



Contra la globalización

Descripción

La tarea principal que tiene ante sí el liberalismo es la de reaccionar intelectualmente frente al fenómeno de la globalización. Y ello porque la globalización no es sino una nueva filosofía de la Historia, de signo pragmático: es la filosofía de la historia después del fin de la Filosofía de la Historia.

La globalización se muestra, en efecto, a la vez como sucesora de la Filosofía de la Historia y como su negación. Aparece como el brazo ejecutor que aspira a neutralizar definitivamente el potencial destructivo que ha mostrado en la historia real la filosofía occidental, y, en particular, el Idealismo alemán. De modo que el pragmatismo americano se convierte en la filosofía de moda. Y así, no deja de ser significativo que en las banalidades del sentido común desembocan hoy en día tanto la teoría neoaristotélica de la acción comunicativa de Habermas como la pretendida autosatisfacción de los teoremas «ultrabreves» de Odo Marquard. Como cualificados exponentes de las dos perspectivas, la «progresista» y la «conservadora», ambos pensadores alemanes se han convertido, sin embargo, en los dos más firmes pilares de la defensa del *status quo*.

En realidad, seguimos paralizados ante la mirada electrizante de Medusa. El apocalipsis de la razón occidental ha tenido ya lugar y cualquier paisaje después de la batalla no es sino un intento, nostálgico y necesariamente *kitsch*, por recuperar aquella energía de la idea dialéctica que acabó fosforeciendo en la Europa de los años treinta. Es cierto que, ante el triunfo planetario de la realidad virtual, cualquier frase que supere el nivel de Obélix, el galo, resulta altisonante y sospechosa. Y, sin embargo, la lacerante pregunta de Jaspers -«¿cómo seguir pensando después de Auschwitz?»- sigue siendo la cuestión clave.

La globalización como fenómeno ideológico

En el proceso de definitiva neutralización de la filosofía de la historia, los irónicos comentarios de Fukuyama sobre el triunfo universal del modelo americano de democracia liberal mostraron hasta qué punto la globalización es también un fenómeno ideológico. Si ya no hay lugar para el enfrentamiento entre amigo y enemigo, si ya toda dialéctica de amo y esclavo ha llegado al punto cero de su situación estacionaria, podemos dejar libremente que la República imperial extienda sus benefactores brazos hasta el último rincón del planeta. Y ya todo lo demás no es más que intendencia, es decir, literatura.

No menor ha sido el impacto perseguido con la tesis del «choque de las civilizaciones», en versión Samuel Huntington. Se confirma que la tarea emprendida se dirige a la «normalización» de las

alternativas culturales: hay que identificar los posibles obstáculos para que los coaligados no se dispersen del objetivo común. La homogeneización está bien en marcha y, una vez conseguida la transformación capitalista del antiguo bloque soviético, el objetivo inmediato es China, y, después, el último reducto, el mundo del Islam. Los benéficos efluvios del libre comercio y la expansión del capital deben llegar a todos los hombres de buena voluntad.

Recapitulemos: quizá lo que esté ocurriendo es que la Filosofía de la Historia en su exégesis centroeuropea, es decir, la filosofía negativa de la historia, se vea superada (paradoja: históricamente) por su interpretación más allá del Atlántico, la filosofía positiva (y positivista) de la historia. La energía de la dialéctica del Idealismo alemán condujo a la catástrofe de los años treinta, mientras que el vigor de la imagen del *one world* americano, el triunfo de la idea del progreso fundada sobre la prosecución individual de la riqueza material, conduce al paraíso de leches y mieles que garantiza el crecimiento exponencial del capital. En el universo del racionalismo dialéctico, el destino del hombre es el de un Sísifo volcado a la ardua tarea de construir el mundo para que de su recurrente destrucción surja la nuevacreación, en un ilimitado sucederse de periodos cíclicos naturales; en la imagen antropocéntrica del Nuevo Mundo, el hombre es Prometeo, un nuevo ser, fruto de la acción tecnológica, quien -tras robar el fuego de los dioses y recorrer el planeta con él- siente la nostalgia de la casa del padre y se contempla solitario y desarraigado. Tras la miseria del historicismo, el triunfo planetario del pragmatismo.

En el contexto del molde cultural centroeuropeo (y, por extensión, a través sobre todo de la densa influencia del Romanticismo alemán en el conjunto del pensamiento europeo moderno), la idea es el instrumento que debe transformar intelectualmente el mundo: la manifestación de esta intuición básica se expresa en la concepción racionalista de la historia y su transformación en una utopía de la planificación, cuya versión más depurada será la síntesis que realiza la filosofía de la historia de Marx. La dialéctica entre naturaleza y acción del hombre debe crear una armonía superior en donde se superen las tensiones entre individuo y sociedad, razón y voluntad, logos y mundo de la vida (*Lebenswelt*), conciencia y libertad, etc., polos opuestos que son inherentes al pensamiento occidental y que el Romanticismo alemán había radicalizado en el enfrentamiento esencial entre naturaleza e historia.

Frente a ello, la representación del mundo de la filosofía americana pretende la superación del dualismo a través de la radicalización de uno de los dos polos, el de la historia, interpretada ya pura y exclusivamente como acción, esto es, liberándola del pasado y anticipando permanentemente el futuro en una nueva síntesis que prescinde de toda dialéctica y acaba sacralizando la acción como acción, la acción como sustituto del tiempo, como imagen de un no envejecimiento frente a los estragos del tiempo cíclico. El nuevo mundo, portanto, negador y, a la vez, continuador del viejo, ambos unidos en su diferencia, y ambos, a pesar del aparente pragmatismo americano, filosofías de la historia. La llamada «globalización» surge en este contexto como la manifestación de la filosofía positivista de la historia después del fin de la filosofía dialéctica de la historia.

La globalización como nueva *gnosis*

La filosofía de la historia del idealismo alemán terminó con el fin del enfrentamiento bipolar y el triunfo de la democracia liberal capitalista. Pero en el pragmatismo instrumental de la globalización se hace realidad la expresión de una de las dos grandes interpretaciones históricas del constructivismo racionalista, a saber, la filosofía optimista de la historia.

La globalización en cuanto triunfo del capitalismo a nivel planetario es la confirmación de que la *gnosis* ultramundana de la modernidad se identifica con la filosofía de la historia. Pero con una filosofía de la historia que no es la dialéctica negativa del Romanticismo alemán y europeo, sino la *gnosis* del utopismo pragmatista americano.

¿En qué sentido se puede decir que la globalización es una nueva *gnosis*? El término se utiliza aquí con el significado que le han dado las obras de Hans Joñas, Hans Blumenberg y Odo Marquard. Para Blumenberg, el origen de la modernidad habría que buscarlo en el intento de encontrar una solución a la cuestión que ya había planteado la *gnosis* pagana contra el cristianismo, la cuestión de la justificación del mal. La *gnosis* clásica sería un intento, finalmente fallido, de racionalizar el problema del mal, de integrar el mal en un sistema racional. Tras el fracaso de la primera *gnosis*, la pregunta se plantearía de nuevo con toda su crudeza al inicio de la modernidad. Es más; según Marquard, la Ilustración surge de la teodicea leibniziana, es decir, del intento de justificar racionalmente por qué Dios permite el mal en el mundo. La crítica religiosa de la Ilustración habría tenido según Marquard un origen muy preciso; derivaría del fuerte impacto que ocasionó en toda Europa un acontecimiento histórico determinado: la catástrofe del terremoto de Lisboa y el intento de tratar de comprender su porqué. Para Marquard y Blumenberg, las posibles vías de solución que el humanismo tolerante de la primera Ilustración habían hecho posibles se verán desbordadas por la inmensa energía gnóstica de la filosofía de la historia del siglo XIX, que sí constituye un desencadenado esfuerzo titánico por identificar el mal en la historia, en la sociedad, o en una clase social determinada, y erradicarlo con todos los medios al alcance de las ideologías revolucionarias. Frente a la violencia revolucionaria de la filosofía de la historia como segunda *gnosis*, la *gnosis* de la modernidad, Marquard propondría el idilio de un pluralismo abierto y tolerante, el pluralismo humanista de diferentes culturas, diferentes religiones y diferentes mundos, la serena tranquilidad de la «vía media» estoica frente a los absolutos y radicalizadores de la filosofía europea: un canto a la *aurea mediocritas* de la burguesía y una propuesta de saber descubrir los pequeños momentos de felicidad en medio de la desgracia de la vida humana, el *Glück im Unglück*.

También desde esta perspectiva, la expansión del capitalismo muestra hasta qué punto la ilusión de una pluralidad de mundos no es compatible con la fuerza que despliega la tercera *gnosis*, la utópica-positiva filosofía de la historia de la globalización.

El capitalismo en la crisis de la modernidad

La cuestión de fondo no es baladí. Hace falta formularla desde la perspectiva de las relaciones entre capitalismo y crisis de la modernidad para darse cuenta de sus implicaciones.

¿Cuál es la relación entre capitalismo y modernidad? Mi tesis es que el capitalismo es la expresión más depurada del racionalismo moderno porque es su propio significante. En el capitalismo se verifica la sustitución de lo que -con terminología de Max Weber- conocemos como la «racionalidad material», por la «racionalidad instrumental». En este análisis confluyen tanto la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt como los autores de la llamada «revolución conservadora»: aquí se puede encontrar juntos a

Horkheimer y Ernst Jünger, a Walter Benjamín y Cari Schmitt.

El paso de la racionalidad material a la racionalidad formal y de éstas a la racionalidad instrumental se identifica con el avance del proceso de secularización que caracteriza a la modernidad. El proceso implica una progresiva neutralización de los valores hasta llegar al imperio del criterio de eficiencia que es el que define a la razón instrumental, la «jaula de hierro» que imaginó Max Weber. Para Horkheimer y Adorno, ésta es justamente la dialéctica de la Ilustración: en su propio empeño crítico contra el dominio de la religión, la razón ilustrada se apresta a eliminar cualquier residuo de valores materiales, fosilizándolos primero como referencia puramente positivista en el Estado, y vaciándolos después de todo contenido en la frialdad de la eficiencia marginal. Carl Schmitt veía al Estado y al derecho en el frágil estadio intermedio de la racionalidad formal, debilitada de origen por su carencia de legitimidad frente al mundo teológico del que parte y al que niega, y -al mismo tiempo- progresivamente sustituido por el irrefrenable avance de la razón instrumental del mundo capitalista y tecnológico, que desubstancializa definitivamente a la razón. Frente a este imparable avance de la filosofía de la historia «negativa», Adorno y Walter Benjamin intentarían dotar a los objetos de una nueva aura, de un nuevo contenido más allá de -o previo a- la razón, a través de la intensidad de una estética de oposición al progreso de la razón instrumental y, sobre todo, a través de las «iluminaciones» procedentes de una mística escatológica derivada de la tradición heterodoxa judía. Por su parte, Habermas ha aspirado a una glosa dulcificada de la filosofía negativa de la historia, la versión de que todavía es posible salvar a la razón de su propia autocrítica, abriéndola a una razón comunicativa que tenga en cuenta el «mundo de la vida», esto es, que supere la dualidad original entre historia y naturaleza.

Frente a la tríada de la síntesis dialéctica, la nueva «trinidad» formada por el libre comercio, la desregulación y la eficiencia de los mercados financieros aspira a un dominio no menos universalista que la antigua razón ilustrada. La globalización se erige así en la filosofía de la historia de la postmodernidad, esto es, de aquella radicalización de la autocrítica de la razón propia de la última fase de la modernidad que acaba en el fenómeno de la llamada «deconstrucción»: la autocrítica de la razón fruto de la dialéctica de la Ilustración se dirige al descentramiento del *logos*, a una metodología de permanente desplazamiento de la razón -con el objetivo de conseguir su auténtica y definitiva neutralización-.

Ahora bien, lo paradójico es que esta pretensión metodológica de la deconstrucción que define la última etapa del pensamiento occidental se asimila al argumento del capitalismo en su fase de expansión global. La paradoja interesante es que el fenómeno de la deconstrucción se identifica con la misma metodología inherente al proceso capitalista, entendido -siguiendo a Schumpeter- como «destrucción creadora».

Para un pensamiento económico tan imbuido del espíritu centroeuropeo como el de Schumpeter, el origen de la energía universalista del capitalismo hay que buscarlo en su capacidad de destrucción creadora, en la permanente dialéctica entre las ideas y su traslación tecnológica, de la que surge el fenómeno de la innovación; y el peligro es justamente la autonomización de la burocracia y la tecnología, la falta de sustancia y de conexión con el «mundo de la vida», proceso que es inherente al desarrollo del capitalismo. Con su tesis de la destrucción creadora, Schumpeter encuentra la fórmula que define a la modernidad como proceso de neutralización y otorga al mismo tiempo a este proceso la carga de optimismo pragmático necesaria para trasladar y transformar la vieja dialéctica europea en el contexto del nuevo mundo. Schumpeter es así el vínculo entre Viena y Harvard. Liberada de

cualquier residuo filosófico, el proceso de destrucción creadora despliega todas las energías latentes en la declaración moderna de la autonomía de la razón. Convertida, ahora ya sí, en razón funcional dirigida exclusivamente por el criterio de eficiencia y de utilidad marginal, la racionalidad moderna extiende todas las potencialidades inherentes a la traslación de la metodología y de las posibilidades de precisión de las ciencias positivas al pensamiento y a la realidad social, que inició ya Descartes con el teorema de las ideas claras y distintas. Los objetivos de claridad, precisión y universalidad a los que aspiraba la primera filosofía moderna alcanzan ahora todo su vigor en la transparencia, eficiencia y globalidad de los mercados financieros internacionales. La convergencia entre el proceso intelectual de destrucción de la racionalidad moderna y el proceso de globalización del capitalismo es el fenómeno que define el momento actual en la evolución de la estructura social. En la globalización del capitalismo se manifiesta la universalidad del principio de racionalidad instrumental.

Por tanto, la globalización es la negación de la filosofía europea de la historia, la superación de la dialéctica negativa de la Ilustración y, en cierto sentido, también una aparentemente ingenua respuesta frente a Auschwitz. Pero la globalización es también la sucesora de la filosofía destructora de la Historia, y, por ello, a pesar de su pragmatismo, la continuadora de la filosofía de la historia en su versión positivista.

El riesgo como paradoja de la destrucción creadora

Héte aquí, sin embargo, que en un momento álgido del desarrollo triunfal de la globalización, surgen de repente voces que empiezan a cuestionar la bondad del proceso.

El problema es que, conforme el capitalismo se hace más creativo -conforme aumenta más rápidamente la productividad y las nuevas tecnologías transforman nuestras vidas-, también se hace más destructivo. El capitalismo ha sentado las bases para una aceleración del proceso histórico desconocida hasta ahora. El ritmo de destrucción de empresas, de reestructuración de sectores enteros de producción, el declive de regiones y zonas de población, todos esos fenómenos aumentan de manera exponencialmente inversa a la creación de nuevos productos cada vez más competitivos. El hiato entre creación y destrucción que caracteriza al capitalismo se hace progresivamente más profundo conforme el ritmo de la aceleración es mayor.

Esta dinámica del capitalismo se alimenta de la destrucción de los vínculos sociales y culturales y su transformación en, primero, relaciones de producción, y, posteriormente, acumulación financiera. El modelo de mercado eficiente es el de los mercados financieros: es ahí donde se realiza el ideal de la máxima transparencia, simultaneidad y precisión. Son necesariamente también los más rentables y los que generan sus propios mercados secundarios y terciarios, es decir, los que son capaces de autoalimentarse como si se trata de un sistema orgánico dotado de autonomía propia: los mercados financieros se erigen en los motores del proceso sin que nadie sepa quién los dirige o de acuerdo a qué pautas de comportamiento.

El primer efecto de la maduración de los mercados financieros es que reemplazan a los mercados de bienes y sustituyen el mecanismo racional de los precios de la oferta y la demanda por una probabilidad decisoria dotada de un alto grado de imprevisibilidad y de *randomness* (azar), algo más cercano a la teoría del caos que a cualquier pretendida estabilidad.

La consecuencia inmediata es el aumento del riesgo. Conforme el ritmo de la transformación capitalista se acelera, aumentan también las posibilidades de riesgo. Los mercados secundarios de

productos financieros derivados son un buen ejemplo de este fenómeno: su función es la de asegurar una cobertura frente a los riesgos del mercado, pero ellos mismos en sí han generado un mayor nivel de riesgo para todo el sistema.

En un libro reciente (*One world, ready or not*), un conocido periodista especializado en Economía, William Greider, advierte sobre otros efectos estableciendo el paralelismo histórico con lo ocurrido en los años veinte y treinta. El vertiginoso aumento del nivel de ahorro está produciendo un estancamiento económico, al no existir un aumento proporcional de la demanda productiva de bienes. Como en los años veinte, las nuevas tecnologías han dado lugar a un incremento de la productividad, sin que exista un paralelo crecimiento de los salarios de los posibles compradores. Antes al contrario, la globalización de la producción lleva consigo un palpable descenso de los salarios. La riqueza se concentra en un grupo reducido que invierte en mercados especializados; el gran negocio de bancos y empresas de servicios financieros en los últimos años ha sido la gestión de patrimonios. Ahora bien, sin un aumento paralelo del consumo, lo que se produce es una deflación de precios en mercados saturados. De esa situación a una nueva crisis del sistema hay solo un paso.

La tendencia entre los filósofos sociales es pensar que la expansión de la economía de mercado tiene efectos estabilizadores de las condiciones sociales y económicas. En realidad, el capitalismo es la organización social más poderosa, porque es la más revolucionaria.

Gershom Scholem, el gran conocedor de la tradición heterodoxa judía, solía contar la historia de Sabbatai Zevi, el personaje que fue identificado por sus seguidores en el siglo XVII como el largamente esperado Mesías, cuya trágica derrota y consiguiente conversión al Islam produjo una conmoción secular entre las comunidades judías de la diáspora levantina. Para Scholem, en el desengaño sufrido ante el falso Mesías reside el origen de la conciencia crítica que dio lugar a la Ilustración europea. Desde entonces, las apariciones de falsos salvadores no han dejado de acompañar el desarrollo del pensamiento occidental.

Fecha de creación

29/05/1997

Autor

José María Beneyto