

Simulación, realidad y desafío de la globalidad

OLIVER KOZLAREK

Resumen

Este artículo intenta definir el alcance del término "globalidad" en nuestros días. No quiere sugerir que nada en el mundo actual merezca ser llamado "global"; existe una interrelación creciente entre culturas y naciones. Sin embargo, este hecho está acompañado por construcciones discursivas que surgen del discurso de la modernidad. Sólo analizando esta dimensión discursiva se llegará a entender lo que significa la globalidad actual.

Abstract

This article attempts to define the scope of the term "globality" in our days. It does not mean to suggest that the term "global" doesn't deservedly designate things in our modern world; there is an increasing interrelation between nations and cultures. However, this fact is adorned with discursive constructions sprung from the discourse of modernity, and the full breath of globality today can only be ascertained through the analysis of these discursive edifices.

Given the inextricability of theory and practice, much is at stake in the formulation of knowledge about globalization. Consciousness does not singly and wholly create the social world, but it does play a significant role in the making of history.

Jan Aart Scholte

La globalización parece estar en su fase final. Algunos ven en esto el fin de nuestra época. Otros creen que a partir de ahora viviremos en una época posmoderna. Yo creo que ninguna de las dos posiciones es correcta. La globalidad siempre ha sido el "telos" de la época moderna y la globalización siempre ha sido su movimiento teleológico. Pero este "telos" no es una meta natural del ser humano, sino una construcción que surge de ciertas presuposiciones culturales. La globalidad es, en otras palabras, una simulación. Actualmente esta simulación encuentra apoyo en las realidades económicas, culturales, políticas y sociales de nuestro mundo. Sin embargo, el

gran fin de la historia no ha llegado. Más bien nos encontramos en el callejón sin salida de la gran narrativa de la modernidad. Mi propuesta es la de abrir un nuevo capítulo de la novela inconclusa de la modernidad, en el cual inscribimos de nuevo las esperanzas de llegar a un mundo en el cual el *otro*, a pesar de sus diferencias, puedan convertirse en “uno de nosotros”.

La simulación de la globalidad

Actualmente presenciamos el nacimiento de una nueva estrella. Pero no me refiero a un acto astronómico, sino a un evento semántico. La nueva estrella es un concepto, el de la globalidad. El nacimiento de una estrella empieza con una nebulosa. La nebulosa de un concepto son sus predicados; “global” o “lo global” eran los precursores también del concepto de la globalidad. Luego la nebulosa se densifica hasta que finalmente colapsa bajo la gravedad de su masa. La fusión para formar el nuevo cuerpo celestial es un acto violento. También el nacimiento de una nueva estrella discursiva lo es, porque cambia violentamente el orden discursivo.

Los sismógrafos semánticos notaron la implosión de esta creación: el *Oxford dictionary of new words* incluye “global” como palabra nueva.¹ El concepto no surge de la nada: según Malcolm Waters existe desde hace cuatrocientos años. Sin embargo, su uso empezó a intensificarse durante los años sesenta del siglo todavía en curso y en el discurso científico se estableció desde los años ochenta.² Malcolm Waters nos provee de un dato interesante que articula el crecimiento dramatizante del uso del concepto en los años recientes: en 1994 la *Library of the Congress*, en Washington, D. C., registró 34 trabajos que llevaban la palabra globalidad o sus derivados en el título. En 1987 ninguno de ellos había sido publicado.

La comparación del concepto de globalidad con una estrella tiene obviamente sus límites. La estrella tiene una realidad mucho menos dudable. La estrella es visible, y en el caso de nuestro Sol se puede decir incluso: ella hace posible la visión de todo lo visible. La globalidad, en cambio, no es perceptible a primera vista. Lo que se per-

¹ Roland Robertson, *Globalization. Social theory and global culture*, Londres, Sage, 1992, p. 8.

² Malcolm Water, *Globalizattion*, Londres, Routledge, 1996, p. 2.

cibe de ella es la palabra y más allá de la palabra un concepto o una idea. Se puede decir que una sola parte de la realidad de la globalidad se hace evidente: su realidad discursiva. Eso no lo mencionamos para disminuir el valor de la realidad de lo que se llama globalidad. Más bien intentamos definir un punto de partida para nuestra investigación. Y para la tarea de ser un punto de partida, el ámbito discursivo parece ser muy adecuado, porque —y aquí sigo a Calvin O. Schrag— es precisamente en este ámbito (*space of communicative praxis*) donde “el pensamiento, el lenguaje, y la acción” se entremezclan y nos otorgan un *starting point* de aquello que Martin Heidegger llamó el “Ser en el mundo” (*In der Welt Sein*).³

Pero después de identificar el punto de partida, el trabajo para el científico social apenas empieza. ¿Por qué se ubica un cierto concepto en un cierto discurso? Esta pregunta alude obviamente a otros constituyentes o a otros ámbitos de la realidad. Aquí habrá que mencionar sobre todo el ámbito material-empírico de la realidad, que junto al discursivo y mental⁴ representa uno de los constituyentes de lo que experimentamos como realidad. Ahora bien, una separación de estas dos esferas parece imposible. Más bien se trata de una totalidad inseparable. Una realidad meramente discursiva nunca convence como realidad completa. Un enunciado que no tiene algún fondo en las experiencias práctico-empíricas o en las experiencias intelectual-mentales es rápidamente descubierto como falso. En otras palabras: la mera simulación verbal (en el sentido de una sustitución de lo real por un modelo lingüístico) no basta para hacer creer que el *simulacro* (Baudrillard) fuera real. Ya Hannah Arendt enfatizó que los propagandistas de los regímenes totalitarios no se contentaban con meras palabras, sino que construyeron realidades empíricas compatibles con los discursos. Solamente por esta combinación entre discurso, palabra, *logos* —por un lado— y hechos, praxis, fundamento empírico —por el otro— se logra credibilidad para sus “mentiras prácticas” (Arendt).

Tomemos como ejemplo la propaganda religioso-política en la Edad Media. Los símbolos que representaron al Espíritu Santo (la pa-

³ Calvin O. Schrag, *Communicative praxis and the space of subjectivity*, Bloomington, Indiana University Press, 1986, p. 6.

⁴ El ámbito mental se distingue del ámbito discursivo. Sin embargo, en este artículo podemos ignorar esta diferencia.

loma) o a la resurrección (el faisán) adornaron las iglesias y los palacios principescos. De esta manera, el clero y los príncipes eran fácilmente identificados como aquellos que tenían las relaciones más directas con Dios. Pero la idea de la cercanía con Dios no resultaba exclusivamente de los símbolos. Nadie habría creído que un campesino tenía la misma cercanía con Dios si hubiera adornado su casa solamente con uno de los símbolos mencionados. En otras palabras, los símbolos solamente funcionan en conjunto con hechos empíricos, que en nuestro ejemplo es la posición social de los príncipes y del clero, por un lado, y de los campesinos, por el otro.

Eso no quiere decir que cualquier realidad sea propagandística; pero tampoco se puede decir que la propaganda no es real. Más correcto: la propaganda se puede entender como una “realidad construida”. Sin abordar demasiado una tipología de los modelos de realidades, quiero presentar por lo menos un tipo de realidad que se opone completamente al tipo de las realidades construidas. Este tipo de realidad se encuentra como un verdadero telos de experiencia en el pensamiento místico de algunas culturas. El budismo hindú, por ejemplo, habla de una “percepción no construida” (*unconstructed awareness*),⁵ que se distingue de una “percepción construida” por la carencia de conceptualización de lo percibido. Se trata probablemente de una experiencia que no está absolutamente libre de simbolización, pero que tampoco se centra en los conceptos sobre las cosas que percibimos y que en cambio permite una experiencia de las cosas como realmente son: “What this amounts to is that the object of unconstructed awareness is the totality of things as they really are.”⁶ Se trata, pues, de una experiencia de la realidad como tal y no solamente de partes de una realidad construida. Por no ser construida, esta realidad se puede llamar “realidad orgánica”. El concepto de la realidad orgánica alude al concepto de la vida que se opone—según D. T. Suzuki— a la mera conceptualización.⁷ La vida trasciende al lenguaje.⁸

⁵ Paul J. Griffiths, “Pure consciousness and indian buddhism”, en Robert K. C. Forman (ed.), *The problem of pure consciousness*, Nueva York-Oxford, Mysticism and Philosophy, 1990, pp. 71-97.

⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁷ D. T. Suzuki, *Zen buddhism*, Nueva York, 1956.

⁸ Esta idea también se encuentra en Friedrich Nietzsche. Véase Theo Meyer, *Nietzsche. Kunstaufassung und Lebensbegriff*, Tübinga, Franke, 1991.

La construcción de realidades, en cambio, lleva a experiencias enajenantes. De eso se pueden esperar consecuencias psicológicas. La metáfora del discurso psicológico que más adecuadamente describe lo que se puede esperar de una manipulación de la realidad constante es la del delirio. El delirio es el resultado de una experiencia de la realidad en la cual domina la dimensión discursiva.⁹ La modernidad, como época histórica, se muestra extremadamente receptiva para este tipo de disfunciones: "In our world too much is thought and not enough is felt. Thinking is stripped of its instinctual basis. Delusion is a regression or isolation of the thinking function."¹⁰ Resta explicar que Meerloo, quien en esta cita habla del "pensar" (*thinking*), se refiere a lo que nosotros hemos llamado "la dimensión discursiva de la realidad", porque *thought* es para él solamente "unconscious speech and communication".¹¹

Es en el lenguaje (en el sentido más amplio), donde la civilización moderna encuentra la herramienta para construir su mundo nuevo de delirio. Eso no quiere decir que el "proyecto de la modernidad" se caracterice exclusivamente por sus cualidades narrativas. La historia moderna no es solamente *un* cuento inventado, sino también declaración y criptografía de hechos históricos. Uno de los hechos con los cuales la modernidad empezó, se llama hasta hoy en día "el descubrimiento del Nuevo Mundo". Pero justamente en este caso se puede observar el poder engañoso de las palabras. El mundo al cual Colón llegó en 1492 no era realmente nuevo, y lo que se llama eufemísticamente "descubrimiento" era en realidad el principio de muerte o esclavitud para los pueblos "descubiertos". Sin embargo, la palabra tiene su justificación en otro sentido: el "Nuevo Mundo" no es el continente que hoy llamamos "América" y los verdaderos descubrimientos no eran los viajes de Colón. Estos hechos son más bien meros símbolos en el "imaginario" (Cornelius Castoriadis) de la civilización moderna cuyo nuevo mundo es el lingüísticamente simulado. El verdadero mundo nuevo es el discurso de modernidad que integra elementos prácticos en su orden simbólico para perfeccionar la construcción de sus "mentiras prácticas". Debido a esta problemá-

⁹ A. M. Meerloo, *Delusion and mass-delusion*, Nueva York, Columbia University Press, 1949.

¹⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

tica, la modernidad obliga a un constante monitoreo de las realidades ofrecidas. Un monitoreo que necesita de una conciencia crítica.

También la globalidad es una realidad. Pero tratemos de aplicar la conciencia crítica para entender de qué tipo de realidad se trata. Nuestra hipótesis es que *no* es el resultado "natural" de una Razón universal. Nos parece más correcto entender que el movimiento de la globalización tiene raíces particulares en el desarrollo de la cultura occidental europea, que se alimenta de mitos clásicos y medievales y que se expresa por un comportamiento extremadamente irracional. Afirmaciones recientes para los tres puntos podemos encontrarlas en los dos tomos de *The classical tradition and the Americas*, compilados por Wolfgang Haase y Meyer Reinhold.¹² Jean-Pierre Sánchez asevera en el primer tomo de esta obra que el expansionismo europeo es "the fruit of a long gestation whose first traces appeared in the thirteenth century" y que por eso se trata de "one of those 'long term' movements that have marked the history of humanity".¹³

El descubrimiento, la conquista y la colonización del Nuevo Mundo están *intrínsecamente* relacionados con la modernidad. Solamente por estos acontecimientos la modernidad se convierte en un proyecto verdaderamente global que *incluye* a todas las sociedades de nuestro mundo. También África, América Latina y Asia forman parte de este proyecto y no están—como muchas veces se puede escuchar— excluidas de la modernidad. El problema es que en las sociedades de estas regiones se observa lo que Enrique Dussel ha llamado "el otro lado de la modernidad". Es aquí donde se manifiestan las ambivalencias de la modernidad (Zygmunt Bauman) en toda su claridad práctica.

Pero ¿cómo se puede explicar la gestación de la simulación de la globalidad? Para contestar esta pregunta se necesita un trabajo conceptual. La referencia principal que se encuentra en el concepto de lo global es el globo, es decir, la esfera, la Tierra. Se trata, pues, de una denominación espacial. Esta característica de lo espacial es más evi-

¹² Wolfgang Haase y Meyer Reinhold, *The classical tradition and the Americas*, tomos I y II, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1994.

¹³ Jean-Pierre Sánchez, "Myths and legends in the Old World and european expansionism on the american continent", en Wolfgang Haase y Meyer Reinhold, *ibid.*, tomo I, 1994, pp. 189-240.

dente y más pura en el concepto de lo global que en otros conceptos usados muchas veces en lugar de la globalidad o de la globalización. Aquí habrá que mencionar los conceptos de la "mundialización" (*mondialisation*), de lo internacional y de lo cosmopolita. En lo que sigue voy a tratar de elaborar algunas particularidades del concepto de globalidad con base en una comparación con los conceptos mencionados. Para concluir esta arqueología conceptual voy a defender la siguiente tesis: que el concepto de globalidad es congruente con el concepto hegeliano del *Weltgeist* (espíritu mundial).

El concepto de globalización es frecuentemente traducido en francés como *mondialisation*. Sin embargo, el vocablo francés que se deriva de la palabra *le monde* ("el mundo") no solamente se refiere al espacio geográfico de la Tierra. No sólo denota la dimensión material (*physis*) de la Tierra como objeto, sino que también connota una dimensión metafísica, espiritual: el mundo como antítesis de lo espiritual. Por eso la *mondialisation* también asume una postura en la discusión teológico-filosófica tal vez más antigua de todas: la disputa sobre la relación entre lo espiritual y lo objetivo, la mente y el cuerpo, lo interior y lo exterior, etcétera. En el concepto de mundo (*monde*) se encuentra también el mito de la *Verweltlichung* (el "hacer-mundano" en el sentido de lo profano). El concepto de lo global, en cambio, ya no discute estas preguntas. En él ya se representa una decisión indiscutible por el reino de lo material. Lo global, el globo, es la Tierra vista desde el espacio.¹⁴ La percepción se reduce a la visión óptica de un cuerpo celestial, no más y no menos, sin sensaciones... Pero no se trata de una superación de la metafísica, sino más bien de un encubrimiento de las presuposiciones metafísicas implícitas que se hacen más evidentes en el concepto de mundialización (*mondialisation*).

La comparación del concepto de lo global con el de lo internacional nos lleva a una dimensión política. Sin embargo, la noción de la globalidad se opone a la primacía de lo político en las relaciones entre diferentes sociedades del planeta; en vez de identificarse en primer lugar con su nación, el ser humano se debería entender como

¹⁴ Jan Aart Scholte, "Beyond the buzzword: towards a critical theory of globalization", en Eleonore Kofman y Gillian Youngs (eds.), *Globalization: theory and practice*, Nueva York, Pinter, 1996.

habitante legítimo de toda la superficie de la Tierra. Esta idea ya se encuentra articulada en los escritos políticos de Kant. Para este filósofo existía la necesidad de una condición de “hospitalidad universal”; que se extendiera a cada ser humano “el derecho de residencia” en cualquier lugar del planeta. Esta necesidad se deriva, según Kant, del “derecho de posesión comunal de la superficie de la Tierra”.¹⁵ Y señala: “Porque la Tierra es un globo [los humanos] no se pueden dispersar sobre un área infinita, pero deben necesariamente tolerar la compañía de los otros.”¹⁶ Es el simple hecho geográfico de la Tierra e, implícitamente, la imposibilidad del ser humano de vivir en otros planetas lo que determina el derecho a vivir en cualquier lugar de la Tierra. Se trata, pues, de un “derecho natural” que no necesita instituciones políticas para su legitimación. El derecho es *a priori* de cualquier política. Sin embargo, Kant no estaba tan alejado del mundo como para no saber que ningún derecho natural tiene valor en la realidad si no está garantizado por instituciones. A pesar de su derecho global (intrínsecamente apolítico) abogaba por instituir una “constitución cosmopolita” para regular las relaciones entre los países. De esta forma lo cosmopolita puede ser entendido como la concreción de lo global (visto como condición natural). La visión de Kant de una unión de estados se convirtió —por lo menos oficialmente— en realidad. Sin embargo, todavía no existe un gremio internacional que tenga los mismos poderes legislativo, jurídico y ejecutivo como los que tienen los estados nacionales.

Parece que la posición antikantiana de Hegel es la más realista. Hegel enfatizaba que cualquier unión de estados tiene naturalmente el problema de llegar a un acuerdo porque todos tienen sus propios deseos y su propia voluntad que se expresan en los “espíritus de los pueblos” (*Volksgeister*).¹⁷ Las particularidades y las diferencias de los “espíritus de los pueblos” y las moralidades y políticas que de ellas resultan se basan en la “existencia concreta” de estas entidades. Sólo hay una instancia que trasciende esas particularidades: la del “espíritu mundial” (*Weltgeist*) cuya dialéctica debería ser capaz de

¹⁵ Immanuel Kant, *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, Wilhelm Weischedel (ed.), tomo VI, Francfort del Meno, Klett-Cotta, 1964, p. 104.

¹⁶ *Ibid.*, p. 106.

¹⁷ Georg W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Georg Lasson (ed.), Leipzig, Reclam, 1921, p. 268.

disolver las diferencias entre las particularidades de lo concreto y de determinar las reglas de la historia universal. Pero —como ya sabemos— también el espíritu mundial de Hegel es un telos y, según el filósofo germano, solamente en el último de los “imperios de la historia mundial” (*Welthistorische Reiche*), el germano, se liberará completamente.¹⁸

El *Weltgeist* no fue un invento de Hegel. Más bien se trataba de la recuperación de uno de los conceptos más antiguos, por lo menos dentro del pensamiento occidental. La *nous* de Aristóteles, el *spiritus domini* del Génesis, el *Espíritu Santo*, el *intellectus agens* del averroísmo medieval son algunos de los precursores del espíritu mundial de Hegel. Pero a pesar de sus antecedentes y de su alto grado de abstracción, el énfasis hegeliano parece expresar claramente el dualismo entre lo espiritual (*Geist*) y lo espacial (*Welt*). Un dualismo que también parece ser intrínseco al concepto de lo global. Como ya vimos, lo global define la experiencia espacial de la Tierra como el globo. Pero con el sufijo “-ización” se convierte de una denominación espacial en un proceso. Un proceso incluye una idea de tiempo; y el tiempo no puede ser percibido sin una mediación intelectual, porque el ser humano no posee un sentido del tiempo (como tiene ojos, oídos, manos y pies que le permiten “sentir” el espacio). En otras palabras, la conciencia del tiempo se refiere a un nivel espiritual. En Hegel se fusionan las dimensiones de lo espiritual y lo material, el tiempo y el “Ser en el mundo”, lo general y lo concreto, entre otras parejas de categorías.

Mientras Hegel pensaba que el *Weltgeist* se liberaría completamente en su época (el imperio germano), los retóricos de la globalidad ven en la etapa actual el posible fin del proceso de globalización. También en el debate contemporáneo se presupone el “fin de la historia”. El eurocentrismo de Hegel, sin embargo, parece superado. La globalidad se presenta como más neutral, al trascender la fijación de un cierto *locus*, de un cierto lugar. Pero eso solamente parece ser verdad a primera vista. Si monitoreamos la globalización desde una perspectiva discursiva, nos damos cuenta de que los patrones del discurso de la modernidad —y con ellos el eurocentrismo— se mantienen.

¹⁸ *Ibid.*, p. 275.

Eso se hace más evidente en el concepto de globalización. Aludir a su dimensión temporal —como ya hemos visto— convierte a la globalidad en un proceso con principio y fin. Traducido al lenguaje de la geometría, se trata de un proceso lineal. Como cualquier línea, también el proceso lineal tiene un punto de partida y un punto en el cual concluye. Ahora bien, la comparación con la geometría no es arbitraria. Más bien se puede decir que la imaginación geométrica determina la visión del mundo (*Weltanschauung*) de la modernidad. Eso se expresa ya claramente en el *Discurso del método* de René Descartes, que propone un “modelo de la estructura lógica de teorías”¹⁹ basado en la geometría de Euclides. El nuevo “paradigma” (Thomas S. Kuhn) de Descartes para llegar a un entendimiento del mundo que trata de coordinar la geometría y la óptica coincide con una transformación de las ideas básicas también en otros ámbitos intelectuales. Aquí tenemos que mencionar sobre todo a las artes, donde se descubre la tercera dimensión y, con ella, la profundidad de la infinitud virtual del espacio. Según Jean Gebser, todo esto demuestra que la idea fundamental de la modernidad es la perspectiva. En su *Ursprung und Gegenwart (Origen y presente)*, Gebser llama “mundo en perspectiva” a la época que coincide con nuestra modernidad.²⁰

A pesar del peligro del reduccionismo, la teoría de Gebser convence. Por lo menos, muchas de las dicotomías de la modernidad se pueden explicar desde una conciencia de la perspectiva: sujeto-objeto, mente-mundo, *self*-otro y muchas más se pueden traducir también a los conceptos espaciales “interioridad-exterioridad”. De esta manera, la modernidad representa un movimiento de exteriorización, un movimiento hacia lo exterior. Un movimiento que sigue la lógica geométrica en cuanto a un punto de partida y una extensión en el espacio.

En la práctica hay que distinguir dos clases de exteriorizaciones. A una de ellas la llamamos trasgresión del cuerpo. Se trata obviamente de un movimiento fisico intelectual en el cual el individuo ya no se interesa exclusivamente por su interior, su alma. Ahora es más

¹⁹ Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*, Nueva York, The University of Chicago Press, 1990, p. 73.

²⁰ Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart*, Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt, 1966.

importante la proyección hacia lo exterior, es decir, la expresión y la existencia. A la otra clase de exteriorización podemos llamarla "globalización". Se trata de un movimiento cultural-material en el cual la civilización europea sale para conquistar el espacio del mundo.

Pero la exteriorización no es absoluta. Los lazos con los fundamentos interiores no se rompen irreparablemente. En otras palabras: el individuo moderno no se sumerge indiferentemente en las profundidades del espacio infinito. Al contrario: "Ver o pensar en perspectiva significa ver y pensar lo establecido en el espacio."²¹ También Merleau-Ponty destacó que la percepción del espacio "remite de regreso a un punto de conversión".²² Y "espacio ya no es lo de antes. Es más bien un principio que parte del sujeto como el punto cero o el grado cero de espacialidad."²³ Jean Gebser encontró en esta condición no solamente las bases para el subjetivismo moderno, sino de manera general el principio del "antropocentrismo". Pero el *anthropos*, el humano, es un referente muy abstracto y pertenece más bien al ámbito de lo exterior en cuanto trascendencia del sujeto. En cambio, el sujeto no ocupa la exterioridad como tal, sino nada más un lugar definido dentro del espacio infinito. Y es precisamente este lugar determinado el que sirve como punto de partida para la exteriorización del sujeto (sin importar si éste es individual o colectivo).

Por su pertenencia a este lugar último, a partir del cual empieza el movimiento de la exteriorización, el sujeto moderno (individual o colectivo) siempre se distinguirá irremediabilmente del *otro*. El lugar que ocupa el *otro*, el espacio que llena físicamente, es siempre la última referencia de *su* alteridad y de *mi* exterioridad. Por eso los lenguajes modernos (por lo menos el español, pero también el alemán y el inglés) expresan el proceso de comprender a otra persona con una metáfora espacial: la empatía con otra persona se entiende como "ponerse en el lugar de alguien". En otras palabras: desde el lugar que yo ocupo nunca voy a entender a otra persona, porque es precisamente este lugar el que determina mi "mismidad" y su "otredad" absoluta.

²¹ *Ibid.*, p. 26.

²² Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Londres-Nueva York, Routledge, 1995, p. 174.

²³ *Ibid.*, p. 178.

Pero la definición que hasta aquí hemos desarrollado también relaciona intrínsecamente al *otro* con el proceso de la exteriorización: si es cierto que, debido a su pensamiento en perspectiva, el movimiento de la exteriorización tiene una importancia especial en la modernidad y que, al mismo tiempo, el *otro* representa la exterioridad absoluta, entonces el deseo de exteriorización siempre lleva al lugar que ocupa el *otro*. Para esta hipótesis se encuentra evidencia en el proceso de exteriorización cultural-material de la modernidad, la globalización, que se identifica por sus constantes y sistemáticas intrusiones violentas en los lugares ocupados por los *otros*.

Cabe aclarar que las diferentes fases de la globalización —la conquista, el colonialismo, el imperialismo y el neocolonialismo— no son acontecimientos inevitables que surgen a partir de una cierta “madurez racional” de los europeos. Más bien se trata de movimientos que arraigan en una cultura particular, la moderna, la cual históricamente partió del enclave cristiano europeo a finales de la Edad Media. Es allí donde empieza también la simulación, es decir, la construcción del modelo de globalidad: la simulación del globo como el espacio del *otro*.

La realidad material de la globalidad

Después de esta reconstrucción conceptual, la globalidad ya no parece tan nueva. Más bien se trata de algo que desde hace mucho se está gestando dentro del “imaginario” de la cultura occidental moderna. En otras palabras, conceptos como “mundialización” (*mondialisation*), lo internacional, lo cosmopolita o *Weltgeist*, no son solamente los precursores de la globalización, sino también forman parte de un mismo discurso. El concepto de la globalidad no remite a algo que pasa en el mundo, sino que más bien se refiere colateralmente a los conceptos antes mencionados dentro de este discurso.

Pero ¿cómo se puede explicar que este concepto se haya hecho de repente tan importante? En eso influye obviamente la realidad material-empírica. El globo después de la guerra fría parece mucho más el *single place* (Ronald Robertson) o el *global village* (Marshall McLuhan) que antes. Por lo menos los grandes símbolos del mundo

consumista (McDonald's, Coca Cola, Malboro) garantizan la misma calidad de sus productos en Berlín y en Beijing, en Belgrado y en Boston. Por eso la globalidad actual es también la victoria del capitalismo multinacional. El mundo en la actual época de la globalización no se define, en primer lugar, como un mundo en el cual las personas *pueden comprar* los mismos productos indiscriminadamente, porque la voluntad de los consumidores tiene muy poco que ver. El mundo actual se define más bien como un lugar en el cual las grandes empresas multinacionales *pueden producir y vender* sus mercancías donde quieran. La globalización es el monocultivo de marcas y mercados.

Pero eso no significa que la vida de los consumidores de productos multinacionales se homogeneice en todos sus aspectos. Tomar Coca Cola en los bosques congelados de Siberia o en el desierto ardiente de Arizona no provoca la misma experiencia y mucho menos homogeneiza la cultura (en el sentido de modo de vida) de sus habitantes. Tampoco la comercialización de la cultura (en el sentido de productos de arte) puede llevar a tal homogeneización. El resultado es más bien una multiplicación de horizontes de orientación. Pero de esos horizontes algunos siempre permanecen locales. Después de tantos años de estar McDonald's en México, la vida aquí no es la misma que en Estados Unidos.

Tampoco en el nivel de las instituciones políticas deberíamos esperar un cambio hacia el estado global o mundial. Las instituciones políticas, militares y económicas que operan en un rango extranacional son esencialmente internacionales. Eso quiere decir que no trascienden los límites nacionales de los estados miembros. La soberanía de las entidades nacionales queda intocable y los únicos que deciden si la soberanía se limita son los estados-naciones mismos. ¡El Estado-nación no es obsoleto!

En el ámbito social, muchos pintan una imagen de la "sociedad mundial" o de la "sociedad global". Pero los dos conceptos no me parecen muy adecuados para explicar lo que está pasando en el mundo actual. El problema reside en la utilización del concepto "sociedad" y en las implicaciones que surgen de éste. Hay que recordar que el concepto de sociedad es un *terminus technicus*. Eso quiere decir que las sociedades no son entidades autoevidentes. Al contrario, la identificación de una entidad colectiva como sociedad nece-

sita de un análisis sobre todo institucional, pero también en cuanto a experiencias conviviales. Eso quiere decir que una sociedad es siempre al mismo tiempo “comunidad” (*Gemeinschaft*, en el sentido de Ferdinand Tönnies). De este doble carácter de las sociedades modernas parte también el modelo de Jürgen Habermas, quien distingue los dos ámbitos no como “sociedad” (*Gesellschaft*) y “comunidad” (*Gemeinschaft*), sino como “sistema” (*System*) y “mundo de la vida” (*Lebenswelt*).²⁴ El ámbito sistémico es responsable de la reproducción institucional, mientras que el mundo de la vida es responsable de la reproducción cultural. Ahora bien, según Habermas, el mundo de la vida puede ser “colonizado” por los imperativos sistémicos, pero esto no disuelve la doble estructura de la sociedad. Algo en el “mundo de la vida” sigue funcionando y sigue produciendo particularidades culturales que incluso pueden resultar contradictorias a los imperativos sistémicos. Si esto es así —en otras palabras, si tomamos la reproducción cultural de la sociedad en serio— entonces no es muy factible que una sociedad global resulte de la globalización institucional. Eso no quiere decir que las culturas locales sean absolutamente particulares e incompatibles. Se puede decir incluso que algo así como una “cultura mundial” (*Weltkultur*)²⁵ se constituye. Pero esta “cultura mundial” no sustituye a las culturas locales, sino que ofrece solamente una segunda dimensión de orientación. Axel Honneth señala: “Las actividades culturales perderán su carácter de praxis comunicativa dentro del mundo interaccional de la sociedad y se convertirán en un mundo exterior secundario.”²⁶

De regreso a la novela: el reto de la globalidad

Todo eso no quiere decir que nuestro mundo no haya cambiado en las últimas décadas y especialmente desde el fin de la guerra fría. Pero lo que pongo en duda es que la globalización actual realmente

²⁴ Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, tomo II, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1988.

²⁵ Richard Münch, *Die Kultur der Moderne*, tomo I, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1991, p. 463.

²⁶ Axel Honneth, *Desintegration. Bruchstücke einer Soziologischen Zeitdiagnose*, Francfort del Meno, Fischer, 1995, pp. 12-13.

marque el fin de una época. Mi propuesta es que la globalidad actual es sólo una consecuencia de la modernidad: la simulación de lo global por su discurso. Scholte dice: "Innovations in language often intimate that something important is unfolding in the given historical setting."²⁷ Pero a veces lo nuevo es presupuesto en la "historia" como discurso. Es decir, no siempre son los hechos los que determinan las palabras. Muchas veces el proceso está invertido. Las palabras no siempre remiten a los contenidos designados, sino que en ocasiones se refieren lateralmente a otras palabras del discurso. La globalidad siempre ha formado parte del discurso de la modernidad, y este discurso, a su vez, fue la materia prima para la simulación de una globalidad que los europeos entendieron como reto para una conquista totalizadora.

Sin embargo, las consecuencias del discurso de la globalidad pueden ser dañinas no solamente para los *otros* —los objetos de la conquista totalizadora—, sino también para los conquistadores. Ése es el caso cuando se llega a la globalidad absoluta. Este gran fin de la historia, que está reconstruido por el discurso de la modernidad, es también el final de cualquier esperanza. La globalidad no es posmoderna. Lo posmoderno requiere una visión retrospectiva, como aquel resumen de la vida antes de la muerte, según nos relatan personas que han estado próximas a morir, aquella visión que los franceses llaman *voir le tableau*. Pero este último vistazo a la propia vida todavía es parte de ella, como la conciencia posmoderna todavía es parte de la modernidad agonizante. Las puertas no están cerradas. Todavía hay alternativas: la muerte o la salvación; la última palabra todavía no está dicha. El discurso de la globalidad absoluta, en cambio, es una simulación del final en el cual se renuncia al proyecto de la modernidad porque parece que su último destino ya ha llegado. El discurso de la globalidad absoluta es el capítulo final en la gran novela de la modernidad. Por eso Baudrillard tiene razón cuando dice: "Así que con eso la situación se convierte de nuevo en una novela."²⁸

Esta simulación del fin hace olvidar los retos que todavía nos esperan. Una de las tareas sigue siendo la del humanismo que —Jean

²⁷ Jan Aart Scholte, *op. cit.*, p. 44.

²⁸ Jean Baudrillard, *The illusion of the end*, Stanford, California, Stanford University Press, p. 7.

Gebser lo ha dicho— sobrevivió al Renacimiento sólo en fragmentos: por aquí el racionalismo; por ahí el materialismo, por allá el subjetivismo.²⁹

El proyecto de la modernidad sigue estando inconcluso. El gran reto que todavía nos espera es la gran esperanza del Renacimiento: ver al ser humano no como el *otro* sino como uno de nosotros. Puede ser que este reto sea una “obra” por siempre inconclusa (Emmanuel Levinas). Aquí parecería que queremos construir nuevas utopías y continuar con la lógica progresista de la modernidad. ¿Y qué tiene eso de malo? El gran reto no puede consistir en detener al mundo, sino en elegir un buen camino para continuar y no perdersen en cualquier callejón sin salida.

²⁹ Jean Gebser, “Die vierte Dimension als Zeichen der neuen Weltsicht”, en Jean Gebser, *In der Bewährung. Zehn Hinweise auf das neue Bewußtsein*, Berna-Munich, Francke, 1962, p. 22; véase también Stephen Toulmin, *op. cit.*