

La dialéctica entre globalización, regionalización y territorialización

Alberto Hidalgo Tuñón
Universidad de Oviedo

1.- PLANTEAMIENTO.

Siguiendo con un planteamiento, tildado a veces de sociológico, en la que la globalización aparece más como un «fetiche» simbolizado por el globo terráqueo (sea como circunferencia o como pelota), pero que es filosófico (como lo es toda *wissensoziologie*), ya que apunta hacia una *realidad inextricable de flujos, interacciones y redes* tan tupidas que han *fenomenizado* el planeta Tierra como una aldea global, se trata de contextualizar el problema de la búsqueda del «sujeto de la globalización» en el argumento de una dialéctica historico-socio-cultural real, efectiva, material. Por más que la Idea de la globalización propenda hacia una ontología del continuo, la presencia de los sujetos humanos parecen venir a fragmentarla mediante *discontinuidades y grietas* sin cuento, que afectan más, por supuesto, a la economía monetaria que presumía de hegemónica hasta no hace mucho, que a la geometría de la esfera a la que solemos acudir los filósofos¹.

Es cierto, no obstante, como señala Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en su ponencia inaugural, que la globalización así considerada se mantiene en el plano del mundo de la vida (*Lebenswelt*), en tanto que categorizado eidéticamente, mientras el sujeto instaura desde el principio una serie de rupturas internas (o descentramientos deleuzianos) que remiten a niveles o registros gnoseológicos diferenciados (pues no es lo mismo, por ejemplo, el *sujeto gnoseológico* que el *actante*). Pero, incluso en ese plano meramente descriptivo, (que subyace como supuesto de las reflexiones que aquí se esbozan), aunque en el *ordo expositionis* no aparezcan los datos, sino su interpretación, el asunto tiene que ver con las dos primeras cuestiones planteadas en este Congreso, (1ª) la del afianzamiento o eclipse del sujeto humano transcultural y absoluto

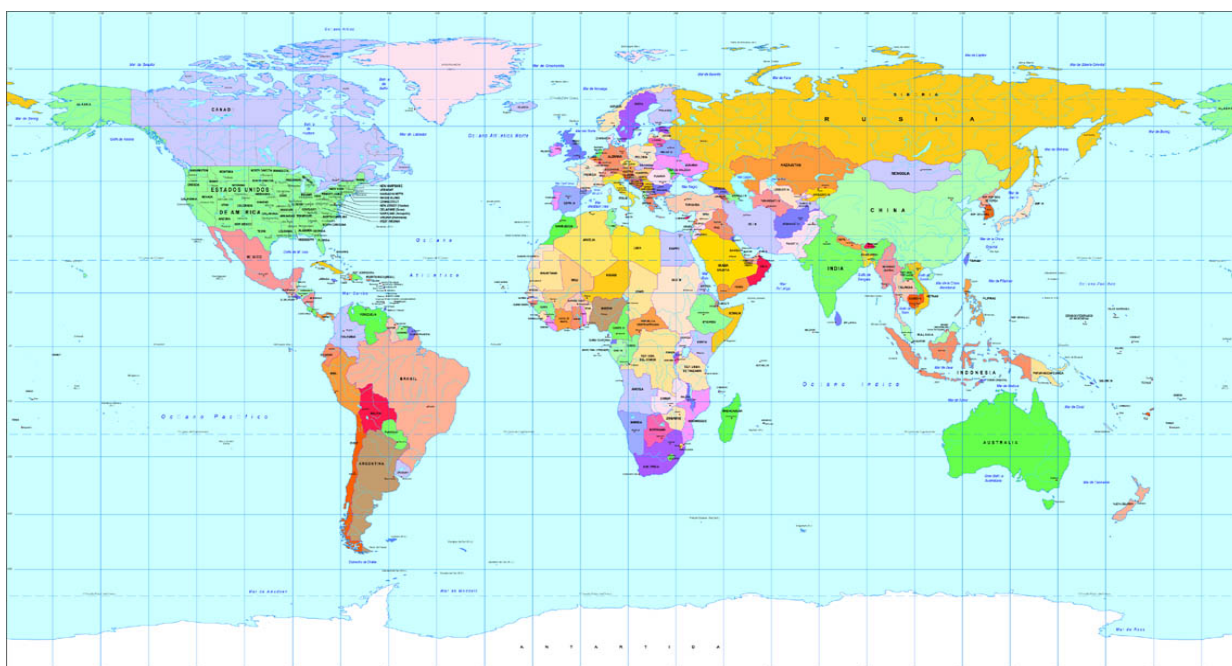
1 Cfer. Mis artículos sobre globalización, tales como:(2000) «Estrategias y miserias del proceso de globalización», en *La posibilidad de seguir soñando. Las Ciencias Sociales de Iberoamérica en el umbral del siglo XXI*: Sergio Rodríguez (Editor), Gijón (2001) «La globalización como fetiche», *Tiempos de Paz: Globalización y Pobreza*, Núm. 60, Invierno 2001-2002, pp. 17 - 30 , Madrid , y, sobre todo, mi curso de doctorado: *La globalización como Weltanschauung*, (2008)

de estirpe ilustrada y (2ª) el reto que supone para sus promotores la admisión de este sujeto humano así definido individualmente como portador de «derechos humanos inalienables» por parte (ni más, ni menos) que de una de las *regiones* del mundo más recalcitrantes a admitirlo, China, cuya significatividad cuantitativa redimensiona cualquier problema.

Respecto a la primera cuestión es ya tópico apuntar como sujeto de la globalización a una *sociedad civil transnacional*, que estaría construyéndose a través del desarrollo de *redes*, ONGs y nuevos movimientos sociales (ecologistas, mujeres, pacifistas, defensores de los derechos humanos, etc.), aunque con la aportación inestimable de viejos movimientos sociales (como los de los obreros y campesinos), cuya acción pretende rebasar el horizonte de las fronteras nacionales. La amplísima literatura producida en los años noventa sobre este nuevo *sujeto transnacional*, no sólo en el ámbito anglosajón (Shaw, Lipshutz, Fowler, etc) o germano (Beck, Walzer, etc.), sino entre nosotros mismos (Castell, Colás, Gómez Galán, etc.) ponen el énfasis en el concepto de *red* (una materialización de las “relaciones”) para subrayar el aspecto dinámico, movedido y transformacional de este nuevo sujeto². Sin embargo, como veremos, los propios sociólogos y demás científicos sociales no pueden mantener su discurso en este plano puramente descriptivo y se ven obligados a problematizar la *institucionalización reflexiva del Cogito* en la modernidad, un asunto eminentemente filosófico. No sólo Anthony Giddens arguye que «el proyecto reflejo del yo, consistente en el mantenimiento de una crónica biográfica coherente, si bien continuamente revisada, se lleva a cabo en el contexto de una elección múltiple filtrada

2 Algunas compilaciones importantes sobre el asunto son la de Archibugi Daniele y Held, David (1995), editores de *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New Order Models Project*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, donde aparece el célebre artículo de Richard Falk sobre el papel de las instituciones de la sociedad civil; la de Clayton, Andrew (1996), editor de *ONGs, Civil Society and the State*, INTRAC, Oxford, con artículos de Fowler, Jorgensen, Trivedy y Acharya; y la de Fawn, Rick y Larkins, Jeremy (1996) editores de *International Society after the Cold War*, MacMillan, Londres, en la que aparece el de Ronnie Lipschutz. La compilación de Michael Walzer (1998) *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, Providence, es un clásico como también lo es ya la del Manuel Castells (1997); *La era de la información: Economía, sociedad, cultura. Vol. 1, La sociedad red*, Alianza Editorial, Madrid. El contrapunto de vista de la regionalización que yo desarrollaré más adelante está también recogido en esta literatura descriptiva en obras como la compilación de Barbara Stallings (1995), *Global Change, Regional Response. The New International Context of Development*, Cambridge University Press, Cambridge o la de Bruno Podestá, Gomez Galán y otros (2000) *Ciudadanía y mundialización. La sociedad civil ante la integración regional*, Cideal, Madrid.

por los sistemas abstractos»³, sino que el propio Alain Touraine nos alerta sobre los peligros que acechan al sujeto en el seno de las redes sociales que lo fagocitan: lo que reemplaza hoy a la lucha de clases, viene a decir, es «la defensa del sujeto, en su personalidad y su cultura, contra la lógica de los aparatos y de los mercados»⁴ Tanto el problema gnoseológico de la reflexividad como el onto-sociológico del papel del sujeto biográfico en el *mapamundi* de la sociedad red y de la lucha de clases exigen una elucidación del papel trascendental del Ego desde el materialismo filosófico que no podré eludir⁵.



Gustavo Bueno ha defendido, en efecto, la *involucración* entre la idea de *mapamundi* y la idea de *ego trascendental*, de modo, que instalados en el «reino» de las representaciones cartográficas resulta que al Ego se atribuye en el materialismo

3 Anthony Giddens (1995), *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*, Península, Barcelona, pp. 13-4

4 Alain Touraine (1994), *Qu'est-ce que la démocratie*, Fayard, Paris, p.168

5 A este respecto tendré en cuenta no sólo la contribución de Gustavo Bueno (2004) *La vuelta a la caverna: Terrorismo, Guerra y Globalización*, Ediciones B, Barcelona, sino también sus contribuciones académicas más solventes (2005) «Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones», *El Basilisco*, 2ª época, nº 37, pp. 3-52 y G. Bueno (2009), «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco*, 2ª época, nº 40, pp. 1-104, así como las contribuciones de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2008) «¿Para qué el Ego Trascendental?», *Eikasia, Revista de filosofía*, nº 18, mayo, pp. 13-32, que ha generado una serie de reacciones de Silverio Sánchez Corredera, Pelayo Pérez y dos artículos míos, matizando los conceptos de “materia” y de “trascendencia”, que pueden consultarse en la mencionada revista electrónica: www.revistadefilosofia.com (nº 19, 20 y ss.)

filosófico la simple «función de demiurgo del mapa filosófico»⁶ Es asunto vidrioso dilucidar en qué consiste la cartografía «filosófica» del mundo, más allá de ciertas fórmula simbólicas en términos de lógica de clases. En cambio, es fácil rastrear los *mapamundi* geográficos que en este momento constituyen la representación típica de las distintas civilizaciones, culturas y/o poblaciones del globo terráqueo, lo que nos remite a la segunda cuestión de este congreso. En Occidente consideramos, en efecto, «natural» la representación del *mapamundi* político, que aparece en la Figura 1 de la página anterior. En este *mapamundi* consideramos a los Estados-nación, coloreados en función de sus diferentes *territorios*, como constituyendo atributivamente el estado “normal” del mundo, porque sobre él efectuamos una *homogeneización política* distributiva al suponer que los individuos humanos son considerados «iguales» bajo la figura institucional del «ciudadano». Sin embargo, una verdadera homogeneización geográfica barre las fronteras políticas, quedando únicamente los contornos de los continentes. Figura 2



Esta representación no se ve amenazada por el hecho de que la *globalización*, por mor del mercado, trate de disolver los estados y transformar a los ciudadanos en

6 G. Bueno (2009) *op. cit.* p. 6

«consumidores». En cambio, el hecho de que China (por no hablar del BRIC – Brasil, Rusia, India y China - y su nuevo significado de potencias emergentes) se haya decidido (después de 60 años de actor y observador paciente de las políticas mundiales en el *Consejo de Seguridad*) a jugar sus bazas *taoistas* (*laotsetianas*, pero también *confucionistas*) en el ámbito de la economía monetaria, en competencia directa con la tradición de *estirpe judeo-cristiana* en la que se cifra el contenido último de los intercambios en la trascendencia de la idea y el concepto de *salvación*, ¿no cambian radicalmente los parámetros del *mapamundi* occidental e incluso las reglas de juego de la situación? ¿Y no obligará ese cambio a mirar de soslayo la región ontológica involucrada del ego trascendental de las distintas culturas, si nos empeñamos en asociarlo con las representaciones del *mapamundi*, tal como sugiere Gustavo Bueno que debe hacerse?

Por lo que sabemos los chinos ya tenían un mapamundi bastante más realista que los de los europeos en 1421, lo que es un indicio, en términos de Gustavo Bueno, de que su conciencia demiúrgica era bien superior. Unas imágenes de sendos mapamundi nos enfrenta de inmediato con el reto de comparar ambas representaciones globales.

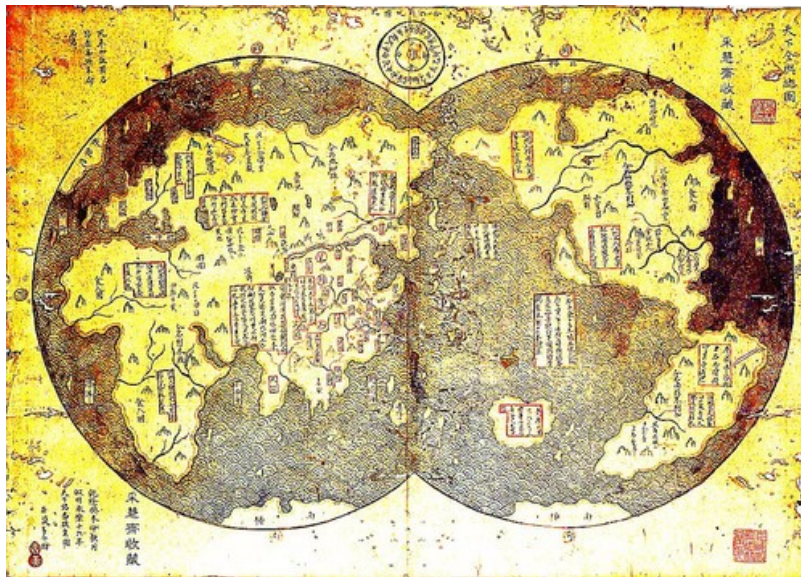


Figura 3: Mapamundi chino con representación de América en 1421

Y no se trata sólo de que los europeos en el sigloXV ignorásemos la existencia de América, sino que nuestro sentido de la proporción tierra y agua era todavía en 1459 notablemente inferior, como lo muestra el mapa de Fra Mauro:

Figura 4: Mapamundi de Fra Mauro en 1459



Basta, así pues, reproducir unas imágenes de distintos mapamundi para enfrentarnos de inmediato con el reto de las «representaciones» (*Darstellungen*, no sólo *Vorstellungen*) globales. Desde Estados Unidos de América el mundo se ve hoy como una enorme franja de territorio que parte dos grandes océanos, que centran sendas cosmovisiones: Oriental y Occidental. Como potencia imperial heredera de Occidente, al lindar por el Este con el Atlántico (cuya Alianza geoestratégica lidera) y al Oeste con el Pacífico, América debe cuidar de los destinos del globo, desde su privilegiada, pero vigilante, soledad norteaña (*The Lonely Superpower*)⁷. De ahí la idea norteamericana de globalización, que convierte su territorio en el punto de mira de todas las invasiones extraterrestres (según Hollywood, claro).

7 Samuel Huntington (1999) «The Lonely Superpower», *Foreign Affairs*, Marzo-Abril



Figura 5: Norteamérica aislada en el planeta Tierra

Ahora bien, una vez agotado el ciclo del imperialismo USA como gendarme de Occidente (y buen síntoma de ello son el auge de esas cosmovisiones geopolíticas crepusculares que anuncian, no ya como Spengler hace un siglo, «la decadencia de Occidente», sino el mismísimo «fin de la historia» (Fukuyama) o un tremendista «choque de civilizaciones» (Huntington), ¿no hemos entrado ya en un sombrío callejón sin salida, pero asfixiantemente poblado?⁸ Por un lado, Europa avanza hacia una configuración política unitaria bajo el signo de una ampliación incesante *no* confiable. Los países del Pacífico asiático, aunque no han llegado a conformar una organización supranacional, se han lanzado a configurar una enorme zona de libre comercio con más de 3,000 millones de personas. Es el *mapamundi asiático*, centrado en el Océano Pacífico, que es lo que se enseña en las escuelas de más de la mitad de los habitantes del planeta.

⁸ Francis Fukuyama (1992), *The End of History and the Last Man*, influyente libro traducido al español el mismo año en Editorial Planeta, Barcelona, amplía el artículo "¿El Fin de la Historia?", publicado en 1989 en *The National Interest*, en el que expone la tesis del fin de la lucha ideológica tras la caída del comunismo y el fin de la Guerra Fría. Por su parte, Samuel Ph. Huntington (1927-2008), considerado por muchos el Spengler norteamericano, como ya había defendido la tesis de *La Crisis de la Democracia* en 1975, lejos de pronosticar el triunfo final de la democracia liberal, pronostica en 1993 una inevitable confrontación entre Occidente y del Islam, lo que en el libro de 1996, *El choque de civilizaciones* (Península, Barcelona), traducido a 39 idiomas, se convirtió en la tesis de que "por primera vez en la historia", la política mundial es al mismo tiempo multipolar y multicivilizacional. La rivalidad de las superpotencias ha sido sustituida por el conflicto entre países con poblaciones pertenecientes a diferentes civilizaciones, que se están desintegrando o están soportando una fuerte tensión. De ahí el choque inevitable.

Figura 6.- Mapamundi centrado en Océano Pacífico



Y ocurre esto en una época en la que las ciencias sociales, pero también la filosofía, han entrado en un proceso de *crisis* galopante, no siendo las últimas *crisis monetarias* más que un pálido reflejo, por cuanto puede afectar a una de las causas generales del sometimiento ideológico sufrido por las clases intelectuales de Occidente al modelo imperialista dominante, es decir, su privilegiado acceso a las formas del poder en todas sus formas: monetarias, mediáticas, educativas y culturales que habían garantizado hasta ahora su influencia e impacto sociales. El papel del intelectual lacayo apenas puede quedar disimulado por los neologismos con que se intenta prestigiar su función: Los «Think Thanks» estadounidenses o europeos no pasa de ser «l'alliance précaire entre des élites politiques, économiques et culturelles, qui ont mis de côté leurs différences afin de poursuivre des intérêts politiques communs»⁹

La propuesta metodológica enunciada en el título de mi ponencia consiste precisamente, no en atacar la globalización *metaméricamente* como un todo, sino *diaméricamente*, a través de una de las partes, tirando del hilo “espacial”, que, aunque habitualmente se ignora, yo mismo he localizado como una dimensión relevante (entre doce). Me refiero a la dimensión *geográfica* desde la que se prima el concepto de «territorio», un concepto actualmente en recomposición bajo la égida de complejos

⁹ Thomas Medvetz: (2009) «Les think tanks aux États-Unis L'émergence d'un sous-espace de production des savoirs», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 176- 177, Le Seuil, pp. 82-93

procesos políticos que el mexicano Alberto Rocha Valencia acierta a describir como una auténtica «transición histórica mundial», usando un nuevo índice de posición¹⁰. Por mi parte ignoro el futuro, pero en la tradición marxista las crisis son los momentos propicios para las transformaciones revolucionarias y ello hace más urgente el análisis teórico sobre el sujeto de la globalización. No hace falta suscribir las tesis de Negri y Hardt para estar de acuerdo con Daniel Bensaid, en que «la crisis prefigura en efecto el momento de la verdad constitutiva del sujeto político»¹¹. En cualquier caso, el criterio del territorio me permitirá valorar en sus justos términos «materialistas» la cerrada defensa del *Ego transcendental* que Gustavo Bueno ha realizado para «su» sistema este mismo año en un extenso artículo que, al margen de las discrepancias, valoramos como un retorno al ámbito de la más ambiciosa reflexión filosófica abstracta. El materialismo filosófico aporta, sin duda, una poderosa caja de herramientas para tematizar y replantear los problemas del presente desde la plataforma del Ego corpóreo, pero mientras antes de la caída del muro de Berlín se vinculaba solidariamente la construcción del socialismo con la conciencia filosófica, después de 1989 el sujeto moral del socialismo filosófico parece haber sufrido también un proceso de *implosión*.

2.- Nudos gnoseológicos.

Es preciso comenzar reconociendo que hablar de un proceso social que nos envuelve a todos obliga a ejercitar un desdoblamiento gnoseológico entre el *sujeto actante* y el *sujeto gnoseológico*, ambos operatorios. En términos sociológicos esta distinción se cruza con la que se hace entre *sujetos*, *actores* y *fuerzas* sociales, lo que complica enormemente de entrada saber a qué nos estamos refiriendo con la idea de “sujeto”, pues no todos los términos del campo alcanzan la categoría de sujetos. Todos los que se consideren sujetos de la historia son obviamente actores sociales, pero no todos los actores sociales son sujetos históricos.

Para empezar anudando el asunto por la situación de los *sujetos gnoseológicos* que deben reflexionar sobre las relaciones entre globalización, regionalización y

10 Alberto Rocha Valencia (2003), *Configuración política de un nuevo mundo: dimensiones políticas de lo global. Lo supra-regional, lo posnacional y lo local*; Universidad de Guadalajara, México

11 Ver Daniel Bensaid (1995), *La Discordance des temps*, Editions de la Passion, Paris; (2001) *Résistances: Essai de Taupologie Générale*, Fayard, Paris; y, sobre todo, (2002), *Marx for Our Times: Adventures and Misadventures of a Critique*, Verso. Londres, Traducción al inglés de Gregory.

territorio recordaré aquí un informe reciente de Heinz Dieterich Steffan, en el que leemos este apabullante diagnóstico: «Durante la llamada "guerra fría", los intelectuales universitarios encontraron su lugar sistemático en la historia, ubicándose en una de tres opciones principales: el paradigma capitalista, el paradigma socialista o el paradigma de la supuesta neutralidad de las ciencias sociales. Dentro de estas coordenadas, la orientación de espacio-tiempo daba seguridad y —de manera consciente o inconsciente— trascendencia. Con la implosión del socialismo europeo y la revitalizada brutalidad del capitalismo triunfante, gran parte de la intelectualidad se quedó en la orfandad, el cinismo, el aletargamiento o la confusión, todos estos estados mentales carentes de trascendencia. En consecuencia, su existencia *profesional y subjetiva* quedaba esencialmente reducida a lo banal y la rutina, sin importancia ni sentidos mayores»¹². Obviamente desmigajados en paradigmas alternativos el grupo social de los científicos sociales no pueden ser clasificado ni como clase obrera ni como capitalistas a secas y, aunque desde el punto de vista político son actores sociales porque ejercen actividades políticas, su vaciamiento institucional era predecible en la medida en que no habían llegado a convertirse en una *fuerza social* constante ni determinante para las transformaciones históricas que sufrieron.

Por lo que concierne a la filosofía, las cosas van todavía peor, a pesar de las pretensiones dirigistas de la filosofía marxista en los regímenes de socialismo real, en la

12 Heinz Dieterich Steffan, sociólogo alemán, autor de *Hugo Chávez y el socialismo del siglo XXI*. Fondo Editorial "Por los caminos de América", Barquisimeto, Venezuela, 4ª ed: agosto de 2005. Dieterich ciertamente vindica de boquilla al marxismo, pero lo reinterpreta de una manera pretendidamente "científica", relegando al proletariado como sujeto histórico al baúl de los recuerdos y colocando en su lugar, como sujeto de la globalización, "a todos los sujetos sociales que están siendo destruidos por la nueva fase de acumulación de capital globalizado [*sic*]". Cito su respuesta como sintomática del desconcierto producido por la caída de la URSS entre cierta izquierda que reinterpreta lo ocurrido desde los años 90, volviendo a reiterar la vieja argumentación estalinista de la revolución por etapas, la coexistencia con el imperialismo y los "nuevos" sujetos históricos. Según Dieterich la serie de revoluciones iniciadas en 1917 tuvieron éxito porque lograron un acercamiento a la *equivalencia* (que algunos llaman equidad). Sin embargo, los países comunistas se detuvieron en la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, sin transitar a una economía socialista que debería consistir en realizar el canje de mercancías por su valor real. Pero lo cierto es que ningún país ha logrado establecer una economía equivalente, ya que el principio de la equivalencia a largo plazo sólo puede realizarse a nivel mundial. La realización de este nuevo programa histórico *hacia la unidad* pasa por una economía de carácter mixto [aunque no parece que Dieterich esté pensando en la economía mixta de China, sino en el *proyecto regional bolivariano* de Chavez]. Dos factores harán posible, según él, la coexistencia temporal de los dos tipos de economía. La expansión creciente de la economía de la equivalencia por ser objetivamente más justa (de lo que quizá la penetración de China en África pueda verse como un síntoma) y la pérdida progresiva de peso e importancia de la economía de mercado, cosa que habrá que evaluar después que pase la actual tormenta financiera (con o sin refundación del capitalismo).

medida en que el *Ego trascendental* forma parte del acerbo cultural que permitió nuestra supervivencia (Descartes mediante) en la modernidad. No es ningún secreto que el filósofo propende a ocupar la posición del «sujeto trascendental», pues suele relacionar sus teorías con alguna *realidad superior*: Dios, esencias inmarcesibles, reinos celestiales, sabidurías monárquicas, leyes naturales, principios supremos, razón universal, voluntad general, leyes históricas, verdad absoluta, bien común, belleza *en si* o, simplemente, progreso científico o “partido”. Ahora bien, según el sociólogo alemán, asesor de Chavez: «Las discusiones sobre idealismo y realismo o materialismo adquieren cada vez más el carácter de extravagancias académicas, ante las evidencias elaboradas por la ciencia». En realidad, lo que sugiere Dieterich es que los filósofos somos unos charlatanes que nos hemos quedado sin empleo y nos dedicamos a distraer a las masas, bien sea haciendo el panegírico de los gobernantes, sean del signo que sea (y en este lote estaría incluido el propio Dieterich), o bien planteando pseudo-problemas como los del Ego trascendental que apenas puede servir de tapadera para justificar el *acaparamiento real* de los bienes económicos por las clases explotadoras bajo el manto místico del *acaparamiento ideal* de la vida espiritual por parte de una casta especial de *santos y elegidos* que gracias a sus capacidades superiores o a sus métodos especiales son capaces de totalizar el Mundo en el *mapamundi* representado por la conciencia filosófica, una conciencia que ya no puede seguir expresando más (después de la caída de la URSS interpretada como caída del marxismo judeocristiano) aquella experiencia religiosa originaria que les permitió mediar en el conflicto de intereses entre las partes desde la negatividad, es decir, desde la parte de los sin parte: «Los filósofos se han quedado, si se permite la expresión, sin objeto de investigación, es decir, prospectivamente, sin empleo. El ejemplo de los conceptos y maneras idealistas de filosofar, como Dios, la idea, el espíritu mundial, el principio o la razón como *spiritus rector* del ser, es muy claro al respecto».

Bien leído, aunque Dieterich distingue *en teoría* «existencia profesional» (el sujeto gnoseológico) de «existencia personal» (el sujeto actante), en la práctica las confunde permanentemente, lo que debilita en parte su argumentación, pues uno (sea filósofo, albañil o fontanero) puede perder el *empleo*, pero no por ello pierde el *oficio*. Pero lo que acaba arruinando su argumentación es la debilidad gnoseológica de su concepto de ciencia. En efecto, la diatriba de Dieterich acaba desmayando en un

positivismo trasnochado cuando asume inconscientemente la metáfora del árbol de las ciencias y empieza a perderse por sus ramas al sentenciar que: «con el paradigma del *Big Bang* que explica y data la existencia del universo en un lejano horizonte de 16 mil millones de años; con la definición de "la vida" como el conjunto de las ADN y ARN de un sistema biológico; con la generación de la vida en el laboratorio mediante compuestos químicos y descargas eléctricas y la comprensión del pensamiento como una propiedad de la materia más altamente organizada que conocemos en la tierra (las redes neuronales), con este conjunto de conocimientos científicos, *la insistencia de la prioridad de la idea en el comportamiento del universo* —o como una cualidad ontológicamente separada de la sustancia— es simplemente infantil».

Ya Husserl había diagnosticado como “psicologismo” esta forma de fundamentar el tema del conocimiento sobre los resultados de alguna ciencia natural. El naturalismo positivista queda enredado en un «círculo vicioso» al apoyar en los resultados de la ciencia natural los criterios que justifican precisamente que las ciencias sean ciencias en efecto. El propio Stephen Hawking que auguraba hace más de veinte años la culminación del edificio de la física teórica ha quedado enredado en el dilema gnoseológico del «principio antrópico» sin haberlo conseguido¹³. Por nuestra parte desde el materialismo filosófico solemos insistir en la *incommensurabilidad* de aplicar metodologías *alfa-operatorias* a los contenidos circulares de las disciplinas *beta-operatorias*, en particular, a los contenidos antropológicos.

No obstante, esta prohibición no siempre se respeta en los debates internos entre materialistas e idealistas, ni siquiera por parte de maestros indiscutibles en nuestro campo, por lo que también tanto unos como otros caemos en las redes de la *tentación trascendental*. Y cuando esto ocurre llega la hora de los Dieterich. Para evitarla es preciso mantenerse firme en la posición del «sujeto corpóreo», que implica, por un lado, un pluralismo *diseminado* y, por otro, no poder distanciarse totalmente de las circunstancias (Ortega), estar implantado políticamente y, más profundamente, en lo que los fenomenólogos acostumbran a llamar *Lebenswelt*, lo que confiere al materialismo fenomenológico, sin duda, claras ventajas «operatorias» para analizar el

13 Stephen Hawking (1988), *Historia del tiempo. Del Big Bang a los agujeros negros*, Crítica, Barcelona.

asunto del sujeto¹⁴. Por ejemplo, al remedar los mismos argumentos idealistas de Husserl desde el materialismo filosófico, el propio Gustavo Bueno al tiempo que denuncia en Descartes y la modernidad «la plantilla misma del mito bíblico», acaba reivindicando ese mismo formato bíblico y evangélico para el materialismo en sus propias fórmulas, haciéndose reo del diagnóstico de Dieterich Según Gustavo Bueno, tras criticar a los que se desentienden de los «reinos del Mito» por estar situados ingenuamente en el reino *emic* del creyente, agrega, sin embargo, que «desde el punto de vista *emic* del materialismo, el Yo de Yahvé y el yo de Jesús hay que atribuirlo a un yo humano, pero no circunscrito a la condición de “ego diminuto psicológico”, sino ampliado a la condición de un “Yo divino”, a un yo trascendental, que se manifiesta a todos los hombres de todo el Mundo»¹⁵.

Pero ¿no habíamos quedado en que los delirios paranoides no son más que manifestaciones de la falsa conciencia (*falsche Bewusstsein*)? ¿O tal vez esa ampliación, al ser *emic*, es puramente psicológica, y, por tanto, desde una consideración *etic*, es decir, ontológicamente, al desarrollar las contradicciones del *ortograma* que instaura, por ejemplo, el dogma de la inhabitación de la Santísima Trinidad en el creyente, acabamos descubriendo su inanidad y podemos proceder a su disolución como “ilusión trascendental”? ¿No era ese el método del materialismo, tal como tan impecable como implacablemente ejerció Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en su célebre artículo sobre el «Ego trascendental»¹⁶? Pero en los últimos tiempos Gustavo Bueno parece hacer olvidado la actitud *volteriana* que pretendía disolver la falsa conciencia con el arma de la crítica, (por ejemplo, cuando decía que «la Teología dogmática,..., lejos de contribuir a racionalizar los dogmas, está haciendo posible, en realidad, la manifestación de su

14 Aunque en España quizá sea Javier San Martín quien más trabaja este concepto desde que edita las Actas de la *II Semana Española de Fenomenología* (1993) *Sobre el concepto de mundo de la vida*. UNED, hasta su reinterpretación de “¿Qué es filosofía?” de Ortega en su (1998), *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*, Tecnos, Madrid, pp. 146-198, aquí preferimos las aplicaciones sociológicas de Alfred Schütz y, sobre todo, el planteamiento gnoseológico de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, que nos ha descubierto las brillantes aportaciones de Marc Richir y su grupo.

15 Gustavo Bueno (2009), «El puesto del Ego trascendental en el materialismo filosófico», *El Basilisco*, 2ª Época. Nº 40, p. 76

16 Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2008) «¿Para qué el Ego trascendental?», *Eikasía*. Revista de Filosofía, nº 18, mayo 08, pp.13-32, Edición digital abierta <http://www.revistadefilosofia.com/> En los sucesivos números de esta revista aparecen distintos artículos polémicos sobre el planteamiento de Urbina de Pelayo Pérez, Silverio Sánchez Corredera y las respuestas parciales de Urbina a las observaciones que le hacemos

irracionalidad paralela»¹⁷) a favor de una aceptación, demasiado sumisa, en mi opinión, no ya de las *formas* escolásticas (es bien sabido que la racionalidad del método no garantiza la racionalidad de sus resultados), sino de sus propios contenidos materiales: «La Trinidad dogmática –leemos en plena vorágine teológica- podría ponerse en correspondencia con la trinidad mundana, constituida por los tres géneros de materialidad M1, M2, M3. M1, en cuanto materia que incluye la materia biológica, y por tanto, contiene los cuerpos vivientes, se correspondería con el sujeto operatorio corpóreo impulsado por el “espíritu de la vida”, por la voluntad o el deseo (teológicamente, por el Espíritu Santo); M2 se correspondería con la conciencia reflexiva, es decir, con el Hijo que busca conocimiento; y M3 se corresponde con el Padre, que se manifiesta a través de M1 y M2, a los cuales “engloba”»¹⁸

Puesto que este deslizamiento teológico no es anecdótico y tampoco es una burda burla volteriana de la Teología dogmática, parecería legítimo preguntar por la coherencia interna entre estas identificaciones y las que poco atrás (pp. 74-5) hace entre el yo trascendental y sus pares teológicos (Yahvé, Jesús, etc.). ¿En qué quedamos en que Jesús de Nazareth es M2 o es E? ¿O acaso el materialismo filosófico es, en realidad, la filosofía que justifica precisamente la doble condición de Dios y Hombre que se atribuye a Jesús (el dogma cristiano por antonomasia) y entonces no es ya que el ateísmo de Gustavo Bueno sea católico por razones históricas y *contingentes*, sino que el materialismo filosófico es *necesariamente* cristiano o no es materialismo y entonces nadie puede hacerse materialista, si no se hace previamente cristiano, como pretendía la *secta judía* antes de que San Pablo abriese la Iglesia a los gentiles?

Pero lo que más me preocupa de esta deriva teológica cristiana no es que para salvaguardar la posición del Ego trascendental haya que recuperar el Cristianismo como verdadera filosofía en el sentir del materialismo filosófico, sino que haya que enmendar la plana a la filosofía griega, relegándola a la condición de un «primitivismo metafísico»¹⁹. Ahora bien, o mantenemos firme la conciencia crítica racionalista según

17 Gustavo Bueno (1989), *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Mondadori, Barcelona, p. 399

18 Gustavo Bueno, (2009) *op. cit.* p. 79

19 «Dicho de otro modo, habría que ver a la filosofía antigua (incluyendo a Aristóteles y Plotino) como una filosofía “aún primitiva”, como un primitivismo metafísico que aún no ha alcanzado la verdadera conciencia crítica de su alcance» en *Ibid.* p. 100

la cual el único camino hacia la *universalización* del pensamiento pasa por las matemáticas y el desarrollo de la ciencias en lugar de por los “atajos teológicos” hacia un universalismo ecuménico de tipo anexionista o nos hacemos reo de las críticas disolventes del racionalismo ilustrado por mucho que lo vituperemos de ingenuo. «En términos científicos, concluye Dieterich, Dios es un placebo, producido por la angustia existencial del ser humano y en nada diferente a otras formas de autosugestión y proyección mental del *homo sapiens*. Que este placebo se haya convertido en un buen negocio para las burocracias teológicas que viven de él o, también, para muchos filósofos que viven del misticismo, no cambia en nada la situación». Por mucho que un *placebo* tenga *efectos curativos* en los enfermos imaginarios, su capacidad operatoria no deja de ser una «ilusión trascendental» en el ámbito de la causalidad alfa-operatoria. En este ámbito alfa-operatorio (cosmológico) hay *tantas o tan pocas* razones para atribuir los orígenes del ego trascendental a las *representaciones* teológicas del cristianismo (el dogma de la Trinidad) como al *Nous* de Anaxágoras o al *Demiurgo* de Platón.

3.- El recurso al territorio como criterio material.

Veamos que ocurre, sin embargo, en el plano *beta-operatorio*, en el que no estamos constreñidos a realizar ningún cierre categorial, ni siquiera gnoseológico. Frente a los planteamientos ideológicos de la falsa conciencia, nuestro propósito es, en primer lugar, recuperar un replanteamiento materialista de la subjetividad desde el cuerpo real o desde el “ego orgánico” por diminuto que sea. Incluso estamos dispuestos a aceptar el propio criterio que Gustavo Bueno exhibe como *criterio material* que antecede a sus derivas teológicas en la apretada síntesis que ofrece como «Esbozo de un “guión” para el análisis de la evolución institucional que culmina en el Ego», se supone que «trascendental». Pues bien, el paso 9 y último de este guión que simplemente exige la *presencia de pronombres personales en los lenguajes*, en tanto que serviría de índice de *identidad y oposición entre los sujetos operatorios*, culmina con la siguiente línea argumental, en la que me parece se encierra la única y más fuerte argumentación material a favor del Ego trascendental: «Si tomamos como referencia académica el nexo cartesiano entre el *ego* y el *sum* (o *existo*), podríamos acaso reinterpretar ese nexo en el sentido del *ex-sisto*, como el proceso de enfrentamiento del sujeto, como ego, con los demás sujetos del grupo que constituyen su “horizonte” (él tú, el él). Según esto el Ego,

como institución, tiene necesariamente un origen institucional, circunscrito a un *nosotros social*, y al *mundo entorno de su dominio*; de donde se deduce que la vía de ampliación de ese ego, desbordando los límites originarios, *sólo* puede abrirse paso en el mismo proceso de ampliación de los horizontes de esos grupos (incluyendo a los *territorios* respectivos) a su *dominio* intencional o “aureolar”. El límite dialéctico (por *catábasis* o por *metábasis*) de estos procesos de ampliación del ego nos acercará al ego trascendental, que encontramos ejercitado (antes que representado en cuanto tal) a través de los dioses vinculados a los Imperios universales, como puedan serlo Atón, Enlil y sobre todo Yahvé, cuando dijo a Moisés: “Yo soy el que soy”. Y con esto Moisés desborda definitivamente el horizonte de la Psicología, porque el “yo soy el que soy”, interpretado (no necesariamente como *Ipsum esse*), sino como un dios *real*, no es un “contenido psíquico” »²⁰

Hasta aquí la cita, en la que he subrayado los términos «territorio» y «dominio» con negritas. Aunque el término territorio aparece entre paréntesis, como que no quiere la cosa, en realidad el concepto de *ampliación colectiva del dominio de un yo grupal* (de un nosotros social, comunitario) sólo tiene *sentido material* sobre la base del *dominio de un territorio*, aunque sólo sea intencional o «aureolar». En consecuencia, ese es el único *criterio material real* sobre la que funda Gustavo Bueno su «deducción trascendental» del Ego, si quiere ir más allá en la ampliación de la identidad y el enfrentamiento de lo que dicta el proverbio beduino nómada: «yo contra mi hermano, yo y mi hermano contra nuestro primo, yo, mi hermano y nuestro primo contra los vecinos, todos nosotros contra el forastero». Y en este punto no puedo menos que recordar (también entre paréntesis) que el máximo argumento utilizado por Gustavo Bueno para desacreditar la Idea de «globalización» en 2004 era precisamente su carácter «aureolar» (intencional)²¹ ¿No debería entonces reiterar la descalificación del «Ego trascendental» por los *mismos motivos*, sobre todo, después de haber reconocido *discontinuidades* en los contenidos del propio ego diminuto, o natural, no sólo de género, sino también de escala, lo que amenaza su *unidad*? ¿O es que, al ser postulado como simple «mapamundi» no se pide para el Ego otra *realidad* que la de un *dibujo virtual*, un

20 G. Bueno (2009) *op. cit.* p.45 y 46

21 G. Bueno (2004) *La vuelta a la caverna. Terrorismo, Guerra y Globalización*, Ediciones B, Barcelona, pp. 257 y ss.

grabado, una imagen, una forma (la sombra de un sueño, la tierra prometida de un nómada esquizoide) en lugar de un dominio territorial efectivo? No es lo mismo controlar un territorio que poseer un mapa del mismo, por mucho que la realidad virtual y la cinematografía se empeñen en hacérselo creer así.

Pero vayamos por partes. Si yo entiendo bien el texto, lo que se dice es que *sólo* el sujeto operatorio corpóreo, dotado de sistema nervioso central, que manipula referenciales fisicalistas (tales como aparatos, diagramas, pero también armas, plantas o animales), con competencia evolutiva lingüística, performativa, etc. puede instituirse como plataforma positiva para poder hablar de una *trascendencia a posteriori del Sujeto*. Hasta aquí no se dice nada extraordinario que no pueda admitir la fenomenología, el postestructuralismo y muchos marxismos de estirpe hegeliana, pues debemos interpretar tal sujeto como fracturado e inserto experiencialmente en *campos de presencia*, como se formula en la gramática de Merleau Ponty, o en *espacios apotéticos*, expresión que, aunque aquí no usa, es más característica de Gustavo Bueno, que los consabidos pronombres personales (yo, tu, él), pues su formato lógico obedece al propio de las estructuras *n*-arias $[O_1-S_1, O_2-S_2 \dots O_n-S_n]$, precisamente por la capacidad de intercalación *diamérica* que tienen entre sí y con los objetos radiales sean técnicos o contruidos, aunque siempre materiales. El conocimiento *beta-operatorio* adquiere así connotaciones práxicas o prácticas, como bien subrayan los marxistas, de modo que no puede ser definido como la proyección de Formas o *Gestalten* por parte de un sujeto (metáfora idealista) ni como reflejo de los objetos de la Naturaleza (metáfora realista de la que se hace cómplice el sociólogo Dieterich sin declararlo), sino como la consecuencia de *estructuras operatorias recurrentes*, en la relación de diversos sujetos por mediación de objetos plurales y viceversa. El *abc* del pluralismo, que por lo demás, en *Ensayos Materialistas* se identificaba con el Socialismo como la «forma efectiva histórico universal mediante la cual el proceso de regresión- progresión se realiza de un modo necesario –y no de un modo contingente e individual»²²

22 G. Bueno (1972), *Ensayos Materialistas*, Taurus, Madrid, p. 196. Léase a continuación la descalificación que se hace de las evidencias religiosas (cristianas, musulmanas, budistas) por ser «supraracionales», en tanto que se liga el Ego corpóreo a la filosofía por «razones morales»: «En tanto la dialéctica de la razón debe siempre pasar –regressus y progressus- por el episodio del Ego corpóreo (como sujeto de responsabilidad), será siempre necesaria la disciplina filosófica como instrumento mismo de la moral socialista» (p.197) Es curioso que mientras aquí se apelaba a centenares de Sócrates como

Y es este contexto en el que debemos dibujar la dialéctica que hoy se configura entre los procesos de regionalización, globalización y, sobre todo, territorialización, que es el elemento material que mediatiza los demás procesos que Gustavo Bueno mismo ha puesto en conexión con la *ampliación de las esferas del ego institucional* hasta el plano trascendental. En este punto, muy esquemáticamente conviene precisar el concepto de «territorio», pues hay diversos expertos en geografía con gnoseologías y conceptos diferentes, como en su día nos explicó Horacio Capel²³. El concepto de territorio que usaré aquí ni es paisajista, ni geológico, sino el desarrollado por geógrafos del Área de Análisis Territorial de la Universidad de Oviedo, discípulos de Ramón Quirós, claramente orientados a la praxis política de la ordenación del territorio. Para Fermín Rodríguez²⁴, por ejemplo, los territorios ya no puedan ser entendidos como compartimentos estancos, sino como entes vivos, que están evolucionando en función de las relaciones que se dan entre los componentes que lo conforman, tanto geográficos, faunísticos como humanos y socioculturales. Aunque no sólo hay que tener en cuenta a las personas que habitan y modifican un territorio, sino también su contexto ambiental y espacial, lo cierto es que la dinámica que moviliza su *expansión* afecta por lo menos a tres vertientes, la de la producción, la de la socialización y la del conocimiento. Considerados en la perspectiva globular, como organismos que varían, pero están dotados de cierta identidad, la *clave política* de la dialéctica entre territorio, regionalización y globalización debe cifrarse, según esto, en una *dinámica característica de cada círculo territorial*, en el que entran en juego las diferentes *capas* de cuerpo social que distingue el materialismo filosófico (*basal, conjuntiva y cortical*). Hay siempre una *presión socio-política interna*, debida al juego de fuerzas, capas y

portadores del poder espiritual, en el último artículo Gustavo Bueno se ha olvidado de Sócrates en el repaso final de la filosofía griega.

23 Capel, Horacio (1982), «Positivismo y antipositivismo en la ciencia geográfica. El ejemplo de la geomorfología.», en A. Hidalgo Tuñón y G. Bueno Sánchez (eds.), Actas del I Congreso de Teoría y Metodología de las Ciencias, Pentalfa, Oviedo, pp. 255-313 (coloquio incluido)

24 Rodríguez G., Fermín (1996), «El desarrollo local, una aplicación geográfica: exploración teórica e indagación sobre su práctica», *Ería: Revista cuatrimestral de geografía*, n.º 39-40, pags. 57-73. Además de otros trabajos en la misma revista de los miembros del Departamento, para este enfoque ver Fermín Rodríguez Gutiérrez y Román Rodríguez González (editores), (2005) *El desarrollo local en su complejidad: diálogo entre actores locales y protagonismo del territorio: IV Jornadas del Grupo de Desarrollo Local de la Asociación de Geógrafos Españoles AGE*, Lalín-Santiago de Compostela, 9-10 de diciembre de 2004, Servicio de Publicaciones, Universidad de Santiago de Compostela, 300 pp.

poderes en cada sociedad política. Pero ya de partida, debido a la presión del entorno o de los vecinos inmediatos, estos *enfrentamientos internos* en el tejido conjuntivo pueden ser *canalizados*, habitualmente bajo el liderazgo de la *capa cortical* hacia la *expansión exterior*, es decir, mediante la ocupación de nuevos territorios y correspondiente apropiación de mano y obra y materias primas (y aun recursos productivos) de "terceros". Suponemos aquí que eso quiere decir G. Bueno con la expresión «ampliación de horizontes de los grupos»

El materialismo filosófico sigue la tradición del estructuralismo radical marxista al utilizar modelos termodinámicos para el *efecto neto* de esta dialéctica interno/externo, como motor de las transformaciones, bien sea en el sentido de una *neutralización* de las tensiones iniciales, acompañada de *apaciguamiento* e incremento de la *cohesión*, o bien en el sentido de *la generación de nuevos desajustes y tensiones interiores* por razones demográficas y económicas o bien en cambios de comportamiento *respecto a los grupos exteriores sometidos*. Este proceso de expansión parece seguir en este esquema un recorrido bien monótono y Gustavo Bueno se precipita sin duda al dar el salto a las instituciones imperiales dotadas de poderosos mecanismos de legitimación ideológica y homologando sin contemplaciones al *Yahvé* nómada del desierto con los dioses de las grandes civilizaciones fluviales, sin aludir a esta tensión constitutiva. Porque el expediente de marcar una *discontinuidad insalvable* entre barbarie y civilización se muestra poco operativo a la hora de explicar la génesis del ego trascendental a partir de los egos colectivos institucionales plurales y dotados de lenguaje, ya que no basta aquí con acudir al material etnológico referido a los primitivos actuales para dar cuenta de la situación *histórica real* que se produjo en el periodo que arqueólogos y prehistoriadores llaman de "neolitización" en el que tuvo lugar la aparición simultánea (*a la par*) de diversas sociedades políticas o Ciudades-Estado, *en principio mutuamente aisladas*, pero en cuyos intersticios habitaban nómadas guerreros o pastores, cuyos *mapas del territorio* no son circulares, sino mucho más abiertos y flexibles. A pesar de ensalzar tanto a *Yahvé* como fuente teológica del Yo trascendental, nada dice Gustavo Bueno sobre la dialéctica entre «nomadismo» y «sedentarismo», que ha hecho correr tantos ríos de tinta como de sangre.

El modelo termodinámico, tal como Juan Bautista Fuentes, (cuya ausencia en este congreso por razones personales de fuerza mayor lamentamos), lo explica a sus alumnos en Madrid, predice que, dadas diversas sociedades en semejantes procesos de expansión en torno a sus territorios y poblaciones circundantes, llegará un momento en que se encuentren, inexorablemente, *debido al carácter finito del territorio*, y entren así en colisión en virtud del choque de *sus respectivos proyectos expansivos*. Y, aunque en este modelo, el camino hacia la globalización está trazado *a priori* por la *naturaleza esférica y finita del globo terráqueo* y además, por su carácter monótono, permite fáciles asociaciones morfológicas, como las que se dan entre las *esferas* y los *egos* (un punto en el que coinciden Gustavo Bueno y Peter Sloterdijk), el argumento parece demasiado simplista, por lineal, pues pasa por alto las discrepancias y disputas por el territorio entre nómadas y sedentarios, cazadores y agricultores, etc., tal como la investigación arqueológica está documentando cada vez mejor. Además, no proporciona una explicación coherente del hecho civilizatorio por antonomasia, el surgimiento de la ciudad, de la *civitas*, amurallada o no. Cualquier tribu nómada es una máquina militar embrionaria cuyo impulso consiste en combatir a otros nómadas o, si no, en atacar o amenazar la ciudad. Los israelitas huidos de Egipto bajo el mando de Moisés pronto pusieron a prueba sus habilidades bélicas asediando y destruyendo la ciudad de Jericó, la más antigua de las excavadas hoy (entre 7060 y 6640 a.C.), con 22 niveles de superposición y 11 de reconstrucción. Pero la situación es muy anterior a la hazaña israelí, como señala Bruce Chatwin: «Desde el comienzo de la historia, los colonos han reclutado a los nómadas como mercenarios... En la antigua Mesopotamia, estos “mercenarios” se transformaron primeramente en una casta de aristócratas militares, y después en dirigentes del Estado. Puede argüirse que el Estado, como tal, nació de una suerte de fusión “química” entre el pastor y el labrador, una vez que se descubrió que las técnicas de la coerción animal se podían aplicar a una masa campesina. Los primeros dictadores no sólo desempeñaron el papel de “Amos de las Aguas Fertilizantes”, sino que se llamaron a sí mismos “Pastores del Pueblo”. En verdad en todo el mundo, las palabras que designan al “esclavo” y al “animal domesticado” son las mismas. A las masas se las ha de acorrallar, ordeñar, encerrar (para salvarlas de los “lobos” humanos

que están fuera) y, si es necesario, encolumnar para la matanza. Por tanto, la Ciudad es un redil superpuesto a un jardín»²⁵

Es cierto que en los años 80 Gustavo Bueno propuso una teoría sobre los orígenes de la ciudad, que Carlos Iglesias y yo mismo recogimos en *Symploké*, como un proceso de *confluencia* de distintas tribus en los márgenes de un río al que bajaban a abrevar los pastores sus ganados. Tampoco la teoría termodinámica excluye *esta salida que siempre estará disponible* como alternativa a los enfrentamientos. Sin embargo estas *alianzas* entre capas o poblaciones distintas parecen ejecutarse en el modelo termodinámico *a expensas de la expansión y el dominio, ahora conjuntos*, de distintos sectores o facciones *sobre nuevos territorios* circundantes con sus poblaciones y recursos. Así pues, estas alianzas se interpretan como *una reproducción a escala ampliada* del mismo dinamismo de tensión interna liberada a expensas de la generación de nuevos desajustes y tensiones sobre "terceros". En cualquier caso así se explican *la formación de las civilizaciones*, es decir, de ese *tejido o entramado entre ciudades, cada una de ellas "capital" de algún área de influencia, tejido y sostenido por el interés común de la dominación sobre "terceros" circundantes y absorbidos*, sin perjuicio de las *jerarquías, o hegemonías escalonadas*, que puedan darse *entre las diversas regiones* (capitalizadas por distintas ciudades) de la civilización.

Pero nuevamente será el *carácter finito del territorio* el parámetro que hará que *dichas civilizaciones* acaben antes o después *encontrándose y enfrentándose mutuamente*, reproduciéndose una vez más, a una nueva escala ampliada, la misma dinámica histórica que llegará a ser definitivamente *histórico-universal* en el momento

25 Bruce Chatwin (1987), *Los trazos de la canción*, Península, Barcelona, p. 234 «Los nómadas y los agricultores son los brazos gemelos de la Revolución del Neolítico, que en su versión clásica se desarrolló alrededor del año 8,500 a. C. Sobre las laderas de la Media Luna Fértil, la bien irrigada "tierra de colinas y valles" que se extiende formando un arco desde Palestina hasta el suroeste de Irán. Allí a alturas de unos mil metros, los antepasados salvajes de nuestras ovejas y cabras ramoneaban sobre los campos de trigo y cebada silvestres. Gradualmente, a medida que se domesticaba cada una de estas cuatro especies, los granjeros se fueron diseminando hacia abajo hasta las llanuras aluviales donde se levantarían las primeras ciudades. Los pastores, por su parte, enderezaron hacia las tierras altas y fundaron su propio orden rival» (p. 221). «En sus orígenes, Yahvé es un Dios del Camino. Su santuario es el Arca Móvil. Su Morada es una tienda. Su Altar es un túmulo de piedras toscas....Les promete una tierra bien irrigada... pero les desea secretamente el Desierto... Les saca de Egipto... su fiesta la Pascua es cordero asado y hierbas amargas y un pan cocido sobre una piedra caliente... y luego se lamenta que le hayan construido un templo... los profetas Isaías, Jeremías, Amós y Oseas fueron resucitados del nomadismo que vociferaba improperios contra la decadencia de la civilización» (pp. 224-25)

mismo en que, dado el *carácter finito (y esférico) del planeta*, se produzca la *interconexión enfrentada planetaria de los bloques civilizatorios*, y a través de ellos, de las diversas regiones políticas histórico-geográficas escalonadas que ellos incorporan. Si juzgamos el caso de la incorporación de los primitivos actuales (melanesios, amazónicos, etc.), este proceso apenas se habría culminado en el siglo XX. Para Gustavo Bueno, sin embargo, la construcción del Ego trascendental precede en siglos (y aún en milenios si se cuenta desde Hammurabi o Atón) a esta última situación, que de modo efectivo habría comenzado con la expansión americana de España, a partir de lo que se conoce como «*Edad Moderna*».²⁶ El problema de esta versión termodinámica repetitiva es que remeda el esquema de tensión interna/externa, explotación de «*terceros*» escalones antropológicos (socio-territoriales) susceptibles de dominio, hasta el agotamiento exhaustivo de todos ellos (entrópicamente), de modo que por muchas alianzas intercivilizatorias que medien, al final estas se verán abocada a *un enfrentamiento mutuo incesante* con el objetivo de mantener su (relativa) cohesión social interna.

La globalización aparece aquí como el límite al que conduce la *saturación geopolítica* y su destino inexorable parece ser el muy hungtintoniano «*choque de civilizaciones*». En la versión buenista será preciso que los bloques civilizatorios se conciban *como Imperios*, como bloques en expansión dotados de un proyecto de *unicidad universal* en cuanto determinados *a imponer su expansión sobre los demás sin limitación alguna posible*. En el caso de los Imperios, pues, su «*realidad*» y su «*idea*» (o autoconcepción) son inseparables, en la medida en que el proyecto o autoconcepción de unicidad universal del que deben dotarse es un *efecto forzoso* de la necesidad de enfrentamiento mutuo ilimitado al que se ven sometidos. La sagacidad de Gustavo Bueno o la trampa que se oculta en el *salto* que se da desde los imperios territoriales al Ego trascendental, no es otra que retirar a este el papel de *legitimación ideológica* que acompaña a la idea de *todo Imperio*, sustituyéndolo por un inocuo mapamundi aureolar. Se soslaya así tener que reconocer la *imposibilidad real de lograr cualquiera de los proyectos de unicidad universal* asociada a los imperios. Dotar al Ego trascendental de esa función legitimadora, le obligaría a cargar sobre sus espaldas, como el *Atlas*

26 G. Bueno, (1997) *España frente a Europa*, Prensa Ibérica, Barcelona

Farnesio, no ya sólo la totalidad de un territorio «en el que nunca se pone el sol», como decía Felipe II, sino todos los conflictos y tensiones sociales globalmente resultantes de la victoria total que se auto-atribuye, conflictos que tenderán necesariamente a desmembrar y hacer explotar no sólo la estructura sociopolítica del hipotético Imperio victorioso, sino también la estructura del Ego.

Naturalmente que antes de llegar a esta situación de *saturación geopolítica* de la explotación indefinida de terceros eslabones antropológicos han hecho su aparición *sujetos trascendentales* plurales dentro de cada *círculo cultural*, pero ninguno es ese Ego Trascendental dotado de unicidad. Que tal cosa ocurre desde hace más de 3.000 años lo muestran las estelas funerarias de vasallos y sirvientes de esos emperadores con Ego trascendental que erigen estelas funerarias en honor de su propia alma y que han perdurado mejor que las de sus propios señores, como la que hace poco salto a la prensa de 1.700 kilos de hierro en la que aparece Kuttamuwa con un ego de parecidas dimensiones: «Yo, Kuttamuwa, siervo de Panamuwa, soy el que ha supervisado la producción de esta estela para mi mientras aún vivo. La coloqué en una cámara eterna y dispuse un festejo en esta cámara: un toro para Hadad (el dios de la tormenta), un carnero para Shamash (dios del Sol), y un carnero para mi alma que está en esta estela»²⁷. Ni su señor Panamuwa, ni los reyes fenicios o israelitas coetáneos tenían un ego ni mayor ni más trascendental, que el de este siervo explotado de tercer escalón sin más posesión que su casa en los exteriores de la muralla de la ciudad. El criterio de la expansión territorial en la versión termodinámica belicista no parece amparar, así pues, la emergencia del *Ego trascendental unitario* definido por Gustavo Bueno.

Eventualmente, incluso Gustavo Bueno debería haber reconocido a los chinos esta superioridad cronológica en el proceso de construcción del ego trascendental, asociado al de globalización, en la medida en que hubiese tomado en serio la rebuscada clasificación que el mismo propone en *La vuelta a la caverna*, donde reconoce como ejemplo paradigmático del modelo 6 a «China en cuanto “Imperio del Centro”, dotado de unicidad»²⁸. En efecto, al tratarse de una globalización *contractiva, generalizada, unilineal*, pero ya *cumplida* territorialmente, no vale descalificarla por ser pretérita, ya

27 <http://www.elmundo.es/elmundo/2008/11/18/ciencia/1227028429.html>

28 G. Bueno (2004), *La vuelta a la caverna*,... op. cit. pp. 128 y ss.

que no sólo sigue vigente en la actualidad, sino que su carácter centrípeto la dota precisamente de la resistencia de la que blasona, que le hace inmune incluso a las pretensiones sutilmente invasivas del *American Way of Life*. Cuando en la Península Ibérica colocamos el *Finis Terrae* en Galicia, tal caracterización territorial no tiene ningún sentido ni utilidad taxonómica para el fenecido Imperio Romano, pero en el presente, beta-operatoriamente, sí lo tiene para China, en cuyo mapamundi figuramos como el extremo occidental, ahora sí, como la *reserva* (espiritual o no) de Occidente. Volveré sobre este punto más adelante, pues no parece coherente la defensa cerrada del Ego trascendental con muchos de los desarrollos incoados o efectivos del materialismo filosófico.

En resumen, desde la perspectiva beta-operatoria, cuando se acepta un criterio material como el *territorio*, para entender la ampliación de los egos plurales hasta el ego trascendental no se llega a demostrar el objetivo postulado de construir una entidad omniabarcante de estructura egoiforme. Todo lo contrario, como se auguraba en *Ensayos materialistas*, la conciencia crítica implica la trituración de las representaciones egológicas y la destrucción del Ego como sustancia, en tanto que el *progressus* hacia el único *ego* realmente existente, que es el *fenoménico*, marca el curso operatorio donde se configura mi libertad²⁹.

4.- Apunte sobre la versión paratética o de proximidad de Sloterdijk sobre la globalización.

Cabe ensayar, sin embargo, otra interpretación alternativa del proceso de ampliación del ego y del territorio no menos interesante, y que cuenta con esforzados defensores en este foro, pues no es otra que la desarrollada por Sloterdijk en *Esferas*³⁰, un proyecto morfológico, que intenta reconstruir el éxodo del ser humano embrionario desde el cigoto primitivo hasta los imperios y sistemas globales, condenados bajo la *cúpula del palacio de cristal* a alcanzar una *ciudadanía mundial electrónica* en virtud de la densificación del mundo y de la tele-vecindad de todos con todos. Aunque se

29 G. Bueno (1972) *Ensayos Materialistas*, Taurus, Madrid, p. 196

30 Peter Sloterdijk (2003) *Esferas II: Globos, microsferología*, Siruela, Madrid, grueso volumen de 921 pp.

ejecute en dirección contraria a la de Bueno, sus proyectos coinciden tanto al trazar una *historia de la expansión territorial hasta los límites de la globalización*, cuanto a la hora de rediseñar una *historia de la filosofía* a través de la aparición iconográfica de globos y esferas en distintas representaciones, incluido naturalmente el *mapamundi*, *alter-ego* del Ego trascendental de Bueno. Pero, al haber convertido al filósofo en héroe solitario de la cultura, la globalización propiamente dicha se eclipsa y, lo que es peor, las referencias a la economía, a la praxis política y a las relaciones de producción se desvanecen a favor de las formas. La ingeniosa exégesis que hace del *Atlas de Farnesio* puede darnos la pista, en la medida en que Sloterdijk lo interpreta como un emblema o fetiche filosófico. Pese a toda su constitución atlética, el atlante filósofo ni trabaja, ni fabrica, ni tampoco opera políticamente, con lo que desaparecen los componentes materiales de la globalización en provecho exclusivo de la forma ideal. ¿No es esto idealismo, además de hegelianismo?

Sin embargo, la estrategia de Sloterdijk es más astuta cuando conecta esta interpretación, de modo paralelo a como hace Gustavo Bueno con el cristianismo. El *Atlas Farnesio* es homologable al San Cristóbal que porta al niño Jesús, que juega con la bola del mundo, en su hombro. La leyenda de San Cristóbal sirve para introducir la problemática cristiana de la relación entre Hombre y Dios, un largo *affaire amoroso*, complicado por trinidadas, virginidades esféricas, esferas cristalinas sobre las que reposan dantescos órdenes celestiales, en fin, la historia misma del cristianismo, que Sloterdijk, no obstante, relativiza y *humaniza* a través del paralelismo que establece entre la epopeya babilónica de Gilgames cuando pierde y llora a su amigo Chumbaba y el llanto de Agustín de Hipona por la muerte de su amigo más íntimo en el Libro IV de las *Confesiones*. Así se introducen los aspectos sociales: «Si la muerte es el amplificador originario de las esferas, bajo cuya acción estresante se forman las culturas o “sociedades” – cada una de ellas incluida en el círculo abierto de sus muertos cercano-lejanos –, el estrés inyectado en las sociedades por la envidia y el mal actúa como consolidador de primera instancia. Con sus ritos cargados de violencia, con los que se protegen contra el mal y se aglutinan, por decirlo así, como equipos para su exclusión y expulsión»³¹. Siguiendo en este punto a René Girard en una senda claramente anti-

31 *Ibid.* p. 165

roussonianas reconstruye Sloterdijk los orígenes de la *sociabilidad humana mediante los complejos mecanismos de transferencia mágico-religiosa*. «Se podría comparar la transformación de las hordas prehumanas en comunidades humanas de ritual y sacrificio con una reacción de inmunidad de la socioesfera contra su máxima amenaza inmanente... lo que era malo ha de ser santo. Esa santidad tornasolada se manifiesta, por regla general, como divinidad étnica, con el mandato de garantizar, como vigilante de esferas y protectora de grupos, la coherencia étnica»³².

Aunque el integrismo del grupo casi-natural no está inmunizado contra las ilustraciones de la razón, el *fundamento de la solidaridad en su forma inclusiva* hay que buscarlo en otra parte, en lo que él llama el «socialismo térmico», del que hace un registro antropológico abundante, desde las excavaciones de construcciones circulares a los pueblos redondos de los boroboro en el Brasil. Tanto el *prytaneum* griego como el *forum romanum* albergan y custodian el fuego del hogar en su interior desde donde se irradia el calor hacia el universo. El templo de Vesta se ubicaba en el centro de Roma y sus rituales del fuego oficiados por vírgenes intactas garantizaban la inmunidad y la expansión de la casa hacia el imperio: «Del hogar estatal sale una irradiación cobijante que, como un fuego político-maternal, calienta todo el universo de alcance romano»³³. Y justamente en este punto Sloterdijk se engancha del brazo de Spengler al objeto de construir una «ontología del espacio cercado» (Capítulo 3)

«Es un hecho completamente decisivo y nunca apreciado en toda su importancia el que todas las grandes culturas sean culturas de ciudad. El ser humano superior de la segunda era es un *animal constructor de ciudades*. Este es el auténtico criterio de la «historia universal», que se desprende con toda claridad de la historia humana en general: la historia universal es la historia del ser humano de ciudad. Pueblos, Estados, política, religión, todas las artes, todas las ciencias descansan sobre *un* profenómeno de la existencia humana: la ciudad. Dado que todos los pensadores de todas las culturas viven en ciudades – aunque físicamente se encuentren en el campo – no saben en absoluto qué cosa tan extraña es la ciudad»³⁴.

32 *Ibid.* p. 168

33 *Ibid.* p. 207

34 *Ibid.* p. 231

Sloterdijk aprovecha con sagacidad ese paso atrás angustiado del morfólogo de las culturas para fijarse en las ciclópeas murallas que reflejan los destellos suicidas del sol e interpretar su significado como *Bergung*, como cobijo. En uno de esos momentos estelares del pensamiento Sloterdijk funde en las murallas de las ciudades la *Weltanschauung* como cobijo con la *Weltanschauung* como *Haltung*, que Heidegger había escindido en sus lecciones del 28: «Las primeras ciudades serían, según eso, formas procesuales de una psicosis de formato: agonías amuralladas de un espacio interior de mundo, tribal, mágicamente hermetizado, en el que el existente humano, desde tiempos inmemoriales, está acostumbrado a cobijarse. Las ciudades se amurallan de pronto con tanta solidez, no porque sus habitantes sintieran de repente mucho más miedo antes los enemigos reales e imaginarios en la lejanía, sino porque el exterior ha entrado en ellos mismos como gran formaticidad, como pánico divino, y exige en ellos dimensión y representación; las murallas son respuestas psicopolíticas a la provocación dimensional del gran mundo emergente, al que pertenecen también dioses propios crecientes»³⁵

Antes de proseguir con la morfología y para no entrar en la escatología de la *merdocracia* provocada por los detritus de las ciudades y que da lugar a un *excursus* en el más puro estilo de la *Crítica de la razón cínica*, tanto para vituperar el ejercicio xenofobo-oloroso, que ignora los malos olores de la casa propia, como para ironizar sobre la expresión *Lebenswelt* de Husserl, que sería anterior a la invención del desodorante³⁶, volvamos sobre nuestros pasos críticos para no confundir materialismo con *corporeismo*. Según el materialismo histórico las relaciones de producción constituyen el verdadero núcleo de la vida social sobre el que se asientan las formas jurídicas, políticas, ideológicas. Según el materialismo filosófico la ciudad surge por la confluencia de grupos heterogéneos en torno a una fuente de abastecimiento común (por ejemplo, un río) que posibilita el intercambio de productos y habilidades. Según Sloterdijk «la ciudad surge como el proyecto de construir, con ayuda de los conocimientos de un arquitecto, el asiento de un dios avecindado: no sólo como un trono aislado, sino añadiendo a este el único mundo-«entorno» que corresponde: al

35 *Ibid.* p. 265

36 *Ibid.* p. 299

palacio, el cosmos; al rey-dios, el imperio... Para que el dios de la ciudad pueda hacerse hombre tiene que definirse por su muralla y manifestarse en ella, tanto hacia dentro como hacia afuera»³⁷. Parece que los dioses de Sloterdijk están siempre encarnados y, en consecuencia, son materiales, pero el problema de su categorización *mística* consiste precisamente en la evacuación de todo contenido numinoso: los dioses reducen su existencia al ámbito de las relaciones psicológicas circulares. El primado de lo interior es inequívoco: «Nada hay en la arquitectura que no haya estado antes en las ideas de humanidad»³⁸. Las sociedades o “culturas” de Sloterdijk ni siquiera son comunidades de artesanos que gestionan su entorno *radial*; utilizan la materia (madera) para darse calor, pero no se adiestran en nuevas técnicas, por más que la propia morfología invite a ir más allá de las analogías y fijarse en las innovaciones de la diferencia. *La esfera es la autoimagen del alma*, Marco Aurelio dixit.

Da la impresión de que la trilogía de Sloterdijk es un remedo de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, pero que no logra construir una auténtica *Bildungsroman*, pese al cambio que se hace al usar las artes plásticas más que las literarias. En realidad, Sloterdijk no necesita recurrir a un Ego trascendental que realice la doble función de la totalización y la mediación, porque halla en la filosofía griega (de modo parecido al Gustavo Bueno de los *Ensayos Materialistas*) la justificación íntegra e inmanente del proceso de globalización, al haber descubierto el tipo de racionalidad “identitaria” inscrita en la esfera.

En efecto, la cita que sirve de frontispicio, situada en el corazón mismo del volumen II que Peter Sloterdijk dedica a demostrar el *argumento ontológico de la globalización (sic)*, remite directamente al pensamiento mismo de la Atenas post-socrática, desde cuyo núcleo se va desarrollando la concepción metafísica que el catedrático de Karlsruhe emite (desde su ciudad circular) al mundo global para pensar el presente. Cualquiera que lo lea se preguntará ¿y qué tiene eso que ver con la globalización? ¿No es más bien un programa de aprendizaje filosófico que la experiencia de un exilio excéntrico? Se ha convertido ya en un tópico caracterizar la época actual como la era de la globalización y en este contexto polarizado P. Sloterdijk

37 *Ibid.* p. 244

38 *Ibid.* p. 401

llama la atención sobre si para decir. No sabéis de qué estáis hablando, yo tengo el código secreto para descifrarlo: es la esfera, la forma redonda. ¿Por qué se le hace caso? ¿Porque se inviste de la autoridad del sabio o porque toca la fibra más íntima del ser humano? Sin duda, tiene el acierto de retrotraerse al plácido oasis griego para rastrear los orígenes del proceso en el método geométrico. Pero ¿qué más? En esencia, el argumento de la globalización moderna es una morfología en la que se ha producido el desplome de la esfera armilar hacia el globo del centro, una degradación, un *proodos* neoplatónico, una procesión que se adorna con la imaginería sacra propia de la cultura occidental.

«Para mantener la conexión entre hombre y Dios en la interpretación clásicamente metafísica del espacio hay abiertos esencialmente dos caminos: o bien ha de ascender el ser humano desde su mazmorra central al aire libre, por una escalera inteligible que le comunique con el mundo superior; o bien ha de descender Dios hasta los seres humanos, presumiblemente por la misma escalera, sea por medio de signos o milagros, sea por la asunción de un cuerpo. Por ello, trascendencia y encarnación son movimientos verticales simétricos; ambos tienen el sentido de mantener abierto el enlace amenazado entre el centro malo (el existente cuantitativo) y el *otro centro* (el existente esencial)»³⁹

La historia de la globalización que narra Sloterdijk comienza con el capítulo V, titulado *Deus sive sphaerae* o el Uno-Todo que estalla, donde se explica por un lado el argumento cosmológico de Koyré («La burbuja del mundo tiene que hincharse antes de explotar») y, por otro, el proceso religioso concomitante de la muerte de Dios que no significa otra cosa que *la muerte de la Esfera*. Nietzsche aparece así como un anacrónico profeta que redescubre a Copérnico con 350 años de retraso. Pero lo más importante es el capítulo VIII, dedicado a la *última esfera*, la estrella errante que acaba con la representación de la esfera armilar, porque el espacio se ha hecho infinito y, en consecuencia, debe cambiar su «emplazamiento», por un lado, y, por otro, limitarse a explorar su superficie que es lo único que queda a la mano. El fracaso de la globalización urania pasa, no obstante, por la tradición hermética que está en el secreto

39 *Ibid.* p. 367

y por las dos grandes religiones implicadas en el proceso: el cristianismo y el judaísmo, así como por la experiencia psicológica de la depresión, que es el infierno. No hay que pasar por alto la referencia constante a la herejía que aparece mencionada como tesis 2 en el *Liber XXIV philosophorum* de San Buenaventura: «*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, et circumferencia nusquam*», porque leída junto a la tesis 1 y la 18 es la fuente decisiva para diagnosticar la crisis, que aparece como una paradoja geométrica, porque por un lado «expresa una representación necesaria por lo que respecta a la teología de la luz y, sin embargo, inaprensible para la intuición sensible»⁴⁰.

El elogio que se hace de la teosofía platónica como diez mil pies por arriba ontológicamente del sacerdocio y del catecismo es una de las claves que permite diagnosticar no ya la crisis de la modernidad sino el emplazamiento desde el que escribe el propio Sloterdijk y su pretensión de colocarse en la estela del Maestro Eckhart, Nicolás de Cusa, Giordano Bruno o Leibniz, cuya «forma de pensamiento todo lo fía en Dios y sólo asigna al mundo el valor posicional de un pliegue complejo en el interior del absoluto». Desde esta perspectiva el colapso de la esfera armilar es sólo la destrucción de un icono, cuyo valor no es superior a los materiales de que está hecho.

En la versión sloterdijkiana de la globalización, pese a su tono aparentemente *más laico e ilustrado*, no falta, sin embargo, como en la buenista del Ego trascendental, una vindicación del cristianismo. Jesús de Nazareth y la tradición hacen su aparición en ambos, aunque sea con significados dioscúricamente contrapuestos. Mientras G. Bueno vindica a Jesús gnoseológicamente por proclamarse “Camino, Verdad y Vida”, el giro paulino de Sloterdijk desde el enclave judío hacia los pueblos del *orbis terrarum* sólo se entiende desde el análisis macroesferológico, ya que la validez objetiva de su mensaje depende de su *expansión fáctica universal en el helenismo*. El *universalismo* está a la base tanto del *Ego trascendental* como de la globalización. Y, aunque para Sloterdijk, «la verdad que había encarnado Jesús no era un teorema», implicaba una figura macroesférica de *alianza* y una *oferta* de relación esférica íntima que, al igual que un matrimonio, debía ejecutarse para poder consumarse. Esa era la noticia de la nueva *telecomunicación apostólica*, cuya acción debía ejercerse a distancia: «Ontológicamente

40 *Ibid.* p. 467. La proposición 1 reza: «*Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem*» y la 18 «*Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae quot puncta*»

la verdad cristiana tenía la estructura de una verdad universal y, precisamente por ello, de una verdad imperial, y de ahí que, para ser válida, tuviera que hacerse presente actualmente en todo el ámbito del imperio»⁴¹.

La diferencia entre ambos pensadores persiste, sin embargo, en relación con la tradición judía. Frente al enfoque universalistamente *positivo* de la *Torá* de Bueno, la tradición judía de la que se desgaja el mundo cristiano, entra para Sloterdijk en una espiral trágica de *negaciones*: «Al hecho de ser judío pertenece la plenipotencia de la negación: una postura negativa frente a todas las epifanías religiosas extrañas, así como frente a eventuales afirmaciones de presencia mesiánica en la religión propia»⁴². Entre nosotros, Gabriel Albiac ha narrado las tragedias de la *sinagoga vacía* a propósito de Espinosa, pero lo que le interesa a Sloterdijk es la *dialéctica* que implica esta negación como deslegitimación de sus orígenes para la posteridad. La respuesta cristiana es clara, *la representación* tiene la preeminencia. Tanto el papa de Roma, como el de Bizancio, como el emperador de Alemania cuando hablan en nombre de Dios apelan a un núcleo que está vacío. Los judíos lo saben: «Los signos, leídos al modo judío, estimulan a la discreción ontológica y significan reserva frente a profusión». Mientras Gustavo Bueno se mantiene en la Idea de una Materia Ontológico General de corte negativo, la coincidencia parece plena, pero la revelación mesiánica del Ego trascendental agota, también *beta-operatoriamente*, la infinita riqueza de esa negatividad.

5.- Descripción de la situación actual de los debates sobre la sociedad civil como sujeto de la globalización.

¿Es inevitable el escape mítico-religioso siempre que se aspira a dar cuenta de la «totalización» implicada por la globalización cuando se reclama para ella un sujeto unitario? Me parece que tanto Gustavo Bueno como Peter Sloterdijk, al tratar de operativizar el proceso de totalización involucrado en la globalización, tropiezan con el problema de tener que admitir su existencia en el *plano beta-operatorio*, por un lado, mientras por otro, al pensarla estáticamente como un resultado (o *terminus ad quem* metamérico) en el plano eidético, se ven obligados o bien a evacuar al sujeto operatorio

41 *ibid.* p. 599

42 *ibid.* p. 664

o bien a negar efectividad al proceso. Así se entiende que Gustavo Bueno haya desdeñado la idea de globalización por su oscuridad y su naturaleza «aureolar» en 2005, mientras en 2009 se aferra al *Ego trascendental* en el plano eidético, pese a que su oscuridad genética, podría haberle conducido al mismo tipo de argumentación disolvente.

Ricardo S. Ortiz de Urbina, por su parte, atribuye en estas jornadas la oscuridad constitutiva de la globalización a la dialéctica entre *unidad* de la Idea y la *pluralidad* de las categorías. En realidad, el conflicto es más profundo. Lo que lleva a Gustavo Bueno a descartar la globalización como una idea confusa, meramente «aureolar», por un lado, mientras por otro, preserva al Ego trascendental, a pesar de ser también una idea «aureolar», no es sólo su negativa a aceptar que el proceso de la globalización, para ser global, necesite contar con cierta idea de Humanidad como horizonte para su cumplimiento (el «ortograma globalizador», que funciona como *terminus ad quem* de este proceso *in fieri* «el mismo virtual, por cuanto el proceso direccional que el pretende definir no es cíclico, reiterable, sino único, dotado de unicidad: la “globalización del Género humano”»⁴³) sino también al abandono del programa filosófico que conduce al socialismo como meta a la que se puede uno aproximar asintóticamente gracias a una colectividad de una ejército de Sócrates funcionarios dedicados a la educación cívica y, por ello capaces de instaurar una sociedad cada vez más justa. En ambos, la caída de la URSS se convierte en un dato periodológico relevante.

¿Qué ventajas y qué inconvenientes nos reporta la tesis morfológica de Sloterdijk respecto al problema de la periodización? ¿Es la globalización actual una catástrofe en cúspide producida por el hundimiento de la URSS o la catástrofe había ocurrido ya con el fracaso de la *globalización urania* en el Renacimiento? Para Sloterdijk «el mundo globalizado es el sincronizado, su forma determinante de tiempo es el presente construido, su convergencia temática se encuentra en las actualidades»⁴⁴. Peter Sloterdijk se hace eco así de la propuesta periodológica de Martin Albrow de considerar el periodo comprendido entre 1492 y 1945 como sinónimo de la Modernidad

43 G. Bueno, (2005), op. cit. p. 218

44 Sloterdijk, (1999) *Esferas II*, op. cit. p. 854

o de la Era de la globalización y excluir de ella la *Global Age* del incipiente mundo postnacional, cuyos presupuestos fueron creados en la anterior fase heroica. Si se entiende la *globalidad* en este sentido, como resultado y hecho consumado de la globalización, salta a la vista que el futuro apunta hacia *situaciones suprarregionales*. Justo este es el punto en el que los datos empíricos no encajan, en la medida en que las naciones.estados parecen estar agrupándose por regiones. Es cierto que Albrow llega a exclamar: «¡Olvidad la modernidad!, resulta inaceptable, pero comprensible»⁴⁵. Por lo que respecta al sujeto, como veremos en el epígrafe siguiente, el diagnóstico viene a coincidir así con el que ya hicieran G. Deleuze y F. Guattari en *Mille Plateaux* bastante antes del hundimiento de la Unión Soviética, si bien era ya una catástrofe anunciada, cuando preguntan «¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?», remitiendo a la fecha exacta del 28 de noviembre de 1947⁴⁶. La humanidad desde entonces aparece en el escenario del pensamiento contemporáneo como un vago y disperso «parasujeto de una historia universal de lo contingente»⁴⁷

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

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

45 Albrow, Martin (1998), *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gessellschaft im Globalen Zeitalter*, Frankfurt.

46 Volveremos más tarde sobre el pensamiento de Deleuze. El tema del “corps san organes” lo toman Deleuze y Guattari, sobre todo el primero, de Antonin Artaud como clave interpretativa para estudiar las relaciones entre capitalismo y esquizofrenia. La exégesis de Artaud se remonta a las obras que escribe Deleuze en los sesenta, donde ya defiende un “empirismo trascendental”. (1969) *Logique du Sens*, Ed. Minuit, Paris. La fecha hace referencia al poema de Artaud: “Para acabar con el juicio de dios”, en el que dios aparece como un virus que infecta todos los órganos del hombre: “Cuando ustedes le hayan fabricado un *cuerpo sin órganos* lo habrán emancipado de todos sus automatismos y habrán hecho recobrar su auténtica libertad...” El asunto se ha vuelto a poner de moda desde que se publica el libro del Papa Wojtyla (1979), *Acting person*, Analecta Husserliana, vol X, Dordrecht/ London, que autoriza vincular el “cuerpo sin órganos” con el cristianismo.

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

«Cada una de estas prácticas produjo una poética propia del espacio que en cada caso aportó lo suyo a la tarea de la época de hacer habitable el exterior para los intrusos e invasores o de disimular, al menos su integración y dominio»⁴⁸

Siguiendo a Eric Voegelin y separándose en este punto de Spengler, Sloterdijk recoge aún la fundamentación metafísica de la unidad de la humanidad de la Primera Ecumene como «comunidad de problemas» o comunidad noética, por cuanto puede ayudar a superar la fundamentación biologicista de dicha unidad, pero subraya que la unidad del género humano en la segunda ecumene es una cuestión de situación que «sólo es determinable ya ecológica e inmuno-lógicamente»⁴⁹.

En cambio, lo sorprendente del libro de Gustavo Bueno de 2005, en cambio, aunque esté destinado a homologar las estructuras ideales de la guerra, el terrorismo y la globalización, es que haya concedido a la economía el papel de analogado categorial principal para definir la mundialización. En realidad, aunque después reconozca la importancia de la política, porque economía y política se involucran, la prioridad de la economía se debe a su supuesto de que la economía sólo funciona como «economía nacional». La globalización aparece entonces *diaméricamente* como un *sistema de economías nacionales* inter-relacionadas, que excluye el aislamiento o la autarquía. Como quiera que la economía política no funciona al margen del Estado, G. Bueno se resiste a reconocer cualquier realidad a la *globalización cosmopolita* por carecer de plataforma estatal para que pueda ejecutarse efectivamente, salvo como idea funcional dependiente de la idea negativa de *dispersión*. Esta limitación territorial del estado-nación, no juega sin embargo para él ningún papel, por lo que respecta al Ego trascendental y esa es la principal objeción materialista que cabe levantar. Ahora bien,

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

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

tanto la noción negativa de *dispersión* como la crítica a la *alienación* del Género humano que se usan en filosofía política como horizontes, apelan a la idea de la *igualdad de singulares* en cuanto cuerpos orgánicos o en tanto que sujetos *agregados*, mientras la economía se entiende más bien en el contexto de la igualdad de sujetos operatorios en tanto que sujetos *segregados distributivamente*. En este sentido, el procedimiento para abordar la cuestión del sujeto de la globalización no puede consistir tanto en realizar una *clasificación exhaustiva de los tipos de globalización*, como hace Gustavo Bueno, cuanto en distinguir los *distintos niveles de experiencia* en los que se ejecuta la conexión. Y en esto consistiría la superioridad del punto de vista fenomenológico. El propio Sloterdijk parece reconocerlo en el siguiente texto: «Pertenece a la naturaleza del objeto que la fenomenología de las redondeces imperiales haya de desembocar en una ginecología crítica del estado y de la Gran Iglesia: efectivamente, en el curso de la exposición llegaremos a la evidencia de que los pueblos, los imperios, las iglesias y sobre todo los Estados nacionales modernos son, y no en último lugar, ensayos político-espaciales para reconstruir, con medios imaginarios institucionales, cuerpos maternos fantásticos para masas de población infantilizadas»⁵⁰.

Pues bien, desde el punto de vista de los sujetos agregados son estas redondeces fenomenológicas las que, en lugar de dar paso al fenómeno de globalización, cuya realidad virtual no negamos ni como proyecto, ni como ideología, sugieren la presencia de otros procesos económicos y políticos no menos reales que los impulsados por el “tráfico capitalista”, pretendidamente universal. Me refiero naturalmente, al proceso de regionalización, que es la senda emprendida en el cambio de siglo prácticamente por todas las antiguas naciones-estado.

Observemos, para empezar, el siguiente mapa en el que es fácil observar que la mayoría de los estados nacionales se encuentran inmersos en procesos de integración regional, siguiendo, por cierto, la senda marcada por la Unión Europea en la década de los 50.

50 P. Sloterdijk (1998), *Esferas I*, Siruela, traducción de Isidoro Reguera, Madrid, 2003, pp. 68-71.

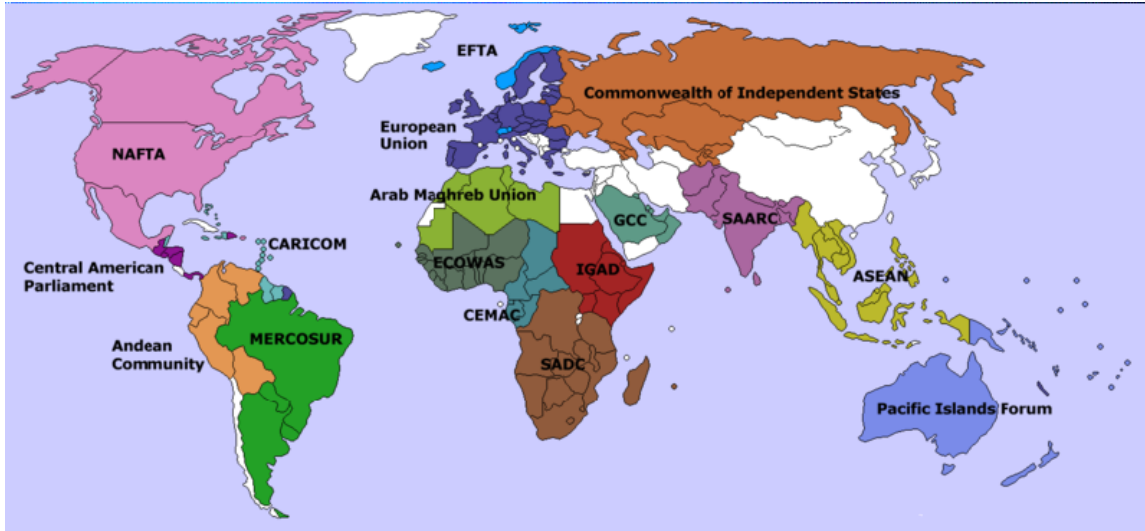


Figura 6. Sistemas de integración regional en el siglo XXI.

Aunque no hay acuerdo acerca de la naturaleza de la política y del hacer político (lucha de clases para el marxismo, amigo/enemigo para Carl Schmitt, dialéctica entre fuerza/derecho para Norberto Bobbio, *Eutaxia* para Gustavo Bueno, etc.), en el siglo XX parece haberse llegado al acuerdo de otorgar al Estado la capacidad de aglutinar en su estructura la *forma* misma del poder político. Desde esta perspectiva, la crítica al Estado, por ser demasiado grande para administrar las cosas pequeñas y demasiado pequeño para enfrentar los retos internacionales, *no conduce* por un salto mágico a la globalización, sino a una reordenación de la esfera de lo político en una doble tensión entre regionalización y localización. El mundo postnacional que surge después de Westfalia, centrado en la soberanía independiente del Estado-nación, no es tanto el mundo de la globalización, por más que aparezca como una tendencia ideal, cuanto el proceso de integración creciente de dos o más estados-nación, que tienden a compartir objetivos sobre la base de características específicas comunes que les permite funcionar como sistemas supranacionales, funcionalmente operativos. El caso de la Unión Europea, que comenzó en 1957 a implementar políticas económicas integracionistas de corte funcional e incluso neo-federal puede considerarse paradigmático de una tendencia que cobró una fuerza espectacular después de la caída del muro de Berlín, y que suele denominarse “regionalización”.

El hecho de que la mayor parte de los Estados Nacionales se hayan implicado en procesos de *integración regional* en los albores del siglo XXI (no sólo hay UE, sino también NAFTA, ALADI, CARICOM, SICA, Can, MERCOSUR, EFTA, UMA, Ecowas, CEEAC, SADC, CEI, SAAR, ASEAN, etc.) que está cambiando la definición de las fronteras y el propio sistema político internacional, más allá de las directrices emanadas por los órganos supranacionales pretendidamente globalizadores (como la ONU, el FMI, el BM, o la OMC) es un síntoma de que *la redefinición política del poder asociado al territorio requiere nuevos instrumentos de análisis*. Ello resulta aún más obvio si cabe, cuando ha bastado una crisis “financiera” para que muchos hayan puesto en duda o hayan dejado de hablar de globalización y se esté poniendo en boga el tema de la desglobalización.

Los intérpretes de la transición histórica mundial que se produce después de la Guerra Fría suelen insistir en la idea de que EE.UU. se convierte tras la *implosión* de la URSS en la única potencia imperial del sistema político internacional realmente existente, al detentar, como dice Brzezinski⁵¹ *“la supremacía en los cuatro ámbitos del poder global”*: el militar, el económico, el tecnológico y el cultural. No es del caso analizar aquí en detalle lo sucedido estos últimos veinte años (1989-2009) para evaluar los *cambios políticos* más importantes que subyacen a los debates en torno a la globalización. Pero sí es relevante señalar, cuando se miran las cosas desde el punto de vista de los sujetos, marcar la diferencias entre la tendencia al *multilateralismo* y la *multipolaridad* que caracteriza la última década del siglo XX, época de gobierno demócrata de Clinton, durante el cual parece haber un retroceso del *modelo soberanista westfaliano* mientras cobra importancia el derecho internacional de los derechos humanos, a la par que triunfan los principios democráticos⁵² frente al *unilateralismo* y la *unipolaridad* que los gobiernos de George Bush Jr. impone en los comienzos del siglo XXI, cuya obsesión neoconservadora por la *seguridad* fue legitimada por los ataques terroristas de 2001.

51 Brzezinski, Zbigniew (1998), *El gran tablero mundial. La supremacía estadounidense y sus imperativos geoestratégicos*, Paidós, Barcelona. El 11 S no habría modificado la situación según este autor, si bien matiza las diferencias entre supremacía por mera dominación o fuerza, o por hegemonía, que implica cierta legitimidad y liderazgo, cfer (2005), *El dilema de EE.UU. ¿Dominación o liderazgo global?*, Paidós, Barcelona.

52 Cfer Carlos Villán (2002) *Manual de Derecho Internacional de los derechos humanos*, Trotta, Madrid

La ambigüedad fundamental de la idea de globalización en este contexto es que se le atribuye la debilidad creciente del Estado-nación durante el último decenio del siglo XX por causa del poder creciente del comercio y el mercado, mientras que el *fortalecimiento retrowestfaliano del Estado-nación* durante el gobierno de Bush jr., que se auto-atribuye la revitalización del principio de efectividad (el poder crea derecho) no es incompatible con el proyecto de globalización imperialista estadounidense en términos políticos. Al contrario, aunque sólo sea negativamente, el horizonte del Estado-nación estadounidense en esta época consiste en combatir un fenómeno, cuyo formato es global y no está encarnado en un objeto nación: el terrorismo. El hecho de que ese proyecto "contradictorio" (que lleva la guerra a "Estados nacionales" de un ficticio "eje del mal" concebido como una red internacional) haya acelerado el declive estadounidense (al evidenciar la arbitrariedad imperialista) ¿no explicarían las actuales incertidumbres sobre su significado real del propio proceso de globalización?

Ahora bien, si volvemos al *criterio del territorio* como parámetro, será preciso reconocer que el poder en el Sistema Político Internacional está repartido de un modo complejo, cuya evaluación obliga a tener que reconocer la influencia creciente de los procesos de *regionalización* y de *localización*. Es en este sentido, en el que parece interesante recoger aquí la clasificación del posicionamiento relativo de los Estados nacionales en el Sistema Político Internacional que han confeccionado los investigadores mexicanos Alberto Rocha y Daniel Morales⁵³, en el que distinguen 27 Estados centrales, una docena de Estados Semiperiféricos y una mayoría (más de 100) de Estados periféricos a partir de la media ponderada de dos indicadores, cuyos componentes resumo a continuación:

A.- *El Indicador de Capacidades Duras (ICD)* se forma a partir de los datos del PIB de cada país y de su gasto militar, divididos por la población y multiplicado por la raíz cuadrada de su superficie. Se obtiene un número ponderado, cuando el resultado global se divide por el rango del PIB del país más el rango de intercambio comercial

53 Alberto Rocha y Daniel Morales (2008) «El Sistema Político Internacional de post-Guerra Fría y el rol de las potencias regionales mediadoras. Los casos de Brasil y México» *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, Universidad de Guadalajara, México, Vol. XV, n° 43, Sept-Dic, 2008, pp, 23- 75.

registrados en al mismo periodo anual. Los datos utilizados provienen del Banco Mundial, del FIM y del PNUD referidos a 2.004.

B.- El *Indicador de Capacidades Blandas* (ICB), a su vez, se construye a partir del PIB per cápita a valores de paridad de poder adquisitivo, lo que supone un numerador para la igualdad real, que dividido por el Rango del *índice de desarrollo humano* (IDH) y del IPH del PNUD, reordena completamente el sistema político desde la perspectiva de la *participación* de los sujetos en el sistema, como lo demuestra que en esta caso Noruega arroja un valor 6 veces superior al de EE.UU., que pese a su condición de "gendarme del planeta" ocupa una discreta décima posición, no sólo por detrás de varios países europeos, sino también por detrás de Canadá, Islandia y Australia, por ejemplo.

La distinción entre "*poder duro*" y "*poder blando*" está sacada de Joseph Nye, quien atribuye el primero a la capacidad coercitiva de un Estado en virtud de su poderío militar y económico, mientras el poder blando se atribuye más bien a la capacidad de atraer y persuadir, una táctica que parece estar siendo masivamente utilizado por China con los países africanos y otros estados periféricos en el siglo XXI⁵⁴. Aunque los indicadores de Alberto Rocha y Daniel Morales no miden exactamente este tipo de poder, ofrecen la ventaja de asignar valores numéricos comparables entre distintos Estados nacionales, lo que no deja de ser un dato a tener en cuenta a la hora de determinar el papel que juegan distintos estados tanto en el proceso de globalización, como en el de la regionalización. El posicionamiento estructural calculado de cada uno, cuando se tiene en cuenta la geografía desborda la distinción entre "Estados centrales" y "Estados periféricos" en la medida en que determinados estados comienzan a jugar un papel distinto, de "potencias regionales mediadoras".

54 Joseph S. Nye (2003), *La paradoja del poder norteamericano*, Taurus, Madrid. Respecto a la nueva diplomacia china véase Rios, Xulio (2005), *Política exterior china: La Diplomacia de una Potencia Emergente* Bellaterra, Barcelona, y el artículo de Joshua Kurlantzick.(2007), «China: una nueva estrategia diplomática», *Política Exterior*, nº 117; Mayo /Junio. Esta revista que se publica desde 1987 presta un interés creciente a China (v.g. el núm. 124 de 2008 recoge dos artículos de Xulio Rios y de Mark Leonard bajo el título general de *China, poder responsable*).

En el artículo citado anteriormente, por ejemplo, se atribuye a Brasil el papel de *Potencia Regional Mediadora* en Sudamérica. Ahora bien, el hecho de que cuatro de estas *Potencias Regionales Mediadoras* (Brasil, Rusia, India y China, el famoso **BRIC**) hayan forjado una alianza de cooperación independiente, al margen del G7, es un síntoma de que la transición política del Sistema Internacional está en un proceso de cambio vertiginoso, en el que la *regionalización* está siendo más determinante que la globalización. Probablemente es la perplejidad que produce la celeridad de estos cambios lo que ha llevado a Pérez Herranz a calificar de "expectante" al sujeto de la globalización, aunque se refiera sólo al «sujeto europeo» que, supuestamente (*emic*) fue sujeto de la globalización entre 1492-1945. A esta *expectación* debiera contribuir también el nuevo papel que la antropología ecológica está jugando en la *recuperación del territorio* por parte de las *comunidades locales* y los movimientos indígenas, que el propio proceso de globalización, lejos de haber aniquilado a favor del uniformismo, parece haber venido a revitalizar a despecho de las esferas imperiales.⁵⁵

Antes de pasar a discutir el asunto del sujeto, terminaré esta descripción con un par de observaciones.

En primer lugar, recordar el dato de que la crisis financiera ha acelerado la constitución del llamado G20, en el que las potencias mundiales tradicionales han dejado entrar a las llamadas "Potencias Medias Coadyuvadoras" (PMC) y a las "Potencias regionales-mediadoras" (PRM). En realidad, el G20 no es sólo un G-7 ampliado en el que figuraban antes los Estados centrales con proyección mundial en el ámbito de la geopolítica y de la economía. Este grupo de potencias mundiales que estaban liderados por EE.UU. durante la Guerra Fría (Japón, Reino Unido, Canadá, Alemania, Francia e Italia) se resquebrajó por el empeño de George Bush jr. en plantear la invasión de Irak sin el respaldo del Consejo de Seguridad. En cualquier caso, a principios del siglo XXI las llamadas "Potencias Medias Coadyuvadoras" (Noruega, Australia, Suecia, España, Holanda, Bélgica, Corea del Sur e Israel), que han ganado su

55 Hay una amplísima literatura al respecto. V.G. Porto Gonçalves, C. (2000) *Geo-graftas. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*, Siglo XXI, México o E. Leff (coordinador), (2001), *La construcción y defensa de los nuevos derechos ambientales, culturales y colectivos en las Américas*, CIICH/UNAM, México

posición gracias a sus capacidades blandas y a su pertenencia a la OCDE, parecen verse obligadas a incrementar sus capacidades duras que les mantiene forzosamente relegadas a un segundo plano. Sin embargo, es obvio que si la UE sumase sus efectivos de capacidades duras (mediante una unión política efectiva) sería la primera potencia mundial de forma indiscutible (sólo la Europa de los 15 sumaría ya un valor superior a los 11.500, que no podrían ya superar la unión real del NAFTA). Justamente este mismo proceso de movilidad ascendente parece estar presionando, sobre todo, a las Potencias Regionales Mediadoras, también invitadas al G20, pero que a diferencia de las PMC, suelen destacar ya por sus capacidades duras entre sus vecinos, lo que les permite proyectarse geopolítica, geoestratégica y económicamente fuera de sus fronteras. Entre ellas (China, Rusia, India, Brasil, México, Polonia, Arabia Saudita, Argentina, Turquía y Sudáfrica) las cuatro primeras parecen aspirar a ser reconocidas como potencias mundiales en los próximos años.

En segundo lugar, conviene recordar el mapa centrado en el Océano Pacífico para entender que cuando hablamos del sujeto de la globalización en términos del mapa atlántico de la OTAN estamos postulando una suerte de *Ego Transcendental Occidental*. Ahora bien, entre las Potencias Regionales Mediadoras se encuentra una cultura y una civilización que ha mantenido una unidad impresionante a lo largo de 3.500 años, sin que sus cambios dinásticos y de régimen, las invasiones sufridas y las modas extranjerizantes hayan modificado su escritura, ni su convencimiento de que, fueron, son y serán *Zhong guo*, es decir, "el país del centro": lo que llamamos China, cuyo Ego trascendental ya usaba el sistema métrico decimal 2.300 años antes de que tuviéramos noticias de él en el Occidente cristiano⁵⁶. Entiéndase bien mi argumento. No estoy sosteniendo la superioridad real del Ego trascendental taoísta sobre, por ejemplo, el kantiano, sino que, dialécticamente, estoy negando que pueda apoyarse la necesidad de ningún Ego trascendental sobre bases territoriales.

56 Needham, J. (1960- 85), *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, 25 volúmenes; (1977), *Grandeza y miseria de la tradición científica china*, Labor, Barcelona, etc. Para un informe completo de divulgación, VV.AA. (2002) *China. El País de la Gran Muralla*, Ediciones Rueda, Madrid.

6.- Análisis filosóficos materialistas y pluralistas sobre el sujeto

Entiendo el término "materialismo" en el contexto de este congreso en el sentido definido tradicionalmente por Gustavo Bueno: como un "pluralismo" que se opone radicalmente a cualquier tipo de "monismo". Considero, así pues, que cualquiera que sea el sujeto que se atribuya a la globalización desde un punto de vista filosófico no parece impertinente exigirle pluralidad, corporeidad y capacidad operatoria, tanto por lo que respecta a sus acciones como a sus autoconcepciones. Limitándome a las corrientes contemporáneas de filosofía, en tanto que marcos conceptuales para pensar tal sujeto, sin excluir que haya planteamientos pertinentes en campos afines como el psicoanálisis, seleccionaré aquí tres filosofías que, en mi opinión, ofrecen bases suficientes para un estudio materialista y pluralista de la subjetividad corpórea que se constituye en la época de la globalización como protagonista: la corriente fenomenológica, la corriente post-estructuralista y la corriente hegeliano-marxista. Intento con ello dar un paso más en la dirección apuntada por Fernando Pérez Herranz al final de su reinterpretación de la polémica sobre el Ego trascendental en la que sugiere cuatro modos de llegar al Ego trascendental desde el reconocimiento de la pluralidad originaria de singulares en interfacticidad⁵⁷

1.- Ya el último Husserl, el que perfila la noción de *mundo de la vida*, superando la dicotomía entre ego empírico/ego trascendental, entendido éste como «la condición de posibilidad de la experiencia [...] y el yo empírico en la medida en que éste es consciente de ser, para sí mismo, el lugar último de toda validez y legitimación»⁵⁸, puede usarse como inspiración para pensar el sujeto de la

57 Fernando Pérez Herranz (2009): "Del sujeto descentrado. Reflexiones en torno al materialismo fenomenológico", *Eikasía. Revista de Filosofía*, año IV, nº 23, pp.18 y ss. En lugar de retrotraernos al origen de la modernidad y apelar a Vitoria, Descartes, los escépticos y las culturas anteriores, sugiero establecer el territorio de la discusión en el nivel B, de los señalados por Urbina, pues ahí se está produciendo, como el propio Pérez Herranz reconoce al analizar el tránsito en términos de teoría de las catástrofes, la constitución y la disolución de las realidades mundanas a partir de la materia ontológico general infinitamente rica y dispersa. Nos interesan sólo las filosofías que se han colocado en ese horizonte de disolución.

58 No se trata aquí de hacer una exposición exhaustiva de Husserl, sino de agarrar un estribo para llegar al *Lebenswelt*. Por ejemplo, en Husserl, E. (1939) *Erfahrung und Urteil*. Editorial Academia de Praga, Praga, (p. 23-4) se establece que con antelación a cualquier actividad cognoscitiva, los objetos «se encuentran a nuestra disposición, en calidad de objetos válidos para nosotros antes del conocimiento de los mismos. El sentirse afectados por ellos es previo a su captación conceptual. Afectación que no tiene

globalización. El mundo de la vida es, en efecto, el conglomerado sociocultural que nos rodea y en el que vivimos intersubjetivamente. En términos sociológicos es el mundo de la vida cotidiana tematizado por Alfred Schütz, un mundo de personas y de cosas donde el Husserl de *Die Krisis* dice que «el hombre se instala, actúa, construye proyectos y se realiza como científico, como político, como creyente... donde el yo que filosofa posee una existencia consciente y en el que se inscriben las ciencias y los científicos. En ese mundo somos objetos entre los objetos y en el polo opuesto, sujetos egológicos teleológicamente referidos a ese mundo como quienes lo experimentan, valoran, se preocupan. Un reino, en fin, de valores y metas, que no es sustituible por manifestación parcial alguna del mismo, como pretende el objetivismo científico, sino que subyace como sustrato englobante de todo acontecer y de cualquier obrar»⁵⁹. Al mundo de la vida o *Lebenswelt* acude, en efecto, Ricardo Ortiz de Urbina para dibujar el horizonte de metas e intereses de la globalización, porque con tal concepto funda comunitariamente la vida corpórea de los sujetos, según tres vectores: la *temporalidad* vivida en torno al presente, la *espacialidad* vivida orientada al cuerpo propio (donde se produce el nexo ineludible con el territorio) y la *causalidad* dada en términos interactivos de regularidades por las que encontramos semejanzas en los distintos *niveles de experiencia* de los sujetos.

La subjetividad corpórea queda anclada aquí en un contexto *indeterminado* que funciona como una invariante explicativa del desarrollo del sujeto encarnado, operatorio, y semoviente en el proceso mismo de su constitución. De ahí la importancia del punto de vista genético tan bien ejemplificado por la recuperación de Juan S. Elcano en Guetaria. No obstante, la estructura relacional de este sujeto cumple el requisito de funcionar como una *pluralidad n-aria*, capaz de dejar atrás un modelo de *ego* de estirpe kantiana que ya no se empantana en la apercepción trascendental, convocada en todos los actos de conciencia, apuntando a un *centro subjetivo irradiador* de significación, un *polo* de identidad que permanece a lo largo de la multiplicidad de vivencias,

lugar de modo aislado sino como acto, que surge en un contexto y bajo un interés determinado... Esa circunstancia en la que el objeto viene dada es el ámbito de la predonación pasiva». La misma idea aparece en *Ideen Zur Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie III*, Nijhoff, La Haya, 1952, págs. 184-185. Sin embargo en el texto me refiero sólo a *La crisis*.

59 E. Husserl (1937) *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften* (ver. Española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1990), pp. 107, 461-484.

abstrayendo y prescindiendo de los contenidos concretos de praxis. En este registro puramente fenomenológico, donde hacen su aparición los cuerpos internos (*Leib*), pero carentes de conciencia, Husserl ubica las «síntesis pasivas», pero no logra evitar un salto por trasposición a un yo, que por más que lo purifica, aparece contaminado de *intencionalidad eidética*.

Ortiz de Urbina acierta, no obstante, al criticar esta versión idealista de los *universales noéticos* y, al apoyarse en Marc Richir, reconstruye los niveles de experiencia de los sujetos descentrados, mostrando la contradicción constitutiva que la globalización instaaura entre ellos, a causa de las *dis-ritmias* de los procesos que provocan el malestar actual. Mientras la globalización opera en el Mundo de la vida y resulta *beta-operatoriamente* realizable, lo eidético aparece, por el contrario, como lo *in-humano* al realizarse fuera del lenguaje: «La *disritmia* en que consiste el malestar de la globalización (concluye Urbina) tiene lugar en el mundo de la vida básicamente globalizado y englobante, cuando se produce una tensión insoportable entre la universalidad no eidética de los sujetos agregados en el horizonte de la comunidad humana de singulares y la universalidad eidética de los sujetos segregados, que no comunican ya entre sí sino estructuras esenciales, quedando ellos inhumanamente cancelados»⁶⁰.

Lo que plantea Ortiz de Urbina, así pues, es el problema de las relaciones entre «Ritmos y mundos», según la afortunada expresión de Jacques Garelli⁶¹. Lo interesante de Garelli, no obstante, es que, cuando regresa a la experiencia pre-reflexiva y proto-óptica del mundo (lo que Urbina califica de pre-humano), se topa con el hecho de que los sujetos se constituyen a partir de un proceso de *individuación* que ocurre de espaldas al propio sujeto en el estrato B o nivel (2), en el «registro del sentido», pero en tanto que procede directamente del «registro de la materia» por trasposición o por «transducción», como dice Simondon. Dejando aquí de lado, las deslumbrantes reconstrucciones fenomenológicas de Garelli a partir de la historia de la filosofía (Descartes, Kant, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) y de la epistemología (en

60 Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (2009) “Niveles de globalización. El malestar de la globalización”, *Ponencia*.

61 Jacques Garelli (1991), *Rhythmes et mondes. Au Revers de l'Identité et de l'Alterité*, Collection Krisis, Jérôme Millon, Grenoble, pp. 475

particular de la mecánica cuántica), lo que me interesa subrayar es la forma en que critica el *principio de individuación* de George Simondon por cuanto nos proporciona la clave óptica de la inevitabilidad actual de la globalización y de su ambigüedad constitutiva, al aparecer como el horizonte o *medio*, de toda vida terrestre, no sólo humana:

«L'originalité de la problématique de Simondon est de renverser radicalement la situation et de considérer *l'opération d'individuation* dans ce que nous dévoilerons ses *rythmes temporalisateurs*, comme *constituant elle-même son propre principe*. Ce que signifie que l'individu, loin d'être *le produit* achevé d'une activité individualisante antérieure, conduisant à une origine érigée en cause première, n'est autre, en *ses phases de monde* et en son *évolution temporelle phénoménale*, que *l'une des modalités d'une individuation en cours*, dont *l'écécité est le champ opératoire*, bien qu'elle n'épuise pas totalement la zone préindividuelle co-présente à l'opération d'individuation. L'individu apparaissant comme *l'acteur*, mais aussi le *théâtre* et non le terme ou le produit d'une précession d'individuation.... Mais il devient urgent d'autre part, de penser le couple «*individu-melieu*», como ce qui manifeste les traces de la co-appartenance de l'individu à une préindividualité originaire. Or, cette dimension proto-ontique afférant à l'individu n'est autre que celle du *mode*, à partir duquel l'individu *ek-siste*»⁶²

Ahora bien, siguiendo este curso argumental el sujeto de la globalización aparecería fenomenológicamente en el momento en que emerge la *conciencia ecológica individual*, que se percata y toma conciencia de su condición de *resonancia* del medio natural en el que surge (lo que, dicho sea de paso, permite relecturas sin cuento de la literatura existencialista de la autenticidad, el *Sorge*, etc.). Por supuesto, que eso quiere decir que la autoconciencia (por ejemplo, la del animal individualizado que se defiende o ataca) precede a la conciencia. Este individuo «*ecológico*» o *radialista* (en términos de los ejes del espacio antropológico de Gustavo Bueno), sin embargo, no tendría

62 *Ibid.* pp. 299-300. Y matiza que el verbo “ek-sistir” debe entenderse en el sentido clásico latino de “salir de” o “nacer de”, como cuando Lucrecio dice que «*vermes de stercore existunt*». De ahí sale su tesis de que ninguna actividad técnica excede el orden del mundo y su explicación de la aparición del individuo como una selección, desarrollo y amplificación de las potencialidades técnicas inscritas en la dimensión proto-óptica del mundo. De ahí que los actos técnicos sean «resonancias internas» del mundo, hasta el punto en que ellas pueden cristalizar en individualidades constituidas por un proceso de «transducción».

porque asumir el principio de responsabilidad, desde una perspectiva eidética pues comparte con el resto de las especies animales la misma condición proto-ontica en el nivel 2. Ello explicaría, por ejemplo, que los debates entre las distintas perspectivas del problema del desarrollo sostenible se producen y ventilan en la *Lebenswelt* o en el nivel 5. De ahí la *dis-ritmia*. Para la aproximación ecológica el asunto principal es la conservación (o incluso la restauración) de la *biodiversidad*, mientras para la aproximación social de corte *circularista*, el problema se convierte en una cuestión ética y/o moral: la equidad inter o intrageneracional. Por el contrario, para la ortodoxia neoclásica, que es lo que predomina entre los economistas profesionales, el asunto se limita a un problema de límites ecológicos del crecimiento económico, por lo que para ellos la crisis financiera actual, por ejemplo, no es más que un problema técnico de ingeniería financiera, que no afectará al sistema.

2.- Se puede pensar también el sujeto de la globalización en términos materialistas desde el estructuralismo y el «post-estructuralismo» (sobre todo francés), cuya trabazón con la fenomenología, y las tradiciones de Durkheim y Bergson, les permite rebasar el horizonte de referentes fisicalistas. Así, por ejemplo, para Foucault la subjetividad no es una estructura esencial que surge desde el individuo hacia el mundo sino una relación desde los saberes y poderes que el individuo que se encuentra en el mundo genera como *zonas de subjetivación*. Los cuerpos son cosas, entidades físicas, obviamente, pero han de ser entendidos como puntos axiales, haces de relaciones, líneas de fuga, pugna de fuerzas (Nietzsche) dadas en multiplicidades compuestas de sujetos y objetos, en *epistemes* histórico-culturales (estructuras de *relaciones n-arias*), que entretejen ciencias, saberes y discursos (que son las unidades en las que habitan los enunciados o proposiciones, según una crítica pragmática que conecta con desarrollos norteamericanos, tipo Rorty, en el que se trata de superar el proposicionalismo sintáctico del neopositivismo).

Desde esta perspectiva la globalización aparece, ante todo, como un *proceso de multiplicación de las redes*, relaciones y mecanismos de *comunicación*, lo que, sin duda, es un aspecto sociológicamente relevante desde McLuhan. Pero para la crítica filosófica, ya Deleuze advertía en los años 70 que los medios acarrearán efectos *disolventes* al convertir las ideas filosóficas, ya no en industria cultural, sino en pura

mercancía o simple *marketing* mediático: «Es necesario que se hable de un libro y que se haga hablar, más de lo que el libro mismo habla o tiene que decir. En última instancia, es preciso que la multitud de artículos periodísticos, de reportajes, de coloquios, de emisiones de radio o de televisión reemplacen al libro que bien podría no existir»⁶³ En estas condiciones, ¿no ocurrirá lo mismo con el sujeto? Como se sabe, la concepción de Deleuze es tributaria también de la teoría de la individuación intensiva de Gilbert Simondon⁶⁴ y, por eso, igual que Garelli, también él establece un paralelismo entre los procesos responsables de la emergencia de los individuos y los que corresponden a la génesis de la subjetividad. En realidad, para el empirismo trascendental no hay sujetos empíricos ni trascendentales, sino sólo *relaciones de individuación y/o de subjetivación*.

Sin entrar en el complicado asunto de las relaciones de Deleuze con la fenomenología (a la que yo mismo he recurrido con frecuencia como contrapunto)⁶⁵ no puede negarse que también él recurre a las *síntesis pasivas* para explicar cómo se constituye por repetición la subjetividad en los ciclos temporales. Por ejemplo, el *habitus* es una *síntesis disyuntiva* que resulta de la contracción de fuerzas intensivas, inorgánicas, pero heterogéneas. En el *habitus* se forma el *sujeto* como producto precario de una contemplación que contrae dos series divergentes que *resuenan* entre sí, no como una entidad devenida, sino como un *proceso en continuo devenir*. A partir de las dos dimensiones constitutivas del *habitus* (la contracción y la pretensión) se forja la *memoria* como segunda síntesis pasiva que, sin embargo, ya permite el despliegue de las síntesis activas que constituyen el *Ego*. La sombra del Bergson de *Materia y Memoria* se proyecta con fuerza sobre *Mnemosine*. Finalmente, como se sabe, recurre Deleuze al *Eterno Retorno* nietzscheano como tercera síntesis para explicar la actualización del *acontecimiento* como absoluta novedad, cuya *efectuación* no permite el retorno de la identidad. Desde esta ontología platónica *invertida*, se perfila el sujeto como una *corporeidad posicional* (*Da-sein* o *Chair*, o *Leib*), cenestésica, manipulativa, como un *adentro* que se instituye al mismo tiempo que el *Afuera* que incluye una

63 Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1993) *¿Qué es la filosofía?* Anagrama, Barcelona

64 Simondon, Gilbert (1964) *L'individu et sa genèse physico-biologique*, PUF, Paris.

65 Uso como fuente a Beaulieu, Alain (2004), *Guilles Deleuze et le Phénoménologie*, Ed. Sils Maria, Bruselas, Tesis dirigida por Alain Badiou.

multiplicidad en continuo devenir que de ningún modo puede plantearse ya como una identidad.

Ciertamente que desde el materialismo filosófico esta concepción del sujeto *descentrado* se produce a partir de la dialéctica del Mundo (Mi) con la *Materia ontológico-general*, un *Afuera* que se comporta como una materia cambiante, no petrificada, animada de movimientos peristálticos, de pliegues y plegamientos que constituyen un adentro; «no otra cosa que el afuera, sino exactamente el adentro del afuera». Deleuze parece anticipar así la disolución del sujeto frente a la globalización, no tanto porque desaparezca orgánicamente, sino porque «le corps vécu est encore peu de chose par rapport à une Puissance plus profonde et presque invivable. *L'unité du rythme*, en effect, nous ne pouvons le chercher que là où le rythme lui-même plonge dans le chaos, dans la nuit, et où les différences de niveau sont perpétuellement brassées avec violence»⁶⁶. Y, aunque la concepción del sujeto como *residuo* a partir de la triple síntesis que las máquinas deseantes realizan en el plano de consistencia *virtual* y en el tiempo no sucesivo del *Aión* acaba transformando a los individuos así como al *socius* – el organismo social- en piezas de su maquinaria capitalista, la objeción ontológica del materialismo filosófico es que Deleuze no logra estabilizar al sujeto de la globalización, porque *renuncia a los esquemas de identidad*, justamente en el momento en que se propone invertir el platonismo.

Leyendo con atención a Deleuze, sin embargo, esta objeción no se mantiene firme, ya que él distingue nítidamente entre individuación y yo, que es deudor de la forma y comparte identidad con las especies y los géneros. Tampoco está claro que, utilizando la arquitectura de niveles de Urbina, Deleuze transite directamente desde el plano eidético o nivel (3) hasta el nivel (1) de la materia ontológico-general, ignorando el nivel (2). Mi hipótesis es que toda la pelea de Deleuze con la *Lógica del sentido* se desarrolla en el problema que surge al transitar del nivel (3), el de la identidad, al nivel (2), que el propio Ricardo Sánchez denomina precisamente como el del sentido. Frente al despliegue de intencionalidad direccionada desde una supuesta interioridad ya constituida en el nivel (3), Deleuze regresa a un horizonte de sentido, el pliegue externo

66 Gilles Deleuze (1981) *Francis Bacon.- Logique de la sensation*, Éditions de la différence, Paris, p. 37

de una materialidad, regida por la *multiplicidad* y la *codeterminación*, que da lugar al sujeto operatorio. La tensión se produce entre el *sujeto operatorio* (sea animal o humano) y la *individuación* como tal, que al operar sobre el fondo negativo de la materia ontológico general, no es separable de ella, sino que, o bien arrastra parte consigo al individualizarse o abre la falla del yo, por donde hormigean las Ideas. De ahí que no sólo el *Ego trascendental* aparece como error al pretender ser la *Cogitatio natura universalis*, sino también la imbecilidad, la locura y la maldad. Por eso el animal no puede ser imbecil: «La imbecilidad no es la animalidad. El animal está garantizado por formas específicas que le impiden ser “imbecil”... (Porque) los animales se hallan, por así decirlo, inmunizados contra ese fondo mediante sus formas explícitas. No ocurre otro tanto con el Yo y el Sí mismo, minados por los campos de la individuación que los recorren, sin defensa contra el ascenso del fondo que les tiende su espejo deforme o deformante, en el que todas las formas actuales de pensamiento se disuelven»⁶⁷

Así, por un lado, ocurre que el *Ego* no es sólo *productor* del Mundo, autor de su *Unwelt*, artífice y señor de lo que le rodea, sean objetos reales, pero, sobre todo, categoriales, en terminología del Husserl de las *Meditaciones Cartesianas*, sino también es al mismo tiempo un *Ego reproductor* de un orden ajeno, impuesto en mallas o cuadros de determinaciones históricamente sedimentadas. En definitiva, asistimos al ritmo temporal y pendular de las *síntesis activas* (del yo productor) y las *síntesis pasivas* (del yo reproductor), que Deleuze ciertamente remite (más atrás de H. Maldiney), no sólo hasta su maestro Bergson y al propio Spinoza, sino incluso a la teoría refundida del *inconsciente fenomenológico*. Por cierto, es Maurice Merleau-Ponty quien retrotrae al siglo XVII, lo *impensado* de la Naturaleza, como lo inconsciente de las explicaciones científicas; no solo hay inconsciente simbólico, el freudiano (imagen, símbolo, realidad); sino también histórico, por ejemplo el inconsciente económico (en la producción, que antecede al intercambio), el político (v.g. las clases sociales), el ideológico (en la moral, en lo religioso, etc.), conexiones que a propósito de Deleuze ha sabido sugerir con agudeza Alain Beaulieu⁶⁸

67 G. Deleuze (1968) *Diferencia y repetición*, op. cit. pp 250-55

68 A. Beaulieu (2004) op. cit. Tercera Parte pp. 135-188.

3.- Finalmente hay que reconocer que el materialismo filosófico, por estirpe, se ubica más bien en la posición hegeliano-marxista cuando se trata de la construcción/deconstrucción de los contextos filosóficos y sociológicos de la globalización. Suele ubicarse el punto de arranque ontológico de la teoría crítica marxista en la *Fenomenología del Espíritu*, cuya estructura conceptual se explica en la *Ciencia de la Lógica*, definida por Hegel como la negación-superación del *ser inmediato* en tanto existente como mera percepción sensible, pero una superación que al mismo tiempo conserva la percepción sensible, dado que se manifiesta a través de ella, ejercitando así la *Aufhebung*, (negación-conservación): «el mismo conservar encierra en sí mismo algo negativo: que algo se saca de su inmediatez pero que no por ello se ha aniquilado»⁶⁹

En *Ensayos materialistas* Gustavo Bueno realiza espléndidos ejercicios de argumentación dialéctica al estilo «estructuralista» de la época, que pueden ubicarse dignamente en esta tradición. Me refiero, por ejemplo, a la reconstrucción de «la dialéctica del amo y el esclavo» en términos de la operación «rotación lógica»⁷⁰ y, sobre todo, a la explicación del problema de la «constitución del sujeto» que emprende programáticamente sobre la plataforma de la doctrina de los Tres Géneros de Materialidad como alternativa a la doctrina espiritualista cristiana de la creación *ex nihilo* del sujeto como conciencia absoluta capaz de autognosis. Se trata de formular una «doctrina del Inconsciente objetivo», a la que se incorporarían tanto «la teoría de la “falsa conciencia” de Marx, como contenidos importantes del estructuralismo, tipo Lévi-Strauss y Lacan»⁷¹ Es interesante citar el texto en extenso porque el juego que se articula entre el *Inconsciente* y el *Ego trascendental* no se compadece bien con la cerrada identificación entre E y M_i que hoy defiende: «Con relación al Ego

69 F. W. Hegel (1807) *La Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces para Fondo de Cultura Económica, México y (1816) *Wissenschaft der Logik*, Verlag von Felix Meiner in Leipzig, (Traducción de Rodolfo Mondolfo para Ediciones Solar, Buenos Aires, 1976) Sobre las relaciones de Hegel con el marxismo hay una amplísima literatura, cuyas obras más conocidas en español son: H. Marcuse (1970), *Razón y revolución*, Alianza, Madrid, Astrada, C. (1970) *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Kairós, Buenos Aires, Ernst Bloch (1985) *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México; R. Valls Plana (1971) *Del yo al nosotros, Lectura de La fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona; J. Hyppolite (1973) *Génesis y estructura de Fenomenología del espíritu*, Península, Barcelona, etc. Véanse también las Actas de *La Fenomenología del Espíritu de Hegel 200 años después* (2007) Eikasía, Oviedo,

70 G. Bueno (1972) *Ensayos materialistas*, op. cit. pp. 201-33

71 *Ibid.* pp. 406-7 y cita en nota a pie de página un texto de Lacan en *Écrits* (1966) y un artículo de Althusser glosando la diferencia entre Freud y Lacan.

trascendental podemos establecer la tesis de que las relaciones que existen entre los Tres Géneros y el Ego (o la Materia en general) *no son tales que E se identifique o conmensure con cada una de las tres materialidades, como si aquél fuese la conjunción de éstas*, sino que las tres materialidades *desbordan* (en el sentido de la relación de inconmensurabilidad) constantemente a E, a través de M. Esta peculiar relación de *inconmensurabilidad* (inadecuación) entre unos Géneros de Materialidad, que constituyen al Ego, envolviéndolo, y al propio tiempo lo desbordan, es lo que denominamos *Inconsciente* como Idea ontológica. Podríamos expresar este concepto por medio de la relación: $I = E/M_i$ ⁷²

Hasta donde yo sé, Gustavo Bueno no ha desarrollado las potencialidades de esta fórmula ($I = E/M_i$) ni las implicaciones que se desprenden en el ámbito de los fosos y los nexos que median entre el Ego corpóreo y la Materia ontológico general, cuya infinitud posibilita la *ek-sistencia* y constitución de todas las dimensiones de M_i , sean humanas o no, que la tradición hegeliano-marxista trata de englobar con las Ideas de *totalidad* y *totalización*. De hecho, el único uso posterior reseñable del concepto de *Inconsciente objetivo* lo ejecuta Gustavo Bueno en una contribución extraordinaria al *XVI Congreso de Filósofos Jóvenes* en 1979, donde reflexiona sobre el tema titular «Imagen, símbolo y realidad». No está de más recordar aquí que G. Bueno vincula el *Inconsciente objetivo* al proceso de «concienciación», es decir, a la aparición del sujeto: «Y, en general, dado que los símbolos nos remiten siempre a *objetos apotéticos*, que han de suponerse insertos en *contextos imprecisos, por naturaleza* (tanto contextos de contigüidad como de semejanza) y ellos mismos han de darse envueltos en los contextos sintagmáticos y paradigmáticos, dados en la línea de otros símbolos del sistema, podría afirmarse que *los símbolos incluyen siempre la presencia del inconsciente*. Porque lo «inconsciente objetivo» aparece precisamente en el proceso mismo de la «concienciación», y todo ello acaso de un modo necesario o azaroso, pero no acausal, arbitrario»⁷³.

72 *Ibid.* p. 407. Los ejemplos que pone a continuación para ilustrar los tres tipos de Inconsciente que distingue, el físico-objetivo, el subjetivo y el objetivo-esencial no son más que constructos estructurales de índole gnoseológica

73 Cfer. G. Bueno en: <http://www.filosofia.org/rev/bas/bas10908.htm>. & 8

Sin embargo, en orden a vincular el problema de la constitución del sujeto con la tradición hegeliano-marxista, tal como directamente le planteé yo mismo en 1984⁷⁴, tiene mucho más interés subrayar que el *Inconsciente Objetivo* aparece en el momento de vincular el símbolo con la realidad, es decir, el nivel arquitectónico 1, 2 y 3 de Urbina que constituyen el *orden de lo simbólico*, con la *materia*: «En cuanto a las relaciones de los símbolos con las realidades, nos limitaremos a recordar la necesidad de tener siempre presente *la idea del inconsciente objetivo*. Un alegorismo positivista estrecho («la bella Oritia, cuando jugaba con Farmacia, fue arrebatada por Boreas: esto significa sólo que la arrebató un golpe de viento») es algo muy frívolo, para decirlo con las palabras de Sócrates en el *Fedro*. La realidad objetiva, además, genera los símbolos por caminos muy diversos, en los cuales la «voluntad», y lo que está por encima de la voluntad, sin ser objetivo (sino social, cultural), interviene tanto como el objeto. El símbolo del amor del niño observado por Mauthner, juntando y separando sus manecitas, procedía de manipulaciones anteriores con una torta que le había gustado mucho. La «danza simbólica» del oso, cuando escucha el pandero, procede de la realidad, *ahora invisible*, de una plancha muy caliente que los gitanos le pusieron debajo de sus plantas mientras golpeaban rítmicamente. Pero, ¿cuál es el simbolismo encerrado en la danza de la lluvia de los chimpancés observado por Goodall? ¿De qué manera los reflejos condicionados (o la realidad causalmente) se transforman en símbolos? ¿De qué manera los símbolos y las cadenas de símbolos llegan a alcanzar una eficacia causal y no sólo «ideal-racional» implicativa?»⁷⁵

El texto es interesante, sobre todo, porque las preguntas que plantea al final le obligarán a abandonar las posiciones conductistas a las que todavía acude aquí, en favor de la etología, por un lado, y a plantearse, por otro, el problema de las *diferencias* entre hombre y animal en términos del concepto de «espacio antropológico», que construye paralelamente a su filosofía de la religión en *El animal divino* (1985). Hay que contextualizar esta propuesta del *Inconsciente objetivo* de Gustavo Bueno en los debates de finales de los setenta y principios de los ochenta, la época de la *muerte del hombre* y

74 Cfer. Hidalgo, Alberto (1984) “Imagen símbolo y realidad de Gustavo Bueno (Del tópico mundano a la refutación filosófica)”, *Los Cuadernos del Norte*, nº 28, Noviembre-Diciembre. Para ver el distanciamiento respecto al marxismo véase el primer epígrafe: “El transfondo de una imagen borrosa: Marx” (pp. 30-5)

75 *Ibid.* & 9

de la *muerte del sujeto*, debates que en el seno del marxismo vienen precedidos por la escisión entre la corriente *estructural* (más ligada al Marx maduro de *El Capital*) y la corriente *humanista* anexa al Marx hegeliano descubierto con los *Manuscritos* del 44. Después de la Segunda Guerra Mundial fueron aireados los crímenes de los vencidos, pero salpicaron a toda la modernidad, aunque más a los regímenes totalitarios. Si toda la tradición moderna de la centralidad del sujeto y del humanismo había llevado a Auschwitz, y si el nuevo hombre prometido por el socialismo real llevaba a Praga, a Checoslovaquia o al Archipiélago *Gulag*, había que denunciar al sujeto omnipotente y letal que lo generaba. De ahí el éxito de la *deconstrucción* (Derrida), que implica un desmigajamiento del sujeto, su descentramiento que corría parejo a la crítica del logocentrismo y de la razón.

Aunque todavía no hay una vindicación sistemática del *Ego transcendental*, no puede excluirse una evolución de Gustavo Bueno desde un cierto personalismo humanista hasta un encastillamiento contra la postmodernidad en posiciones más estructuralistas. Así, mientras triunfaba la tesis de Foucault⁷⁶, que proclamaba la muerte del hombre, o la de Barthes⁷⁷ anunciando la muerte del autor, o la de Derrida (único superviviente en esa época) con la muerte del sujeto⁷⁸, Gustavo Bueno está desarrollando la idea marxista de la superación de la problemática epistemológica de la dualidad S/O mediante la *multiplicación pluralista de sujetos* ($S_1, S_2, S_3, \dots, S_n$) *diaméricamente* incrustados en una pluralidad de objetos ($O_1, O_2, O_3, \dots, O_n$), cuya *sinexión* se logra mediante la fórmula algebraica del *producto relativo*, $[R(x, y) / R(y, z)] = [R(x, z)]$, lo que resulta algorítmicamente productivo e interesante, pero cada vez más alejado de la aleatoriedad de los procesos políticos reales en los que se constituye el sentido. Al tiempo que asimilaba el marxismo mediterráneo, ponía el énfasis en sus deficiencias humanistas y diacrónicas, por un lado, y sus deficiencias algebraicas, que ignoraba las *estructuras metafinitas*. De ahí que su apelación al *Inconsciente Objetivo*, tal como hemos visto, puede interpretarse como un intento de conjugar al Marx hegeliano, crítico de las ideologías, con la superioridad algebraica del estructuralismo,

76 Foucault, Michel (1966) *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (traducción en Siglo XXI, Madrid, 1972). Muere en 1984.

77 Barthes, Roland, (1968 "La muerte del autor", en *El susurro del lenguaje*, Paidós, Barcelona, 1987, págs. 65-71. Muere en 1980

78 Derrida, Jacques (1975): *La diseminación*, Fundamentos, Madrid.

como lo muestra la diversificación de los Inconscientes a partir de los géneros de materialidad.

¿Por qué Gustavo Bueno no desarrolló la tesis del *Inconsciente objetivo*, que le hubiese conducido a plantear el problema husserliano de las *síntesis pasivas* que se producen en su seno? ¿Es su preferencia *fichteana* por la tesis de Goethe de que «en el principio era la acción»? ¿O, tal vez, el «reflejo del muerto» que adopta, se debe a que discrepa ya de las consecuencias del *pluralismo socialista* que con tanto entusiasmo había abrazado? Desde sus críticas actuales a la democracia realmente existente, quizá podría interpretarse que lo más doloroso para él habría sido constatar que los mismos iconoclastas que negaron con él las filosofías de la conciencia, que iban de Descartes a Husserl y Sartre, sacaban consecuencias políticas nada edificantes: la sociedad descentralizada era la vulgar sociedad democrática, porque la democracia surgía de la deconstrucción del totalitarismo. Pero si una democracia es un totalitarismo deconstruido, entonces la *pluralidad ontológica*, el disenso, la aceptación de puntos de vista diferenciados parece operar contra las pretensiones de *totalización de la tradición marxista hegeliana*. Sabíamos ya que la *teoría crítica* de Adorno y Horkheimer era disolvente y radical, pero no que al practicarla nos íbamos acercando al pensamiento político neoliberal. De esta manera la tradición hegeliano-marxista se topa acompañando críticamente a la negación del sujeto de la historia y a su sustitución por la enorme pluralidad de sujetos que pululan en la sociedad abierta, democrática, que acompaña al fin de la historia.

Sin que quepa dudarlo, G. Bueno se niega explícitamente a desmontar el andamiaje del racionalismo moderno que propiciaban los textos de Adorno y Horkheimer contra el Iluminismo, por temor, en primera instancia, a que con el agua sucia tirásemos al niño de la ciencia, que con frecuencia él personificaba en Newton. Pero, aunque también desconfía, como los frankfurtianos, de la ideología ilustrada por ingenua, idealista y armonista, sus razones son profesionales, filosóficas. Y es que el marxismo (o al menos el Marx de las *Tesis sobre Feuerbach*), aunque no se lo representa así, practica también una suerte de *epoché* fenomenológica respecto a la *actitud natural*. Frente al positivismo decimonónico, la dialéctica marxista no considera

el mundo de los objetos como existente en sí, ni a los sujetos como partes del mundo, puesto que la praxis humana modifica el mundo. Los organismos humanos no pueden tomarse como mecanismos análogos a los mecanismos físicos, no tanto porque estén dotados de conciencia, cuanto porque su actividad está incrustada en patrones institucionales que dependen de su posicionamiento histórico. Esta relativización existencial es lo que impide la absolutización de los conocimientos, sea de forma metafísica o naturalista. La *falsa conciencia* consistiría, según eso, tanto en la ignorancia de los condicionamientos que pesan sobre nuestras acciones (de ahí el recurso al *Inconsciente objetivo*), como en la pretensión de haber alcanzado un conocimiento verdadero, inconcuso, inamovible de forma estática, lo que no parece verificarse ni en las ciencias sociales, donde la praxis está intercalada en la historia, sino sólo en ciertas franjas del mundo inorgánico, en las que hemos podido evacuar dicha praxis.

Es cierto que la *Dialéctica del Iluminismo* demostró que el racionalismo humanista hacía de la razón un objeto de conquista, una razón instrumental que se ponía al servicio de la dominación y que ubicaba al hombre como amo de la naturaleza, pero para G. Bueno permanecía presa aún de un cierto subjetivismo naturalista porque no era capaz de evacuar sus operaciones⁷⁹. Por eso justamente, el posmodernismo que, siguiendo esta senda, reiteraba sus críticas disolventes, lejos de disolver realmente el presente injusto, se convertía en un nuevo fundamento filosófico del capitalismo de mercado. Mantener el racionalismo significaba para G. Bueno no conceder escape alguno al misticismo ni a la utopía. Para ello era preciso reconocer la *inconmensurabilidad* de la realidad y la apertura del Mundo al *apeiron* indeterminado, a la dialéctica negativa, pero también la tensión entre individuo y sociedad en el plano de las *relaciones circulares*. En la polémica entre el materialismo cultural de Harris y el materialismo histórico, por ejemplo, da la razón al segundo, porque mientras el primero reduce a los seres humanos a *consumidores individuales de proteínas*, el segundo reconoce la real heterogeneidad de los grupos humanos que se enfrentan en el territorio. Al negar la homeóstasis, el equilibrio, niega la tesis de que la economía sea la administración de la escasez, no sólo porque las crisis consideradas *globalmente* pueden

79 Adorno, Th y Horkheimer, M (1947) *Dialéctica de la Ilustración*, Akal, Madrid, 2008

ser debidas a la superabundancia, sino porque el mercado libre y plural, al estar fragmentado, rompe continuamente el equilibrio, cuando se miran las cosas desde la dialéctica.

En estas condiciones ¿cuál es el sujeto de la globalización para la tradición hegeliano marxista, si exigimos para él la triple condición de corporeidad, pluralidad y operatoriedad, como hemos dicho? El reto del materialismo marxista consiste precisamente en conjugar la *pluralidad* constitutiva de la sociedad con la *unidad* de los planes, programas y proyectos que tratan de imponer a la *totalidad* los sujetos que la constituyen. Para ello más que volver a reiterar la tesis de la lucha de clases como motor de la historia, lo típico del marxismo en el siglo XX es recurrir a la categoría de *totalidad*. La Idea marxista de totalidad, cargada ontológicamente, invierte en cierto modo el empirismo trascendental de Deleuze. Por un lado, cumple la función gnoseológica de mostrar la *escala holótica* a partir de la cual podrá reconstruirse el *conjunto de las relaciones sociales* desarrolladas en una sociedad política determinada; por otro, como sistema de pensamiento, y contra las coordenadas del empirismo acepta el principio sobre el universal abstracto según el cual «lo más abstracto es lo más concreto». En esta perspectiva los hechos empíricos, los datos fisicalistas devienen *fetiches*, simulacros, ilusiones, una vez desconectados del resto de materialidades encarnadas en una totalidad concreta. Tal es el mensaje que se reitera en la estela hegeliana desde los *Manuscritos* a los *Grundrisse*, que G. Bueno consideró en su día el marco ontológico de *El Capital*: «Lo concreto es concreto —dice Marx— porque es conexión de muchas determinaciones, por consiguiente unidad de *lo múltiple*. En el pensamiento aparece por tanto como proceso de la conexión, como *resultado*, aunque no lo es, punto de arranque de la intuición y de la representación»⁸⁰

Aparentemente, el concepto de globalización implica la *interdependencia* de todos los sujetos corporales mediante relaciones *apotéticas* a distancia. Por más que los

80 Marx K [1953] *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. 2 Vols. Verlag, Frankfurt (Hay traducción española en 1978, Siglo XXI, Madrid), p. 21. Recuérdese que con la publicación de esta obra se levantó una polémica en la que intervinieron Althusser, Colletti, Negri, Oakley A (1983) *The Making of Marx's Critical Theory: A Bibliographic Analysis*. Oakley, Rosdolsky o el propio G. Bueno (1973) «Sobre el significado de los *Grundrisse* en la interpretación del marxismo», *Sistema*, nº 2 (mayo 1973), págs. 15-39. Y «Los *Grundrisse* de Marx y la *Filosofía del Espíritu objetivo* de Hegel», *Sistema*, nº 4 (enero 1974), págs. 35-46.

sujetos aparezcan descentrados, fragmentados o diseminados, los medios de comunicación de masas parecen posibilitar la conexión universal entre todos ellos ¿Significa esto que la verdadera totalización en sentido marxista se ejecuta en la *telépolis* de Echevarría⁸¹ o en el *palacio de cristal* de Sloterdijk? ¿Hay, como resultado del colapso o de la *implosión* de la Unión Soviética una conciencia totalizadora, que actúa como sujeto que totaliza, un nuevo sujeto centralizado que niega las diversidades, que abomina de la fragmentación y del pluralismo? Si «el medio es el mensaje», al decir de McLuhan, ¿qué significa la *revolución comunicacional* en la aldea global? El hecho de que la CNN transmitiese en directo la caída del muro ¿acaso significa que son las grandes empresas comunicacionales (la Warner, la American On Line, la CNN o el imperio mediático de Murdock los verdaderos protagonistas, agentes o *demiurgos* de la sociedades transparentes? ¿Es el *sujeto mass-mediático* el que está al servicio de las fuerzas políticas, sociales y/o culturales o es más bien, al revés, y son los medios los que dominan en virtud de su necesidad instrumental y la omnipotencia creciente de la razón técnica?

Pero ya Lukács en *Historia y Conciencia de Clase*, había prevenido acerca de la importancia de los roles sociales para entender los procesos históricos: «*Las relaciones, dice Marx, no son relaciones de individuo a individuo, sino relaciones entre obrero y capitalista, entre campesino y propietario de la tierra, etc. Borren estas relaciones y habrán aniquilado toda la sociedad, y el Prometeo de ustedes no será más que un fantasma sin brazos ni piernas*»⁸². De la misma forma, no se trata de colocar los medios de comunicación de masas en un *continuum* de unidades tecnológicas de emisión; cada medio cumple un papel diferente según el *contexto* en el que se ubica: *Al Yazira* usa la misma tecnología que la CNN, pero su papel y su función tecnológica es obviamente diferente. Ahora bien, al vindicar la categoría de totalidad en la tradición hegeliano-marxista, no se trata sólo de criticar la orientación epistemológica atomista y positivista, sino también de vindicar las entidades abstractas del Espíritu Objetivo (tales como el derecho, la moralidad, la eticidad) como «*contextos determinados*» y materiales, en los

81 Echeverría, Javier (1994), *Telépolis*, Destino, Barcelona

82 Lukács, György (1923) *Historia y conciencia de clase*, Traducción de Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1969.

que cristalizan las relaciones sociales concretas que producen el mundo «por encima de la voluntad» de los sujetos.

En realidad, como señalan los sociólogos Gibson Burrell y Gareth Morgan⁸³, hay dos maneras de entender estas realidades *concretas* desde la tradición hegeliano-marxista: la del *estructuralismo radical*, a la que ya hemos aludido atrás, que es la tendencia en la que tiende a encuadrarse G. Bueno, y la del *humanismo radical*, de la que tras el guiño hegeliano de los setenta, se va desmarcando progresivamente. Aunque hay un constante debate interno entre quienes pivotan el conflicto sobre las *crisis económicas* y los que ven en las *crisis políticas* la principal causa del cambio, los partidarios del *estructuralismo radical* coinciden en considerar la crisis de la sociedad contemporánea en términos de *contradicciones internas* entre las distintas fuerzas sociales que operan dinámicamente en su seno obedeciendo a lógicas contrapuestas, por lo que su conflicto y el cambio resultante más que voluntario o querido, es *estructural* (está *por encima de las voluntades de los agentes sociales*, frase de Marx que Bueno recita con devoción).

La cita que hicimos atrás cobra significado si recordamos que *Historia y conciencia de clase* inauguró, según Burrell y Morgan, la línea del *humanismo radical*. Sólo que esta línea se caracteriza por la tesis crítica, suscrita por Bueno, de que la conciencia del hombre está dominada por *superestructuras ideológicas* que impiden una visión correcta del mundo social y una praxis consecuente con ella. Bien mirada, la *alienación o falsa conciencia*, sobre la que pivotan los análisis humanistas radicales, introduce una cuña entre el yo auténtico y la realidad «tal como es», que acaba instaurando un *dualismo* entre ambos, cuyo juego dialéctico consiste en un proceso de *liberación* de las constricciones represivas que se levantan en el ordenamiento social con el objeto de recuperar la unidad perdida. Se llama humanista a este tipo de sociología, porque tiende a ver la sociedad como una realidad abstracta, seca, antihumana y se compromete a su transformación articulando modelos en los que los

83Gibson Burrell and Gareth Morgan (1979), *Sociological Paradigms and Organisational Analysis*, Heinemann, Londres, 1979, «We conceptualise these two broad sociological perspectives in the form of a polarised dimension, recognising that while variations within the context of each are possible, the perspectives are necessarily separate and distinct from each other» p. 19

seres humanos puedan trascender los límites espirituales y liberarse de los grilletes intelectuales que los atan a la realidad presente. Bueno critica este cariz utópico, pero avala sus consecuencias por lo que concierne a los conceptos de *cambio radical*, *modos de dominación*, *emancipación* o *desalienación* o a la realización de las potencialidades humanas. Esta ambigüedad es un rasgo típico de su manera peculiar de articular la dialéctica.

Por un lado, Gustavo Bueno parece *un reaccionario que critica la crítica* cuando se verifica bajo la sombra idealista de la conciencia subjetiva, de modo que el humanismo radical, según él, en lugar de ser materialista vendría a condescender con la hermenéutica y la fenomenología, quienes, en opinión de Bueno son siempre idealistas. Y es cierto que ambas derivan de la tradición idealista germana, sólo que al apoyar el método dialéctico, Gustavo Bueno se topa, como antes le ocurriera al joven Marx, en la tesitura de tener que invertir dialécticamente los planteamientos espiritualistas. De ahí su paradójica confrontación con Althusser y el marxismo mediterráneo en los 70 por escorar al positivismo. Ahora bien, como quiera que la recuperación dualista y dialéctica de la tradición idealista genera aquella *filosofía social radical* de los años veinte, cuando Lukács y Gramsci renuevan el interés por las interpretaciones subjetivas de la teoría marxista, que sufre además las influencias de la fenomenología, la arriscada posición de Gustavo Bueno genera perplejidad. Mientras él alega que su planteamiento ontológico especial de los tres géneros de materialidad permite desbloquear la dualidad Naturaleza/Cultura, Burrell y Morgan aciertan a ubicar en el humanismo radial y social, tanto la teoría crítica de la Escuela de Franckfort, como los actuales desarrollos de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, precisamente como contradictores del positivismo.

Por un lado, Gustavo Bueno no puede menos que suscribir la admonición hegeliana del Th. Adorno en *Mínima Moralia* contra las consecuencias políticas de la perspectiva positivista: «no mirar más allá de la realidad fenoménica, inmediata, sin estudiar los poderes ocultos que la determinan, es defender el *statu quo*»⁸⁴. En realidad,

84 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Fráncfort d. M., 2001. Reimpresión de la edición original de 1951, p. 292. [Trad. cast. de Joaquín Chamorro Mielke, Madrid: Akal, 2004 (Obra completa, 4)]

contra Althusser, que pretendía eliminar la influencia hegeliana en Marx mediante la doctrina del «corte epistemológico», Gustavo Bueno reivindica la dialéctica, invirtiendo la teoría del corte: «Las ciencias cortan con la metafísica o con el contexto de las ideas, porque realizan cierres operatorios». Antes del corte, está el cierre categorial. Pero la historia sólo cierra fenoménicamente. No es ningún continente ignoto que se desvela cuando se rasga el velo de la ideología. También en este punto la superación del empirismo, parece seguir el mismo camino que siguen Max Horkheimer y Theodor Adorno en *Las Lecciones de Sociología*: «Aquel aserto de las consideraciones preliminares de la Lógica hegeliana, según el cual no hay nada en el mundo que no esté tan *mediado* como *inmediato* es, no perdura más precisamente en ninguna parte que en los hechos de que hace alarde la historiografía. Sería sin duda estúpido discutir con refinamientos epistemocríticos que, cuando bajo el fascismo hitleriano la policía llama a la puerta de un disidente a las seis de la mañana, para el individuo al que le sucede esto es más inmediato que las maquinaciones precedentes del poder y la instalación del aparato del partido en todas las ramas de la administración (...) Sin embargo, el *factum brutum* del asalto oficial con que el fascismo arremete contra el individuo depende de todos aquellos momentos para la víctima más remotos y por el momento indiferentes».

El requerimiento empirista de acudir a los hechos fisicalistas como piedra de toque y a la lógica formal como criterio (Carnap) choca con las reconstrucciones interpretativas de las configuraciones sociales o instituciones en tanto que manifestaciones del Espíritu Objetivo. Queda censurada así la confrontación filosófica, barnizada por el empirismo lógico, entre *lo que se ve* y *lo que no se ve* (no deducible por procedimientos empíricos, y por tanto no falsable tampoco según Popper) y, tal como se argumenta en *La disputa del positivismo...*, queda sustituida por la diversidad dada entre *lo que se ve desde una escala holótica (x)* y *lo que se ve desde una escala holótica (z)*. De ahí la noción lukacsiana de *totalidad escalonada*, sino la enrevesada hipercrítica de Adorno, de que «el Todo empírico es lo no verdadero»⁸⁵. «Los positivistas vuelven a

85 Adorno y otros (1969) *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, La disputa interpretativa sobre el capitalismo avanzado y la sociedad industrial, aunque formalizada previamente por Hans Albert y Jürgen Habermas, acaba en tablas con la introducción de Adorno, debido precisamente a la pretensión de los positivistas de tildar de idealistas a la posición holótica en nombre precisamente de la conciencia subjetiva individualista.

apelar, sencillamente, a la observación. Pero no hacen otra cosa que cerrar los ojos» remacha Horckheimer. Y es que en el plano de las relaciones *metaméricas* binarias (S/O) sólo se avanza si se insertan en el plano superior, *diamérico* de las *totalidades n-arias*, sin las cuales las primeras son meras abstracciones. El proceso de reconocimiento social revela que el yo está siempre posicionado de antemano fuera de sí mismo. Como diría Sartre, precisamente desde Hegel y la fenomenología «el ego está deglutido en lo sensible». Ahora bien, la línea que arranca de la disputa del positivismo tiene, como se sabe, su representante más conocido en el paradigma comunicativo de Habermas.

Suele considerarse la propuesta de Habermas como una de las teorizaciones marxistas más consecuentes de la *concepción pluralista del sujeto*, en la superación del paradigma kantiano y husserliano de la conciencia. No en vano, su participación mediadora en la disputa del positivismo le lleva a recoger contenidos relevantes de otras tradiciones, en particular, el contenido normativo moral que quedará fijado *intersubjetiva* y lingüísticamente, una vez supuesto el marco democrático como condición de posibilidad, delimitado este a través de una serie de atributos interpretados como constitutivos y no accidentales, entre los que sobresalen la ausencia de violencia y la existencia de *estructuras de comunicación libres de coacción*⁸⁶. Tal vez este sea el punto de bifurcación fundamental entre la línea estructuralista radical de Bueno o Althusser y el humanismo radical de Habermas. Aunque, para los dos la idea de racionalidad sea definida como la acción propia de los organismos dotados de sistema nervioso central, la *Teoría de la Acción Comunicativa* sigue la estrategia de distinguir tres grandes complejos de racionalización (instrumental, práctico moral o normativo y estético erótico), mientras la Noetología que Gustavo Bueno propone en *El papel de la filosofía...*, acaba derivando, clásicamente en la construcción de un sistema filosófico centrado sobre el ego corpóreo como sujeto de atribución.

No hay, sin embargo, ni siquiera una correspondencia entre, por una parte, la teoría del cierre categorial que G. Bueno construye y la «racionalidad cognitivo-

86 Habermas, Jürgen (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid; (1982), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid; (1990), *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, Cfer, también Hidalgo, A. (1985) «La estrategia de la resistencia y Jürgen Habermas», *Los Cuadernos del Norte*, Julio-Agosto N° 32, pp. 62-72

instrumental» de Habermas, no ya porque dentro de ella englobe, además de las actividades científico-técnicas, las prácticas de intervención social, sino, sobre todo, por la especificidad gnoseológica de la primera frente a la genericidad de la segunda. Tampoco hay conmensurabilidad alguna entre la ontología materialista, la filosofía de la religión o la teoría del espacio antropológico de Gustavo Bueno, por un lado, y la «racionalidad práctico- moral», que para Habermas supone el Derecho y la Moral y la «racionalidad práctico-estética», que abriga tanto al Arte como al Erotismo, por otro, a pesar de que ambos ejercen una severa crítica a la semántica veritativa de Frege, Dummet o Davidson, y a la teoría logocéntrica de Husserl, concepciones ambas cuyo *mínimo común denominador* consiste en la suposición de que la referencia asertórica de la verdad (y la referencia indirecta a la misma, que caracteriza a las oraciones gobernadas por contextos opacos) constituye el punto de partida adecuado para la explicación del entendimiento lingüístico. Habermas introducirá, como pretensiones de validez análogas a la verdad, la *veracidad subjetiva* y la *rectitud normativa*, mientras Gustavo Bueno colocará en las *identidades sintéticas* las *franjas de verdad* construidas tanto por los sujetos gnoseológicos como por los actores políticos o morales, ambos operatorios. Y, sin embargo, por debajo de estas diferencias, hay una misma remisión a la *idea marxista de praxis*, porque, en un caso, *enlaza entre sí el mundo de la vida y la práctica comunicativa cotidiana*, y, en el otro, porque el sujeto operatorio goza de capacidad constructiva e intercalar.

Por un lado, así pues, Habermas prolonga la herencia franckfurtiana por su crítica a la tecnocracia y a la razón instrumental, pero al objeto de vindicar la *praxis democrática*, ya que «la administración tecnocrática de la sociedad industrial convierte en superflua a la formación democrática de la voluntad colectiva»⁸⁷, debe, por otra parte, abandonar la tradición crítica de Adorno, al distanciarse de la categoría de «totalidad» en su regreso desde Hegel a Kant. El sujeto operatorio que le interesa, no es tanto el que *opera* técnicamente, cuanto el que *obra* moralmente, aunque bajo el prisma de su teoría del discurso racional en la acción comunicativa. Las *acciones instrumentales* suponen el acatamiento de reglas de acción técnicas y grados de eficacia en contextos de sucesos, estados de cosas y acontecimientos. Las *acciones estratégicas*

87 Habermas, J. (2002) *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, p. 140

encubren reglas de acción racional en un marco social de oponentes racionales. Las *acciones comunicativas*, sin embargo, implican que los *planes de acción* de los actores, en plexos de estructuras comunicativas lingüísticas, no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento, basados en la armonización lingüística de planes de acción diversos.

En cambio, Gustavo Bueno no abandona la idea de «totalización», sino que la vindica hegelianamente, hasta el punto de afirmar que toda «globalización es una totalización en materia definida y de “segundo grado”». Ahora bien, si toda globalización es una suerte de “re-totalización”, entonces el sujeto operatorio que la ejecuta forma parte de una pluralidad constitutiva que más que hablar o comunicarse, actúa sobre otros sujetos que reobran sobre él recíprocamente en un campo determinado (político, económico, biológico) hasta llevar a efecto el sistema completo de operaciones *holóticas* programadas: «La globalización la interpretamos ante todo como el proceso *diamérico* de unas partes que *codeterminan* a otras, y no como el proceso metamérico de un todo que determina a las partes»⁸⁸. De acuerdo con esto, habría tantos sujetos de globalización cuantos procesos de globalización específicos se ejecuten. En este sentido, la compleja tipología de globalizaciones que Gustavo Bueno ejecuta avanza en la dirección del *pluralismo materialista operatorio* que concierne a una *multiplicidad de sujetos corpóreos*. Esto le libra de las críticas de dualismo que Axel Honneth, por ejemplo, ha lanzado contra su maestro Habermas al considerar que la racionalidad comunicativa atribuida al *Lebenswelt* dualiza al mundo de la praxis y al sujeto operatorio, al quedar escindida de la racionalidad instrumental atribuida al sistema económico-político⁸⁹. El asistente de Habermas, de vuelta a Hegel, vendría a coincidir con el reproche de Gustavo Bueno que aludiría a los tres tipos de racionalidad como esferas externas *metaméricamente* relacionadas las unas con las otras. La idealización de las dos esferas principales, unida a la crítica unilateral que ejecuta contra la colonización instrumental del *Lebenswelt*, no le permitiría a Habermas percatarse de que la *penetración* de la economía capitalista en el mundo de la vida no es accidental,

88 Bueno, G. (2004), *La vuelta a la caverna*,... *op. cit.* pp 163-4.

89 Honneth, A. (1997) *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*; Crítica Grijalbo Mondadori, Barcelona, (2007), *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Katz Barpal Editores, Buenos Aires, Madrid y (2009) *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica* (2009), Katz y también Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

sino *constitutiva*: «la idea de que cierta tendencia a la colonización evoluciona en un momento tardío del desarrollo capitalista no es correcta, debido a que determinadas esferas parciales se nutrieron desde el comienzo, y no estaban separadas de la manera esbozada por Habermas. Por ende, no podemos hablar de colonización, sino de formas nuevas de mezclarse e influirse mutuamente», es decir, de *codeterminarse diaméricamente*.

No obstante, la *inconmensurabilidad* de los sujetos de la globalización diseñables desde los planteamientos materialistas de Gustavo Bueno y los semióticos de Habermas, podrían analizarse en términos de un cruce transversal entre los géneros de materialidad en los que se distribuyen *horizontal*, pero *inconmensurablemente* los diferentes tipos de sujetos categorizados (el sujeto gramatical, el jurídico, el psicológico, el orgánico o natural, el etológico o incluso el sujeto trascendental), por un lado, y los niveles gnoseológicos en los que se organizan vertical, o incluso jerárquicamente, las operaciones prácticas que acompañan su despliegue racional. En términos del materialismo fenomenológico de Ortíz de Urbina, sin embargo, los dos autores colisionarían específicamente en los niveles que afectan al orden simbólico (3, 4 y 5) por cuanto difieren profundamente en el nivel del esquematismo trascendental, donde se constituye el sentido. Es, en ese plano (2) donde acontece la temporalidad sin presente donde puede presentarse la tesis central de Honneth como un *regressus* y superación del orden simbólico planteado por Habermas en su teoría de la acción comunicativa. En efecto, para el actual dirigente de la Escuela de Frankfurt los conflictos sociales, de acuerdo a su nueva *gramática*, pueden entenderse en clave hegeliana como una *lucha por el reconocimiento*.

La novedad de la teoría que nace en Hegel, es haber superado lo que en la tradición *naturalista* de Maquiavelo y Hobbes había dominado, es decir, la interpretación biologicista de estos conflictos como inspirados por la ley de la *autoconservación*, por la pura y dura sobrevivencia. Honneth insiste en que el *reconocimiento* no es propiamente una alternativa a la idea de *autoconservación*, sino una ampliación necesaria y una superación dialéctica de tal categoría. El *reconocimiento* como proceso en su dimensión individual, social y moral, sigue un

esquema teleológico, cuyas etapas vienen marcadas por determinadas formas hegelianas tales como el *amor* en el ámbito familiar o privado, el *derecho* en el ámbito público y societal, y la *solidaridad* en el ámbito comunitario. No es difícil descubrir en este pensamiento dialéctico aplicaciones prácticas a las situaciones que marcan las directrices de la investigación sociológica actual. En efecto, la lucha por el reconocimiento se dirige contra la humillación en tanto que tras ella trasparecen distintas *formas negativas* del reconocimiento o simples negaciones de reconocimiento tales como el *maltrato y la violación*, la *desposesión de derechos o la exclusión social*, política y económica, las ofensas a la *dignidad o las distintas injurias*. En una *fenomenología* de las lesiones morales Honneth nos avisa que hay también un saber precientífico, anterior a cualquier orden simbólico, y situado, por tanto, en el plano (2) de la universalidad de lo humano donde se genera el sentido que reconoce el daño a la vida. Pero para construir una teoría no basta partir de las *reflexiones desde la vida dañada* (desde la *hermenéutica materialista* de Adorno), sino que hay que tomar en cuenta también (circularmente) los resultados, por ejemplo, de ciertas filosofías de la persona y su saber positivo.

Si no es casual que Axel Honneth haya reinterpretado la figura de Adorno y su proyecto como una *hermenéutica materialista* más que como una teoría sociológica explicativa⁹⁰, es porque su propia reinterpretación del sujeto corpóreo materialista de tradición hegeliano-marxista recoge ya ese regreso hacia el horizonte de *constitución del sentido* que caracteriza a las filosofías europeas tras la caída del muro de Berlín. Si Adorno considera la idea de imitación como eje antropológico central para explicar el desarrollo del espíritu humano, es porque en el proceso de imitación se forja el sentido de lo humano: «Lo humano se aferra a la imitación: un hombre se hace verdaderamente hombre sólo cuando imita a otros hombres»⁹¹. Para Adorno, en efecto, la conducta

90 Axel Honneth (ed.): «La pretensión central que Adorno vinculó a su trabajo desde el principio era la de desintegrar la segunda naturaleza, cosificada, de la realidad histórica, dejando al descubierto en ella, mediante la aplicación del análisis sociológico que se indica, determinadas figuras de la acción y de la conciencia; y no habría abandonado en absoluto esta intención hermenéutica cuando más tarde, sometido a la presión de la ordenación de las disciplinas, compondría tratados sociológicos o de teoría social» *Dialektik der Freiheit [Dialéctica de la libertad]*, que recoge las conferencias celebradas en septiembre de 2003 en Fráncfort, con ocasión del centenario del nacimiento de Adorno (Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2005, pp. 165-187), reeditada en el volumen *Pathologie der Vernunft [Patología de la razón]* (Fráncfort d. M.: Suhrkamp, 2007, pp.70-92).

91 Aforismo 99 de *Minima Moralia*. Op, cit, Madrid: Akal, 2004, p. 160

imitativa se funda originalmente en un impulso de ayuda amorosa⁹². De ahí que Honneth pueda diagnosticar que el vínculo profundo que realiza Adorno entre la cosificación del intercambio de mercancías y la deformación de la razón se ejecute en el nivel 2 de constitución del sentido, no sólo porque aprendemos la intencionalidad de la razón imitando, sino porque por detrás de esto la propia realidad «ha sido recargada con una cantidad creciente de pretensiones, de deseos y de enfoques, que aprendemos a tomar en consideración como las *causas de nuestra acción*. Esta capacidad, de *percibir el mundo desde «dentro»*, (desde el cuerpo interno), Adorno no sólo quería verla restringida al ámbito del comportamiento entre seres humanos; por el contrario, consideraba que nuestra capacidad racional fundamentada en la imitación también a los objetivos adaptativos de *seres sin lenguaje* (animales), e incluso a cosas, ya que, al experimentar pretensiones, desean alguna cosa según una consideración racional». Para Adorno, así pues, el proceso de cosificación o reificación que Benjamin atribuía al «inconsciente colectivo», era consecuencia más bien de la «propagación del esquema imitativo» en el que por «recentramiento» del sujeto se olvidan aquellas experiencias y deseos originarios que lo han forjado. En consecuencia *la fisonomía de la forma de vida capitalista* que dibuja Adorno es la de una *patología social* de la razón.

En general, y por lo que respecta al sujeto de la globalización, Honneth muestra cómo tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial, la categoría de *reificación* ha perdido la posición central que tenía en la analítica crítica de la realidad política llevada a cabo por los teóricos sociales. El proyecto de examinar la *reificación del sujeto* en las democracias capitalistas es observado como «un síntoma de querer empecinadamente ser parte de una época cultural que ha perdido su legitimación por la posguerra, las reformas culturales y las innovaciones en la teoría»⁹³. Así, la *crítica filosófico-política* del presente resulta ser cada vez *más mestiza*, al estar presidida por la búsqueda rawlsiana de la justicia, la denuncia de las insuficiencias de la democracia (usualmente tildadas de «lacrás» o «déficits»), pero nunca en exclusiva por una teorización incoada a partir del uso de los «*conceptos patológicos*», tales como los de *reificación* o

92 Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 292.

93 Cfr., sobre este tema, A. Honneth (2004) «Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschaft des Kritischen Theorie», en C. Halbig / M. Quante (ed.): Axel Honneth: *Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*. Münster, 9-32.

comercialización, u otros como los que la feminista norteamericana Heidi Hartmann denomina *conceptos ciegos de sexo*, aquellos que no penetran en el reconocimiento de las desigualdades fundadas en la condición sexual de los agentes, nociones que suponen una crítica a las eventuales insuficiencias de nuestras sociedades políticas y/o de algunas de sus características principales⁹⁴.

No obstante, el sujeto de estirpe hegeliano-marxista mantiene su implantación crítica en el presente alimentándose no sólo de la crítica a la globalización capitalista como una suerte *de patología*, al estilo de Honneth, sino mestizando sus análisis con elementos provenientes de otras tendencias. Dejando de lado aquí los casos señalados por el propio Honneth como análisis efectivos de *reificación* (Raymond Carver, Michel Houellebecq, Martha Nussbaum, Elisabeth Anderson, etc.) me limitaré a mencionar a uno de los provocadores de izquierda en el que el marxismo se mezcla con el estructuralismo lacaniano forjando una mezcla explosiva: Slavoj Žižek⁹⁵. Se trata de resucitar un pensamiento anticapitalista de izquierdas que ponga en jaque al binomio multiculturalismo- neoliberalismo, que son las filosofías de moda. El capitalismo, según él, seduce al sujeto con la realidad virtual de los *mass-media* y la tecnología, rompiendo la temporalidad, anticipando goces utópicos de futuro y manipulando ideológicamente a los individuos sin explicitar ideología alguna. El activismo de la ‘interpasividad’ crea simulaciones de aceleración externa al individuo y *representa cambios que nada cambian*. En la era de la post-política se simula un pluralismo a través de ideologías

94 Heidi Hartmann (1987) «El infeliz matrimonio entre marxismo y feminismo» *Cuadernos del Sur* Nº 5, Sus informes de la situación de la mujer respecto al empleo, la sanidad, los seguros, el matrimonio, etc. son más eficaces para construir lo que se llama el *feminismo materialista o marxista*, que sus teorizaciones, como su definición del patriarcado “como un conjunto de relaciones sociales entre los hombres que tienen una base material, y aunque son jerárquicas, crean o establecen interdependencia y solidaridad entre ellos que los capacitan para dominar a las mujeres”. No es sólo el sistema, sino los varones como tales quienes oprimen a las mujeres. La restricción de su sexualidad, junto al matrimonio heterosexual, como formas de control sobre la fuerza de trabajo de las mujeres son elementos cruciales del patriarcado, que no descansa sólo en la en la familia, sino en todas las estructuras que posibilitan este control. En este ámbito la propia teoría crítica marxista sobre la explotación económica, laboral y del tercer mundo en la era de la globalización define un sujeto marxista que, aunque es histórico-cultural es “ciego de sexo”. Cfer. Amorós, Celia y de Miguel, Ana (Eds.) (2005): *Teoría feminista: de la Ilustración a la Globalización*, Minerva Ediciones, Madrid, pp. 151-62.

95 Está traducido al español una parte sustancial de su obra: Žižek, S. (2000) *Mirando al sesgo. Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Paidós, Buenos Aires. (2001) *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Barcelona; (2002a) *El frágil absoluto o ¿por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?*, Pre-Textos, Valencia, (2002b) *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México DF; (2002c) *¿Quién dijo totalitarismo? Cinco intervenciones sobre el (mal)uso de una noción*, Pre-Textos, Valencia, 2002.

tenues y convergentes, que son en realidad distintos *estilos de vida* sujetos al mismo imperio efímero de las modas en virtud de los ciclos del mercado. Su vindicación de la ideología frente a los mecanismos de control y a las coerciones económicas como instrumentos de *inclusión-exclusión* o de pertenencia o no a la nómina de lo dominante, sin embargo, juega dialéctica y políticamente al desmarque, como veremos.

Así, por ejemplo, aunque su crítica al «autocolonialismo», al «racismo invertido» o a la explotación subyacente en la tolerancia del «otro» resulta sugerente y alerta contra la ingenuidad, no está nada claro que su recurso a los productos de la industria cultural (literatura, cinematografía, etc.) produzcan, más allá del divertimento intelectual, *liberación* alguna de las *cadena estructurales* que atenazan al individuo en el espacio del mercado global, bajo la burbuja de las simulaciones de realidad que escenifican la post-política. Su análisis del 11S, como una manifestación real, que confirma una faceta de la realidad virtual labrada sobre el imaginario colectivo de los norteamericanos, es sin duda brillante, pero ni explica nada, ni aclara de qué modo el «sujeto espinoso» no pasa de ser un «vacío ontológico», del mismo modo que la utilización del concepto de «totalitarismo» (sin distinguir frecuentemente las caracterizaciones *principiativas* de las *terminativas*) sea algo más que un mero espantapájaros. En esta línea destructora y nihilista, S. Zizek se ha atrevido a realizar una clasificación del tipo de respuestas progresistas al capitalismo al objeto de diferenciar su propia posición, a propósito de una reseña de un libro de Simon Critchley titulado *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*⁹⁶

En su reseña de este libro, titulada «resistencia es rendición» distingue Zizek, en efecto, los siguientes tipos de respuesta progresista al capitalismo global, que en el fondo, según él, son formas distintas *de claudicar* ante el capitalismo globalizador:

1.- *La respuesta Sociodemocrática* o tercera vía europea es la concepción que acepta la hegemonía del capitalismo como un hecho, pero propone continuar luchando

96 Simon Critchley (2007), *Infinitely Demanding: Ethics of commitment, politics of resistance*, Verso, London and New York. Además de la reseña de Zizek, S (2007) «Resistance is Surrender», London Review of Books, Vol 29, Núm 22, 15/Nov. Tendré en cuenta sus dos últimos libros sobre el tema de la violencia (2008^a) *Violence: Six sideways reflections*, Picador, New York, y S. Zizek,(2008b) *In defence of lost causes*, Verso, New York, 2008

en el contexto actual. Aunque Zizek no lo precisa mucho, cabría atribuir esta posición al concepto de *ciudadanía democrática constitucional* de Habermas, que representaría el nuevo sujeto agente de la globalización. Sin embargo esta posición es más explícitamente defendida por los expertos en relaciones internacionales⁹⁷, que consideran que el «modelo europeo», se diferencia del «modelo norteamericano» y del «modelo asiático», porque antepone la Sociedad, tanto al Estado como al Mercado, en tanto que USA pone por delante el Mercado (*neoliberalismo*) y el modelo asiático, representado eminentemente por China hace depender tanto el mercado como la sociedad del Estado.

2.- *La respuesta autonomista* acepta la hegemonía capitalista como un hecho, pero llama a la resistencia desde los «intersticios». Aunque tampoco Zizek es muy explícito al respecto, en la medida en que las respuestas progresistas son concebidas como alternativas (“or..or..or..”) cabría poner en correspondencia los ocho modelos de globalización de G. Bueno con las ocho respuestas de Zizek. Según esto habría que interpretar la resistencia desde los «intersticios» la oposición individual o grupal de todos los que se oponen a la universalización del *American Way of Life* de forma generalizada, prepotente, unilateral y cumplida realmente, por ejemplo, con la Coca-Cola. Johann Galtung sería un buen representante de este tipo de resistencia en el marco de los movimientos pacifistas. Se trata ahora de aprovechar los déficit de esta globalización (por ejemplo, desde la superioridad de las capacidades blandas de Noruega).

3.- *La respuesta gnóstica*, según Zizek, acepta la futilidad de toda lucha, puesto que la hegemonía es tan agobiante que contra ella nada puede hacerse, salvo esperar el desencadenamiento de una «violencia divina». Así formulada, se trataría de la aceptación resignada del cumplimiento generalizado y *omnilineal* del modelo 4 de globalización de Gustavo Bueno, que podría asimilarse también a lo que en su día se caracterizó desde el materialismo filosófico como «implantación gnóstica de la

97 Aldecoa, Francisco y Guinea, Mercedes (2008), *La Europa que viene: El tratado de Lisboa. Versiones consolidadas del Tratado de la Unión Europea y del Tratado de funcionamiento de la Unión Europea*, Marcial Pons, Madrid (Prologo de Gil Robles)

conciencia filosófica» y que, apurando las interpretaciones, el propio Zizek podría atribuir a su amigo Sloterdijk, si fuese capaz de discriminarla mejor de la posición 4.

4.- *La respuesta postestructuralista*, según Zizek, se caracteriza por reconocer también la inutilidad de toda resistencia, como la gnóstica, pero, por un lado, trata de defender los remanentes del estado benefactor y, por otro, enfrenta al sistema con demandas que no puede satisfacer. Esta crítica ácida y constante no impide a sus partidarios refugiarse en la torre de marfil de la academia finalmente. No se entiende, sin embargo, porqué catalogar esta especie de *fatalismo melancólico académico* de «post-estructuralista», cuando ha sido tradicionalmente una característica de los académicos “realistas” del siglo XX, sean funcionalistas como Max Weber (con su «jaula de hierro») o estructuralistas como Lévi-Strauss (con sus *Tristes trópicos*). Incluso, pese a su pretensión de salirse de la clasificación que él mismo ha construido, sería la posición que adopta el propio Zizek, cuando trata de eludir las críticas que le hace Simon Crichtley en su réplica⁹⁸.

5.- *La respuesta ecologista*, según Zizek, se corresponde con la crítica más radical al capitalismo, pues lo identifica directamente con el desarrollo de la tecnología y de la razón instrumental. Sin embargo, es difícil considerar hoy la alternativa ecologista como una *disyuntiva real* al proceso de globalización o considerar al conservacionista o al reciclador de basuras como el verdadero sujeto de la globalización, una vez que la UE lleva más de 20 años liderando la *idea de sostenibilidad* y después de que el propio Al Gore, desde su posición inequívoca en el corazón del sistema, se haya convertido en un factor de la conciencia colectiva del ecologismo. Es fácil, en cambio, desde la disciplina filosófica aceptar elementos del

98 En http://issuu.com/lcredidio/docs/naked_punch_final_web3. En efecto, en su artículo “Violent Thoughts about Slavoj Zizek” publicado en la revista [naked_punch](http://issuu.com/lcredidio/docs/naked_punch_final_web3), comienza comentando los dos libros publicados por Zizek en 2008 que tienen como tema central la relación entre violencia y política. Crichtley quiere analizar el recurso a una “violencia divina”, y en particular la conexión entre este y los conceptos desarrollados por Walter Benjamin en el texto *Para una crítica de la violencia*. Usando la tipología presentada por Zizek, Crichtley lo coloca dentro de la tendencia gnóstica, mientras que Zizek había afirmado en su artículo que Crichtley representa la tendencia Posmodernista o ‘torremarfilista’. Por su parte, Zizek piensa que la suya es una alternativa diferente, una opción realista en oposición por los ocho tipos de escapismo identificados en su artículo.

pensamiento de Heidegger o el «principio de responsabilidad» de Hans Jonas como constitutivos éticos y gnoseológicos de cualquier fórmula que tome al sujeto corpóreo, pluralista y operatorio como referencia⁹⁹.

6.- Zizek califica como *respuesta utopista* al rechazo de la posibilidad de una confrontación directa, y a la preferencia de la vía de la construcción de *prácticas alternativas*, como por ejemplo, la defensa de los territorios indígenas por parte del movimiento Zapatista en Chiapas (México). No estoy seguro, sin embargo, de que Zizek utilice adecuadamente en este contexto el término «utopía», ni de los referentes que cabe englobar bajo este epígrafe tan flexible que va desde los movimientos que Gustavo Bueno cataloga como «izquierdas indefinidas», a las que critica por su extravagancia, su divagancia o su fundamentalismo¹⁰⁰, hasta el conglomerado de instituciones que genera el movimiento de «otra globalización es posible» en Porto Alegre asociado a prácticas comunitarias y políticas reales¹⁰¹. Por su carácter expansivo y especializado cuando se agrupan colectivamente podrían dar lugar más que a un movimiento antiglobalización a una forma de globalización efectiva conformada por el modelo 3 de G. Bueno.

7.- Pero, quizá la que más interesa a Zizek sea la denominada *respuesta posmodernista*, en la medida en que su propósito básico es ubicar el libro de Simon Critchley *Ininitely Demanding* como un ejemplo de claudicación. En realidad, para él el énfasis puesto por el postmodernismo en la lucha anticapitalista como una lucha por la hegemonía entre las múltiples formas de la lucha político-ideológica equivoca los

99 He analizado con más detalle los modelos o cánones alternativos en relación a la idea misma de desarrollo en varios trabajos, de los que el más conocido es, sin duda, Hidalgo, A (2000) «Teorías, historias y modelos de la Idea de desarrollo. Una Interpretación» *El Basilisco*, 2ª época, Núm. 28, Julio-Diciembre, pp. 41-64 Cfer también los dos artículos: (2007a) «A propósito de las migraciones cabe preguntar: ¿Es lo mismo cooperación al desarrollo que co-desarrollo?»; y (2007b) «"Codesarrollo" como regla operatoria de la cooperación al desarrollo», en *Codesarrollo y migraciones. El papel de la cooperación/ (Actas editadas bajo la coordinación de Alberto Hidalgo Tuñón)*, Eikasía, Oviedo pp.1-14 y 37-62

100 G. Bueno (2003) *El mito de la izquierda. Las izquierdas y la derecha*, Ediciones B, Barcelona, pp. 236 y ss

101 Para una caracterización mucho más precisa de estos movimientos desde posiciones marxistas véanse los trabajos de Francisco Erice (2001) «¿La globalización cuestionada? Críticas marxistas y radicales», Departamento de Historia, Universidad de Oviedo. En <http://www.wenceslaoroces.org/act/global/> Ver también Pastor, Jaime (2002): *¿Qué son los movimientos antiglobalización?* RBA ediciones, Barcelona y, sobre todo, la excelente bibliografía que recoge Taibo, Carlos (2007), *Los movimientos antiglobalización: ¿qué son?, ¿qué quieren? ¿qué hacen?*, Ediciones La Catarata, Madrid

términos porque, al renunciar al control del Estado, es derrotista y sirve de refuerzo del orden existente (en este sentido su «resistencia es rendición»). Ahora bien, lo que Simon Critchley rechaza no es tanto el Estado, cuanto la *estetización de la violencia* como único procedimiento de cambio, que contagia al propio discurso hasta pervertir el diálogo. Frente a la frondosa proliferación de posiciones, muchas repetitivas de Zizek, simplifica la cuestión del sujeto de la globalización constatando la *infinitud de la demanda* del yo que obliga a perfilar un *modelo ético de institución del sujeto* como «*dividuo*», es decir, como instancia dividida entre el propio demandar ilimitado y su proyección en el otro que hace también una demanda recíproca del mismo monto ilimitado. Simon Critchley recurre al *humor anglosajón y al ironismo* de Rorty¹⁰² para equilibrar ambas demandas y así llega a proponer una arquitectura *dividida* de la institución de lo subjetivo, no tanto entre el cuerpo interno y el cuerpo externo, cuanto en una «ética del compromiso-acuerdo» [*commitment*] abierta al otro. Puesto que también se reclama de izquierdas, Critchley se ve obligado a derivar una *posición política* de su compromiso ético, distinguiendo entre tres grandes familias de *neos*: la de los *neoliberalismos*, la de los *neoleninismos*, y la que llamó *neoanarquismo*, al que él mismo se adscribe. Las otras dos se exceden en autoconvicción y en fundamentalismo, barriendo en su actuación concreta al otro, sin obligarse a poner en cuestión el propio criterio, ni esperar a la aceptación del otro.

En lo que parecen estar de acuerdo ambos izquierdistas, sea Zizek o no un neoleninista (nunca lo sabremos, porque juega al viejo despiste de la hipercrítica), es en ignorar la política socialdemócrata de la UE como alternativa al neoliberalismo del mercado. Ahora bien, la “ética del compromiso-acuerdo” con el otro, con su apertura hacia él, e incluso una efectiva “*política de resistencia*” que, lejos de pretender derrumbar el aparato del estado, lo pone al servicio de la *sociedad civil*, no parece apuntar más allá en el neo-anarquismo que en la socialdemocracia, puesto que ésta asume también una ética de la responsabilidad ecológica y *humanitarista* como trámite para el cumplimiento de los ideales emancipatorios o libertarios de la fraternidad. Así pues, mientras Critchley aconseja abandonar el ámbito del estado, Zizek trae como contra-ejemplo el caso de Chavez, quien se apodera del aparato del estado para hacerlo

102 Richard Rorty (1998) *Contingencia, Ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona

funcionar según sus propios fines: comunidades barriales, etc. Sin embargo, también para Critchley (que no es partidario de la violencia *angular*) la participación política puede exigir alguna violencia concreta, es decir, una violencia cuya justificación emana de la situación concreta en la cual se da, una posición que se acerca de la de Badiou¹⁰³.

8.- Por último, Zizek denomina *respuesta postfordista* a la de Hardt y Negri en *Imperio*, por cuanto postulan adaptar la ecuación tradicional marxista a las nuevas realidades posmodernas, reemplazando el rol tradicional del trabajador industrial por el ‘trabajador cognitivo’, y afirman que la contradicción entre el rol social de la producción y la apropiación privada de la riqueza se ha acentuado aun mas en nuestra época, haciendo posible el establecimiento de una democracia absoluta por vez primera en la historia¹⁰⁴.

En sus confrontaciones mediáticas, que parece ser el último espectáculo para izquierdistas en busca del sujeto de la globalización, Zizek sigue jugando al despiste dialéctico, al rechazar todas estas alternativas, y en particular la de su contendiente mediático Simon Critchley, al que tilda de posmodernista. Zizek tacha esta posición de derrotista y de refuerzo del orden existente (sin concretar a cuál de los modelos se refiere, si al USA, al de la UE o al oriental). Cuando se le pide concreción pone como contraejemplo el caso de Chavez en Venezuela, porque no funciona como un estado socialista tradicional, ni aun como un estado peronista, sino «como un vehículo para la movilización de nuevas formas de política». A su vez, el neoanarquista Critchley, cuando se le pide concreción política, recurre ambiguamente a Evo Morales, pero en ambos casos las referencias no pasan de ser abstracciones elusivas en busca de un modelo de sujeto que se desvanece en las nieblas de la controversia ideológica.

7.- Para no concluir o la inconclusión de los debates.

A la vista de la exposición anterior, es obvio que, desde la perplejidad, cabe decir que el sujeto de la globalización (al menos, en su formato filosófico occidental)

103 Cfer. la reseña de José Luis Brea sobre la confrontación entre ambos en directo en http://salonkritik.net/06-07/2008/05/con_enemigos_asi_slavoj_zizek.php

104 Hardt, M y Negri, T. (2000) *Imperio*, Paidós, Barcelona

parece ser un *sujeto expectante*, como señala Pérez Herranz, en la medida en que permanezca a la espera de acontecimientos. Sin embargo, los *acontecimientos* han comenzado a sucederse al margen de las expectativas de los filósofos (ya se sabe que «en el principio, era la acción»). En realidad, todos los *grandes bloques* están moviendo fichas y muchas fichas a la vez. Esta situación nos conduce a establecer una distinción necesaria entre *sujeto*, *actor* y *fuerza social* del *cambio*. Como dije anteriormente, el término *sujeto histórico* es un concepto que define a un ente social que es capaz de transformar la realidad y con ello generar historia. Son considerados habitualmente como *agentes o actores sociales*, desde el punto de vista económico, sólo los grupos sociales que, aunque no estén ligados directamente a la producción, sin embargo cumplen funciones importantes que van desde la actividad técnico-profesional hasta su decidida contribución a la reproducción social. La actual crisis financiera provocada por operaciones especulativas (de un grupo muy reducido de instituciones sin control) está ocasionando cambios que puede sacudir estructuralmente el sistema.

Ahora bien, a nivel geoestratégico los bloques que tienen un protagonismo creciente como sujetos históricos están *en fieri*. Por referirnos a los tres modelos alternativos que ordenan de distinta forma el Estado, el Mercado y la Sociedad Civil, la muy democrática y solidaria UE, que estaba aparentemente paralizada después de los *referendums* adversos de Francia y Holanda, ha comenzado a desbloquear esta situación mediante el *Tratado de Lisboa*, que entrará en vigor el próximo 1 de diciembre y ya se presenta como una nueva potencia política unificada. Los Estados Unidos se disponen a recuperar las posiciones perdidas con Bush II, aunque a Barak Obama, que ha comenzado a flirtear con China en busca de un nuevo G2, le costará trabajo recuperar el liderazgo. En cuanto a la actual potencia emergente, China, dejando de lado que Japón sigue a la espera también, no parece interesada en cambios radicales después de 20 años de prosperidad pacífica y con una ventajosa acumulación de reservas en dólares.

No obstante, todos los grupos sociales a menor escala son susceptibles de convertirse en *fuerza social*, es decir, en grupos activos que participan no ya sólo en la lucha de clases, sino, de hecho, en el movimiento histórico de transformación del mundo. Aunque no esté resuelto el debate en la izquierda hegeliano-marxista acerca de

si las únicas fuerzas sociales son las *clases sociales*, el mestizaje creciente en los debates sobre el *sujeto de la globalización* ha conducido al reconocimiento de que los grupos sociales en una situación específica son capaces de producir alteraciones en la relación dominación-subordinación, en el movimiento de la sociedad, en su transformación o preservación del orden de dominación establecido (mujeres, inmigrantes, indígenas, etc.). Como acabamos de ver en la disputa entre Zizek y Critchley, la condición de *fuerza social* sigue atribuyéndose en los planteamientos de izquierda a los grupos que operan en el escenario del estado nación, sin que puedan reconocer en un marco más amplio *sujetos históricos* que no se ajusten al formato de clase social. Pero ¿y si las clases sociales no son más que un lujo de la historia particular del occidente capitalista? Esa duda está a la base de la preocupación creciente por dar protagonismo a los compromisos subjetivos de los individuos corpóreos, vinculando a la ética y política y a los nuevos movimientos sociales que desbordan la política de partidos en un sentido tradicional.

¿Tiene que ser el sujeto de la globalización un sujeto histórico o basta con exigirle las características anunciadas de corporeidad, pluralismo y operatoriedad (que es sinónimo de eficacia)? ¿Debe ser esa operatoriedad exclusivamente la de los *agentes políticos*, puesto que sólo estos agentes tienen relevancia histórica? ¿No es esto un círculo vicioso? Cuando Robert Cooper, Director General de Exteriores y Defensa de la UE nos advierte que «si queremos que nos tomen en serio, tenemos que ser eficaces con nuestros vecinos», está haciendo una llamada a que antes de pretender ser un sujeto relevante en la configuración del mundo, la UE tiene que demostrar sus capacidades como *potencia regional*. ¿Es la UE, en este sentido, un sujeto histórico o debe esperar una unificación política superior?

En la presente ponencia, he recurrido al territorio como criterio operatorio para articular una dinámica realmente existente entre *globalización*, *regionalización* y *localización*, que permite prescindir de cualquier Ego trascendental que pretenda sobrevolar por encima de la historia. Según exponen algunos autores innovadores «progresistas» que se reúnen en Porto Alegre, la construcción de un sujeto histórico es un *proceso a largo plazo* de acumulación de fuerzas y de acumulación de ideas-experiencias, que implicaría el desarrollo de, por lo menos, tres *estrategias colectivas*:

Traducción, movilización y concienciación. Ahora bien, a) el trabajo de *traducción*, entendido como el procedimiento que hace posible *dar coherencia y generar coaliciones a partir de la diversidad de luchas* (según la izquierda progresista contra las diversas formas del capitalismo al modo de Sousa Santos¹⁰⁵), tropieza, según los expertos en relaciones internacionales, con una insalvable disparidad de criterios en relación con objetivos tan simples y elementales como las luchas contra la pobreza o la normalización de las relaciones con los vecinos. Por ejemplo, los Estados miembros de la UE, pese a tener los mismos intereses, parecen bloqueados a la hora de hablar con «una sola voz» con sus vecinos de los Balcanes o de Rusiay, o para definir su política de integración (que se ofrece como modelo frente a USA y China), precisamente porque al potenciar a las sociedades civiles como protagonistas, sabotea la unidad.

Por otro lado b), la necesidad de incrementar *la movilización* y *la organización* a partir de la motivación desde el aspecto subjetivo parece exigir la elevación del protagonismo de *la sociedad civil* hasta su transformación en el nuevo sujeto histórico. Ahora bien, cuando en las sociedades europeas y occidentales se ha movilizado la sociedad civil en contra de las actividades estatales de sus elementos dirigentes en el asunto de la guerra de Irak, por ejemplo, aparentemente surge un nuevo actor que quiere un protagonismo determinante, más allá del Estado y el Mercado; pero se trata de un actor que suscita recelo, pues genera reacciones adversas entre los políticos que levantan acta sobre su significado y los ideólogos que ven tambalearse sus constructos. La pregunta que resta es si tales movilizaciones son suficientes para interpretar que un nuevo sujeto social toma las riendas: (¿podrá hacer lo mismo la sociedad civil en relación, por ejemplo, a la crisis financiera que tanto le afecta, o como se está viendo, las clases estatales dirigentes tomarán las decisiones, como siempre, en nombre del bien común?).

Por último, c) la presencia de un sujeto histórico requiere la aparición de un elevado grado de *conciencia colectiva* capaz de desarrollar criterios analíticos nuevos

105 Sousa Santos, B. (2003): *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia.*: Desclée de Brouwer, Bilbao

acerca de su entorno y su acción. ¿Han aparecido nuevas ideologías aglutinadoras de colectivos en los últimos sesenta años?¹⁰⁶

Además de esas condiciones el *sujeto histórico* solo es posible en función del *cambio social*, es decir, del cambio de la estructura de dominación. En el contexto del actual estadio de desarrollo de la sociedad contemporánea, de los procesos de globalización, regionalización y localización descritos, es evidente que la crisis ha venido a convertirse en una oportunidad para el cambio social. De ahí la urgencia con la que los aspirantes a sujetos históricos en la nueva situación están perfilando sus planes, programas y estrategias de futuro. Todo sujeto histórico se define políticamente y se moviliza socialmente en función de tres dimensiones interrelacionadas, a saber: su *postura cultural*, su *programa político* y su *ideología*. La principal dificultad a la hora de considerar a la sociedad civil internacional, contraria al sistema capitalista de dominación, no es ya que esté embebida de capitalismo, sino, sobre todo que, según esos análisis, el papel de actor protagonista de los cambios sociales que se avecinan sólo puede ser asumido por una agrupación que sea portadora de un proyecto de transformaciones que apunten hacia una nueva sociedad.

A este respecto, tienen razón los críticos cuando consideran utópicas las pretensiones de las sociedades civiles de convertirse en el nuevo sujeto político que lidere el cambio cuando ni siquiera tiene conciencia colectiva cosmopolita, unidad interna de acción operatoria, ni tampoco un proyecto común alternativo al capitalismo. Los encomiables esfuerzos de Hardt y Negri por enunciar un nuevo sujeto histórico, denominado *General Intellect* o *multitud intelectual*, bajo el supuesto de que existe «una general precarización y fragmentación del trabajo», suele ser por la misma razón objeto de críticas de propios y extraños. Por un lado, no está claro que esto sea una ventaja o una desventaja para los nuevos trabajadores, pues ello depende sólo del grado de resistencia que se revela en la situación. Es cierto que el trabajo inmaterial, móvil flexible y precario, con su productividad, inteligencia y riqueza espiritual, es hoy el *sujeto de producción*; como tal es explotado. Pero el hecho de que comprenda potencialidades, fuerza constituyente, capacidad de construir algo común nuevo para

106 Houtart, F. y Polet, F. (Eds.)(2001): *El otro Davos: Globalización de resistencias y de luchas*. Editorial Popular. Madrid

todos los trabajadores, puede ser el pilar de una nueva utopía, bajo el rótulo de la multitud y de los nuevos deseos de libertad, pero nada más.

Finalmente, queda por determinar el momento de la emergencia del sujeto. Desde el pensamiento marxista tradicional se atisban síntomas de crisis hegemónica del imperialismo capitalista. James Petras¹⁰⁷, entre otros, menciona tres síntomas evidentes: (1) El uso de la ciencia para incrementar las ganancias conlleva una prevalencia de las tecnologías sobre las ciencias básicas, lo que aumenta los riesgos (ecológicos, de manipulación genética, de nuevas enfermedades, etc.) (2) La reorganización internacional de la producción, que transformó grandes masas de campesinos en proletarios e hizo superfluas masas ingentes de personas desempleadas está reventando por todos lados y (3) Se está problematizando cada vez más que «la democracia burguesa sea compatible con el capitalismo», lo que está generando una escisión creciente entre los Estados y sus sociedades civiles

Evidentemente, los momentos más propicios para una posible apertura del sistema y para la emergencia de un nuevo sujeto histórico son los momentos de crisis, que pueden ser coyunturales o sistémicas. Así ha sucedido en el pasado y así será siempre. Y si en algo coinciden autores con los más diversos enfoques es precisamente en la apreciación de que la crisis financiera actual ha comenzado por ser coyuntural, pero está poniendo en duda los propios fundamentos doctrinales y estructurales del sistema¹⁰⁸.

107 Petras, J. (2001) *La izquierda contraataca. Conflicto de clases en América Latina en la era del neoliberalismo*, Akal, Madrid; Petras, J. (2002) *An Old Myth. The transformation of Values into prices in Marx's Capital*, Ed. Mediaprint, Roma; Petras, J., Vasapollo, L. Veltmeyer, H y Csadio, M. (2004), *Imperio con Imperialismo. La dinámica globalizadora del capitalismo neoliberal*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana.

108 Desarrollo un poco más esta idea en mi ponencia A. Hidalgo (2009) «Repercusiones de la crisis económica en las políticas de cooperación al desarrollo», IEPC, Oviedo, y en *Eikasia* 30 (2010) 247-278.