

NADA ES NUEVO Y TODO ES DIFERENTE
Sobre las contradicciones de la globalización

Wolfgang Fritz Haug

Amigas y amigos,

Quiero empezar agradeciendo a los organizadores del Seté Congr s de Pensament la invitación a participar en él, confi ndome la comprometida tarea de pronunciar la conferencia inaugural sobre la problemática de la globalización. El horror del 11 de septiembre ha modificado el sentido de esta tarea. Permítanme, por tanto, que inicie mis palabras con algunas consideraciones sobre lo sucedido.

I

Es una paradoja: nada es nuevo, pero desde entonces todo es diferente. “El pueblo americano”, ha escrito Georges Labica, “ha descubierto con este atentado algo que hasta entonces no sabía. Ha descubierto que está en guerra.” Los determinantes básicos no han cambiado, pero difícilmente podrá haberse alterado más dramáticamente la situación.

Decía Aristóteles en la *Poética* que “la peripecia es la transformación (*metabol *) de los hechos en su contrario”, y “puede obedecer a la probabilidad o a la necesidad”. Nos interesa en grado sumo cuando, como en el caso de Edipo, va ligada a la transformación del desconocimiento en conocimiento, cuando aparece como *anagn rosis*. Se trata de las mismas cosas, pero su significado para nosotros se ha alterado radicalmente. Y sin embargo la ciencia ficción ya había imaginado hace mucho, en libros y películas, lo inimaginable del 11 de septiembre. “Lo impensable que sucedió ha sido así”, según la reflexión de Slavoj Zizek, “el objeto de la imaginación fantástica: en cierto modo América ha obtenido aquello sobre lo que fantaseaba, y esto ha sido la mayor sorpresa.” Enfrentados a *the raw Real of a catastrophe*, hay que calibrar las coordenadas ideológicas y fantasmáticas que condicionan su percepción.

Pero no sólo Hollywood había imaginado lo inimaginable. Un escritor como Hans Magnus Enzensberger percibía hace 10 años la situación postcomunista, con el regreso aparejado a ella del “viejo desorden mundial”, como “un mundo en el que vagan bombas vivientes” y en el que “sólo (resta) una única utopía negativa, el mito hobbesiano primigenio de la lucha de todos contra todos”.

En términos más claros, porque es más analítica, la teoría social crítica había anunciado ya el horror. Trasladémonos por un momento a la biblioteca de las palabras no escuchadas, de las prédicas en el desierto dirigidas a los señores económicos y políticos de este mundo. Eligiendo casi al azar entre análisis y reflexiones, nos salta a la vista una frase de Susan George, vicepresidenta de ATTAC/Francia. Hace una década pronosticaba que, si no cambiaba la política neoliberal de globalización, habría “nuevas y mortales tensiones Norte-Sur, bumerangs más fuertes, que rebotarán sobre nosotros”. Como reacción del Norte preveía Susan George “un nuevo y forzado repliegue de los países ricos a la fortaleza América y a la fortaleza Europa”. Los mortales bumerangs que se abatieron sobre el WORLD TRADE CENTER y el Pentágono han puesto en entredicho ese repliegue. La respuesta de Estados Unidos es la potenciación del intento, practicado en calidad de superpotencia única desde el hundimiento de la Unión Soviética, de regular el sistema capitalista mundial a través de la guerra (como ha dicho Rémy Herrera). Pero ésta es una “*Guerre totale contre un péril diffus*”, como rezaba el titular de primera página de *Le Monde diplomatique* en su número inmediatamente posterior al atentado de Manhattan. La nueva totalidad a la que el ejército de Estados Unidos responde de manera tan mortífera como impotente, es la de la difusión total. Vemos cómo se trasluce aquí el signo de la globalización.

“La ‘guerra contra el terrorismo’ no es una guerra”, ha afirmado Jürgen Habermas en su discurso de recepción del Premio de la Paz de los Libreros Alemanes. Le escuchaba, sentado en primera fila, el canciller federal alemán, que no se cansa de asegurar a Estados Unidos un apoyo incondicional. ¿Escuchaba, y si lo hacía qué pensaría cuando Habermas prosiguió diciendo: “y en el terrorismo se expresa también la muda y fatídica colisión de mundos, que más allá de la violencia sin habla de los terroristas y de los misiles deberían desarrollar un lenguaje común”?

Habermas hace su aportación a este lenguaje común en un plano que estoy tentado de llamar psicológico-religioso. Lo que estalló el 11 de septiembre -dice- es “la tensión entre la sociedad secularizada y la religión” o “entre las fuerzas productivas de la ciencia y la técnica desencadenadas por el capitalismo, por una parte, y los poderes de contención de la religión y la iglesia, por otra”. En este conflicto Habermas apela “al papel civilizatorio de un *common sense* democrático ilustrado, que se abre paso en el griterío de la lucha de credos...como un tercer partido, por así decirlo”.

La manera como lo hace constituye, en cierta forma, una reacción a la perspectiva de Edward Said, quien como Habermas mismo ve una cierta simetría o imagen refleja entre víctimas y verdugos. A Said le parece especialmente fatal la conexión entre el terror y “las abstracciones religiosas y políticas y los mitos reduccionistas, que se apartan de la historia y el sentido. Aquí ha de tratar de hacerse valer la conciencia secular, tanto en Estados Unidos como en Oriente Medio.” Habermas, en cambio, considera que la conciencia secular entraña el peligro de lanzar gasolina al fuego. Resume su postura en una fórmula general: “Una secularización no destructiva se realiza al modo de la traducción. Esto es lo que Occidente, en tanto potencia secularizadora a escala mundial, puede aprender de su propia historia.”

¿Qué quiere decir con eso? “La esperanza perdida en la resurrección”, según su paradigma, “deja un vacío perceptible”. El sentimiento de este vacío debe reconciliarse a través de una “formulación salvadora” acerca de algo que “casi se ha olvidado, pero que implícitamente se echa de menos”. Esto tiene un aire inconfundible de “protestantismo cultural”. Para Habermas el prototipo de todas las traducciones metafísicas después del fin de la metafísica sería la reintroducción que hizo Kant del Dios arrojado por la epistemología como premisa necesaria de la moral. En la medida en que la religión retiene así, al menos, un “eco” en un mundo secularizado, se eliminan las tensiones ligadas a ella en la modernidad. Recordemos, a título comparativo, cómo abordaba el joven Marx justamente esta misma cuestión. También Marx traduce el motivo de la resurrección. Pero él transforma la esperanza en la resurrección después de la muerte en la pretensión emancipatoria de una “resurrección de los cuerpos” y de la “naturaleza” aún en esta vida, al menos como esperanza activa en el sentido de la participación en una praxis compartida por muchos y proyectada a la consecución de

relaciones solidarias entre los hombres y de una relación ecológicamente sostenible de la sociedad con su entorno natural. En síntesis, de la misma manera que Habermas interpreta en un plano religioso el conflicto que estalló en Manhattan, indica también los caminos para enfrentarse a él. Y en este sentido parece darle la razón Samir Amin cuando dice que el islam político no tiene nada contra la “globalización económica”, que aquello que le perturba es la “*mondialisation culturelle*”. Georges Labica, sin embargo, impugna implícitamente esta despolitización de los antagonismos, al afirmar: “*Il en s’agit pas de religion, de l’Islam, ou de fanatismes: il s’agit de politique*”.

Creo que la mejor aportación por mi parte a ese “papel civilizatorio de un *common sense* democrático ilustrado”, del que habla Habermas, consistiría en iluminar un fragmento de la complejidad y la ambigüedad del campo de conflicto que tenemos a la vista. Una iluminación, una reflexión, “*au-dessus de la mêlée*”, como caracterizó Romain Rolland su punto de vista al comienzo de la Primera Guerra Mundial, en una situación, tras el atentado terrorista en el Sarajevo musulmán, que -más allá de diferencias profundas- guarda sorprendentes parecidos con la nuestra, con la situación actual.

Cuando decía, al iniciar mis palabras, que “nada es nuevo, pero desde el 11 de septiembre todo es diferente”, aquellos de ustedes que asistieran hace tres años a la conferencia que pronuncié en esta misma sala sobre “La globalización en el Manifiesto y en el mundo actual”, o que leyeron las entrevistas que me hicieron Antoni Sella en *El Temps* y Gustau Muñoz y Vicent Olmos en *El Contemporani*, tendrían claro lo que se puede seguir manteniendo de lo dicho entonces y todo lo que, en cambio, se ha alterado necesariamente en la interpretación de las cosas.

II

Empecemos con un breve ejercicio de desconstrucción. El término “globalización” es lo que Sigmund Freud llamaba una “palabra en clave”, una superficie semántica deslumbradora en la que nos escondemos de nosotros mismos. De hecho, “globalización” no sólo cubre los significados más diversos, sino que sirve también para encubrir una política que responde a intereses de clase determinados. Lo particular se

da un nombre universal, aunque sea lo más superficial de todo, derivado de la forma del globo terráqueo.

Gobiernos y medios de comunicación hablan de la globalización como si fuese un proceso natural al que hay que ajustarse a cualquier precio. Del mismo modo se refieren habitualmente al mercado. Si en los años setenta y ochenta se hablaba de los japoneses, cuya competencia “nos” obligaba a movilizar y modificar todas las energías sociales e instituciones, en el discurso de los años noventa Japón pasó a ser el “pato paralítico” del capitalismo mundial. En un momento dado dejó de utilizarse el espantajo de “los japoneses” y se sustituyó por la nueva palabra: la “globalización”. En nombre de los mercados globalizados se exhortaba a la supresión del compromiso social que se había establecido en la “época dorada” del fordismo. Desregulación, privatización, flexibilización, así se llamaban los objetivos; enriquecimiento de los ricos, empobrecimiento de los pobres, en una palabra, desocialización de las sociedades, tales eran los efectos a cuya legitimación acudía el pensamiento único del neoliberalismo valiéndose de la globalización. Y la globalización pasó a ser una palabra odiada por sectores crecientes de la población mundial.

Pero así como una cebolla tiene siete capas, ésta es sólo la más superficial. El discurso dominante sobre la globalización ocultaba, en efecto, el hecho de que este proceso, al menos al principio, no se ha desarrollado en absoluto al margen de la política. Al contrario, la llamada globalización era una política y esta política tenía un nombre, a cuya difusión -por lo demás- han contribuido sustancialmente los zapatistas. El nombre es neoliberalismo, precisamente, que ha sido descrito también irónicamente como fundamentalismo del mercado. Bajo el rótulo del neoliberalismo se agrupa toda una serie de teorías específicas y de políticas económicas, pero en el núcleo se trata de una retirada del estado de la economía, por una parte bajo la forma de la privatización, y por otra de la desregulación, así como de una política monetaria restrictiva, contra los modelos keynesianos, y *last but not least* de una agresiva política librecambista global contra las políticas nacionales de desarrollo, que esgrimían aranceles y subvenciones para proteger el tránsito a la sociedad industrial de la concurrencia de un mercado mundial dotado de una superioridad abrumadora.

En interés de los “*global players*” del capitalismo y especialmente del capital financiero, la política neoliberal se esforzó inicialmente, desde finales de los años setenta, por lograr la desregulación de la esfera financiera del mercado mundial. Tuvo éxito en el empeño y por eso Michel Aglietta señalaba “el papel decisivo de los mercados de dinero y de capitales”, que asumían una función determinante y configuradora. Finalmente y sobre todo tras el hundimiento de la Unión Soviética, la política neoliberal se propuso la destrucción de los regímenes nacionales de desarrollo en las zonas “subdesarrolladas” del mundo, pero también del régimen de estado social y de *welfare State* en los centros del capitalismo.

Jürgen Habermas recordaba en el discurso citado anteriormente las promesas neoliberales: “A la vista de una globalización que se impone a través de mercados sin trabas, muchos de nosotros esperábamos el retorno de lo político bajo otra forma. No en la forma hobbesiana primitiva de un estado global centrado en la seguridad, es decir, en terrenos como la policía, los servicios secretos y el ejército, sino como un poder mundial con capacidad configuradora civilizatoria.” Hoy parece incontestable que no se ha realizado la esperanza de Habermas, sino la sombría previsión de Enzensberger.

Ante tantas decepciones, el neoliberalismo y sus representantes confesos han alzado en su contra, con bastante rapidez, a sectores crecientes de los pueblos. La revolución neoliberal devora a sus padres. Casi en todas partes de la Unión Europea -con la excepción de España, donde el *felipismo* del PSOE había introducido ya una política de neoliberalismo moderado- los supuestos conservadores, que en realidad seguían las recetas de la “revolución” neoliberal, han ido perdiendo después de pocos años las elecciones en favor de los socialdemócratas.

Pero muy pronto el mundo fue testigo de un fenómeno que recuerda “el retorno de lo reprimido” descrito por Sigmund Freud: los Clinton, Blair, Schröder y *tutti quanti* desarrollaban políticas no menos neoliberales que sus predecesores. En el caso alemán, tras la salida de Oskar Lafontaine, incluso por fin claramente neoliberales, desbordando con mucho lo hecho por los gobiernos de Kohl. ¿Había que volver a entonar por consiguiente la vieja canción de la traición de los socialdemócratas? ¡De

ningún modo, si se quería ir a la raíz de los problemas! Lo que había que hacer era estudiar las fuentes de la hegemonía neoliberal. Si un gato tiene siete vidas -según los ingleses tiene incluso más: tiene nueve-, la pregunta que debemos hacernos está muy clara: ¿cuántas vidas tiene el neoliberalismo? ¿Qué es lo que le da *élan vital* para recuperarse siempre -o al menos hasta hoy- después de cada derrota?

III

La respuesta exige el recurso a un teorema del marxismo clásico, y esto conduce a una tercera capa del complejo que se esconde tras el término “globalización”. Esta tercera capa tiene que ver con las nuevas tecnologías de lo global, que han revolucionado las infraestructuras de la comunicación. Ya Heidegger hablaba en la época de la Segunda Guerra Mundial de lo “gigantesco”, pensando en el alcance tendencialmente global de la radio y del avión. Era la época de juventud de las tecnologías de lo global. Hoy estamos ya en su época adulta. El rasgo característico es la conexión de los ordenadores con los medios de comunicación global vía satélite. Ignacio Ramonet ha llamado a la red global que es “el corazón de todo lo nuevo”. Pero la metáfora es engañosa. Porque si el corazón es el centro de la circulación, internet carece de centro. Es un rizoma gigantesco, cuya extensión se ve compensada por la velocidad -que es la de la luz- con que se mueven los paquetes de datos de estación de reenvío a estación de reenvío. Y que encarna, de forma especialmente paradigmática, la “compresión espacio-temporal” de la que hablaba David Harvey (1989). Internet consume lo que Marx llamó en *El Capital* -- en la traducción de Manuel Sacristán -- “el entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado mundial” y “el carácter internacional del régimen capitalista”. Digamos de pasada que el genio analítico de Marx y sus equivocaciones se muestran de forma arquetípica en la frase siguiente: “Con la disminución constante del número de los magnates del capital que usurpan todas las ventajas de este proceso de transformación y las monopolizan, aumenta la masa de la miseria, de la opresión, de la servidumbre, de la degeneración, de la explotación, pero también la indignación de la clase obrera en constante crecimiento y educada, unificada y organizada por el mecanismo del proceso de producción capitalista” (MEO 41, 409). Ninguno de los elementos previstos falta hoy, pero su ordenación o articulación sigue una pauta inesperada para Marx. Es una pauta a la vez de globalidad

y de fragmentación de la globalidad. Y esta articulación global y dispersa del proletariado lo ha desarticulado como actor político. En su lugar las divisiones “geopolíticas” obedecen a una sobredeterminación de carácter étnico y religioso. Mientras en los países centrales del capitalismo podía fabularse sobre la terciarización y sobre la reducción e incluso la desaparición de la clase obrera, a escala mundial nunca ha habido más trabajadores asalariados que hoy en día.

Volvamos a nuestro intento de analizar las diferentes capas de esta palabra en clave que es la globalización. La tecnología rectora que marca hoy sobre todo la faz concreta del „entrelazamiento de todos los pueblos en la red del mercado mundial ” (de lo que hablaba Marx) es la de la digitalización más la calculatoria electrónica, en una palabra: el ordenador. A partir del momento en que toda la producción mecanizada o mecanizable, apoyándose en esa fuerza productiva rectora, ha podido ser tendencialmente automatizada, el modo de producción se ha transformado. Primero se habló del “modo de producción microelectrónico”. Luego se entendió que el ordenador, o el microchip, se había convertido en la fuerza productiva coordinadora y cuasi omnipresente -como antaño el motor eléctrico, en la época de su miniaturización y multiplicación, llevó al perfeccionamiento del modo de producción mecánico-, de suerte que todo un grupo de otras fuerzas productivas, a las que había coadyuvado en mayor o menor medida el ordenador, se sumaron a éste. Al mismo tiempo, gracias a las nuevas fuerzas productivas, las relaciones de producción pudieron sobrepasar la sombra que las había acompañado durante siglos, el estado-nación, y saltar del centro único a una diáspora cuanto menos espacial, asumiendo un carácter transnacional. El capitalismo del siglo XXI se presenta como un capitalismo transnacional de alta tecnología, que se puede decir también en inglés-americano: *transnational High-Tech-Capitalism*. Las tecnologías integradas de cálculo y comunicación constituyen la condición de posibilidad de su gestión.

Con ello habríamos llegado a la tercera y cuarta “capas de la cebolla” de nuestro problema. Desde hace unas tres décadas vivimos inmersos en el proceso acelerado de lo que se ha llamado “la tercera revolución científico-técnica”. En cierto modo se perfila como una revolución más radical que aquellas que condujeron de la sociedad agraria a la sociedad industrial. (Y aquí se plantea el interrogante de por qué esta revolución de

las fuerzas productivas ha ido asociada con una contrarreforma política o incluso con una contrarrevolución. En todo caso, por aquí iría la explicación del hundimiento de las formaciones sociales surgidas en Europa de la Revolución de Octubre. Pero esto es otra historia que habría que explicar en otra ocasión, como diría Michael Ende).

La revolución científico-técnica está incorporada al proceso de valorización. Éste decide sobre qué conocimientos y posibilidades se aprovechan y cuáles no. Las consecuencias no dejan a salvo ningún ámbito de nuestras vidas. Están llenas de contradicciones. Han abierto camino a nuevas prácticas, y no son las menos significativas las virtuales. Sus aspectos productivos han sido asumidos con entusiasmo sobre todo por un sector considerable de la juventud y luego por estratos cada vez mayores de la población, al menos en las metrópolis. (En la República Federal de Alemania este mes de octubre se habrá conectado la última escuela a internet). También el modo de producción de la mayoría de nosotros, intelectuales, se ha modificado, y muy pocos querrían volver atrás. Las altas tecnologías han revolucionado los modos de producción del imaginario colectivo, los modelos de los juegos infantiles y los modos de hacer la guerra. Y bajo la forma de internet han aportado a las manifestaciones antiglobalización la tecnología adecuada para una coordinación global.

IV

Pero volvamos a nuestra pregunta por las siete vidas del neoliberalismo. La tenacidad con la que vuelve al poder tras las crisis generadas por él mismo o con que impregna a sus oposiciones -los socialdemócratas, los verdes-, se explica justamente porque ha hecho cosa propia de la gestión política de aquella revolución científico-técnica bajo una forma capitalista. El hecho de que sea él el que promueve el tránsito al modo de producción de alta tecnología, explica su fuerza hegemónica. Así se explica también la “conversión” neoliberal de los Clinton-Blair-Schröder. Durante mucho tiempo la izquierda se había aferrado a la defensa de las conquistas de la época fordista. En nombre del estado social (o del bienestar) le regaló así a la derecha un monopolio productivo. A falta de concepciones creativas sociales o socialistas de la manera de configurar el tránsito al modo de producción y de vida posibilitado por las altas

tecnologías, había de alzarse con el triunfo la concepción desarrollada al servicio del capital financiero y de los “*global players*”. Lo que se puede reprochar a Clinton-Blair-Schröder es la forma oportunista y casi pánica como se han subido al tren neoliberal. Hay que admitir, con todo, que la izquierda socialista y comunista, y sobre todo los sindicatos, han contribuido lo suyo a ese vacío de ideas sin el que una adaptación tan incondicional sería incomprensible. Que tal adaptación no haya ido acompañada de ninguna ofensiva social le ha valido a Gerhard Schröder el sobrenombre de “Genosse der Bosse” (el compañero del patrono).

En contra de todo esto se ha levantado la buena voluntad de aquellos que protestan contra las grandes exclusiones -internas, pero sobre todo a escala mundial- y que han inscrito en sus banderas la solidaridad con los excluidos. Pero, ¿qué hacer? Como el toro entrando al trapo, grandes sectores de la izquierda tienden a lanzarse a las barricadas en cuanto se habla de globalización. Es como si la estructura de capas diferenciadas que se ocultan bajo la etiqueta de la “globalización”, tuviera el efecto de una trampa.

Pero esto no es todo. La dialéctica prosigue. La máxima de Brecht “las contradicciones son nuestras esperanzas”, se ha hecho valer. El Subcomandante insurgente Marcos ha señalado con razón que la globalización, en realidad, sólo existe en sus rudimentos. Se asemeja a un todo quebrado, a un puzzle incompleto, cuyas partes están atravesadas por grietas y desperfectos y que, a su vez, se asemejan a otros tantos puzzles. De hecho, en el escondrijo de la palabra globalización encontramos también *exclusión a escala planetaria*. Piénsese sólo en el “continente olvidado”, África. Y si para la persona es un mal ser explotado como fuerza de trabajo, muchísimas veces es un mal aún mayor no ser explotado. (No digo que África no sea explotada). Tras una palabra de aversión, el discurso sobre la globalización nos sorprende como invitación a la crítica interna. Incluso Marcos, que ha llamado a la lucha contra la globalización, la acusa de no responder a su propio concepto.

V

Permítanme por ello un último y breve ejercicio de desconstrucción, en el que me valdré de una duplicidad de léxico: globalización y mundialización. Los dos términos

nos permiten hallar una diferencia esencial. El *globo* es la forma esférica de la tierra, cuya superficie, para decirlo con palabras de Marx, es “el gran laboratorio”, “el arsenal que proporciona tanto los medios como los materiales de trabajo y el asentamiento, la base de la comunidad”. El mundo, en cambio, es aquello de lo que de nuevo Marx podía decir que “en la producción práctica de un mundo objetivo” el hombre se acredita como “miembro de una especie capaz de autconsciencia”. “Pero *el hombre* no es un ser abstracto, replegado fuera del mundo. El hombre es *el mundo del hombre*, el estado, la sociedad.” El mundo en este sentido es el mundo humano, “histórico, social, práctico”, como decía Karl Korsch. Esta concepción marxiana posibilitó una alianza entre la fenomenología y el marxismo. Sobre esta base podía el existencialismo describir la *réalité humaine* como un ser-en-el-mundo (*être-dans-le-monde*). En definitiva, si nuestras lenguas -las románicas, en todo caso- nos permiten hacer la distinción entre globo y mundo, ¿por qué no deberíamos hacerla con intención programática? El globo es la arena de las geopolíticas, de los dispositivos económicos y militares. De la superficie y de las profundidades del globo terráqueo -de la tierra lo mismo que del mar y del aire- extraemos los elementos de nuestra riqueza material. El mundo, en cambio, es el lugar en el que estamos en casa, y el lugar de la alienación. (Que me disculpen los manes de Althusser por retornar a este concepto). El mundo es también el lugar de la lucha contra la alienación, la esfera de esa otra forma de devenir mundo de la que hablaba Henri Lefèbvre en *Une pensée devenue monde*.

Los atentados del 11 de septiembre sobresaltaron al mundo -también en el sentido de *tout le monde*-, no al globo. El mundo de los hombres consumaría la universalidad plural de la “especie humana históricamente unificada”, como se puede leer en los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci. Pero esta unificación de la especie humana sería la constitución de la humanidad “para sí”; no es un dato, un hecho, sino un devenir desgarrado por antagonismos. Según Gramsci con la socialización está en juego la verdad, con la constitución de un sujeto agregado de la historia humana la objetividad. La “lucha por la unificación cultural de la especie humana misma” es, a la vez, una “lucha por la objetividad (por liberarse de las ideologías parciales y engañosas)”. “Lo que los idealistas llaman ‘espíritu’”, concluye Gramsci, “no es punto de partida, sino punto de llegada, el conjunto de las superestructuras en devenir, hacia una unificación

concreta y objetivamente universal”. No otra cosa entiende Marx cuando habla del “final de la prehistoria” de la humanidad como el inicio de su historia en sentido propio.

La distinción entre globalización y mundialización nos permite descifrar mejor las luchas de Seattle y posteriores. El sujeto de éstas es un agregado plural de sujetos heterogeneos, con la coalición (en Seattle) “Sweeny-Greeny” como elemento constitutivo, es decir, la alianza entre sindicatos y verdes, que hasta aquí habían sido enemigos casi por definición. En torno a ellos, un enjambre de tendencias, grupos y grupitos que no podrían ser más diferentes y también, en parte, divergentes. La mayoría se definían como enemigos de la globalización. Y sin embargo, si las luchas han tenido algún efecto, ha sido literalmente un efecto sobre la historia mundial. Sí: los militantes de Seattle escribieron un capítulo de la mundialización de la historia humana. Las luchas se querían contra la globalización, pero se libraban a favor de lo que Fidel Castro ha llamado la humanización de la globalización. En la estela de la distinción entre el globo como campo de maniobras de las geopolíticas transnacional-capitalistas y el mundo de los hombres, aparece, se plantea, la perspectiva de la justicia mundializada como horizonte ético-político. La moral nacional es inmoral. Derechos y libertades sin libertad y justicia generalizadas son una injusticia y acarrear opresión. La mundialización empieza a perfilarse como tribunal internacional de justicia o como acuerdo mundial para la limitación de las emisiones contaminantes, del estilo del esbozado en Kyoto, o como carta mundial de los derechos humanos sociales.

VI

Claro está que quien hoy hace memoria de estos proyectos bloqueados por Estados Unidos se expone, como señalaba John Le Carré, a “la acusación de antiamericanismo. Es -seguía diciendo- como si hubiésemos entrado en el Mundo Feliz orwelliano, en el que nuestra fiabilidad personal como compañeros de lucha es juzgada según lo que introduzcamos del pasado en la discusión sobre el presente. Cualquier referencia a que los recientes atentados se inscriben en un contexto histórico, es considerada una justificación.” En Estados Unidos, especialmente, se difunde una especie de ley marcial en el terreno de las ideas. Su presente no tolera historia alguna. Pero sin historia nos hacemos ciegos y tontos. Por eso Edward Said tituló “Tiempo para la honestidad

intelectual” su toma de posición sobre los acontecimientos. Si el futuro no lo determina una espiral de violencia sin final previsible, hay una sola salida: “atajar las raíces del terror en la injusticia, y aislar a los terroristas, disuadirlos o ponerlos fuera de circulación”.

¿De verdad hace falta decirlo? ¿No es anti-americanismo historizar la situación americana, reflexionar sobre ella, como tratan de hacer sin excepción los mejores intelectuales americanos? Pero no puede verse simpatía alguna hacia los terroristas, oposición a la necesidad de localizarlos y neutralizarlos, en el hecho de que uno se niegue sumarse a la marea dominante, que rechace llamar cobardes a gentes que entregan su vida o no acepte que se les niegue la seriedad de propósito. Ni remotamente puede decirse eso por el hecho de que se evoquen las tremendas injusticias a las que se ve sometida la mayoría de la población mundial, que aportarán nuevos reclutas al terrorismo mientras duren. Para unos puede que sea un imperativo levantarse contra la injusticia. Para otros, cuyo *moral sense* parecería menos categórico, es sencillamente el buen sentido lo que debería llevarles a concluir que, *rebus sic stantibus* -estando las cosas como están- , están sentados en un barril de pólvora. “Los conflictos son derivaciones. El foco de las llamas se encuentra en un plano distinto al de los intentos de extinción”, les decía hace tres años a Gustau Muñoz y a Vicent Olmos.

Slavoj Zizek ve a Estados Unidos en una encrucijada, y cabría añadir que subsidiariamente lo mismo vale para todos los países centrales del capitalismo mundial. ¿Seguirán aferrados a que ‘algo así’ NO PUEDE SUCEDER AQUÍ (y por tanto golpean paranoicamente al lado) o acabarán asumiendo la máxima de que algo así NO PUEDE SUCEDER EN NINGÚN SITIO? Entre los políticos son pocos los que reflexionan públicamente o se atreven a oponerse a la exigencia de represalias. Pero como decía Habermas en el discurso del Premio de la Paz: “No existe el demonio, pero el ángel caído sigue cometiendo maldades: en la perversión del bien de una acción monstruosa, pero también en la exigencia desbocada de venganza que le sigue los pasos.” El único “no” al lanzamiento de acciones militares de represalia, en las votaciones de las dos cámaras parlamentarias de Estados Unidos, lo dio una congresista “afro-americana” de California, Barbara Lee. Así pues, ¿no se ha producido, con todo, ninguna *anagnórosis*,

ninguna “transformación del desconocimiento en conocimiento? ¿O persiste en un país sobre cuyos habitantes ha dicho el escritor americano Christopher Isherwood: “*we’ve retired to live inside our advertisements*” -algo así como: nos hemos retirado a vivir en nuestros anuncios publicitarios-, en un país así la reacción inmediata al desgarro de la película es aferrarse desesperadamente, obstinadamente, a la ilusión hecha añicos?

VII

Para la mayoría de los estadounidenses la globalización equivale a la americanización. Lo que los terroristas destruyeron el 11 de septiembre, lo llamó el presidente Bush en su discurso del 21 de septiembre de 2001 ante el Congreso americano un “símbolo de la prosperidad”. Se expresa ahí la opinión espontánea de aquellos que esperan del libre comercio global y de la movilidad global del capital las mayores ventajas. La mirada de izquierdas ve en el Pentágono y en las torres del comercio mundial, en palabras de Georges Labica: “les deux plus hauts symboles mondiaux du pouvoir: la finance et le militaire.” Pero lo que ha retenido sobre todo el imaginario colectivo es el contenido simbólico de aquellas torres y de su destrucción. Verena Lueken ha descrito cómo se desgajó “de las ruinas humeantes del WOLRD TRADE CENTER el armazón de una de las torres hundidas”, añadiendo: “destacaba en medio de la nube tóxica como una ruina gótica en el paisaje lóbrego de un film de terror”. Tras dos semanas se retiró la estructura. La imagen sigue estando en mi retina. Desde cierto punto de vista me parecía estar ante una réplica postmoderna de la *La construcción de la torre de Babel* de Brueghel. Pero tras esta semejanza con un monumento admonitorio a la *hybris* humana transformada en confusión universal se ocultan otros significados. Ya en los primeros días posteriores al horror reflexionaba un autor en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* sobre el final de este tipo de construcciones centrales. Las tecnologías integradas de la información y las comunicaciones aportaban la infraestructura para la descentralización, que es al mismo tiempo la de la globalización. Las “torres”, en cambio, representaban el principio de la modernidad fordista: su estructura es aditiva y se basa en soportes y elementos de aprovisionamiento centrales. La superposición de pisos obedece a un modelo monótono-repetitivo y a las reglas de la producción masiva estandarizada. Los ascensores sirven para que la circulación de personas hacia las plantas y entre ellas se efectúe como en una cadena. Todos los departamentos son

accesibles a los auxiliares de las oficinas con sus carros llenos de archivadores. La altura que se alcanza con la cantidad de plantas superpuestas de forma aditiva traduce el poder de un estado mayor en el lenguaje arquitectónico de la articulación espacial. Todo procede de la época de la máquina de escribir y del correo neumático, de los documentos fijados en ejemplares auténticos (*hard-copy*), que como tales eran todavía originales dotados del aura correspondiente.

Pero esto ya no se corresponde necesariamente con la arquitectura de las Global Cities, nudos del mundo del mercado capitalista mundial, en los que, con el soporte de internet o de redes especiales, la “clase transnacional de gestores” en ciernes (como dice Robert Cox), que en principio contempla el globo entero como su campo de operaciones, realiza todo el complejo de transacciones a una escala directamente global. “La descentralización es desde el 11 de septiembre la nueva consigna de los planificadores empresariales” (decía el FAZ del 19 de octubre). Y no trabajan, en principio, de una manera muy diferente a las empresas transnacionales los “global players” del terrorismo, que se apoyan en idénticas “tecnologías transversales” y en “une stratégie résolument ancrée dans le monde globalisé” (Bishara). De esta suerte, se puede interpretar la destrucción de las torres del World Trade Center de Nueva York también como una sombría alegoría del final del fordismo.

Otra interpretación es la de Slavoj Žižek, que parte de los mitos industriales de Hollywood. En el film *Matrix* de los hermanos Wachowski (1999) la virtualidad total de la vida queda rota cuando el héroe de la “real reality” vuelve a sí, en un paisaje desolado de ruinas, lo que ha quedado de Chicago después de una guerra global. Morpheus, el líder de la resistencia, le saluda con estas irónicas palabras: “*Welcome to the desert of the real*”. Para Žižek esta es la escena clave para descifrar lo sucedido el 11 de septiembre en Manhattan: los ciudadanos de Nueva York se dieron de bruces con el “desierto de lo real”. Los espectadores de películas de catástrofes ya lo conocían muy bien en el terreno imaginario. El simbolismo del ataque a las torres del WORLD TRADE CENTER procedería así no tanto del “concepto pasado de moda de ‘centro del capitalismo financiero’” como del hecho de que “las dos torres del WORLD TRADE CENTER aparecían como el centro del capitalismo *virtual*, de las especulaciones financieras, desgajadas de la esfera de la producción material.” “El impacto demoledor

de los atentados sólo puede entenderse en un contexto definido por la línea que separa hoy al Primer Mundo digitalizado del 'desierto de lo real' del Tercer Mundo. Es esta conciencia de que vivimos en un universo artificial y aislado lo que genera la sensación de que algún agente ominoso nos amenaza permanentemente con una destrucción total.”

Lo que no ve Zizek es que el desgajamiento de la esfera financiera respecto de la producción real es lo que constituye precisamente la forma capitalista de su subordinación a ésta. Lamentarse por ese desgajamiento responde a la perspectiva del “hombre del mercado de dinero”, del que Engels decía que “contempla el movimiento de la industria y del mercado mundial sólo en el reflejo invertido del mercado de dinero y de valores, por lo que para él los efectos pasan a ser causas.”

Aunque no se comparta la interpretación de Zizek en todos sus puntos se puede reconocer la validez de esta idea del “retorno de lo real”. ¿Acaso no se había parlotado en las páginas de opinión y los suplementos de cultura acerca de la sustitución de la realidad por la simulación? ¿Acaso no se había tomado en serio la frase de Baudrillard de que la Guerra del Golfo no tuvo lugar? Ahora la repetición estereotipada del ataque a las torres del World Trade Center de Nueva York en la televisión produce el efecto de una simulación de ordenador, pero habría que trasladarse al lugar concreto para que la sensación de una simulación simulada dejase paso a la experiencia del “desierto de lo real”. En las películas de James Bond, dice Zizek, no falta nunca una escena en la que el jefe supremo de los criminales conduce a Bond por una fábrica en la que o bien se montan los misiles dirigidos a Nueva York o bien se produce droga. En estas escenas Hollywood se acerca al máximo a las películas de exaltación productiva del realismo socialista. La tarea de Bond consiste también, infaliblemente, en hacer saltar por los aires la fábrica en cuestión.

“Permitiéndonos volver al remedo diario de nuestra existencia en un mundo en que ‘ha desaparecido la clase obrera’. ¿No ha sido así que, en el ataque devastador contra las torres del World Trade Center, esta violencia dirigida contra un Exterior amenazador se ha vuelto contra nosotros?”

Esto conecta el horror de Nueva York con la cuestión de la globalización. Ambos nos confrontan inapelablemente con la dialéctica de interior y exterior, de inclusión y exclusión. Es esta manera de ver las cosas la que rechaza resueltamente el presidente Bush. “La única posibilidad de vencer al terrorismo como amenaza para nuestra forma de vida -dijo ante el Congreso-, es identificarlo, rodearlo y destruirlo, allá donde se encuentre.” Pero lo que calla es algo que ha dicho Georges Labica: “el problemático enemigo que se busca -a la vez que se demoniza a los árabes y musulmanes del mundo- es un bumerang, una bomba, que ha fabricado el imperialismo y que ahora se vuelve contra él.” Lo que eludió por completo el presidente Bush en su mensaje es el terreno del que brota el terror. No se quiere acabar con la fuente del terror, sino eliminar lo que brota de ella. No se combate la enfermedad, sino el síntoma, no el proceso primario, sino la derivación. “Pero este país marcará nuestra época y no al revés”, seguía diciendo Bush. Y también: “esta será una era de libertad, aquí y en todo el mundo”. De la justicia, ni una palabra.

¿Será así el destino del mundo verse desgarrado por la acción refleja de dos bandos hostiles articulados religiosamente que nos arrastran a una espiral inacabable y ascendente de violencia militar concentrada y sin sentido, por un lado, y terrorismo difuso, por otro, en detrimento de la sociedad abierta y de una “secularización” general (Rémy Herrera), en medio de una devastación social en aumento?

El órgano de referencia del capitalismo alemán, el periódico *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, trazaba hace pocos días otra relación especular. Desconfiaba de los motivos religiosos. A las dos partes, los terroristas islámicos y el presidente americano, lo que les interesa es el control de las reservas de petróleo y gas natural desde el Mar Caspio a la península arábiga. No en vano empezó el presidente Bush “su carrera en empresas petrolíferas”. “Las reglas del juego han cambiado desde el 11 de septiembre. A partir de ahora el presidente Bush se propone asegurar a largo plazo el suministro de petróleo al mundo occidental (y sobre todo a Estados Unidos) y a la vez contener el terrorismo.”

¿O sea que globalización es igual a sometimiento del globo a los intereses del capital americano? ¿Una regulación militar del mercado mundial en este sentido?

No: no hay ni choque de civilizaciones ni una guerra de la civilización contra la barbarie. O mejor: los conflictos que parecen eso, son derivaciones. El problema original es otro. El fondo sigue siendo: civilización de nuestra civilización, sobre todo de su economía, pero también de su acción estatal con su tendencia a soluciones basadas en la violencia.

No es fácil concebir alternativas civiles con perspectivas de éxito. “Romper con prácticas globalizadoras asimétricas”, ha escrito el economista Antoni Espasa. Es un enfoque que choca con la asimetría estructural de las relaciones de intercambio entre economías con fuertes desniveles de productividad. El libre comercio, llamado también en términos económicos globalización, no elimina las consecuencias, sino que, al contrario, las desencadena en plenitud. La exigencia de que “los beneficios de la globalización” lleguen a todo el mundo, parece a simple vista justa y buena. Pero hay que ir más allá y preguntarse en qué consisten esos beneficios. Libre comercio no es lo mismo que libertad de acción. Los aumentos de productividad, en todo caso, no se socializan a escala mundial. Lo impiden las relaciones de propiedad. Cualquier adelanto protegido como “propiedad intelectual” en cualquier campo de investigación beneficioso para la vida, como por ejemplo en la lucha contra la enfermedad, genera un monopolio de valorización con los consiguientes precios de monopolio que persisten mientras no haya un sustituto competitivo. Incluso hoy, en la carrera por antibióticos que ayuden contra el ántrax, el gobierno americano ha descartado proceder contra el monopolio y el precio monopólico del “Ciprobay”, el producto correspondiente de Bayer.

La globalización pone al mundo en manos de los “global players”. Es más que improbable que automáticamente, en ausencia de un movimiento político y social vigoroso que pise los talones a la actividad misionera del capital, que es inmoral, porque está guiada por la búsqueda del beneficio, y que incorpora todas las zonas del globo al mercado mundial, si es que no las abandona a la devastación porque no son rentables, es difícil -digo- que a consecuencia de la difusión generalizada de relaciones capitalistas en nuestro planeta por la globalización capitalista, la política vuelva por sus fueros y obtenga, así, posibilidad de convertirse en política mundial en sentido subjetivo, como política del mundo de los hombres. No es “falso, pero sí prematuro, hablar de una nueva forma, de una nueva posibilidad de configuración del mundo”, se

decía en un artículo de fondo del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* del viernes pasado. Extirpar las raíces del terrorismo forma parte de ello, como se hizo una vez, hace siglos, cuando se formó la alianza contra la piratería. Pero la mano que arrancará realmente esas raíces será la mano de la justicia.

Me doy cuenta de que esta conferencia no puede ofrecer conclusiones. Cuando Brecht iluminó en *El buen hombre de Sezuan* un campo de conflictos similar, pero no quería finalizar con una solución de cuento como “el mensajero galopante del rey” de la *Ópera de tres centavos*, hizo que un actor saliese delante del telón, que ya había caído, y expusiese el siguiente epílogo, con el que yo también voy a concluir:

“Respetado público, ahora viene la decepción:

porque bien sabemos que no hay conclusión.

(...)

Nosotros mismos estamos afectados y consternados
el telón ha caído y los problemas no están solucionados.

(...)

La única salida que se nos ocurre de este mal paso:
que ustedes mismos se pongan a pensar, en su caso

(...)

Respetado público, busca tú mismo la conclusión!

Tiene que haber- seguro, seguro- una buena solución!”

Muchas gracias por vuestra atención.