

# Aproximaciones a la globalización como universalización de políticas neoliberales, desde una perspectiva filosófica.

*Raúl Fornet-Betancourt*

## 1. Consideraciones aclaratorias sobre el punto de partida

Filosofía no significa simplemente filosofía. Pues no se puede hablar de la filosofía suponiendo un concepto unívoco de la misma, como tampoco se puede reducir su historia al desarrollo lineal de una idea universalmente válida de la filosofía. Y es que, en razón de la propia estructura teórica de eso que llamamos “historia de la filosofía”, todo discurso *sobre* la filosofía y, por consiguiente, también todo discurso *desde* la filosofía, es decir, todo discurso que parta de la filosofía como referencia central para su identificación teórica, se ve confrontado con el *factum* del pluralismo filosófico en el sentido de que (la) filosofía se da siempre en la forma plural de las filosofías<sup>1</sup>.

De hecho lo que se llama “historia de la filosofía” resulta ser una compleja y multidimensional historia de argumentación<sup>2</sup> entre planteamientos y tradiciones que muy pocas veces son convergentes y que, por eso, imprimen a esa historia de argumentación, por la que (la) filosofía va emergiendo como un tejido interdiscursivo e intersubjetivo, un sello indeleble de pluralidad. Es muy posible que este fondo pluralista no contradiga el crecimiento de una cierta unidad de la razón; y que, por tanto, la razón (filosófica) pueda ser realmente una. Pero las filosofías en que se expresa esa unidad en ejercicio de la razón (filosófica), son plurales; y en cuanto tales, irreductibles a manifestaciones tautológicas porque el pluralismo que expresan, tiene que ver no con el colorido superficial de un culturalismo

costumbrista o folklórico sino con los mundos de interpretación donde echan sus raíces y desde los que se articulan como voces contextuales.

Por partir de este supuesto quiero comenzar con una indicación aclaratoria sobre la filosofía o tradición filosófica en la que me ubico y cuyo horizonte de comprensión me sirve para calificar como “filosófica” la perspectiva que esbozaré aquí sobre el fenómeno de la globalización. Me refiero a la tradición del humanismo crítico-ético que, impulsada originalmente por las corrientes liberadoras en el pensamiento judeo-cristiano, es desarrollada y ampliada por Herder, Marx, Sartre, Levinas y el más reciente aporte de la filosofía latinoamericana de la liberación —por no nombrar ahora si no sólo algunos de los momentos álgidos de esta línea de liberación<sup>3</sup>—, como una perspectiva de reflexión y de acción en la que el *principio subjetividad* se va cristalizando como el eje fundamental de la misma, pero en el sentido preciso de un fontanal foco de rebelión y resistencia. Se trata, dicho con otras palabras, de aquella tradición filosófica que se funda como explicitación progresiva de la *humanitas* en tanto que *proceso de formación* de la existencia humana como subjetividad participativa y valorante, entendiendo por ésta el *ordenamiento comunitario* mediante el cual la existencia humana se va calificando como un sí mismo que, justo por ser en su propia subjetividad o conciencia (de sí) una existencia que se sabe *como siendo ya en relación con* otro o, más exactamente, que es conciencia (de sí) como conciencia de y entre los otros; y que, por tanto, su subjetividad es subjetividad “interesada”<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cf. Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*. Paris, 1960, pág. 15.

<sup>2</sup> Cf. Mittelstraß, J., “Geschichtlichkeit und Geschichte der Philosophie”, en Sandkühler, H. J. (ed.), *Geschichtlichkeit der Philosophie*. Frankfurt-New York 1991, págs. 24ss.

<sup>3</sup> Cf. Fornet-Betancourt, R., “Sartres ethischer Entwurf: Eine noch mögliche Perspektive zur humanen Transformation unserer Gegenwart”, en Fornet-Betancourt, R. (ed.), *Armut, Ethik, Befreiung*. Aachen, 1996, págs. 139ss.

<sup>4</sup> Cf. Sartre, J.-P., *L'être et le néant*. Paris, 1973, págs. 309ss. Ver también Sartre, J.-P., *Cahiers pour une morale*.

(inter-esse) en y por el otro, no puede lograr dicha calidad sino como *formación ética*. Así entendida es la subjetividad o, si se prefiere, el sujeto “haciente” de Sartre y Ortega<sup>5</sup>, el primer acto ético fundante, la fundación ética originaria (desde la cual luego, señalemos de paso, se pueden ensayar diversas fundamentaciones de la ética).

Hablamos entonces de una subjetividad que carga con el programa de la *humanitas* para hacerse su vehículo de realización. Y es por eso que esta subjetividad participa de la memoria histórica que se condensa en la *tradicón humanística liberadora* con fuerza normativa y un imperativo de continuación; y es por eso también que esta subjetividad sabe valorar y discernir, levantándose como poder de elección y reclamando su autonomía frente a la “ley” o frente al *curso legal* de las cosas. Y es por eso, finalmente, que esta subjetividad es la *formación* en la que la existencia humana conserva siempre —al menos como posibilidad— su carácter de foco irreductible de rebelión y resistencia.

Cuando hablamos de subjetividad en la línea de la tradición filosófica del humanismo crítico-ético, nos referimos entonces a una

---

Paris, 1983, pág. 522, donde se precisa que “l’être de l’Autre c’est *mon affaire*” (cursiva en el original); y con lo cual se deja claro que el “interés” ontológico de cada sujeto en el otro implica esencialmente la dimensión ética de “cuidar” su ser y velar por sus derechos, y cuya realización cualifica a cada sujeto como “guardián de la finitud del Otro”. Cf. *ibid.*, pág. 523. No es ocioso recordar aquí que esta interpretación es posible en Sartre porque ya desde sus primeros escritos había insistido en la necesidad de descentrar el sujeto y de liberar la conciencia (como principio de subjetividad viviente) del yo, tanto individual o empírico como trascendental, con lo cual —como indicaremos luego— anticipa la crítica postmoderna al paradigma de la filosofía moderna de la conciencia. Cf. Sartre, J.-P., *La transcendence de l’ego*. Paris, 1936; y “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L’intentionnalité”, en *Situations, I*. Paris, 1947, págs. 29-32. Hay que señalar por otra parte que esta perspectiva de una subjetividad que se opera como un proceso de subjetivización que no puede, bajo ningún concepto, ser anterior al encuentro con el prójimo, será radicalizada más tarde por E. Levinas.

<sup>5</sup> Cf. Sartre, J.-P., *L’être et le néant*, op. cit., págs. 508ss.; “Matérialisme et révolution”, en *Situations, III*. Paris, 1969, págs. 135-225; y *Critique de la raison dialectique*. Paris, 1972; y Ortega y Gasset, J., “Pidiendo un Goethe desde dentro”, en *Obras completas*. Madrid, 1983, tomo IV, págs. 396ss

subjetividad concreta y viviente que, alimentada por la memoria de liberación de todos los que han luchado por su humanidad negada, se funda como existencia comunitaria en resistencia para continuar dicha tradición de liberación. Y conviene aclarar, para evitar posibles malentendidos, que la definición de esta subjetividad en términos de rebelión y resistencia, no quiere decir que la entendamos negativamente en sentido de un rechazo porque con su caracterización como foco fontanal de rebelde resistencia queremos resaltar más bien ese momento de fundación ética originaria como existencia libre y solidaria con el destino del otro en cuanto que es precisamente esta dimensión de afirmación “subjetiva” o, lo que es lo mismo, esa capacidad de autodeterminación y autoestimación la que la lleva a poner la *humanitas* como el límite y/o la frontera que no podrán ser trasgredidos en ninguna persona humana, como tampoco violados por ninguna persona ni por ninguna práctica social ni sistema político o económico. La rebelión y/o la resistencia implican así el reconocimiento de la *humanitas* como valor último que debe ser realizado *en y por* cada uno. Es entonces la frontera donde se dice “basta” y se protesta por el maltrato o se reclaman los derechos (humanos) negados<sup>6</sup>. Dicho de otro modo, es la frontera que traza la misma lucha del sujeto por la justicia como compromiso solidario con la *humanitas* en y para todos.

Con esta aclaración se ve, por otra parte, que estamos muy lejos del concepto de subjetividad o de sujeto que se impone desde Descartes, como fundamento metafísico de la modernidad europea y que, por consiguiente, va a influir decisivamente en el curso histórico predominante de la misma, en cuanto que la encamina precisamente como la época donde el “sujeto” ensayará el experimento de convertir el “mundo” en su imperio, de someter la realidad a su dominio y hacer de ella así un objeto de su posesión. Este concepto de “subjetividad” o “sujeto”, que ya desde la famosa fórmula de Descartes no solamente viene unido al “yo” sino que se le equipara además con el “ego” como

---

<sup>6</sup> Cf. Fernet-Betancourt, R., “La existencia como resistencia”, en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 7 (1985), págs. 95-101; y Camus, A., *L’homme révolté*. Paris, 1951, págs. 25ss.

núcleo de identidad individual e individualista, ha sido criticado, con todo derecho, por el pensamiento neoestructuralista y deconstructivista, desde Deleuze y Derrida hasta Foucault, pasando por la crítica de la antropología estructural de Lévi-Strauss<sup>7</sup>. Y decimos que con derecho porque esta crítica “postmoderna”, a pesar de sus exageraciones, ha hecho ver con toda claridad que ese concepto moderno del sujeto no es sólo una ilusión sino también una construcción de fatales consecuencias totalitarias; y que, por eso mismo, haríamos bien en liberarnos del concepto de “hombre” o de “humanismo” que se ha consolidado con dicha construcción. Recordemos, en efecto, que con la definición moderna del hombre como “sujeto” en el sentido de instancia última de dominio, se creyó haber encontrado el fundamento para un proyecto de “humanismo” (“ego-céntrico”) dinamizado justo por el terrorismo teórico-práctico de un “hombre” dispuesto a realizarse o, mejor dicho, a recrearse como Representador,

Poseedor y Fundamentador de sí mismo y de la realidad como tal<sup>8</sup>. Ese humanismo, que desde su cuna nace corrompido por el “ego-centrismo”, debe ser disuelto<sup>9</sup>, lo mismo que la formación epistémico-cultural en la que el “hombre” moderno se ha erigido<sup>10</sup>; pues como ya se anticipara en la crítica marxista del humanismo

burgués<sup>11</sup>, pero también por Heidegger y Sartre en sus críticas al proyecto del “hombre” moderno, ese “humanismo” lleva —en la visión marxista— a una sacralización del individuo como propietario con lo cual se fomenta la separación entre los seres humanos, o —en la visión de Heidegger— a consolidar una relación metafísica del hombre consigo mismo y con el mundo desde el prisma del sujeto como instancia de justificación y de auto-justificación<sup>12</sup>; o —en la visión de Sartre— a la intronización del individuo como un ser de derecho divino<sup>13</sup>; y que, en el nivel político y cultural, se manifestará en un “humanismo” ideológico y racista, por paradójico que pueda parecer<sup>14</sup>.

Asumiendo, por consiguiente, la crítica postmoderna, así como la de sus precursores, al concepto moderno de “sujeto”, queremos abogar —y tal ha sido el sentido de estas consideraciones sobre el tema de la subjetividad— por continuar creativamente la perspectiva de la tradición del humanismo crítico-ético y buscar en el “principio subjetividad” perfilado por ella, la base que nos permita enjuiciar filosóficamente el fenómeno de la actual globalización neoliberal. Dicho más en concreto: considerando sobre todo el aporte latinoamericano a la contextualización y renovación de esta tradición de pensamiento y de acción críticos, queremos plantear con Enrique Dussel<sup>15</sup> y Franz J. Hinkelammert<sup>16</sup> el “regreso”

<sup>7</sup> . Cf. Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*. Paris, 1962; y *Différence et réception*. Paris, 1968; Derrida, *L'écriture et la différence*. Paris, 1967; y *Marges de la philosophie*. Paris, 1972; Foucault, M., *Les mots et les choses*. Paris, 1966; y Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*. Paris, 1968; y *La pensée sauvage*. Paris, 1962.

<sup>8</sup> Nos referimos aquí a la crítica precursora de Heidegger al concepto moderno de “sujeto” y/o “subjetividad”. Cf. Heidegger, M., “Holzwege”, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt, 1977, t. 5, págs. 243ss.; y “Nietzsche: Der europäische Nihilismus”, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt, 1986, t. 48.

<sup>9</sup> Cf. Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale deux*. Paris, 1973, págs. 40ss.; y *La pensée sauvage*. Paris, 1962. Ver también Fink-Eitel, H., *Die Philosophie und die Wilden*. Hamburg, 1994, págs. 41ss.

<sup>10</sup> Cf. Foucault, M., *Les mots et les choses*. Paris, 1966. Ver también Sartre, J.-P., *Situations*, IX. Paris, 1972, págs. 83ss.

<sup>11</sup> Cf. Ponce, A., Humanismo burgués y humanismo proletario, en *Obras Completas*. Buenos Aires, 1974, t. 3, págs. 449ss. Ver además la amplia bibliografía del debate de los años sesenta entre estructuralismo y marxismo, así como el debate sobre el humanismo en dicho contexto.

<sup>12</sup> Cf. Heidegger, M., “Holzwege”, *op. cit.*, págs. 244ss.

<sup>13</sup> Cf. Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit.*, págs. 652ss.; y *Cahiers pour une morale*, *op. cit.*, págs. 103ss.

<sup>14</sup> Cf. Sartre, J.-P., *Situations*, III, *op. cit.*, págs. 229ss.; y *Situations*, V. Paris, 1964, págs. 186ss. Ver también la crítica de Heidegger al humanismo del hombre endiosado de la metafísica moderna. Heidegger, M., “Brief über den Humanismus”, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt, 1976, t. 9, págs. 313ss.

<sup>15</sup> Cf. Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid-México D. F., 1998, págs. 513ss.

al sujeto viviente, a la subjetividad del ser humano viviente, como horizonte filosófico para una crítica radical a la globalización y también como “principio” de un actuar humano correctivo del curso de la misma.

Pero permítasenos precisar todavía más nuestro punto de partida y su trasfondo filosófico, añadiendo que este “regreso” al sujeto no es regreso a un concepto metafísico ni a una construcción ideológica, sino recuperación de un *principio* de vida desde la —siempre actuante— memoria de liberación de las víctimas. Por eso con este “regreso” no se reivindica el derecho del individuo a justificarse a sí mismo. Al contrario, se le disuelve en el *principio* práctico relacional de la subjetividad solidaria y comunitaria donde cada uno se hace sujeto mediante, y sólo mediante, la práctica de la justicia. *Sujeto no es el autojustificado sino el justo*. O sea, el *principio subjetividad* quiere decir que el hilo conductor de lo que llamamos el programa de la *humanitas* como *proceso de formación* vital-existencial del sujeto no se configura por la idea (pasión inútil, según Sartre<sup>17</sup> de la autojustificación individual de una existencia ego-céntrica, sino por la opción ética por la lucha en favor de la justicia, como subrayábamos cuando matizábamos el sentido ético de la rebelión y la resistencia del sujeto.

El *principio subjetividad* invierte así la versión moderna dominante del sujeto como centro de dominio y posesión del mundo porque asume la muerte de esta formación (traumática y patológica) del hombre, y la consiguiente desaparición de ese sustituto de Dios<sup>18</sup>, como condición para que el hombre cultive la *humanitas* con una praxis decidida de la justicia. Curado de la

“pasión inútil”, puede, pues, el hombre ensayar su re-nacimiento como hombre nuevo, es decir, como subjetividad viviente justa que —en el sentido de la palabra hebrea para justicia (“sedek”)— realiza su existencia guiada por la pasión de la “fidelidad a la comunidad”.<sup>19</sup>

Si de la muerte de Dios, por el desarrollo de una metafísica del sujeto que secularizó la experiencia del Viernes Santo, a saber que Dios mismo ha muerto —como cantó Lutero—, se engendró el sueño del Hombre-Dios, la muerte de este Hombre-Dios puede ahora marcar el tiempo del hombre justo o, siguiendo la metáfora sartriana, del hombre que no invierte sino que hace suya la *pasión* de Cristo: ser encarnación viviente de humanidad. Con esta *pasión* brota, y se forma, el *principio subjetividad* como vehículo de la *humanitas*<sup>20</sup>.

A un nivel más concreto esta inversión se expresa como superación del paradigma de la posesión por el paradigma de la justicia. En este contexto conviene no pasar por alto que con la emergencia y la consolidación expansiva del liberalismo económico y/o capitalismo, vale decir, con la imposición del sistema de mercado económico por la burguesía como un sistema independiente de la vida, de la sociedad y de la naturaleza y capaz de autorregularse, con este desarrollo se produce —y no sólo en la visión de los analistas marxistas— el gran giro histórico que instaura el primado exclusivo de lo económico y, con ello, la era del *homo oeconomicus*<sup>21</sup>. Y

<sup>19</sup> Cf. Pesch, O. H., “Rechtfertigung”, en Eicher, P. (ed.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. München, 1985, t. 3, págs. 452ss.

<sup>20</sup> Nos parece que éste es el trasfondo que permite comprender la afirmación en la que Sartre sostiene que la aparición de Cristo significó el nacimiento de la “vida subjetiva” como existencia ética, esto es, como existencia que realiza la *humanitas* en sí misma, con los otros y para todos. Cf. Sartre, J.-P., “Anarchie et morale”, en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1982), págs. 7-10; y Sartre, J.-P.-Lévy, B., *L'espoir maintenant*. Paris, 1991.

<sup>21</sup> Cf. Polanyi, K., *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Frankfurt, 1995; y Meyer-Abich, K. M., *Praktische Naturphilosophie*. München, 1997, págs. 304ss.

<sup>16</sup> Cf. Hinkelammert, F. J., *El grito del sujeto*. San José, 1998, págs. 197ss. y “El proceso de globalización y los derechos humanos: La vuelta del sujeto”, en *Pasos* 79 (1998), págs. 23-28.

<sup>17</sup> Cf. Sartre, J.-P., *L'être et le néant, op. cit.*, pág. 708.

<sup>18</sup> Se podría hablar también de “complejo de Dios”. Cf. Richter, H. E., *Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen*. Reinbek, 1979. Pero debe observarse que también este enfoque fue anticipado por Sartre, pues precisamente *L'être et le néant* intenta el desmontaje de ese deseo/ilusión/pasión del hombre que quiere ser Dios.

decimos que este desarrollo no se puede ignorar porque nos luce decisivo para la autointerpretación o autopercepción misma del hombre. Nos inclinamos a pensar, en efecto, que esta “gran transformación” social y económica conlleva una inversión antropológica en cuanto que determina las condiciones básicas de vida e incide así en el diseño de una noción de hombre creado a imagen de las necesidades del mercado económico. Lo cual resulta todavía más grave —y por eso hablamos de inversión antropológica— si se tiene en cuenta que ese tipo de hombre —construido como parte integral para el buen funcionamiento del orden social impuesto; conviene insistir en ello porque esto subraya su historicidad y, por ende, también su reversibilidad— se convertirá nada menos que en la referencia central para definir la naturaleza humana. Así, el *zoon politikon* o *animal civile* de la Antigüedad o el *animal sociale et politicum* de la Edad Media, para quien la pertenencia y el ordenamiento comunitarios, y, con ello, la solidaridad de la humanidad, eran una necesidad ontológica, se transforma ahora en el comerciante que lógicamente ya no busca el *bonum commune* sino su interés privado. Nada acaso más ejemplificador de esta inversión antropológica que la frase de Thomas Hobbes: “homo hominis lupus”<sup>22</sup>; pues, como se sabe, responde como radical contrapartida a la sentencia de Santo Tomás: “homo hominis amicus est”<sup>23</sup>.

Sin embargo, para el tema que nos ocupa, lo más notable en este proceso de degradación del ser humano a un mero agente económico, a un propietario, es quizá su incidencia en la elaboración filosófica del paradigma científico o ideal cognoscitivo dominante que determinará no solamente la constelación del saber sino también los contenidos científicos en esta época de la modernidad burguesa, ya que fija de antemano las prioridades científicas de la época, esto es, lo que sobre todo se quiere conocer y cómo se quiere

conocer eso que parece valioso conocer<sup>24</sup>. Pues este proceso llevará, entre otras muchas consecuencias que no es el caso mentar ahora, a la consagración de eso que Raimón Panikkar ha llamado la “epistemología del cazador”<sup>25</sup>, y que se convertirá en uno de los pilares fundamentales del proyecto de autoafirmación del sujeto moderno. Nos estamos refiriendo principalmente a la reducción de la capacidad humana de conocer a un instrumento para poseer, tanto en el sentido individual de autoposesión y autoafirmación del yo propio como en el sentido de ejercicio de dominación sobre las cosas del mundo<sup>26</sup>. Aquí se muestra cómo la filosofía, en su esfuerzo por comprender su época<sup>27</sup>, puede convertirse en una reflexión cómplice de las fuerzas político-sociales dominantes de la época correspondiente y contribuir con ello a la legitimación teórica de los procesos reales que empujan la historia en un sentido inhumano y suicida.

Se habrá comprendido que, llamando la atención sobre este aspecto de la incidencia de las fuerzas históricas determinantes en la reflexión filosófica de la misma, hacemos en realidad una observación autocrítica porque con ello estamos invitando a que la filosofía revise el papel que

<sup>24</sup> Ver sobre esto Meyer-Abich, K. M., *op. cit.*, págs. 206ss.; y el libro editado por él: *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens*. München, 1997. Esta idea de la decisiva importancia del “ideal cognoscitivo” o “ideal del conocimiento”, en el lenguaje de Meyer-Abich, o de paradigma, en la terminología de Thomas Kuhn, la explicitó ya a finales de los años veinte Carlos Mariátegui cuando insistía en que “el pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita”. Mariátegui, J. C., “Defensa del marxismo”, en *Obras completas*. Lima, 1967, t. 5, pág. 105.

<sup>25</sup> R., “La mística del diálogo”, en *Jahrbuch für kontextuelle Theologien* 1 (1993), pág. 30.

<sup>26</sup> Cf. Sartre, J.-P., *L'être et le néant*, *op. cit.*, págs. 663ss. Ver también Ebeling, H. (ed.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*. Frankfurt, 1976; y para todo el contexto de esta problemática ver además Willms, B., *Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts*. Stuttgart, 1969.

<sup>27</sup> Cf. Hegel, G. W. F., “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, en *Theorie Werkausgabe*. Frankfurt, 1970, t. 7, págs. 26ss.

<sup>22</sup> Hobbes, Th., *Leviatán*. Río Piedras (Puerto Rico), 1940, pág. 109.

<sup>23</sup> S. Thomae Aquinatis, *Summa contra gentiles*, IV, 54. Ver también, III, 117, donde se especifica: “ac si omnis homo omni homini esset familiaris et amicus”.

cumple en la historia humana. Justamente hoy, en el contexto de la globalización neoliberal, corre la filosofía peligro de convertirse en un discurso ideológico que apuntala el curso histórico vigente mediante su contribución teórica a la legitimación del imperativo que se impone como la ley sagrada de dicho curso de la historia. Deberíamos evitar que la filosofía actual se escriba en el sentido de una legitimación de la globalización neoliberal, como no hace mucho todavía pudo escribirse una legitimación de la modernidad como proyecto del hombre lanzado a ser señor del mundo<sup>28</sup>. Por ello, y como perspectiva para evitar tal encerrona teórica, hemos apostado aquí por una continuación creativa de la tradición del humanismo crítico-ético como tradición abierta que transmite el *principio subjetividad* como motor de fundación de una socialidad comunitaria y convivencial en la que cada uno vive en armonía y en paz con el prójimo y con la naturaleza, porque vive su hacerse-ser-sujeto como un *proceso de formación* en el que precisamente se forma como alguien que cobra conciencia de ser un con-vidado al convite de la *humanitas*. El ideal del conocimiento, y de la acción, que mueve al *principio subjetividad* no es la asimilación del otro —sea ya el prójimo o la naturaleza— ni tampoco su “elevación conceptual” para lograr la plenitud de un sujeto abstracto o poder constelar toda la realidad y el saber humano sobre ella en un “sistema de la totalidad”<sup>29</sup>. Es más bien la con-vivencia armoniosa y justa como concretización histórica de la *humanitas* o, si se prefieren los términos de Levinas, del humanismo del otro hombre<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Cf. Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt, 1966; ver también la nueva edición: *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt, 1974.

<sup>29</sup> Cf. Hegel, G. W. F., "Wissenschaft der Logik, II", en *Theorie Werkausgabe*. Frankfurt, 1969, t. 6, págs. 237.272.569ss. En términos muy plásticos caracterizó Sartre toda esta tradición filosófica, para la cual "connaître, c'est manger", como "philosophie alimentaire" o "philosophie digestive". Sartre, J.-P., "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité", *op. cit.*, pág. 29.

<sup>30</sup> Cf. Levinas, E., *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier, 1972. Ver también González R. Arnaiz, E. *Levinas: Humanismo y ética*. Madrid, 1982; y el libro coordinado por él: *Ética y subjetividad*. Madrid, 1994.

En resumen, pues, podríamos decir que el recurso a la tradición del humanismo crítico-ético es vuelta reivindicativa al sujeto viviente, pero por ello también al mismo tiempo reclamo de someter el curso de la historia al primado de la ética de este humanismo del hombre que obra la justicia<sup>31</sup>.

Desde esta perspectiva (filosófica) trataremos de esbozar a continuación algunas consideraciones acerca de la globalización. Pero antes de exponerlas tendremos que detenernos, lógicamente, en la percepción misma de este fenómeno. Ese, pues, será nuestro próximo punto, dejando para un tercero la reflexión filosófica.

## 2. La globalización: procesos, niveles, dimensiones

En un sentido amplio de creación de espacios económicos, políticos, sociales, culturales y militares interdependientes o, mejor dicho, interconectados por la voluntad expansiva de algún centro de poder —pues digamos lo obvio: globalizar requiere poder, disponer de recursos y medios, etc.—, la globalización parece ser tan antigua como los imperios y sus prácticas de colonización en vistas a establecer precisamente sus respectivos “órdenes”, tales como por ejemplo el *ordo romanus* del Imperio Romano o el *ordo christianus* del Sacro Imperio Romano-germano.

Si el término globalización se toma sin embargo en un sentido menos amplio al asociárselo directamente con el proceso en cuyo curso debe crearse un mercado mundial como red sin fronteras para el comercio del dinero, de materias primas, de productos industriales, servicios, etc., entonces la globalización aparece ligada estrechamente con la aparición y expansión del sistema capitalista de producción en los albores del siglo XVI<sup>32</sup>. Pues como ya vieran Marx y Engels:

<sup>31</sup> Cf. Levinas, E., *Totalité et Infini*. La Haye, 1961, pág. 51.

<sup>32</sup> Cf. Modelski, G., *Principles of World Politics*. New York, 1972, quien usa ya el término “globalización” para designar la expansión mercantilista europea después del llamado descubrimiento de América. Cf. Die Gruppe von Lissabon (ed.), *Grenzen des Wettbewerbs. Die Globalisierung der Wirtschaft und die Zukunft der Menschheit*. Darmstadt, 1997, págs. 44ss. Ver también

*La gran industria ha creado el mercado mundial, ya preparado por el descubrimiento de América. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio, de la navegación y de los medios de transporte por tierra. Este desarrollo influyó, a su vez, en el auge de la industria, y a medida que se iban extendiendo la industria, el comercio, la navegación y los ferrocarriles, desarrollábase la burguesía... Mediante la explotación del mercado mundial, la burguesía ha dado un carácter cosmopolita a la producción y al consumo... En lugar de las antiguas necesidades, satisfechas con productos nacionales, surgen necesidades nuevas, que reclaman por su satisfacción productos de los países más apartados y de los climas más diversos... Merced al rápido perfeccionamiento de los instrumentos de producción y al constante progreso de los medios de comunicación, la Burguesía arrastra a la corriente de civilización a todas las naciones, hasta a las más bárbaras*<sup>33</sup>.

En *Das Kapital* se observa que:

---

Braudel, F., *Sozialgeschichte des 15. Bis 18. Jahrhunderts*. München, 1990, 3 Bde.; Wallerstein, I., *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York, 1974; y *Geopolitics and Geoculture*. Cambridge, 1994. Acerca de lo que se podría llamar la “prehistoria” del término “globalización” se puede consultar también Bömer, H., “Globale Probleme”, en Sandkühler, H. J. (ed.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hamburg, 1990, t. 2, págs. 460-470; Jaspers, K., *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*. München, 1958; y Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*. München, 1922.

<sup>33</sup> Marx, Carlos-Engels, Federico: “El manifiesto comunista” en *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso, págs. 34.36

*La circulación de mercancías es el punto de partida de arranque del capital. La producción de mercancías y su circulación desarrollada, o sea, el comercio, forman las premisas históricas en que surge el capital. La biografía moderna del capital comienza en el siglo XVI, con el comercio y mercado mundiales*<sup>34</sup>.

No es, pues, para extrañarse de que se vea a Marx como uno de los primeros que, sin usar aún el término explícitamente, supo adentrarse sin embargo en el análisis y la crítica del fenómeno que hoy muchos sociólogos, economistas y politólogos llaman globalización<sup>35</sup>. Desde esta perspectiva se tendría que el fenómeno actual de la globalización no es tan nuevo como se pretende a veces, sino que es un acontecimiento económico-político-social-cultural que está en clara línea de continuidad con eso que Marx denominó como la “biografía moderna del capital”. Esto quiere decir que la globalización actual sería ante todo la fase presente en la historia de la expansión del capitalismo. Lo cual implica, por su parte, que en un análisis de la globalización —sobre todo cuando se busca precisarla como universalización de políticas neoliberales— no se pueden pasar por alto los momentos del colonialismo y del imperialismo; y que por esta razón habría que acentuar, además, desde un principio el aspecto de crítica a la posible ideología que se puede estar pasando de contrabando con el uso acrítico de este término.

---

<sup>34</sup> Marx, Carlos, *El capital*. México D. F., FCE, 1966, tomo I, págs. 101s.

<sup>35</sup> Cf. Beck, U., *Was ist Globalisierung?* Frankfurt, 1997, págs. 48s.; Jellen, R.-Knoll, M.-Neeser, M.-Schindlbeck, B.-Weicker, S., “Globalisierung als Entwicklungslogik eines Systems. Zur Aktualität der ökonomischen Theorie von Karl Marx”, en *Widerspruch* 31 (1997), págs. 11-34; Haug, W.F., “Globalisierung im Manifest und heute”, en *Politisch richtig oder richtig politisch*. Berlin-Hamburg, 1999, págs. 17ss.; y Altvater, E.-Mahnkopf, B., *Grenzen der Globalisierung*. Münster, 1997.

Pero es obvio, por otra parte, que éstos son momentos que tienen que ser trabajados en otros estudios, y no aquí donde nos concentramos en el enjuiciamiento filosófico de la globalización neoliberal. Como no podemos, con todo, abstraer absolutamente de esos momentos, hacemos precisamente esta especie de excursión a fin de enmarcar nuestras reflexiones. Insistimos, no obstante, en que se trata únicamente de ofrecer el enmarcamiento contextual mínimo que necesitamos aquí para que se comprendan mejor las reflexiones filosóficas que luego siguen.

Partiendo entonces de lo dicho arriba, habría acaso que conectar el fenómeno de la globalización con el desarrollo marcado por la transformación imperialista del capitalismo y no sólo recordar sino también continuar con espíritu creativo los análisis críticos de la teoría del imperialismo de la izquierda internacional<sup>36</sup>. Pues de esta suerte se puede quizá mostrar mejor, cómo lo que se suele llamar hoy globalización, especialmente a nivel económico, no es más que el manto con que se quiere ocultar la dura realidad de una nueva colonización del mundo por el capital. Y que por el hecho de que los centros impulsores de esta nueva colonización no sean ya imperios con contextura de estados nacionales sino empresas multinacionales o consorcios internacionales, no por ello deja de ser la misma la consecuencia histórica para el resto del mundo, a saber, someter los pueblos a la lógica del mercado capitalista.

Esto naturalmente no debe malentenderse en el sentido de la postulación de una continuidad histórica que oculte lo nuevo en la fase actual de la globalización<sup>37</sup>, sino que su intención es la de

---

<sup>36</sup> A título de ejemplo ver Bujarin, N. I., *Imperialismus und Weltgeschichte*. Berlin, 1927; Hilferding, R., *Das Finanzkapital*. Wien, 1910; Lenin, W. I., "Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus" (1917), en *Werke*. Berlin, 1974, t. 22.; Luxemburg, R., *Die Akkumulation des Kapitals*. Berlin, 1913; Mariátegui, J. C., "Punto de vista anti-imperialista", en *Obras completas*. Lima, 1979, t. 13, págs. 87-95; así como las actas del congreso antimperialista de 1927 en Bruselas: Liga gegen Imperialismus und für nationale Unabhängigkeit (ed.), *Das Flammenzeichen von Palais Egmont. Offizielles Protokoll des Kongresses gegen koloniale Unterdrückung und Imperialismus*. Berlin, 1927.

<sup>37</sup> Sobre este punto ver Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*, págs. 21ss.

subrayar que esta perspectiva crítico-analítica permite describir las actividades globalizantes de los famosos "global players" (para usar otro término en boga) sin desconocer su carácter multifacético, pero captando al mismo tiempo el sentido profundo de dichas tendencias, su lógica o "espíritu" subyacente, que precisamente se quiere ocultar. Es decir, ver que, a pesar de todo el pluralismo y de toda la variedad que se predicán, lo decisivo es que se está imponiendo el capitalismo como reducción del mundo a mera mercancía<sup>38</sup> y que, por consiguiente, lo que se globaliza es un modo de producción y de vida que conlleva una reducción imperialista: la reducción del capitalismo neoliberal. Dicho en otros términos: esta perspectiva posibilita explicar la globalización actual como proceso de procesos, esto es, como un proceso fundamental de expansión de la economía capitalista que en el curso de su expansión, y como lógica del capital, engendra procesos de transformación en todos los otros niveles de la vida humana: el político, el social, el religioso, el cultural, etc. Es, si se quiere, un proceso expansivo que al mismo tiempo tiene que ser intensivo, porque de lo contrario no garantizaría su estabilidad expansiva. El imperialismo del capital sería así, a la vez, un ataque a la autonomía de las naciones (y sus culturas) y a la sustancia misma de la vida humana, ya que no sólo "reduce" los modos de vida sino que impone además la ley de lo económico en otros niveles y los despoja así de su propia cualidad.

Pero, como no podemos seguir abundando en este aspecto, pasemos al siguiente, anotando que ese análisis de la globalización desde el contexto de la historia del colonialismo e imperialismo y sus consecuencias, por el que se resalta precisamente uno de los rasgos más decisivos de la globalización actual, a saber, su instrumentalización política por los sectores

---

<sup>38</sup> En este sentido hablan Altvater y Mahnkopf de la globalización como "Globalisierung der Welt der Waren" (*op. cit.*, pág. 49) y de programa para und "Durchkapitalisierung der Welt" (*op. cit.*, pág. 589). Ver también Altvater, E., "Die Ordnung rationaler Weltbeherrschung oder: Ein Wettbewerb von Zaublerlehringen", en *Prokla 2* (1994), págs. 186-225.

neoliberales<sup>39</sup>, es también de suma relevancia para la problemática de la crítica ideológica de la globalización. Creemos que, en efecto, ese trasfondo ayuda a comprender por qué en gran parte el discurso actual sobre la globalización tiene que ser denunciado como un discurso ideológico.

A este nivel de la crítica ideológica de la globalización habría que distinguir en su análisis varios momentos. Sin embargo quizá el primero en importancia debería consistir en la crítica del término mismo. Y es evidente que con ello no nos referimos a la necesidad de esclarecer el término como tal, diferenciándolo de otros términos semejantes y que a veces se usan casi como sinónimos, como, por ejemplo, el término de internacionalización de la economía y de la sociedad, para designar el intercambio comercial, político o cultural entre dos o más estados; o el de multinacionalización para caracterizar la transferencia o exportación de recursos, sobre todo financieros, de una sociedad a otra; o, más en concreto, el establecimiento de una empresa en varios contextos nacionales<sup>40</sup>.

Tampoco nos referimos a la crítica que puede hacerse a partir de la diferenciación entre globalización y globalidad, y que se encamina principalmente a facilitar la distinción analítica entre el *proceso* de la globalización y el “*estado*” o *situación* de la globalidad; y ello como señal de una contradicción inherente entre el *proceso* y la *meta* que se pretende alcanzar, pero que es inalcanzable tanto por razones sociales como ecológicas. De este modo se evidenciarían, además, los “límites de la globalización”<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Hay autores que hablan incluso de una “simbiosis del neoliberalismo y de la globalización”. Cf. Ezcurra, A. M., “Globalización, democracia y organismos financieros”, en *Cristianismo y Sociedad* 129-130 (1996), págs. 35-76; Ibisate, F. J., “Neoliberalismo y globalización”, en *Estudios Centroamericanos* 600 (1998), págs. 893-930; Hinkelammert, F. J., “El huracán de la globalización: la exclusión y la destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia”, en *Pasos* 69 (1997), págs. 21-27; Dierckxens, W., *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José, 1997; y el número temático “Neoliberalismus als Globalisierung” de *Das Argument* 217 (1996).

<sup>40</sup> Cf. Die Gruppe von Lissabon (ed.), *op. cit.*, pág. 44.

<sup>41</sup> Cf. Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*, págs. 13.44ss.

Por último, tampoco nos referimos a la distinción entre globalismo, globalidad y globalización introducida por U. Beck para diferenciar la ideología del neoliberalismo (Globalismo) del hecho de la emergencia de una sociedad mundial (Globalidad) y de los procesos que la constituyen (Globalización)<sup>42</sup>.

Pues pensamos que, sin negar ni desconocer la utilidad analítica de estas distinciones, la crítica ideológica de la que hablamos aquí tiene que concentrarse en el mismo término de la globalización, aunque no para precisarlo en sus contornos con fenómenos semejantes o marcar mejor sus fronteras, sino más bien para realizar una crítica immanente del mismo, esto es, con base en el análisis crítico del uso “público” que se hace de éste término. Se trataría, en concreto, de mostrar que el término mismo de globalización responde hoy a las exigencias de una ofensiva ideológica del sistema capitalista para ocultar precisamente la hegemonía imperial de los países capitalistas del Norte o de las grandes empresas y centros financieros de esta región con una palabra que quiere sugerir “integración”, crecimiento común a escala mundial, etc. Habría, pues, que intensificar la tendencia de desenmascarar la globalización como una “trampa”<sup>43</sup>; apuntalando dicha perspectiva con la denuncia de la globalización como una ideología<sup>44</sup>; la ideología que ha de encubrir el imperialismo neoliberal; pues, como señala Alain

<sup>42</sup> Cf. Beck, U., *op. cit.*, págs. 26ss. Sobre el término globalización y sus significados ver también Robertson, R., *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London, 1992; Amoroso, B., *Della globalizzazione*. Molfetta, 1996; y Coccolini, G., “Globalizzazione”, en *Rivista di Teologia Morale* 115 (1997), págs. 439-449.

<sup>43</sup> Cf. Martin, H.-P.-Schumann, H., *Die Globalisierungsfalle: der Angriff auf Demokratie und Wohlstand*. Reinbek, 1996; Tavares, M.-Fiori, J. L. (eds.), *Poder e dinheiro. Uma economia política da globalização*. Petrópolis, 1997; Montoya, A., “Globalización... ¿y nada más?”, en *Estudios Centroamericanos* 570 (1996), págs. 289-305; y Santori Jorge, A. O., “Un solo mundo. Responsabilidades y vínculos globales”, en *Estudios Centroamericanos* 570 (1996), págs. 307-326.

<sup>44</sup> Cf. Touraine, A., “La globalización como ideología”, en *El País*, 29. IX. 1996, págs. 17s.

Touraine, es justamente el neoliberalismo quien ha inventado

*...la globalización. Se trata de una construcción ideológica y no de la descripción de un nuevo entorno económico. Constatar el aumento de los intercambios mundiales, el papel de las nuevas tecnologías y la multipolarización del sistema de producción es una cosa; decir que constituye un sistema mundial autorregulado y, por tanto, que la economía escapa y debe escapar a los controles políticos es otra muy distinta. Se sustituye una descripción exacta por una interpretación errónea*<sup>45</sup>.

En conexión con esto habría que insistir en que una de las funciones de esta “construcción ideológica” que se ha bautizado con el nombre de globalización, se manifiesta en la sugestión de ser un proceso que abarca todo el planeta. Con lo cual se oculta uno de los hechos duros de la globalización neoliberal, a saber, que en su curso la economía no se ha mundializado sino que se ha reorganizado y reestructurado según los intereses prevalentes de los tres grandes bloques económicos capitalistas: EE. UU.-Canadá, la Comunidad Europea y Japón. Con razón se habla por ello de una trilateralización de la economía como el verdadero contenido de la globalización:

*La privatización de la organización y conducción de la economía mundial está muy afín con otro rasgo central del actual proceso de globalización. La globalización actual es una globalización trunca. Por eso, “triadización” es una buena denominación de la situación actual. Triadización significa, que los procesos de integración tecnológicos, económicos y socioculturales entre las tres regiones mundiales más*

*desarrolladas (Japón y los países de nueva industrialización de Asia del sur sureste, Europa occidental y Norteamérica) llegan a ser más generalizadas, intensivas e importantes que la integración entre estas tres regiones y los países menos desarrollados o entre estos países*<sup>46</sup>.

Sobre esta base de la crítica a lo que se sugiere con el término mismo, el análisis crítico-ideológico de la globalización podría acentuar, por otra parte, la tendencia a ocultar la realidad de la asimetría de poder en las relaciones que se establecen en este nuevo marco histórico; y mostrar que es más correcto hablar de nuevas formas de dependencia que de un mundo realmente interdependiente<sup>47</sup>. Vinculado a esta crítica de la globalización como un proceso que agudiza las asimetrías a nivel planetario, estaría un tercer aspecto que nos parece también central en una crítica de la globalización como ideología, a saber, la interpretación de la globalización como una oportunidad única para universalizar lo local y localizar lo universal. En este sentido se ha hablado de “glocalización”<sup>48</sup>, para acentuar el nuevo carácter de una transformación cultural centrada justo en el eje del intercambio dialéctico entre lo global y lo local. Sin desconocer, como veremos en el tercer punto, lo positivo que puede haber en esta dimensión de la globalización, habría que anotar en perspectiva crítica que también aquí

<sup>46</sup> Die Gruppe von Lissabon (ed.), *op. cit.*, págs. 108s. Ver también Ohnmae, K., *Macht der Triade. Die neue Form weltweiten Wettbewerbs*. Wiesbaden, 1985; Touraine, A., *op. cit.*; Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*; y Lavigne, I. C., “Mundialización y universalización”, en *Christus* 6 (1997), págs. 50-53.

<sup>47</sup> Cf. Hesse, H., “Globalisierung”, en Enderle, G.-Homan, K. (eds.), *Lexikon der Wirtschaftsethik*. Freiburg-Basel-Wien, 1993, págs. 402-410; y, sobre todo, van Tulder, R., *The ideology of Interdependence*. Amsterdam, 1993.

<sup>48</sup> Cf. Robertson, R., *op. cit.*; Bauman, Z., “Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung”, en *Das Argument* 217 (1996), págs. 653-664; Beck, U., *op. cit.*, págs. 88ss.; Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*, págs. 28.30.59.552ss.; y Castro-Gómez, S.-Mendieta, E. (eds.), *Teorías sin disciplinas. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México, 1998.

<sup>45</sup> Touraine, A., *op. cit.*, pág. 17.

se puede esconder una dimensión ideológica, si es que no se aclara de antemano la cuestión de las condiciones reales en que se da ese proceso. Pues no se puede ignorar, por no nombrar ahora más que estos dos problemas, que lo que se propaga como “global” o “universal” es de hecho una cultura occidental capitalista de Primer Mundo; y que, para que pueda haber una *apropiación* real por parte local, lo que se llama local tiene que poder disponer de un reconocido derecho de autodeterminación.

Por otro lado conviene, en sentido autocrítico, advertir el peligro de ideologizar esta crítica a la ideología de la globalización; de manera que, por las razones que sean, tengamos un interés en no querer percibir la novedad con que nos desafía este fenómeno. Pues creemos que si bien hay que evitar —y tal es el sentido de ese momento de crítica ideológica— caer en la trampa neoliberal y hacer de la globalización un mito<sup>49</sup>, también debe evitarse el extremo opuesto que significaría el intentar negar el peso de este fenómeno en el mundo actual así como las consecuencias de alcance planetario que está engendrando. Por eso continuamos nuestra reflexión subrayando la realidad de la globalización como hecho histórico que está cambiando el rostro del planeta y nuestra manera de percibir el mundo y de ubicarnos en él. Así que, teniendo en cuenta la crítica anterior a la globalización como mito e ideología, hay que reconocer no obstante su realidad como un complejo conjunto de procesos muy variados que interfieren de manera fuertemente transformadora en los distintos sectores de las sociedades humanas. Con el Grupo de Lisboa se puede hablar, pues, de la globalización en el sentido de un “hecho duro”<sup>50</sup> que se expresa en procesos tales como los de la globalización del capital financiero, de los mercados, de la competitividad, del consumo, de modos de vida, de patrones culturales, etc.<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Cf. Haug, W. F., *Politisch richtig oder richtig politisch*, *op. cit.*, págs. 18ss.; y Müller, J., “Globalisierung”, en *Stimmen der Zeit* 4 (1997), págs. 217s.

<sup>50</sup> Die Gruppe von Lissabon (ed.), *op. cit.*, pág. 29.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 48.

También U. Beck ve en la globalización un hecho innegable producido por

*...procesos, a consecuencia de los cuales fueron subvertidos y entrelazados los Estados nacionales y su soberanía por actores transnacionales y sus chances de poder, sus identidades y redes*<sup>52</sup>.

Subrayando, sin embargo, que estos procesos no deben ser reducidos —como pretende la ideología del neoliberalismo, el globalismo— a la componente económica<sup>53</sup>, sino que deben de ser vistos como las fuentes de la multidimensionalidad de la globalización<sup>54</sup>. Seis dimensiones serían, en lo fundamental, las que configurarían hoy esta multidimensionalidad de la globalización y las que impondrían, en consecuencia, diferenciarla en una globalización informática, ecológica, financiero-económica, de organización del trabajo, cultural, y de la sociedad civil<sup>55</sup>.

Por su parte, Anthony Giddens habla también de la globalización casi como una necesidad de la modernidad europea<sup>56</sup>; y distingue en ella cuatro dimensiones institucionales propias de la modernidad<sup>57</sup>, a saber, la economía capitalista mundial, el sistema de los Estados nacionales, el orden militar mundial y el desarrollo industrial<sup>58</sup>. También Altvater y Mahnkopf parecen corroborar este diagnóstico de la globalización como realidad incontrastable de procesos globales a nivel

<sup>52</sup> Beck, U., *op. cit.*, págs. 28s.

<sup>53</sup> *Ibid.*, págs. 26s.195ss.

<sup>54</sup> *Ibid.*, págs. 26.32.39ss.

<sup>55</sup> *Ibid.*, págs. 39ss.

<sup>56</sup> Cf. Giddens, A., *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt, 1996, pág. 84, donde se dice tajantemente que: “Die Moderne ist in ihrem inneren Wesen auf Globalisierung angelegt”.

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, págs. 75ss.

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, págs. 92ss. La globalización cultural sería para Giddens un aspecto de fundamental importancia que acompaña todas las dimensiones mencionadas (cf. pág. 100).

económico y social que han creado una configuración mundial prácticamente irreversible y ante la cual, por consiguiente, lo más acertado es el desarrollo de estrategias que permitan su control social y político<sup>59</sup>.

Por último, cabe aducir como un argumento más en favor de esta afirmación de la realidad histórica de la globalización, la visión de Karl-Otto Apel quien subraya este aspecto de la siguiente manera:

*En un sentido más amplio, la globalización fue desarrollada en la modernidad desde Europa en nombre del descubrimiento y del colonialismo, pero también en nombre de la expansión permanente de la ciencia y de la técnica. Y este proceso engloba hoy todas las dimensiones de la civilización, lo que es el hecho de la globalización irreversible<sup>60</sup>.*

Acceptamos, por tanto, la justeza de estos juicios y partamos de que, además del mito y de la ideología de la globalización propagados por el neoliberalismo, está el hecho del proceso de procesos de la globalización como un fenómeno que abarca muchas dimensiones y que influye así en los más variados niveles de nuestra realidad, desde el de la comunicación cotidiana hasta el de la organización política de nuestras sociedades. No obstante, como ya anotábamos, si subrayamos ahora la realidad de la globalización no es para detenernos en la discusión de este diagnóstico sociológico y político sobre la misma ni, mucho menos, para profundizar en algunas de sus consecuencias políticas como el debilitamiento de los Estados nacionales, sino que la intención de ello es más bien la de perfilar mejor el contexto y el trasfondo que nos motivan el planteamiento de

<sup>59</sup> Cf. Altvater, E.-Mahnkopf, B., *op. cit.*, especialmente págs. 578ss.589.

<sup>60</sup> Apel, K.-O.-Hösle, V.-Simon-Schäfer, R., *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Bamberg, 1998, pág. 80. Ver también Bean, C., "Liberalism, Globalization and cultural Relativism", en *Diálogos* 73 (1999), págs. 109-126.

la pregunta por las consecuencias antropológicas de la globalización (que es la pregunta que subyace al enjuiciamiento filosófico que ensayaremos en el tercer punto). Para lo que perseguimos aquí, pues, no es necesario profundizar más en los niveles o dimensiones de la globalización<sup>61</sup>, pero sí orientarnos en una definición "fenomenológica" que dé cuenta de la diferenciación interna de la globalización, esto es, de su multidimensionalidad, a la vez que abra un acceso para comprender e interpretar la tendencia fundamental que podría estar como base común en el trasfondo de este complejo fenómeno; y que justificaría hablar precisamente de la multidimensionalidad del fenómeno de la globalización.

Esta definición "fenomenológica", y con la que buscamos ofrecer de forma comprimida el perfil del contexto de nuestras reflexiones filosóficas, se la tomaremos prestada a A. Giddens:

*Por tanto, el concepto de globalización se puede definir en sentido de una intensificación de relaciones sociales mundiales, que une lugares lejanos de una manera tal, que acontecimientos en un lugar son impregnados por otros, que se dan en un lugar muchos kilómetros alejados y viceversa. Eso es un proceso dialéctico... La transformación local no es menos parte de la globalización que la ampliación lateral de relaciones sociales en espacio y tiempo... La globalización es una consecuencia fundamental de la modernidad. Ella*

<sup>61</sup> Para profundizar los aspectos mencionados, y como complemento de la bibliografía ya citada, ver Beck, U. (ed.), *Politik der Globalisierung*. Frankfurt, 1997; y *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt, 1997; Thompson, J. B., *The Media and Modernity*. Cambridge, 1995; Habermas, J., *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt, 1996; Chomsky, N.-Dieterich, H., *Globalisierung im Cyberspace*. Bad Honnef, 1996; *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Schwerpunkt: Globalisierung, Medien und Demokratie) 6 (1997); el cuaderno monográfico "Globalisierung" de *Peripherie* 59-60 (1995); el "Dossiê visões da globalizaçã" de *Novos Estudos* 49 (1997); y el número "Globalización, ecumenismo y responsabilidad cristiana" de *Cristianismo y Sociedad* 129-130 (1996).

es más que solamente la extensión de las instituciones occidentales por todo el mundo con la consiguiente destrucción de las otras culturas. La globalización —un proceso de desarrollo desigual. Que a la vez coordina y fragmenta— hace aparecer nuevas formas de la independencia mundial... Las tendencias de globalización de la modernidad son a la vez extensionales e intencionales: los individuos son vinculados por sistemas globales y de esta manera llegan a ser partes de procesos de cambio complejos y dialécticos, que se llevan a cabo tanto en el polo local como en el polo global...<sup>62</sup>.

### 3. Para un enjuiciamiento filosófico de la globalización

Un punto central en las consideraciones acerca de la globalización con que nos ha parecido conveniente ilustrar, al menos en sus grandes rasgos, el contexto de nuestra crítica filosófica, gira en torno a la distinción entre el discurso ideológico neoliberal que hace de la globalización un mito para difundir su interesada apología del mercado capitalista en todo el mundo, y los análisis sociológicos, económicos y políticos que hacen una “fenomenología” de actividades (económicas, sociales, políticas, culturales, informáticas, etc.) que se efectúan e institucionalizan de tal forma que en esa misma dinámica de realización se da necesariamente una superación de los límites de las fronteras territoriales y una consiguiente intensificación de las relaciones de distintos lugares entre sí; y que

<sup>62</sup> Giddens, A., *op. cit.*, págs. 85s.214-217 (cursiva en el original). Para definiciones complementarias, así como para un análisis diferenciador de definiciones existentes ver Kettner, M., “Thesen zur Bedeutung des Globalisierungsbegriffs”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6 (1997), págs. 903-918; Friedrichs, J., “Globalisierung - Begriff und grundlegende Annahmen”, en *Aus Politik und Zeitgeschichte* 34-35 (1997), págs. 3-11; y Kurien, C. T., “Globalization - what is it about?”, en *Voices from the Third World* 2 (1997), págs. 15-25.

con base en esta “fenomenología” hablan entonces de la realidad o del hecho de la globalización como un proceso complejo, irreversible; pero al mismo tiempo y dialécticamente abierto, al menos en lo que a sus consecuencias futuras se refiere.

Y puesto que, además, nosotros mismos hemos visto la justeza de distinguir estos dos órdenes en el discurso actual sobre la globalización, ya que nos parece que reflejan realmente dos niveles de realidad de este fenómeno, queremos empezar este apartado señalando que, si bien los polos de esta distinción corresponden a dos dimensiones distintas de hecho, no entendemos la distinción entre la globalización como ideología del neoliberalismo y la globalización como conjunto de procesos que van creando un mundo global, en el sentido de una distinción en la que los niveles distinguidos fuesen dimensiones aisladas e inmunizadas la una contra la otra. Pues consideramos, por una parte, que la globalización como ideología neoliberal es *también* un *hecho*. No es una mera “idea” o “mito”; es el norte de una estrategia de acción para configurar el mundo real según el modelo neoliberal de mundo y, en cuanto tal, hace que *haya* ese su mundo. Por otra parte, sucede que —y esto corrobora la tesis de que la ideología de la globalización es también realidad histórica— los procesos globalizantes no se pueden ver como hechos que se dan con independencia total frente a la ideología del neoliberalismo. Es más, muchos de esos procesos (basta pensar, por ejemplo, en los que componen la globalización de los nuevos medios de comunicación de masa o, más evidente aún, en los de la globalización del industrialismo) tienen como sostén empresas transnacionales cuya política es encarnación de la visión ideológica del neoliberalismo. Hay, en consecuencia, un entramado entre la globalización como ideología del neoliberalismo y los procesos reales de globalización y/o sus manifestaciones “fenomenológicas” concretas.

Esta observación no pretende socavar el fundamento de la distinción analizada, y cuya justificación hemos admitido, sino que quiere poner en claro que no se debe operar con ella de una manera ingenua, o sea, sin tener en cuenta que, al menos como posibilidad, las dimensiones de la globalización o las globalizaciones en curso en lo

tecnológico, en lo informático, en lo cultural, etc., dimensionan la ideología del neoliberalismo.

Para evitar ese posible uso ingenuo de la distinción entre la globalización como discurso ideológico del neoliberalismo y la globalización en tanto que un complejo de procesos expansivos e intensivos de transformación del planeta, proponemos entonces explicitar en su contenido de crítica de la ideología lo que, en opinión nuestra, se transmite en la definición “fenomenológica” aducida de A. Giddens como la tendencia fundamental subyacente a la manifestación multidimensional de la globalización, precisando el sentido de dicha tendencia fundamental en términos de una lógica de la hegemonía mundial cuya praxis histórica serán justo el dominio y el sometimiento, y cuya expresión actual es el neoliberalismo. Dicho de otro modo, para no ser ingenua, la orientación en una definición “fenomenológica” de la globalización debe darse cuenta de que la “fenomenología de la globalización”, incluso allí donde se la vea como fenomenología de un “desmoronamiento de sentido”<sup>63</sup>, es, como la fenomenología hegeliana por cierto camino para llegar, por la experiencia, al “espíritu” que en ella se manifiesta.

Partiendo, por tanto, de la intuición de que una “fenomenología de la globalización” es a la vez *fenomenología del espíritu* de la globalización y que, por consiguiente, no sólo describe sino que también interpreta el curso de ese “espíritu”, la tomaremos como trasfondo para concentrar nuestro enjuiciamiento filosófico de la globalización en la crítica de la *inhumanidad* del “espíritu” de la misma. (El que nos concentremos en este aspecto se debe obviamente a que nos ubicamos en la tradición del humanismo crítico-ético y a que nos referimos, por el marco del estudio, a la globalización de políticas neoliberales). Lo cual quiere decir que nuestra

atención se centrará sobre todo en explicar la pregunta por las consecuencias antropológicas de la expansión de la ideología y del hecho de la globalización neoliberal.

Para detectar el “espíritu” de la globalización neoliberal en las distintas presentaciones “fenomenológicas” que se hacen de la misma, ya sean de origen sociológico o económico o político, no hay acaso nada más ilustrador que el diagnóstico del primado de lo económico. Dato que resulta todavía más revelador si se repara en que los “fenomenólogos” más críticos no se olvidan de señalar que se trata de un primado de lo económico bajo el control absoluto del neoliberalismo o de la dictadura del neoliberalismo en el país de la economía<sup>64</sup>. Ante este dato, pues, preguntemos: ¿Qué “espíritu” se refleja en él? El “espíritu” de un mercado totalitario que reduce la economía a mercantilidad rentable y monetiza todas las dimensiones humanas. Es el “espíritu” del ídolo del mercado neoliberal, como han sabido denunciar la filosofía y la teología de la liberación latinoamericanas<sup>65</sup>, y ahora se subraya por la sociología crítica europea al hablar de “metafísica” del mercado mundial<sup>66</sup>.

<sup>64</sup> Bartoli, H., *L'économie service de la vie*. Grenoble, 1996; Correa, H. D.-Durán González, J.-Mora Lomeli, R. H. (eds.), *Neoliberales y pobres*. Bogotá, CINEP, 1993; Dussel Peters, E., “El discurso teórico del pensamiento neoliberal: evolución cultural, libertad individual y mercado”, en *Pasos* 71 (1997), págs. 11-17; Gallardo, H., “Notas sobre la situación mundial observada desde América Latina”, en *Pasos* 54 (1994), págs. 16-25; González Butrón, M. A., “Desde el mundo de las excluidas para el mundo donde quepan todos y todas”, en *Pasos* 70 (1997), págs. 1-10; Hinkelammert, F. J., *El mapa del emperador*. San José, 1996; Iguíñez Echeverría, J., “Economía y pobreza en ruta a Copenhague”, en *Páginas* 132 (1995), págs. 6-23; y Martínez de Velasco, L.-Martínez Hernández, J. M., *La casa de cristal. Hacia una subversión normativa de la economía*. Madrid, 1993.

<sup>65</sup> Cf. Assmann, H.-Hinkelammert, F. J., *A idolatría do mercado*. São Paulo, 1989; Dussel, E., *Ética comunitaria*. Madrid, 1986; Richard, P., “Crítica teología a la globalización neoliberal”, en *Pasos* 71 (1997), págs. 31-34; Sung, J. M., *A idolatría do capital*. São Paulo, 1989; y Ökumenisches Forum ‘Eine Welt’ Ost-Schweiz, OEKOS (ed.), *Globalisierter Markt - Ausgeschlossene Menschen*. Sankt Gallen, 1997.

<sup>66</sup> Cf. Beck, U., *op. cit.*, págs. 196ss.

<sup>63</sup> Koch, G.-Kettner, M., “Schwerpunkt: Globalisierung, Medien und Demokratie”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6 (1997), págs. 879s.: “Die Phänomenologie dieses Bedeutungsverfalls ist die Phänomenologie der Globalisierung. Denn das größte gemeinsame Vielfache, auf das sich diverse Globalisierungstopoi bringen lassen, ist die Entstörung territorialer Grenzen für solche Austauschprozesse und Aktivitäten, die ihrer Art nach über alle Grenzen hinauswollen”.

En perspectiva crítica se ha advertido igualmente que detrás de este “espíritu” del neoliberalismo hay una antropología que define al ser humano como individuo y reduciéndolo a su capacidad de producir ganancias y de consumir<sup>67</sup>. Empalmando con esta crítica, creemos que habría que radicalizar esta perspectiva y decir que esa antropología reductivista es expresión de un hecho aún más profundo, a saber, que la ideología totalitaria del neoliberalismo se presenta como una cosmovisión. Por eso diríamos que no es metafórico hablar de una nueva forma de “metafísica”. Pues si “metafísica” tiene que ver, como con razón apunta Martin Heidegger, con el horizonte histórico a cuya luz se decide en qué relación está el hombre con los seres y su mundo<sup>68</sup>, nos parece que es evidente entonces que el neoliberalismo es una “metafísica”, porque pretende precisamente enmarcar y definir el horizonte desde el cual debemos comprender lo que somos y/o debemos ser, nuestras relaciones con los otros, con la naturaleza, etc. Más todavía, característico de esa “metafísica” del neoliberalismo es que no se contenta con definir el horizonte de comprensión de nuestro tiempo, sino que va más allá al ofrecer con increíble poder seductor un modelo de vida buena o feliz; un modelo de vida que debe ser realizado naturalmente en un tiempo y en un espacio controlados en su diseño por la lógica económica del sistema capitalista, y no por los “individuos” (¡a cuyo “individualismo” tanto se apela, paradójicamente!). Por eso ha podido puntualizar Karel Kosík que se trata de una metafísica determinista, observando al mismo tiempo que hay que entender este determinismo como resultado de la perversión metafísica que implica la ideología del neoliberalismo, a saber, haber sustituido al “mundo” por su *imagen* del mundo, al ser humano

por un producto híbrido compuesto por el cálculo económico y la avaricia, y a la sociedad por un baile de máscaras<sup>69</sup>.

Si consideramos entonces la globalización capitalista neoliberal sobre el telón de fondo de este “espíritu” o de esta “metafísica” que la anima y que con ella se expande, es fácil percibir que su amenaza no consiste únicamente en forzar la “modernización” (en sentido capitalista, se sobreentiende) con las consiguientes secuelas culturales y ecológicas por todos conocidas, sino que radica a la vez, y quizá fundamentalmente, en la revolución antropológica que está provocando. Pues es evidente que la ideología fundamentalista del “extra mercatum nulla salus”<sup>70</sup> no puede funcionar socialmente sin un cambio en la sustancia misma de lo humano.

Y hablamos conscientemente de “revolución antropológica”, como fórmula para resumir las consecuencias antropológicas que se derivan de la universalización de las actuales políticas neoliberales, por una razón fundamental. La “fenomenología” de la globalización neoliberal —tal es nuestra impresión— muestra que no estamos asistiendo solamente a la expansión de un sistema que, para usar una expresión de Jürgen Habermas, coloniza el mundo de la vida<sup>71</sup> en muy

<sup>69</sup> Cf. Kosík, K., “Die Lumpenbourgeoisie, die Demokratie und die geistige Wahrheit”, en *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* 35 (1999), págs. 3ss. Sobre el trasfondo metafísico del término “imagen del mundo” puede verse Heidegger, M., “Die Zeit des Weltbildes”, en *Holzwege. Gesamtausgabe, op. cit.*, t. 5, págs. 88ss. Para la crítica de los supuestos “científicos” de esta imagen del mundo, ver Gómez, R., *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires, 1995. Cabe señalar en este contexto que desde la teología se habla de la “religión” del neoliberalismo. Cf. Assmann, H., *La idolatría del mercado*. San José, 1997; Beaudin, M., “Le néo-libéralisme comme «religion»”, en *Relations* 614 (1995), págs. 238-245; y “Cette idole qui nous gouverne. Le néolibéralisme comme ‘religion’ et théologie sacrificielles”, en *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 24 (1995), págs. 395-413; Bonavia, P.-Galdona, J., *Neoliberalismo y fe cristiana*. Montevideo, 1994; y Sung, J. M., *Desejo, mercado e religião*. Petrópolis, 1997.

<sup>70</sup> Cf. El número monográfico de *Concilium* 2 (1997).J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, 1988.it., págs. 141ss.218.

<sup>71</sup> Cf. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt, 1988.

<sup>67</sup> Cf. Provinciales latinoamericanos de la Compañía de Jesús, “El neoliberalismo en América Latina”, en *Estudios Centroamericanos* 583 (1997), págs. 475-479; Gómez, R. J., “Neoliberalismo y ética humanista; una incompatibilidad radical”, en *Pasos* 75 (1998), págs. 24-30; e Ibasate, J., “¿Es ético canonizar la globalización?”, en *Estudios Centroamericanos* 583 (1997), págs. 383-402.

<sup>68</sup> Cf. Heidegger, M., *Nietzsche: Der europäische Nihilismus, op. cit.*, pág. 208.

distintos contextos del planeta, porque ella constata también la penetración del “espíritu” del neoliberalismo en nuestras propias cabezas. De suerte que, por interiorización del “espíritu” del sistema, comienza a surgir un determinado tipo de hombre. Por eso la globalización neoliberal no genera un cambio simplemente superficial; es decir, el cambio que con su tendencia homogeneizante produce en la superficie contextual de los mundos de vida de la humanidad, debe ser visto como un cambio en las condiciones de la sociedad y de la convivencia humanas y, con ello, como un cambio en las condiciones de subjetivización de los seres humanos. La globalización neoliberal no ocupa sólo los lugares y contextos de la subjetividad. Es a la vez ocupación de los sujetos mismos y hace que éstos sufran una inversión de su subjetividad, al concebirse y relacionarse según la ley del mercado capitalista.

Pero por entender esta “revolución antropológica” del neoliberalismo en este sentido profundo de cambio de calidad en lo que hemos llamado la *humanitas* del hombre, nos preguntamos si, para diagnosticar este proceso, es suficiente hablar con A. Giddens de “transformación de la intimidad” o de “reorganización de la subjetividad”<sup>72</sup>, sobre todo cuando con ello —como parece ser el caso en A. Giddens— se quiere subrayar el efecto dialéctico de dicho proceso y suponer así la componente de la libre apropiación por parte de las personas implicadas. A nuestro modo de ver hay que radicalizar el análisis y ver que se trata de la emergencia de otro tipo de “subjetividad” o, como se insinuaba antes, de otro tipo de hombre. De aquí que parezca más acertado, sobre el trasfondo de una recuperación creativa de la categoría marxiana de la enajenación (en todos sus niveles)<sup>73</sup>, hablar de una inversión en la calidad del ser humano; una inversión antropológica que se expresa justamente en la producción de un tipo de hombre que se hace “sujeto” no desde y en el proceso que describíamos en el primer apartado,

<sup>72</sup> Giddens, A., *op. cit.*, págs. 141ss.218.

<sup>73</sup> Cf. Marx, K., “Ökonomisch-philosophische Manuskripte” (1844), en *MEW*. Berlin 1968, tomo complementario, págs. 510ss.

sino desde la conciencia de ser un propietario y/o consumidor individual y atomizado; y también, en consecuencia, desde la percepción de que las relaciones “sociales” con los otros son fundamentalmente relaciones mercantiles<sup>74</sup>.

Las transformaciones en curso, tanto a nivel estructural e institucional como a nivel “subjetivo”, deben por ende ser vistas como un cambio sustancial en la intelección y praxis de lo humano mismo. Y quizá fue Max Scheler el primero en advertirnos que el cambio de “edad del mundo” (“Weltalter”) en el que entrábamos implicaba necesariamente esa “gran transformación” que es justo la de generar un nuevo tipo de hombre:

*No se trata solamente de una transformación de las cosas, las circunstancias, las instituciones, los conceptos básicos y las formas básicas de las artes y de casi todas las ciencias; se trata de una transformación del ser humano mismo, de la forma de su constitución interna de cuerpo, instinto, alma, espíritu; y no se trata solamente de una transformación de su ser, sino también de una transformación de criterios de orientación*<sup>75</sup>.

Importante es sin embargo resaltar que ese cambio en el “tipo de ser humano” previsto por M. Scheler es hoy un cambio programado por el sistema neoliberal o, si se prefiere, un cambio que

<sup>74</sup> Es la inversión que Marx consideró al escribir: “Der Inhalt dieses Rechts- oder Willensverhältnisses ist durch das ökonomische Verhältnis selbst gegeben. Die Personen existieren hier nur füreinander als Repräsentanten von Waren und daher als Warenbesitzer. Wir werden überhaupt im Fortgang der Entwicklung finden, daß die ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind, als deren Träger sie sich gegenübertreten”. *Das Kapital*, *op. cit.*, t. 1, págs. 99s. Ver también Hinkelammert, F. J., *El grito del sujeto*, *op. cit.*, págs. 197ss.

<sup>75</sup> Scheler, M., “Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs”, en *Philosophische Weltanschauung*. München, 1954, pág. 91 (cursiva en el original).

el neoliberalismo debe de llevar a cabo como condición para que su “espíritu” se apodere totalmente del mundo. La colonización del mundo de la vida sólo es total si abarca la colonización de las subjetividades vivientes. Es el triunfo del sistema la *humanitas* porque se ha logrado, para decirlo con Sartre, que el hombre se haga desde las exigencias de las instituciones del sistema <sup>76</sup>.

Con la “revolución antropológica” que lleva consigo la imposición del “espíritu” del neoliberalismo, asistimos, en el fondo, a la emergencia de una “subjetividad” humana en estado hipnótico. Para resumir nuestra crítica también podríamos hablar de una “subjetividad” cuya memoria de la *humanitas* ha sido neutralizada por la fascinación de las *imágenes* del sistema <sup>77</sup>.

¿Qué hacer entonces ante este desafío tan radical?

Se puede intentar aprovechar la “cara positiva” de los procesos de globalización para promover un movimiento de solidaridad mundial <sup>78</sup>. O plantear, desde un enfoque de más alcance, el programa de toda una globalización de segundo orden que, como propone Karl-Otto Apel <sup>79</sup>, estaría impulsada por la ética discursiva y que se orientaría a la implementación ética de la globalización de primer orden, esto es, de la globalización económica, política, ecológica, cultural, etc. O sea, que se trataría de *reaccionar* filosóficamente ante el desafío de la globalización tratando precisamente de buscar soluciones éticas universales a las consecuencias globales de la misma. Sin olvidar, naturalmente, la respuesta de movimientos político-sociales que ensayan concretamente la “globalización desde abajo”, es

decir, una globalización alternativa de la solidaridad <sup>80</sup>.

Por nuestra parte ya señalábamos en el primer punto que, en la línea de la continuación creativa de la tradición del humanismo crítico-ético, proponemos responder a la pregunta de qué hacer ante el desafío de la globalización neoliberal con una vuelta a la realidad del sujeto viviente como horizonte de crítica y fuente de acción alternativa. Y ahora debemos añadir que esta propuesta no es una opción simplemente teórica que busca concurrir, por ejemplo, con las propuestas que acabamos de recordar. En realidad creemos que se trata de una dimensión complementaria que ayuda a explicar la coherencia y la viabilidad de una globalización ética de segundo orden o de una universalización de la solidaridad. Pues, ¿qué asegura la globalización ética de segundo grado en un marco democrático si los ciudadanos que deben ratificarla diariamente siguen reducidos a libres consumidores que han olvidado ya su poder de *elección política*? <sup>81</sup>. O, por hacer otra referencia concreta, ¿cómo universalizar la solidaridad sin sujetos que hagan de ella su manera específica de ser-en-el-mundo y se liberen así del curso que impone el “espíritu” del sistema? Y, por hacer todavía una referencia a otro de los niveles de la globalización neoliberal, ¿cómo explicar la apropiación local de lo que se globaliza, esto es, la “glocalización” como singularización de lo universal y universalización de lo particular sin sujetos que sepan dónde tienen sus raíces, sin pueblos o comunidades que con José Martí son conscientes de este principio: “Injértese

<sup>76</sup> Cf. Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, op. cit., págs. 585ss.

<sup>77</sup> Cf. Kosík, K., op. cit.

<sup>78</sup> Cf. Kruip, G., “Globalisierung als Chance für universelle Solidarität: Situation und Perspektiven der ‘Entwicklungszusammenarbeit’”, en Höhn, H.-J. (ed.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*. Paderborn-München(Wien, 1997), págs. 309-336.

<sup>79</sup> Cf. Apel, K.-O.-Hösle, V.-Simon-Schaefer, R., op. cit., págs. 77ss.

<sup>80</sup> Cf. “Manifiesto del Foro Mundial de las alternativas”, en *Pasos* 76 (1998), págs. 33-35; “La globalización desde abajo”, declaración final del simposio en Schlaining, en *CENCOS* 232 (1988); Ortiz, H., “Construir la globalización de la solidaridad”, en *Páginas* 151 (1998), págs. 42-49; “Globalización de la solidaridad”, declaración de Lima, en *Páginas* 151 (1998), págs. 110-112; Andía Morales, P., “Construyamos la economía globalizando la solidaridad”, en *Páginas* 145 (1997), págs. 109-111.

<sup>81</sup> Barber, B. R., “La cultura global de McWorld”, en Rubio-Carracedo, J.-Rosales, J. M. (eds.), *La democracia de los ciudadanos*. Málaga, 1996, págs. 31-48.

en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas” ?.<sup>82</sup>

Como se puede ver con estas tres referencias, la vuelta al sujeto viviente, al *principio-subjetividad*, no es un escape intimista sino condición para replantear críticamente todos los espacios públicos de nuestro tiempo marcado por el “espíritu” del neoliberalismo. Por eso hablamos de propuesta complementaria que ilumina las condiciones de posibilidad de otras alternativas.

En definitiva, quizá lo decisivo sea fomentar eso que en el lenguaje de la teología se llamaría una “espiritualidad” del sujeto viviente<sup>83</sup>; y que en filosofía tiene que ver, desde Sócrates, con la tarea de despertar a los dormidos<sup>84</sup>. Pues, si los sujetos despiertan del sueño del sistema y recuperan la memoria de la *humanitas*, y con ella su poder de subjetivización comunitaria, ¿no comenzaría a soplar un espíritu alternativo que, entre otras cosas, pondría en evidencia la hipocresía de nuestra así llamada cultura democrática y los límites de nuestro no menos cacareado multiculturalismo?<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Martí, J., "Nuestra América", en *Obras completas*. La Habana, 1975, t. 6, pág. 18.

<sup>83</sup> Cf. Richard, P., "Subjetividad, espiritualidad y esperanza. Algunas perspectivas para definir el sujeto", en *Pasos* 79 (1998), págs. 29-31.

<sup>84</sup> Cf. Plato, *Des Sokrates Verteidigung*, 30b-31a; y Huerga Melcón, P., "La filosofía como despertador", en *El Basilisco* 23 (1998), págs. 91-94.

<sup>85</sup> Cf. Corominas, J., "Mundialización y acción liberadora", en *Christus* 703 (1997), págs. 54-60; Fornet-Betancourt, R., "Interkulturelle Beziehungen als Gegenmodell zur Globalisierung", en *Oekumenisches Forum 'Eine Welt' Ost-Schweiz*, OEKOS (ed.), *op. cit.*, págs. 15-17; y "Tesis sobre la interculturalidad como alternativa a la globalización", en Asociación de Hispanismo Filosófico (ed.), *III Jornadas de Hispanismo filosófico*. Santander, 1999.