

LAS PARADOJAS DE LA GLOBALIZACIÓN*

GILBERT LAROCHELLE

Universidad de Québec. Chicoutimi, Canadá

PALABRAS CLAVE ADICIONALES

Sociología, Política, Democracia, Modernización.

ADDITIONAL KEYWORDS

Political Sociology, Democracy, Modernisation.

RESUMEN. El debate contemporáneo sobre la globalización (mundialización) se ve restringido por unos modos de aproximación que limitan su análisis e impiden dilucidar sus elementos fundamentales. En el debate se observan varias actitudes: desde quienes lo demonizan hasta quienes lo ensalzan; desde los que lo interpretan en términos del bien o del mal hasta los que caen en la tentación de contrarrestarlo replegándose en la intimidad deliberativa de la comunidad. Más allá de las posibles reacciones a este fenómeno, en el fondo del debate subyace una antinomia, más tenaz y decisiva que cualquier otra, enfrentando democracia y globalización. El objetivo de este artículo es negar tal enfrentamiento, mostrando la porosidad de las dinámicas locales y globales. Asimismo, muestra cómo el proceso de globalización activa la concurrencia entre los sistemas sociales haciendo posible nuevas opciones de vida y debilitando la capacidad de las élites para ejercer un dominio pleno sobre la sociedad. Este artículo analiza de manera crítica los tres elementos fundamentales del debate, a saber: la selección de las *palabras* utilizadas para describir la globalización; los *argumentos* que delimitan el escenario del debate, y sus *efectos* sobre el ejercicio de la libertad en las sociedades democráticas.

ABSTRACT. The contemporary debate on globalisation is restricted by approaches that tend to limit the range and depth of analysis, impeding a proper clarification of its basic elements. Several attitudes toward globalisation can be observed in the debate: demonisations and mystifications; positive and negative value judgments, respectively, as well as the withdrawal into the intimacy of small-scale decision-making in the community. However, beyond the variety of possible reactions to the phenomenon, at the heart of the debate looms yet another antinomy (and an even more resilient and relevant one at that): globalisation *versus* democracy. The objective of this article is to show that this juxtaposition is not for real, since local and global dynamics are responsive to one another. The article also shows that globalisation drives different social systems to compete with one another, thus opening up new options for life and reducing the capability of elites to fully control society. The article provides a critical analysis of the three basic elements of the globalisation debate, namely: the selection of the *terms* used to describe the phenomenon; the *arguments* that define and limit the debate; and its *effects* on the exercise of liberty in democracies.

* Traducido del francés por Eduardo Moyano. El título original en francés es "Démosthène et Ciceron devant la mondialisation".

E-mail: gilar@videotron.ca galaroche@uqac.quebec.ca

Revista Internacional de Sociología (RIS)

Tercera Época, Nº 37, Enero-Abril, 2004, pp. 177-216.

INTRODUCCIÓN

Situémonos en el siglo IV a. de J.C., en la Atenas amenazada por las pretensiones imperialistas de Macedonia. El rey macedonio Filipo pretende extender su poder hasta la Ciudad que vio nacer el *logos*. Demóstenes pone su oratoria al servicio de la identidad ateniense amenazada, y se pregunta en voz alta: “¿Cuál es la causa del mal que invade hoy a los atenienses? [...]. Antes había en el alma de todos los atenienses *algo* que ya no existe, *algo* que logró vencer el oro de Persia y que hizo de los griegos un pueblo libre, *algo* que era invencible sobre la tierra y sobre el mar; y es precisamente la desaparición de este *algo* lo que ha corrompido todo” (Demóstenes, *Tercera Filípica*: 33-39) (la cursiva es del autor de este artículo). Un sentimiento de derrota se extiende sobre la Ciudad ateniense: pronto la capacidad de elegir y tomar decisiones no será ejercida por los ciudadanos en el ágora, y las normas morales les vendrán impuestas desde fuera. Demóstenes se lamenta de una gran pérdida: “Antes, la concordia entre los ciudadanos y la desconfianza ante los tiranos no eran cosas que se pudiesen vender o comprar [...]. En nuestros días, sin embargo, todo esto puede adquirirse como si estuviéramos en un mercado. A cambio hemos traído de fuera lo que ha corrompido a Grecia: el deseo, el ansia por todo lo que es tocado por el dinero” (Ibidem: 33). Para Demóstenes, el panhelenismo macedonio deshonra, mancilla, el alma de Atenas. Ese “algo” “la libertad, sin duda, o quizá también el honor” al que se refiere en su filípica el filósofo griego como parte esencial de la Ciudad ateniense, pierde fuerza, se debilita, al diluirse en un escenario de fronteras demasiado amplias donde todo se puede comprar y vender. Lo importante de la situación aquí analizada es que, para Demóstenes, el rey Filipo, ese “miserable macedonio”¹, había derrotado el espíritu de Atenas antes incluso que la conquista del territorio ateniense tuviera lugar. Denunciando la resignación de los atenienses ante los acontecimientos que se veían venir, Demóstenes señala que “todo eso, los griegos lo ven y lo soportan como si oyeran llover; se lamentan, pero no hacen nada por impedirlo” (Ibidem: 33). La resignación firma la derrota.

Situémonos ahora en los últimos años de la Roma republicana. La idea imperial se extiende hasta confines lejanos, y los pueblos se integran uno tras otro en la República. El Senado es informado en el año 44 a. de J.C. que Bruto había conseguido integrar a Macedonia, Grecia e Iliria en los dominios de Roma. La oratoria de Cicerón se pone al servicio del ardor imperial: “Nosotros los romanos hemos asumido la causa de la libertad con una esperanza verdaderamente grande y con una seguridad casi completa [...]. Todas las demás naciones pueden soportar la servidumbre, pero nuestra Ciudad no, y esto por la única razón de

¹ En este pasaje de su *Tercera Filípica*, Demóstenes denigra a Filipo: “No sólo no es griego ni tiene nada en común con los griegos; él ni siquiera es de un país al que sea un honor pertenecer”.

que los demás, para evitar la fatiga y el dolor, aguantan todo lo que le echen” (Cicerón, *Décima Filípica*: 20). Cicerón señala que la virtud en la que “hemos sido formados y dirigidos por nuestros antepasados” (*Ibidem*) consiste, estoicismo obliga, en hacer coincidir la voluntad y la necesidad, es decir, la capacidad de elección y el *fatum* (destino). La virtud republicana inclina a los romanos hacia un mundo abierto que, según Cicerón, todo individuo racional defenderá tanto más fácilmente cuanto más lo perciba como algo inevitable. Ningún escenario es demasiado amplio para la virtud republicana, ya que el espíritu de Roma se expresa en el potencial expansivo que lleva consigo (*Ibidem*).

El debate contemporáneo sobre la mundialización recuerda en muchos aspectos a la posición respectiva de estos dos grandes oradores. En Atenas, Demóstenes señala que la cultura de los helenos no está en venta en el mercado global de la uniformidad macedonia, un mercado en el que no cuenta más que el valor del dinero. Su argumentación se basa en una especie de sacralización dramática de lo local, justo en un momento en que los atenienses comenzaban a adherirse al nuevo poder global, “el representado por los macedonios”. Cuanto más “miserable” nos presenta Demóstenes al rey Filipo, con mayor fascinación defiende ese “algo” que, en su opinión, constituye la parte esencial del alma griega. Paradójicamente, es gracias al bárbaro macedonio que la oratoria de Demóstenes permite abrigar la esperanza de un renacimiento del alma ateniense. Sin Filipo (lo global), Demóstenes (lo local) no es nada. Por el contrario, en la situación que ilustra el caso de Cicerón puede verse cómo los elementos de la globalización están reunidos en la *pax romana*. Para Cicerón, las fronteras se amplían sin cesar hacia todos los puntos cardinales, no existiendo ya el imperativo de defender el *oikos*. Debido a que Cicerón vive en un momento de síntesis entre Roma y el resto del mundo, la situación sobre la que reflexiona es la de un mundo sin fronteras, un mundo en el que ya no tiene sentido discutir sobre la capacidad de los pueblos para elegir sus formas de vida: es un mundo de pueblos que van integrándose en la *pax romana*, y donde sólo domina la evidencia de un *fatum* libremente consentido.

Situémonos en la realidad del mundo contemporáneo. La porosidad de las dinámicas locales y globales y su mutua interacción representa todavía hoy un área poco estudiada en las ciencias sociales. La dificultad de salir de los enfoques basados en el dualismo y las dicotomías es resultado de la impotencia de los científicos sociales, y en particular de la filosofía política, para estudiar sus temas de estudio con categorías diferentes de las heredadas de los siglos XVIII y XIX. La irreductibilidad entre el pensamiento antiglobalización a lo Demóstenes y el globalizador a lo Cicerón muestra hoy sus estragos más que nunca, y superarla exigiría un cambio de léxico a la hora de debatir sobre el fenómeno de la globalización. Desde hace algunos años, se multiplican, sin embargo, los llamamientos en favor de renovar la terminología al uso, para que el pensamiento político y filosófico sea capaz de aprehender las realidades de la globalización. Tales llamamientos se explican por la caducidad y obsolescencia de los marcos

epistemológicos utilizados para describir los actuales sistemas de organización social. Términos como nación (Robertson), estado (Hoffman), gobernación sobre base territorial (Held) o sociedad (Bauman)², son obsoletos y de poca utilidad para comprender lo que pasa en el mundo de hoy.

Aunque los autores admiten la relación de interdependencia entre los movimientos de fragmentación y globalización³, la tarea pendiente es la de analizar tal relación no como exclusión recíproca, sino como una relación de mutua articulación entre ambos fenómenos. A falta de saber liberarse del corsé académico, surgen diversas tentativas para superar lo desconocido. Como ocurre cada vez que nos enfrentamos al misterio, una tentación consiste en compensar el déficit explicativo recurriendo a una calificación de tipo normativo: la separación entre lo local y lo global se expresa entonces en el lenguaje del bien o del mal, del alma pura o del dinero que mancha y ensucia lo que toca⁴. Otra tentación consiste

² Sobre la nación, ver Robertson (1992), en cuya página 112 señala que es necesario renunciar a las identificaciones de antaño entre Estado y nación; ver también Holton (1998), especialmente el capítulo 6. Sobre el Estado puede verse Hoffman (1995) y Sklair (1991), en cuya página 144 este último autor invita a desprenderse de los enfoques centrados en el Estado. Sobre la gobernación territorial, ver Held (1995: 16). Sobre la sociedad, puede verse Bauman (1991:46-47); según este autor, los postulados de la sociología no valen ya para analizar las sociedades contemporáneas. K. Nash (2000) escribe que tener en cuenta a la sociedad como unidad de análisis ha sido hasta hoy el gran prejuicio de la sociología política. Tiryakian (1990) propone olvidar las categorías adquiridas desde hace dos siglos "internacionalizándolas", condición ésta fundamental para su renovación. Precisemos también que este discurso no es de ayer, como señala Moore (1996). El eslogan recientemente lanzado por Albrow (1997: 6): "Olvidemos la modernidad" incita a barrer todas las hojas muertas de la modernidad, es decir, los conceptos que derivan de ella de una u otra manera

³ Robertson (*op. cit.*:10) señala que la globalización se caracteriza por la universalización de lo particular y por la particularización de lo universal. Hannerz (1990: 237) ve en ello una organización global de la diversidad. Friedman (1990: 311) señala que la realidad global comporta estos dos elementos constitutivos; Moreau Desfargues (1997: 115-116) y otros autores, como Clark (1997), Cvetkovich y Kellener (1997), Dollfus (1997, 1994) o Lafay (1997), señalan este mismo punto de vista. Waters (1995) y Kilminster (1997) utilizan la metáfora de las dos caras de Jano para describir el fenómeno de la mundialización. Waters escribe concretamente que la globalización, lejos de significar un aumento de la integración implica más bien conexión y de-territorialización.

⁴ Tanto los autores de extrema izquierda, como los de extrema derecha satanizan la mundialización a partir de argumentos conceptualmente diferentes, pero convergentes en la práctica. Un ejemplo es el trabajo de Martín y Schumann (1997), que oponen globalización al desarrollo de la riqueza y la democracia. Para una crítica de la liberalización capitalista en nombre de la justicia social, ver Mittleman (2000). Para una denuncia del carácter antidemocrático de la globalización, puede verse Amin (1997). Sobre las consecuencias económicas del proceso de mundialización, ver Germain y Payne (2000). Para una exposición de sus efectos perversos, puede verse Sassen y Appiah (1998). Además, hay también apologías de la mundialización que no son menos normativas en sus juicios, como la de Minc (1997), Sorman (1997) y Krugman (1998).

en multiplicar los llamamientos al cierre de filas contra las fuerzas externas⁵; es decir, inculcar en la población el deber de desafiar la tormenta, como diría Demóstenes, replegándose sobre la intimidación deliberativa de la comunidad para que los ciudadanos puedan elegir sus propias opciones de vida. Desde este punto de vista, hablar de capacidad de elección no tiene sentido más que si el sistema político es capaz de tomar sus propias decisiones, es decir, de autodeterminarse. En ese marco de argumentación, la posibilidad de elegir, o lo que es lo mismo la democracia, entra en oposición con la idea de la globalización. Democracia y globalización se plantean como realidades enfrentadas, en conflicto.

No obstante, desde hace algún tiempo, las teorías de la democracia intentan renovarse contrarrestando la tesis de las necesidades históricas objetivas, tesis que ha hecho estragos en el análisis de la sociedad. Contra los arquetipos del estructuralismo, contra las finalidades inmanentes a la “naturaleza de las cosas” del funcionalismo y contra el determinismo materialista del marxismo, el proyecto de renovar el análisis de los sistemas democráticos se diseña hoy sobre un plano epistémico y fraseológico. Este proyecto trae de nuevo a escena el tema de la subjetividad de la acción social, implicando también una redefinición de las identidades, incluso del campo simbólico en general. Su formalización se sirve tanto del ideal republicano de la participación política de los ciudadanos, como del ideal de la discusión razonada sobre el bien público, dimensiones ambas cuya factibilidad choca en principio con la lógica de la globalización. El debate sobre la democracia en el mundo de hoy se plantea del siguiente modo: en un momento en el que las instancias de legitimación han comenzado a abandonar sus fuentes tradicionales (la nación), el problema radica en cómo hacer plausible en un mundo global la capacidad de los pueblos para elegir sus propias opciones de vida dándoles un asiento concreto en los dispositivos de la deliberación pública.

Tres proposiciones se plantean para explicitar los términos del debate. a) El desarrollo de la globalización no se contradice con el fortalecimiento de la capacidad democrática de los pueblos (*las aporías de la tesis de la inevitabilidad*). b) La capacidad de elegir opciones de vida diferentes es resultado precisamente de la globalización (*los límites del voluntarismo deliberativo*). c) La mutua interacción de las dinámicas locales y globales transforma completamente los marcos de la racionalidad discursiva en el espacio público y modifica los mecanismos tradicionales de control social (*la disolución de las jerarquías estructurales*). Tales proposiciones tienen por objetivo reinterpretar el significado del concepto de globalización y dilucidar sus efectos sobre el proceso de modelación de las creencias y valores en la sociedad contemporánea.

⁵ Dos ejemplos son Cox (1997) y Kalb, Van der Land y Staring (2000). Falk (1999: 8) escribe que la globalización constituye “una excelente oportunidad para que la sociedad civil reafirme su influencia en la vida política”.

EL ESCENARIO DEL DEBATE. Del *oikos* a la *oekoumenê*

La paradoja es quizá la figura literaria más útil para describir el paisaje político contemporáneo. Sus múltiples formas esconden enigmas en los que contrastan un deseo de libertad, un sentido de la fatalidad e incluso una impotencia cada vez más acentuada. En ese marco interpretativo, se reconoce que las últimas décadas del siglo XX han estado marcadas por los avances de la democracia formal en todo el planeta, ampliándose sin precedentes la discusión razonada para resolver los conflictos. El recurso al diálogo presupone, además, la libertad de los interlocutores, la capacidad de unos para influir en la opinión de los otros y, en cierto modo, la idea de que desempeñamos una cierta misión en el mundo. Sin embargo, la realidad nos dice que las fuerzas de la globalización estarían reactivando en la vida cotidiana el vocabulario del destino, una especie de lenguaje de la fatalidad. Con razón o sin ella, dichas fuerzas activan en la sociedad argumentos típicos del derecho divino para hacer frente a la imposición de lógicas sistémicas, a la expansión de las redes globales y a la multiplicación de vías que escapan a todo control. Paradójicamente, el auge de la opinión pública coincide con un ascenso paralelo de lo inexorable, como si lo que el individuo ganase en poder y capacidad de influencia fuera algo efímero, condenado a perderlo con rapidez. Se consuma así el divorcio entre la *Ciudad revelada* y la *Ciudad vivida*.

La globalización condensa hoy una serie de contradicciones. La primera tiene que ver con el uso de la palabra “globalización” (o mundialización)⁶. La mayor o menor fortuna de esta palabra no se debe a que califique de modo ejemplar su objeto de referencia, ni se debe tampoco al hecho de definir una novedad histórica. La palabra indica más bien que ciertas tendencias históricas se han hecho más radicales, como, por ejemplo, la expansión acelerada de los intercambios

⁶ Sobre la palabra cabe señalar que el idioma inglés no tiene más que un sólo término para designar el fenómeno, cual es el de “globalization”. Por el contrario, en francés, “mondialisation” y “globalisation” son utilizados por lo general como sinónimos. En este trabajo utilizaremos ambos términos indistintamente. Conviene señalar, no obstante, que el reconocimiento de estas dos palabras en léxico oficial es relativamente reciente: la inglesa “globalization” fue inscrita en el *Webster* en 1961, y la francesa “mondialisation” fue inscrita en *Le Robert* en 1953. Arnoud (1998: 22 y 23) cree que la distinción entre los términos “mondialisation” y “globalization” procede de una voluntad de marcar una “identidad cultural” que permita distinguir Francia de Estados Unidos. No sin ironía, señalemos que la especificidad lingüística francesa es en sí misma un resultado de la globalización. Sobre la fortuna de la palabra puede verse Waters (1995:1) quien insinúa que la globalización ha sido transformada en eslogan: “(...) justo como el postmodernismo fue *el* concepto de los años 80, la globalización puede que sea *el* concepto de los 90”. Este término ha recibido el reconocimiento de la mayoría de las disciplinas de las ciencias sociales y humanas, como señala Kilminster (1997: 258). Finalmente, Waters sostiene que es Robertson el primero en utilizar la palabra en el sentido en que es hoy utilizada, cosa que parece dudosa.

y el aumento de la movilidad de los grupos sociales. Para quien los observe atentamente, estos dos fenómenos constituyen tendencias de largo plazo, que se han repetido a lo largo de la historia, aunque con diferentes niveles de intensidad (Waters, 1995: 4)⁷. En efecto, desde el desplazamiento de las poblaciones autóctonas por el estrecho de Bering hace miles de años, hasta los primeros viajes de los vikingos por el Atlántico Norte; desde el imperialismo romano, hasta las cruzadas religiosas, o desde el viaje de Cristóbal Colón (1492) hasta la vuelta al mundo de Magallanes (1519-1522), el deseo de los individuos de salir de sus lugares de origen es un sentimiento que no se ha detenido nunca. La palabra globalización pretende abarcar esta realidad y, por ello, se ha convertido en la palabra de moda, pero la verdad es que los hechos que describe han existido siempre.

En segundo lugar, la frecuente utilización de esta palabra denota también la presencia a escala planetaria de los grandes ámbitos de la existencia humana (economía, religión, cultura, etc), ámbitos que, a partir de ahora, se convierten en fenómenos sociales de gran visibilidad. En otras palabras, puede decirse que cada uno de esos ámbitos entra en conexión con la totalidad en una relación de interdependencia hasta ahora sin igual. En ese contexto, las variables tiempo y espacio se contraen y se separan: el tiempo triunfa sobre el espacio⁸. Aunque el

⁷ Waters distingue, en efecto, tres planos de intensidad en la globalización: a) su emergencia con la historia misma, desde los orígenes inmemoriales de la humanidad; b) su activación con el desarrollo del capitalismo; y c) su expansión decisiva con la postmodernización y la desorganización actual del capitalismo. Por su parte, Robertson (1992: 58-60) propone cinco etapas en la historia de la globalización: a) una fase germinal (Europa 1400-1750); b) una fase incipiente (Europa 1750-1875); c) una fase de despegue (1875-1925); d) una fase de lucha por la hegemonía (1925-1969), y e) una fase de incertidumbre (1969-...). La audacia de estas asignaciones cronológicas recuerda a Rostow y su *Etapas del crecimiento económico* escrita en 1970, donde este autor determinaba las etapas del progreso hacia la modernidad. La diferencia es que, en el trabajo de Robertson, la incertidumbre no está al comienzo del proceso, sino al final. Un punto de vista similar puede verse en Laïdi (1997). Otra periodización es propuesta por Held, McGrew, Goldblatt y Perraton (1999: 415-435) según la cual habría cuatro fases en el proceso de globalización: premoderna (hasta 1500), moderna temprana (1500-1850), moderna (1850-1945) y contemporánea (desde 1945 a la actualidad).

⁸ Sobre la definición de la palabra, puede verse la obra de Giddens (1990) en lo que se refiere a la globalización como acción a distancia, definiendo así el fenómeno: "(...) intensificación de las relaciones sociales a nivel mundial conectando localidades distantes" (Ibidem: 64). Rosenau (1990) ve en la globalización el desarrollo de las prácticas transnacionales más allá de los Estados-nación. King (1990) habla de "ciudades globales" a lo McLuhan. Autores como Lash y Urry (1994: 6-7) representan la globalización como una estructura descentrada (la economías de los signos y el espacio). Sobre el conflicto de las interpretaciones de la palabra globalización, los pensadores de la tradición filosófica realista (por ejemplo, Maquiavelo, Hobbes, Clausewitz, Morgenthau,...) dan una acepción tan amplia que destruye por simple nominalismo la tesis de sus adversarios. Un ejemplo es Bull (1977: 279) quien afirma que el orden mundial no surge más que por valores e instituciones comunes, es decir, por un consenso global. Sin embargo, esta perspectiva del *Brave New World* (Aldous Huxley) difiere diametralmente de la globalización tal como es entendida en nuestros días, la cual

fenómeno de la globalización responda a esta caracterización —sincronía real y proximidad virtual—, tal fenómeno no da, paradójicamente, como resultado la unidad: el reencuentro de lo universal y lo particular no culmina en una síntesis hegeliana. Independientemente de su factibilidad empírica, lo fundamental para el análisis es establecer una relación conceptual entre lo global y lo local que permita arrojar luz sobre la emergencia de un modo nuevo de representación social y, sobre todo, de legitimación.

El *monde fini* (Valery) que surge de la mundialización desborda, en efecto, el dique que antaño obstaculizaba los intercambios de bienes materiales y dificultaba la circulación de los flujos de información. El entorno en el que se mueve el fenómeno de la globalización se caracteriza por una reordenación de las representaciones sociales donde lo equívoco prevalece y donde las pasiones se desencadenan contra la lógica de la racionalidad. Paradójicamente, la mundialización expresa el final del universalismo al traer a escena una gran diversidad de culturas y lanzar a los cuatro vientos el eco de múltiples manifestaciones culturales. En consecuencia, si bien es verdad que, gracias a la mundialización, compartimos cada vez más los mismos objetos, también lo es que cada vez menos compartimos el sentido de las cosas. La experiencia de la heterogeneidad, descentrada y fuera de control, hace que nadie sea ya capaz de discernir bien los fundamentos globales del mundo en que vivimos; de ahí surge la incapacidad de conocer el sentido de nuestras acciones y las dificultades para inscribirlas en un sistema universal de valores. Nos encontramos así ante una puerta de entrada al destino (fatalismo), una puerta que, ilustre paradoja, más se abre cuanto más nos domina la incertidumbre. Una imagen del mundo se va esbozando, una imagen en la que, recordando una frase de Pascal, “el centro lo es todo, y la circunferencia nada”. Esta primacía del caos sobre el orden produce una especie de ontología de lo fragmentario, un desmembramiento de los lazos sociales que luego intentamos atarlos con el nudo de una *connectivité* sin límites⁹.

corresponde más con una “feria de los valores” que con el platonismo de una república reconciliada. Sobre la separación del tiempo y el espacio, allí donde Giddens (1990: 17-21) declara que ambas dimensiones se distancian, Harvey (1989) demuestra más bien que el tiempo aniquila el espacio (ver su ilustración en la página 241 de su trabajo). Bell (1987), en un ejercicio de prospectiva, había anunciado la desaparición del espacio como variable determinante y la dislocación de la relación tradicional entre el trabajo y su vinculación a un lugar concreto y preciso. Para ilustrar esta tesis en economía, ver O’Brien (1992).

⁹ (Nota del traductor: El término *connectivité* es una traducción al francés de la palabra inglesa *connectedness*). Sobre la idea de “conectividad”, ver Tomlinson (1999: 1), quien utiliza ese término para definir el proceso de globalización como conexión entre mundos separados. Beck (1997: 49) formula esta idea casi en los mismos términos señalando que la globalización equivale, según este autor, a la fragmentación. Bauman (1999:107) confirma esta opinión mayoritaria mostrando la complementariedad de estos procesos. También, y en relación con la incertidumbre del mundo

Tres significantes se disputan el campo semántico del debate en torno al proceso de globalización: la modernización, el imperialismo y el neoliberalismo, mostrando cada uno de ellos la dimensión paradójica que los envuelve. La rivalidad entre ellos deriva tanto de las exigencias científicas de elaborar categorías de análisis, como de las necesidades de la polémica. La batalla por definir un concepto que describa la globalización oculta otra batalla, más fundamental, donde se traza la línea de separación entre el *choix* (la capacidad de elegir) y el *fatum* (el destino).

a) *La modernización*

Un primer significante asimila modernización y mundialización subrayando que una surge de la otra en virtud de una tendencia inherente. Giddens y Waters defienden este punto de vista y señalan que lo que ocurre con la globalización no es más que la entrada, en un nuevo ciclo, del proyecto de las Luces y de la razón instrumental¹⁰, y que la expansión de Europa por el resto del mundo, iniciada en el siglo XVI, estaría ahora en fase de perfeccionamiento. Algunos autores moderan este razonamiento a golpe de prefijos y hablan de “sobremodernidad” (Balandier), “supermodernidad” (Augé) o “posmodernidad” (Bauman); otros añaden adjetivos como “modernidad tardía” (Giddens), “segunda modernidad” (Beck) o “modernidad global” (Tomlinson). Dejando a un lado la cuestión semántica, lo que subyace en el fondo de estas posiciones es la idea de que en el mundo contemporáneo no es posible aceptar la existencia de un universo simbólico que se impone de modo ejemplar a toda la ciudadanía. Se trata más bien de aceptar la fragmentación en

actual, Bauman señala (pág. 13) que “éste es uno de los aspectos fundamentales de la existencia contemporánea”. De este mismo autor puede verse Bauman (1995: 24) donde dice que el orden de la razón (el universalismo) es roto por la globalización. Giddens (*op. cit.*: 175) escribe en este sentido: “La globalización (...) fragmenta tanto como coordina”. Sobre el tema de la indeterminación, puede decirse que, dejando de lado por inaceptable la teoría del complot de las multinacionales y de sus élites, la ausencia de un orden claramente identificable es una afirmación recurrente en los trabajos que tratan este tema. McGrew (1992: 23) observa que la globalización es desigual en su desarrollo y muy diferenciada en sus consecuencias, lo que es una manera de calificarla como un proceso indeterminado. Marcuse remarca que la globalización constituye “un intento de imponer el caos sobre el orden” (Marcuse, 1995: 241). Hay también una versión anticapitalista, y a pesar de todo determinista del caos (Amin, 1991).

¹⁰ Giddens escribe: “Más que entrar en un periodo de postmodernidad, nos adentramos en otro en el que las consecuencias de la modernidad están haciéndose más radicales y universales que antes” (Giddens, *op. cit.*: 3), añadiendo que “la modernidad es inherentemente globalizadora (...)” (Giddens, *op. cit.*: 177). Waters constata, desde Tasmania donde reside, los efectos globales de la europeización del mundo: “La globalización es la consecuencia directa de la expansión de la cultura europea a lo largo del planeta mediante los asentamientos, la colonización y la némesis cultural” (Waters, *op. cit.*: 3)

una miríada de entidades culturales que, en principio, no tienen vocación alguna de trascendencia. En resumen, se trataría de romper con la idea de que existe una apropiación monopolista de la legitimación¹¹. Aunque este razonamiento sobre la diferencia cultural activa *de facto* los principios occidentales de la racionalización (Weber), la diferenciación (Durkheim) y la adaptación evolutiva (Parsons), el problema es que se desarrolla sin que exista, como antaño, un dispositivo de persuasión capaz de imponerse sobre la diversidad de culturas. En definitiva, si analizamos el mundo de hoy nos damos cuenta que la modernidad tenía “algo” que ya no existe: una voluntad de los sujetos de influir en la historia, de privilegiar lo *construido* sobre lo *sobrevenido*; en otras palabras, la posibilidad de vivir la experiencia de elegir frente al destino (*fatum*), y ello sobre la base de una intencionalidad por parte del individuo.

b) *El imperialismo*

Un segundo significante asocia la mundialización a la colonización o a un término cercano: el imperialismo. Paralela correlación ejerce un fuerte atractivo en autores que de Lenin a Wallerstein, o de Amin a Falk, han mantenido posiciones contrarias a la globalización y elaborado indicadores-clave para apoyar sus tesis respectivas. La argumentación consiste en identificar el proceso de globalización con un Caballo de Troya que hay que desenmascarar, señalando que este fenómeno debe mucho al internacionalismo socialista y al cosmopolitismo igualitarista. Para

¹¹ Todo el capítulo 9 del libro de Robertson (*op. cit.*) es consagrado a la crítica de la tesis de A. Giddens (*op. cit.*) sobre el aspecto particular de la relación entre modernización y globalización. Robertson (*op. cit.*: 27) toma posición en los siguientes términos: “La actual concepción de la globalidad y la globalización no puede ser considerada simplemente como un resultado del proyecto occidental de modernidad (...)”. Poppi (1997: 285) señala que la globalización es en principio limitada por la capacidad de la modernización para cumplir plenamente su proyecto; en lo que respecta a estos factores limitantes, señala que: “[tales factores] están también desmintiendo las nunca discutidas promesas de la globalización”: así, las contradicciones del capitalismo no han desaparecido en las leyes ineluctables de una historia teleológica; la infraestructura no ha triunfado sobre la superestructura; el individuo no se ha reconciliado consigo mismo en la inmanencia de una plenitud finalmente reencontrada. Poppi cita y acepta la proposición de Jameson, según la cual “la alienación del sujeto es desplazada por su fragmentación” (Jameson, 1991: 14); en resumen, Nietzsche tiene razón frente a Hegel. Finalmente, Lash y Urry (*op. cit.*: 306) dan dos razones, siguiendo a Robertson, para rebatir el enfoque conceptual de Giddens y Waters: a) la globalización supera en gran medida las relaciones interestatales o internacionales, pues sus procesos tienen una autonomía propia; b) esta autonomía no se corresponde con el discurso de una ideología dominante ni con los atributos ligados a ella: coherencia, racionalización, univocidad, etc, lo que no quiere decir por tanto que en la globalización esté ausente cualquier tipo de ideas. Hannerz (*op. cit.*: 237) muestra bien que la globalización no tiene nada que ver con la homogeneización de las referencias simbólicas. Para una tesis completamente contraria, ver Latouche (1992).

este razonamiento, el capitalismo, mucho más que la modernización, constituye, en última instancia, la fuerza motriz del devenir del planeta, siendo el estadio supremo de la globalización. Marx, más que cualquier otro autor, anticipó el peso creciente de las fuerzas externas, mostrando que el principio axial de la división del trabajo se objetiva infaliblemente en el mercado mundial¹². Marx sintetizaba las ideas de las Luces y de la Revolución Industrial al señalar que la estructura (la economía) se manifiesta en la exigencia de una dominación universal. Al comienzo y al final del siglo XX respectivamente, Lenin y Wallerstein retomaron la intuición marxiana de la existencia de un sustrato unificador en las fuerzas de la historia: la globalización de las desigualdades iría acompañada, según ellos, de la necesidad de liberación por parte de los pueblos¹³. Sin embargo, a diferencia de Marx, la lectura que estos y otros autores hacen de la propensión imperialista del mercado se desplaza desde la estructura a la cultura, es decir, desde el orden material al simbólico (la cultura como “campo de batalla” del sistema-mundo)¹⁴.

¹² Marx en el *Manifiesto Comunista* señala que las relaciones entre los Estados se harán un día más determinantes que el desarrollo de la sociabilidad en el seno de cada nación: “impulsada por la necesidad de mercados siempre más amplios para sus productos, la burguesía conquista toda la superficie del planeta. Ella debe incrustarse en la sociedad, cimentarse, establecer relaciones. Explotando el mercado mundial la burguesía dio una forma cosmopolita a la producción y al consumo de todos los países (...). Los productos industriales son consumidos no sólo en el propio país, sino en todas las partes del mundo (...). Las limitaciones y particularismos nacionales se hacen cada vez más imposibles” (Marx, 1965: 165).

¹³ La teoría del sistema-mundo tal como es formulada por Wallerstein (1991) descansa en los postulados siguientes: a) el mundo es hoy la unidad de análisis más determinante para comprender los mecanismos de socialización (aunque el Estado sea todavía un elemento necesario para la estabilización del capitalismo global); b) la división del trabajo es el nexo más significativo; c) el mercado y las relaciones internacionales son el producto de una lógica social subyacente que se expresa en la economía. Además, aunque Wallerstein evita bien (*Ibid*: 225) caer en una tentación normativa, el esquema que plantea sigue siendo un esquema teleológico en la medida en que, evocador, opone regiones ganadoras y perdedoras en la mundialización: la *descripción* es constantemente presa de la *prescripción* de un ideal. En un sentido, el análisis es una globalización de las teorías de la dependencia. Siguiendo a Marx y Lenin, señala que “el capitalismo histórico, como todos los sistemas históricos, morirá por sus éxitos no por sus fracasos” (*Ibidem*: 15). Para una recuperación de la tesis de Wallerstein, puede verse Dussel (1998). En una perspectiva leninista de estricta obediencia, Latouche retoma esta misma inspiración sugiriendo que el verdugo se convierte ineluctablemente en víctima a su vez: “Occidente ha sido víctima de su propio éxito y de sus contradicciones” (Latouche, *op. cit.*: 19).

¹⁴ Según el título del capítulo de Wallerstein (1990: 31-55), la cultura se ha convertido, para este autor, en otra designación de la revolución leninista sin nombrarla, puesto que ésta no tiene buena prensa en nuestros días. Juzguémosle por esta frase: “Creo que es probable, o al menos posible, que podamos reconciliar nuestra comprensión de los orígenes y legitimidades de los particularismos grupales, con nuestro sentido de los significados sociales, psicológicos y biológicos de la humanidad. Creo que quizá podamos arreglarnos con un concepto de cultura que combine los dos usos” (*Ibidem*: 54). Para este autor, los dos usos de la cultura son los científicos y los normativos, lo que nos vuelve a situar en el corazón de los postulados del marxismo.

A lo largo de tales discursos, las denuncias se diversifican: las jerarquías opresivas son identificadas ahora con los medios de comunicación (Schiller), con el consumismo (Sklair), con la hegemonía del Estado (Gilpin) o, mejor aún, con todos estos ámbitos a la vez (Martin y Schumann)¹⁵.

Que la globalización tenga similitudes con el imperialismo capitalista no significa que se deban ignorar las diferencias que surgen de estos dos procesos. Es falso creer que las exigencias funcionales del capitalismo implican la asunción de una ideología esencialista por parte de los individuos. Pongamos un ejemplo. Ciertamente, la cadena McDonald uniformiza el mundo a través de los hábitos de consumo, pero esta multinacional no pretende cambiar la existencia de los individuos más allá de lo que se refiere a su régimen alimenticio. Esto es así, por dos razones. La primera, porque el capitalismo no tiene la eficacia de penetración que le atribuyen los teóricos del imperialismo: la racionalidad capitalista es modificada por la desigual recepción que las distintas sociedades hacen de ella, ya que asimilan el capitalismo según sus propias idiosincrasias, entranando mestizaje y alterando la cultura global que sin duda el imperialismo conlleva. Las sociedades no reciben el capitalismo como si fueran actores pasivos: la apropiación que de él hacen se inserta en un momento hermenéutico del que participa, además, la difusión de los símbolos¹⁶. La segunda razón estriba en el hecho de que la cultura

¹⁵ Respecto a los medios de comunicación, cabe decir que desde los años setenta Schiller ha venido abriendo una verdadera diatriba contra los neoimperialismos mediático-culturales de los Estados Unidos (ver sus obras de 1976 y 1989). En lo que se refiere al consumismo, Sklair (*op. cit.*: 131) cree que la cultura de la globalización sería toda ella transformada por la inculcación del consumo independientemente de la capacidad de producción. Respecto a la hegemonía del Estado, Gilpin (1987) se sitúa en la inspiración marxista, pero con la diferencia de que él inclina la teoría del sistema-mundo hacia el Estado como unidad de análisis. Este autor pone el acento en la importancia del Estado, en lo que respecta a la prolongación de la tradición regalista. La hegemonía del Estado liberal tendría tendencia a asegurar la estabilidad del mercado y a mantener su dominio sobre los Estados (dependientes). El libro de tono panfletario de Martin y Schumann (*op. cit.*) describe las facetas de la “trampa global” que gangrenaría todos los campos de la actividad humana. Una anécdota lexicológica para terminar: la descripción del neoimperialismo globalizador es muchas veces asociada, con burla o injuria, a una corporación multinacional; se ha hablado, por ejemplo, del síndrome de la “cocacolonización” del mundo (Waters, *op. cit.*:140), de la “macdonalización” (Ritzer, 1993) o del “macworld” (Barber, 1996).

¹⁶ Thompson (1995: 171) escribe en efecto que la negociación de los contenidos simbólicos no es más que una apropiación activa en virtud de la cual la interpretación se inserta en una reconstrucción hermenéutica. Este razonamiento descalifica, de entrada, los argumentos a lo Fanon (1961), según los cuales la dinámica de la dependencia sigue el trazo unívoco de responsabilizar al centro contra la periferia. Si la de-territorialización tiene una consecuencia, ella se manifiesta sobre todo por la hibridación de las culturas como resultado, lo que no significa que las relaciones de fuerzas sean por tanto erradicadas (Tomlinson, *op.cit.*: 141-149, y Waters, *op. cit.*: 136-137). La complejidad de estos procesos entrelazados transforma profundamente al propio sistema capitalista. A este respecto, puede verse Lash y Urry (1987), Bayart (1994) y Albert (1991).

se mueve hoy en un doble sentido: del centro a la periferia, pero también de la periferia al centro, de manera que el léxico geopolítico de la dependencia entra por la puerta falsa a formar parte de las paradojas de la globalización. Por ejemplo, la atención que se le presta a las minorías nacionalistas ha dejado de ser ya un tema de folklore o de simple curiosidad antropológica: la ciudad de Nueva York cuenta con 111 diarios, de los cuales 59 se dirigen a comunidades étnicas cuyas sociedades matrices viven a veces en las antípodas. En Londres, hay registrados 90 diarios étnicos de los que 32 son publicados en un idioma distinto del inglés. Si la “civilización es una ruta” como dijera Kipling bajo el Imperio Británico, justo es admitir que el trayecto no se hace ya en un sentido único. Por ejemplo, los rebeldes zapatistas de Chiapas se han beneficiado de una visibilidad universal en su defensa de los derechos de los indígenas y campesinos. Ellos han sensibilizado al mundo sobre los problemas de una región (Chiapas) utilizando los medios de comunicación. En cierta manera, desde su selva tropical, los zapatistas han ocupado las metrópolis del mundo con un discurso (ironía suprema) contra la globalización. Así, la reciprocidad en la economía de los signos procura a las élites locales una audiencia que no tenían bajo el Imperio, minándole a éste la exclusividad de su dominación social. Ello desbarata el supuesto según el cual la ontología de lo local (lo fragmentario) se perdería en la totalidad (lo global), como si “algo” de este mundo local (un destino sin duda) se viera aprisionado por otro “algo” venido de fuera, menos original y menos auténtico. Puede verse en esta tesis sobre la viabilidad de lo local en un mundo globalizado lo que Thompson llama la “falacia del internalismo” (Thompson, 1990: 24-25), es decir, la ilusión de recuperar la intimidad gracias, curiosamente, a la mundialización. En definitiva, la globalización no obedece al impulso de una intencionalidad imperialista que determina el destino de los pueblos, ya que el aumento de la incertidumbre y la caída de las legitimaciones universales quiebran el sueño del Imperio de ejercer un dominio pleno sobre el planeta.

c) El neoliberalismo

Un tercer significativo consiste en asociar la globalización al neoliberalismo y sus correlatos, a saber: liberalización de los mercados, relajación de los controles, intervención estatal mínima. Tanto el discurso de la derecha como el de la izquierda se basan en la constatación de que la idea liberal constituye el “alma” de la mundialización. Para la derecha, de Fukuyama a Huntington, las ideologías se reabsorben en el triunfo de la unicidad hegeliana o se reencarnan en el conflicto cultural entre las civilizaciones. Para la izquierda, de Beck a Falk, el “alma” de la mundialización es más bien la de un Dios abstracto que agita la “mano invisible” y separa, a la espera del juicio final, los ganadores de los perdedores: de un lado, los que tienen capacidad de elegir y, de otro,

aquéllos a los que la globalización inflige el castigo de su destino¹⁷.

El debate se centra en la existencia de una fuerza prodigiosa (el mercado) en torno a la cual rivalizan los discursos de la derecha y la izquierda utilizando los atributos del bien y del mal para calificarla. Los globalizadores dicen con optimismo que, gracias al mercado, las sociedades cambian sin cesar y no están atadas a un destino fatal; para el voluntarismo liberal, en el mercado se manifiestan las preferencias incondicionadas del consumidor. Sin embargo, la realidad nos dice que la competencia y la libertad de mercado no bastan para explicar los efectos de la mundialización. La tesis del voluntarismo liberal, que percibe la sociedad como un *proceso* inacabado más que como una *estructura* predeterminada, no resiste la contrastación empírica. El ejemplo de Singapur muestra las paradojas de la globalización que vive el Estado-nación contemporáneo: la apertura económica se despliega sobre el fondo de un repliegue político autoritario donde el control de las libertades se aproxima a la descripción foucaultiana de la panoptica¹⁸. Además, el liberalismo se diluye cuando se “culturiza”: lejos de ser la herencia jurídica de las Luces, el liberalismo se debilita a través de las reivindicaciones culturales de base comunitarista¹⁹. El liberalismo se reinventa a medida que se globaliza, convirtiéndose en un vector de múltiples cabezas. Aunque sigue siendo el acelerador de un librecambismo sin trabas, el liberalismo es un sistema disperso sometido a múltiples dinámicas, la mayor parte no determinadas por él.

Por su parte, los antiglobalizadores procuran desenmascarar el proceso globalizador mostrando la cara perversa de una mundialización que acogota las necesidades de la población con el argumento de que existen fuerzas evidentes e inevitables. Los antiglobalizadores señalan que, detrás de la falsa obligación de aceptar los hechos como inevitables, se esconde un proyecto político que no

¹⁷ Para ilustrar el discurso de la derecha puede verse Fukuyama (1992) y Huntington (1997). Para el discurso de la izquierda, ver Beck (*op.cit.*) y Falk (*op. cit.*), quien ataca la divinidad neoliberal (págs. 1-8), y también Badré, Chalmin y Tissot (1998), que muestran cómo la religión juega el rol de “restaurador de identidad” (pág. 175) en la mundialización. Para desarrollar este aspecto que abre la metáfora del alma, Waters (*op. cit.*: 127) dice que es la universalidad de Dios el origen primero de la globalización.

¹⁸ Sobre Singapur, ver Moreau Defargues (*op.cit.*: 80). Escribe Laïdi (1997: 108): “El neoliberalismo es ganado por el antiliberalismo político. Este es, en mi opinión, el rasgo más importante de los últimos años”.

¹⁹ De la misma manera que los teóricos de la regulación hablan de “fordismo”, ciertos autores han llamado “síndrome del toyotismo” esta actitud donde las finalidades de la organización predominan sobre el beneficio del ejercicio contable. Sin embargo, en el contexto de la cultura japonesa el toyotismo nos recuerda a los principios feudales de devoción al emperador, es decir, la preeminencia de la comunidad de empresa sobre el individualismo, idea que si bien no sigue la línea del liberalismo occidental continúa siendo profundamente capitalista. Ver a este respecto Doshe, Jürgens y Malsch (1995), citados por Waters (1995: 82).

desvela su nombre, y señalan además que el interés de hacernos creer que lo inevitable evoluciona desde las cosas a la administración de los hombres es un dispositivo ya visto muchas veces en el realismo tecnocrático de los liberales. Al denunciar el positivismo economicista, el discurso antiglobalizador proclama que la historia humana sólo se salda con la impotencia del individuo ante el destino en virtud de la potencia de los más fuertes sobre los más débiles, y señala que resignarse ante tal situación es como “quedarse a ver cómo llueve”—utilizando las palabras de Demóstenes a los atenienses— y aceptar el dominio de los que son favorecidos por el cielo político.

El discurso de la antiglobalización se apoya muchas veces en un diferencialismo culturalista como lugar de inscripción simbólica del *contrato social*, idea ésta defendida tanto por la izquierda socialdemócrata, como por la derecha conservadora, los nacionalistas y los reformistas de todas las tendencias, oponiéndose así a la nivelación (uniformización cultural) pretendida por la mundialización. Polanyi circunscribía este tipo de argumentos en tres proposiciones: a) el mercado destruye las relaciones sociales; b) el mercado surge no de un hecho natural, sino de una *idea* regulada políticamente; c) el reino del mercado, que la globalización extiende más allá de la economía, conduce a un debilitamiento de la sociedad o a una deriva autoritaria. Para Polanyi, el principio del *laissez-faire* siempre ha sido organizado y nunca espontáneo; sin intervención del Estado, dice, nunca se hubieran desarrollado los mercados (Polanyi, 1983)²⁰. Este autor plantea una crítica que nos traslada, como contrapartida, a un consenso prerreflexivo a lo Durkheim, es decir, a una especie de espíritu de convivencia hecho de mutua reciprocidad entre los individuos y que el mercado pone en peligro. Si el liberalismo muestra actores racionales, preocupados por sus intereses y deseosos de ser eficaces, hay otro lado, no racional —más profundo que el mercado porque existe antes que él—, que actúa como vía para que pueda abrirse paso el destino (*fatum*)²¹. De hecho, vemos aquí a ¡Rousseau contra Adam Smith!, es decir, un discurso de celebración o conmemoración en torno a un acuerdo precontractual en origen, y otro discurso de exigencia de responsabilidad política al final.

Los enunciados del discurso de la antiglobalización oscilan entre la teoría del complot de las élites mundiales (Amin) y el lamento nostálgico por la des-

²⁰ Polanyi escribe a propósito del liberalismo del siglo XIX: “El principio del *laissez-faire* era planificado” (Polanyi, 1983: 191), y señala que “el *laissez-faire* no tenía nada de natural; los mercados libres no habrían podido ver la luz si se hubieran dejado que las cosas funcionasen por sí mismas” (*Ibidem*: 189).

²¹ Sobre la idea durkheimiana de una solidaridad primigenia, Augé (1995:94) ironiza proponiendo a cualquiera el desafío de hacer un análisis a lo Durkheim de una sala de tránsito en el aeropuerto de Roissy en París.

trucción de la “sustancia humana” (Polanyi). La explicación que dan nos lleva también a unas paradojas que pueden plantearse en tres planos. En un primer plano cabe señalar que la globalización, como lugar de contrastes marcados por la incertidumbre y el relativismo, es un fenómeno más complejo que describir los estragos del neoliberalismo. Así, la idea de que el Estado se disuelve en el mercado es demasiado simplista, ya que en realidad lo que se produce es tanto un debilitamiento de sus tradicionales funciones, como un fortalecimiento de los mecanismos de control estatal, principalmente para cerrar las fronteras más porosas del proceso de globalización. Laïdi lo expone del siguiente modo: “mientras más se abren las sociedades a la competencia, más necesitan del Estado” (Laïdi, 1997: 91)²².

En un segundo plano puede señalarse cómo los antiglobalizadores se transforman en los defensores del orden establecido a escala local, posición que puede verse como un residuo de la función clerical de los intelectuales y de su voluntad de iluminar la historia construyendo el Estado. Por ejemplo, Polanyi (1983) postula una adecuación entre la libertad y el poder: es la voz de El Príncipe la que asegura la esperanza de los hombres. Esta afirmación permite unir a la extrema derecha y la extrema izquierda en torno a un mismo horizonte: “regular y dirigir [dice Polanyi] es quizá el modo de hacer posible la libertad no sólo para algunos, sino para todos” (Polanyi, 1983: 329). La aversión al mercado y a la concurrencia de los sistemas sociales es expresada por los antiglobalizadores apelando a las instituciones, e incluso al unanimismo del contrato social. Bauman es un buen ejemplo de esta posición al calificar el actual debilitamiento del Estado como si se tratase de una “catástrofe natural”. La globalización, señala este autor, designa “un fenómeno que *se nos impone*”²³ —¿como si el Estado mismo no fuera algo impuesto!—. En mi opinión, todo el problema proviene de la incapacidad de concebir este “nos”, al que se refiere Bauman, más allá de la visión funcionalista

²² Señala Laïdi que entre las ideas comunes tanto a los antiglobalizadores de izquierda, como de derecha, no se encuentran relaciones *lógicas* ni *automáticas* entre la radicalización del movimiento de globalización y el declive del Estado-nación. Este autor apunta cinco demandas que se le hace al Estado por parte del antiliberalismo que acompaña la mundialización: a) las funciones regalistas (policía, justicia, seguridad); b) los controles de los flujos demográficos; c) las demandas compensatorias o de redistribución social de la riqueza; d) el apoyo a la investigación y formación; e) la demanda de sentido o la gestión simbólica (Laïdi, *op. cit.*: 96-100). Sobre el tema del control panóptico de los flujos humanos, ver Sassen (1995), quien muestra bastante bien que el tema de la inmigración es el ámbito donde la globalización significa una especie de renacionalización de la agenda política. En este sentido, S. Sassen tiene toda la razón cuando dice que la globalización es por excelencia la era de los abogados.

²³ Las citas de Bauman son tomadas respectivamente de las páginas 92, 93 y 94 de su trabajo. Las cursivas no son nuestras. Un punto de vista contrario al de Bauman, es el de Weiss (1998).

de las ciencias sociales, una visión según la cual cada sociedad es titular de una intencionalidad fundacional que sirve para orientar la capacidad de elección de sus miembros y, así, determinar las formas de organización de la democracia. Puede decirse que la globalización amenaza las ilusiones de la filosofía política de concebir la Ciudad como el resultado de un acuerdo firmado entre los ciudadanos en la euforia de un acto inaugural y no de una ficción construida a la fuerza.

Finalmente, para centrar el debate, quizá sea necesario tomar en serio la cautela de Douglas sobre los encantos de la sociabilidad primaria: dejemos de idolatrar la comunidad, dice, ya que se trata de un modo de dominación igual que otros, en el que la violencia es muchas veces su resultado (Douglas, 1992: 104)²⁴. Los antiglobalizadores defienden este ideal comunitarista para recordar el privilegio de las ideas sobre los hechos, de los proyectos políticos sobre las leyes del mercado. Vemos aquí otra paradoja. Mientras que en el mundo contemporáneo los debates sobre la “sociedad buena” son cada vez más escasos, la idea de una comunidad de sentido (de valores) es recuperada de forma defensiva por los antiglobalizadores en un momento en que, paradójicamente, comienza a imponerse el discurso rawlsiano de poner entre paréntesis la teleología en beneficio de un “procedimentalismo” puramente funcional. En el seno de la globalización lo que triunfa realmente no es la idea liberal, sino más bien la ausencia de ideas; más concretamente, la objetivación material de una acción social sin modelo previo, una situación donde no existen más que *intereses* heterogéneos y generalmente discordantes²⁵.

En definitiva, ni la modernidad, ni el imperialismo capitalista, ni el neoliberalismo bastan para dar cuenta de la mundialización, un fenómeno complejo en el que la paradoja es sin duda su rasgo dominante. La de-simbolización radical de la vida humana y la separación —quizá sin precedentes en la historia— entre el signo y el sentido de las cosas están en gran medida en el origen de la dificultad que tenemos para definir la globalización y *a fortiori* favorecer su apropiación social. Todo pasa como si la *Ciudad real* no fuera ya factible y la *Ciudad posible* no forme parte todavía de nuestra experiencia. Sin embargo, el debate sobre la globalización es también el escenario de *argumentos* que, a su vez, tienen *efectos* de legitimación sobre el ejercicio de la democracia y sobre el uso de las libertades.

²⁴ Sobre la relación entre la violencia y el espíritu comunitario a lo largo del siglo XX, ver la obra de Berlin (1991: 175-177). Para una información complementaria sobre la crítica de una sociabilidad primigenia, ver el artículo de Eller y Coughlan (1993), que es un ataque contra el primordialismo de Shils y Geertz. Para un análisis del espíritu comunitario como algo ligado al nacionalismo, ver la obra de Billig, donde escribe: “El aura de la nación siempre opera dentro de contextos de poder” (1995: 4).

²⁵ Todd (1998: 241) utiliza precisamente la expresión “pensamiento cero” para describir la dinámica de la mundialización.

LOS ARGUMENTOS DEL DEBATE. Elección y destino

La competencia, entendida como competición, no es algo accidental en las relaciones humanas. Su desarrollo surge en alguna medida con el encuentro del *otro*. Nada moviliza tanto como el desafío de la proximidad. Sin embargo, en la medida en que, debido a la globalización, las relaciones entre las personas se estrechan haciendo al *otro* más accesible que nunca, aumenta nuestro deseo de liberarnos, de marcar diferencias respecto a los demás. Ello se manifiesta en el acto de comprometernos a defender ese “algo” que nos permite escapar de las redes de la uniformización. Es una situación similar a la de Demóstenes, quien, alarmado del inquietante vecino—el bárbaro Filipo, que representa el negativo del propio Demóstenes—, conmina a los atenienses a defender ese “algo”, es decir, su libertad de elegir, que es lo que les diferenciaba de los demás pueblos.

La lógica del mercado representa hoy la expresión más extendida de la competición y la concurrencia, lógica que es reforzada, además, por la libertad que gozamos en el ámbito del consumo y por el relativismo ético que se deriva de ello. Sin embargo, la lógica del mercado no abarca nunca toda la escena, pues los sistemas sociales han librado una lucha incesante por mantener su dominio sobre las distintas esferas de la vida, tanto las económicas como las no económicas. Aunque se nos quiera crear la ilusión de que el mercado, y más concretamente el consumo de bienes, unifica a nivel mundial los hábitos y comportamientos de los individuos, la realidad no hace más que mostrarnos un escenario de confrontaciones y divergencias. Observamos, por un lado, una loca proliferación de signos en un planeta invadido por el reino de los objetos y, por otro, una carencia de sentido (valores), como si las cosas hubieran sido amputadas de toda base simbólica y dispusiéramos de ellas sin saber cuál es su verdadera finalidad. Paradójicamente, la imagen de la profusión de signos se dibuja sobre el fondo de una aparente unidad (la unidad de los signos en el *McWorld*), al tiempo que la carencia de sentido surge de una ilimitada multiplicación de los sistemas de valores en la sociedad contemporánea, hasta el punto de acabar dando la impresión de no tener ningún valor al que asirnos. El ideal de las Luces de la autonomía del individuo, subraya Taguieff (2000: 12), cede hoy el paso a la anomia generalizada. De ahí la competición entre las culturas por ocupar el espacio de los valores y forjar una voluntad política a imagen de cada sistema cultural. La mundialización es la globalización de todas las culturas, y no sólo de unas pocas, rivalizando entre ellas por ofrecerse como la medida del mundo. Las culturas se nos presentan incluso como vías para recuperar las esencias de la sociedad y catalizar los marcos de referencia que la contraideología del “sin fronteras” (Läidi) tendría por efecto amenazar.

El hecho de haberse reducido el mundo de lo simbólico debilita los factores mitigadores de la competencia. De una parte, el repliegue sobre el *hic* y el *nunc* —o la separación entre el “campo de la experiencia” y el “horizonte de la esperanza”, por recordar los conceptos de Koselleck— elimina la posibilidad de

que cualquier marco de referencia (sea un proyecto, una utopía colectiva, unos ideales,...) pueda desarrollar una función de arbitraje. De otra parte, una vez roto el eje de la trascendencia, sólo subsiste la eficacia pragmática de los relatos o de las identidades narrativas. La puesta en marcha de las diferencias se hace (otra paradoja) ante la indiferencia general, pues cada sistema cultural, al afirmarse, relativiza a los demás (los ignora) y consecuentemente cae él mismo en ese proceso de relativización (banalización). Esto recuerda lo que el pensador francés Tocqueville decía del proceso de cambio en la democracia norteamericana del siglo XIX: “es monótona porque todos los cambios que se producen son muy parecidos unos a otros”; o, más aún, cuando afirmaba que “sólo varía el nombre de los actores, ya que la obra no cambia, es la misma” (Tocqueville, 1968: 264). El proceso de banalización (trivialización) a gran escala, señala Laïdi, se traduce en una pérdida del sentido trágico: se desea tanto menos al *otro* cuanto más cerca estamos de él, cuanto más falsamente familiar nos resulta, en una proximidad tan grande que nos quita la curiosidad de intentar conocerlo mejor. Esto es resultado, dice este autor, de la desaparición de la geografía, pero también del abandono de las finalidades (Laïdi, *op. cit.*: 17-18)²⁶. En definitiva, en la senda del relativismo, y del efecto de nivelación que provoca, se produce una inexorable escalada de la insensibilidad, eliminando así los últimos obstáculos que impedían la competición universal entre sistemas sociales y su desigual enfrentamiento por habitar un horizonte propio de sentido.

Abundando en este tema puede decirse que el endurecimiento de las posiciones culturalistas ante el *fatum* economicista de la globalización lleva a una confrontación entre argumentaciones que pretenden convertir lo contingente en necesidad, lo accidental en ley inmutable. La exaltación de la diferencia, que puede convertirse en un recurso patrimonial o en un poso de valores explotable hasta el infinito, sirve en la práctica para hacer de pantalla al discurso del cosmopolitismo, dificultando su desarrollo. La promoción de las diferencias culturales, hoy más que nunca sobre una base étnica, esgrime fundamentos ora biológicos ora comunitarios (o los dos a la vez) como punto de anclaje o seña de identidad. Para hacer frente al discurso globalizador de “lo necesario” surge así, un discurso de “lo inevitable” —muchas veces del lado de una ideología nacionalista— para subrayar que el ejercicio de la auténtica democracia (deliberativa) exige un compromiso de fidelidad con la esencia del grupo (la nación, la comunidad)²⁷.

²⁶ Ver también a Laïdi para un desarrollo clarificador de la relación entre la competencia (concurrency) y la mundialización (Laïdi, *op. cit.*: 44). En lo que se refiere al tema de la banalización o disipación del sentido en el mundo contemporáneo, puede verse Castoriadis (1996).

²⁷ Taguieff (2000:12) señala de modo provocador que “la re-barbarización del estilo etno-nacionalista sigue a la mundialización salvaje/calculadora como si fuera su sombra”

De ahí surge una disputa que opone, en diferentes escalas, un naturalismo contra otro, es decir, la lógica natural e implacable de la economía (globalizadora) contra la no menos natural e implacable lógica de la cultura (particularista). En cada extremo de esa disputa, las retóricas se entrecruzan: para afrontar el *fatum* de la mundialización las sociedades restringen las libertades democráticas de sus ciudadanos apelando defensivamente a otro *fatum*, el de la autenticidad de las culturas. Tres momentos pueden distinguirse en este entrecruzamiento de argumentos y en la concurrencia entre sistemas sociales para convertirse en dominantes: naturalismo, fatalismo y victimización.

a) Naturalismo (el principio de realidad)

La mundialización desestabiliza a todas las sociedades y obliga a cada una de ellas a tenérselas que ver con fuerzas que escapan a su dinámica interna. Tales perturbaciones ponen a prueba modelos de sociedad considerados hasta hace poco, en los días gloriosos de la modernidad, resultado de una estructura intencional, de una representación autorreflexiva, unificada y racional. En ese proceso de desestabilización, se produce, primero, una confrontación entre sistemas sociales, y luego una relativización de sus diferencias, pero es el miedo a que desaparezcan tales diferencias lo que acaba suscitando en cada sociedad el intento por recuperar su cohesión primaria. Ese intento consiste en construir un argumento sobre el que basar un principio de realidad que permita definir y explicar de forma sólida y consistente los problemas a los que se enfrenta cada sociedad y le dote de nuevos (y admisibles) sistemas de valores. Sin embargo, sólo la vuelta a un discurso basado en la naturaleza permite hoy, en un mundo en el que todo es discutible, escapar de la relatividad inherente a la puesta en marcha de la diferencia. Esa vuelta a lo natural (naturalismo) proporciona una referencia no discursiva (no construida intelectualmente), una referencia que, al tener su anclaje en la naturaleza, no necesita la existencia de un sujeto investido de responsabilidad. Los globalizadores y los antiglobalizadores compiten entre sí por lograr la aceptación, o mejor imposición, de sus respectivos principios de realidad, asimilados, cada uno a su modo, a la naturaleza de las cosas. Hirst y Thompson escriben que cada grupo en conflicto utiliza la mundialización como instrumento de su ontología respectiva: unos, los globalizadores, la utilizan para corroborar la inevitabilidad histórica del liberalismo librecambista; otros, los críticos de la mundialización, se sirven de ella para demostrar la locura del capitalismo y el desencadenamiento incontrolado de sus últimos estragos (Hirst y Thompson, 1996: 176)²⁸.

²⁸ Además, Friedman (1994: 86) señala precisamente que el movimiento de fragmentación no induce sólo un cambio de las jerarquías estructurales, sino que implica también un modo de construir teóricamente un nuevo objeto sociológico. Sin embargo, de la misma manera que las ciencias sociales

Además, debido al impulso de la mundialización y a la posibilidad que este fenómeno conlleva de ampliar el escenario de comparación entre las sociedades, el discurso basado en la cultura se convierte en el equivalente funcional del discurso basado en la naturaleza: la cultura se concibe hoy como algo que escapa a la intencionalidad, es decir, como algo que nos viene dado (natural) y que se sitúa fuera del debate público, como algo no elegido²⁹. En este sentido, puede decirse que, en nuestros días, el culturalismo que esgrimen los antiglobalizadores actúa como contrapunto al economicismo de los globalizadores; la cultura es, de este modo, expresión misma de la diferencia, convirtiéndose, por inversión de las fuentes de legitimación, en la medida del mundo contemporáneo. Escribe Taguieff que, hoy, “la ilusión cultural parece haber tomado el relevo de la ilusión ideológica”³⁰, poniéndose de manifiesto la fractura existente entre lo económico y lo social. En la práctica, la cultura sirve para cohesionar los sistemas sociales confiriéndoles un carácter de irreductibilidad, indivisibilidad e incluso eternidad.

nacieron tomando como marco de referencia el Estado-nación y la sociedad en tanto que constituida en un territorio determinado, el proceso de fragmentación conllevaría, según este autor, un modo de definir otro principio de realidad y la imposición, hasta cierto punto, de su modo de legitimación.

²⁹ La cultura surge siempre de una construcción del espíritu, y las manifestaciones culturales tangibles son una realidad de segundo grado. Sin embargo, en la globalización la cultura se presenta *como si* su existencia fuese el resultado de algo ligado a la naturaleza. Además, la noción de cultura debe ser analizada en dos sentidos muy concretos. En primer lugar, en el sentido en que es utilizada por los humanistas liberales cosmopolitas para designar el *universalismo* de una civilización (occidental por ejemplo) por cuanto que propone valores y creencias susceptibles, piensan ellos, de ser compartidos por todos; en esta línea puede verse Jordan y Weedon (1995: 25-26). En segundo lugar, debe ser analizada en el sentido en que la cultura sirve tanto a los conservadores, como a los comunitaristas y nacionalistas, para describir una particularidad cultural circunscrita a un territorio dado en función de una serie de características (lengua, religión, ritos,...); ver en este sentido, Guibernau (1996: 55-56). Dos figuras de la modernidad representan este doble sentido de la palabra cultura: Kant, del lado de la universalidad; Herder, como defensor del expresionismo de las particularidades nacionales. En la determinación semántica de la cultura, conviene seguir a K. Nash (*op. cit.*: 71), quien muestra el predominio de los particularismos culturales en el proceso de globalización: “El término ‘cultura global’ es usado para referirse a la *globalización de la cultura*, más que a la constitución de una cultura única e integrada entendida como cultura nacional de largo alcance”. Cabe hacer una precisión final; el lector habrá reconocido que no se trata de la cultura en el sentido más “culto” de la palabra (por la que se entienden atributos como nobleza de espíritu, conocimiento, sabiduría,...), sino en el sentido político.

³⁰ Taguieff escribe: “Lo que se ha convertido en un absoluto es la identidad cultural, atribuida en exclusiva al nivel provincial-regional y desligada de un soporte racial común. Ya no existe el *demos*, sino sólo el *ethnos*. La etnocracia atrapa y reemplaza a la democracia. En sentido estricto, los partidarios de los micro-nacionalismos separatistas contemporáneos son etnócratas, a veces sin saberlo” (Taguieff *op.cit.*: 207). Poppi (*op. cit.*: 287) formula esta misma idea, pero diciendo que el debate sobre la cultura tiende a reemplazar al que ha venido desarrollándose sobre la estructura, campo de batalla de la ideología. Ver en este sentido el libro de Bayart (1996).

La vuelta a las fuentes naturales de la cultura tiene por efecto dejar sin argumentos a los globalizadores, ya que plantea temas no susceptibles de discusión en el espacio público.

Sin embargo, aunque el diferencialismo culturalista rechaza el igualitarismo en la jerarquía de las reivindicaciones de la izquierda y señala, además, los límites del liberalismo, es también cierto que, hoy, la referencia a lo natural plantea alguna paradoja, ya que la naturaleza (la naturaleza biológica en particular) parece convertirse en algo menos inmutable que la cultura: la ingeniería genética convierte a la naturaleza en algo transformable y la inscribe, de algún modo, en el horizonte de los fenómenos pertenecientes al ámbito de lo intencional³¹. En resumen, el recurso al léxico esencialista se renueva tanto por la *doxa* culturalista de los antiglobalizadores, como por la evocación de un *homo economicus* por parte de los globalizadores, si bien, como se verá en el próximo apartado, los argumentos no se detienen en el principio de realidad.

b) Fatalismo (el principio de causalidad)

La época contemporánea parece haber abandonado el determinismo sustituyéndolo por la fatalidad, como si la creciente incapacidad para explicar el futuro nos llevara a aceptarlo de manera resignada. No hay impresión más desarrollada hoy que la de sentirnos superados por el curso de los acontecimientos y no poder hacer nada por cambiarlos. La globalización acentúa nuestra sensación de que no tiene ningún sentido pretender influir en el transcurso de la historia con la única fuerza de nuestra voluntad; parece como si la anomia existente en el mundo de hoy dificultara la emergencia de un sistema ordenado de valores. Esta tendencia al debilitamiento del sentido de las cosas —en otras palabras, al debilitamiento de los valores— se manifiesta en un desplazamiento del debate público desde el ámbito de la estructura al ámbito de la cultura; dicho de otro modo, desde el ciudadano al consumidor, o desde el mundo de los fines a la tiranía de lo funcio-

³¹ La idea de “naturalización de la cultura y culturalización de la naturaleza” está hoy muy extendida entre los autores contemporáneos. Algunos de ellos explican que la inmutabilidad de la cultura proviene de la incapacidad de producir nuevas legitimaciones del cambio social. Nash (*op.cit.*: 69) señala que este fenómeno de hibridación entre los dos polos (naturaleza y cultura) muestra los límites del constructivismo social, y pone como ejemplo el desarrollo de las tecnologías médicas de fertilización *in vitro* o de trasplante de embriones procedentes de una madre donante; en esta misma línea puede verse también Laïdi (*op.cit.*: 88). Hace falta señalar como evidente que la biologización de la cultura constituye hoy en gran medida el fundamento de la argumentación antiuniversalista intensificando los conflictos étnicos. Hablando de este proceso de naturalización de la cultura, Balibar y Wallerstein (1991: 21-24) observaron que el racismo contemporáneo no descansa ya en una teoría genética de la raza, sino en la puesta en valor de la diferencia cultural, idea ésta formulada antes que ellos por Taguieff (1987: 15).

nal. Esto puede ser ilustrado por la caída, para lo bueno y para lo malo, al final del siglo XX, de los grandes proyectos políticos e ideológicos que aspiraban a dominar la historia.

Sin embargo, la disputa entre los globalizadores y los antiglobalizadores no se reduce a recuperar un discurso basado en la naturaleza, sino que se dirime también en torno al *principio de causalidad*, sugiriendo ambos movimientos que la fuerza que mueve a la historia se sitúa fuera de todo proyecto intencional, como si el fracaso de las ideologías fuera el argumento fundamental para abrir paso a un discurso basado en el fatalismo. De este modo, la disputa entre los partidarios y los enemigos de la globalización se produce sobre una mesa en la que dos discursos (fatalistas) formulan doctrinas distintas del destino con el objetivo de lograr que la conducta humana acoja de manera indiscriminada todo lo que se le imponga desde fuera. En ese contexto, el destino es la fuerza de los que ya no tienen nada, una fuerza que, paradójicamente, significa la aceptación de su propia incapacidad. En suma, se produce la coincidencia estoica entre naturaleza y decisión, reconciliadas ambas en un monismo materialista³².

El economicismo y el culturalismo contribuyen así a la marginación de la historia, ya que sus respectivos defensores saben por adelantado (o dicen saber) lo que ellos quieren hacer o incluso lo que han hecho. Son dos reduccionismos ligados al *fatum*, de modo que los argumentos basados en la naturaleza sirven a ambos —sea el economicismo, sea el culturalismo— de puntos de apoyo para inferir principios normativos que acaban desposeyendo al individuo de su acción social. Se invierte así de forma simétrica el esquema marxiano: no son ya los hombres los que hacen la historia, sino que es la historia (naturalizada) la que los hace a ellos. Sin embargo, para que esta inversión pueda producirse es necesario que el lenguaje del destino se reencuentre con el lenguaje de lo sublime; es decir, que el discurso del destino sea investido de un aura de superioridad que incite al respeto como si estuviéramos ante una obra del Todopoderoso. Además, el mercado y la autenticidad cultural —dos versiones contemporáneas de la homogeneización y universalismo, por un lado, y del diferencialismo y particularismo, por otro, respectivamente— funcionan ambos como una gnosis, es decir, como un discurso de revelación de valor ilimitado donde la medida del mundo se nos

³² La receptividad de la idea de destino en las representaciones contemporáneas conjuga el nihilismo (la disolución del sentido en el relativismo generalizado), el individualismo (la persona dejada a sí misma) y el liberalismo (cada uno con lo suyo). Ironía de la historia: mientras que el liberalismo nació, en gran medida, como una revuelta contra el fatalismo (político sobre todo), se ha convertido hoy en un sistema eminentemente compatible con el *amor fati*, con una fatalización de la inestabilidad y la adaptabilidad. Marx y Engels ya habían tratado este asunto, al menos en lo relativo al capitalismo, observando, hace más de un siglo, que a este sistema económico le acompaña un modo permanente de inseguridad y desorganización.

ofrece en todas sus dimensiones. El recorrido para llegar a esta situación recuerda, en los dos casos, a los elementos del darwinismo social, compartidos tanto por el economicismo como por el culturalismo, a saber: la lucha por la supervivencia —la lógica de la competencia—, el egoísmo sagrado de las naciones o de las culturas —en tanto que fieles al credo liberal— y la selección natural —la lucha entre los grupos por la depredación³³. La consecuencia más inmediata de todo ello es la reducción de los mundos posibles, reducción que se nos presenta como marca distintiva del discurso de lo inevitable. El choque entre sistemas de valores contradictorios debilita así el espacio para la negociación, desplazando, como diría Läidi, “el centro de gravedad de los compromisos sociales desde el nivel nacional al nivel mundial” (Läidi, *op.cit.*: 48). Desde entonces, el hecho de que, en efecto, nadie responda de su propio *fatum* ni del de los demás *a fortiori*, hace que la responsabilidad se pierda y que el individuo ya no reivindique actuar con autonomía.

c) Victimización (el principio de imputabilidad)

Aunque el fatalismo no explica todo ni en el discurso de la globalización ni en el de la antiglobalización³⁴, la parte que sí explica es mayor conforme crece el carácter excluyente de ambos discursos y conforme aumenta la dificultad de considerarlos como discursos que puedan interactuar recíprocamente. Aunque nada fluctúa tanto en la realidad como estas dos constelaciones empíricas —la economía y la cultura constituyen quizá los dos dominios donde resulta más difícil establecer regularidades a largo plazo, pues el cálculo del interés y de las alianzas están en perpetua reconstrucción según las circunstancias—, las representaciones que ambas hacen a la hora de apropiarse del fenómeno de la mundialización se vuelven rígidas, convirtiéndose en ficciones con apariencia de realidad para hacer frente a la competencia de legitimaciones.

La victimización —en tanto que proceso para identificar una víctima propiciatoria, una cabeza de turco o un chivo expiatorio, pero también para sentirse

³³ Sobre esta idea, ver Taguieff (*op.cit.*: 84)

³⁴ La asimilación de la mundialización con la no-elección y del nacionalismo con la capacidad de elegir es simplista y falsa. Waters (*op. cit.*: 2) recuerda que las fuerzas del antidesestino están presentes tanto en la mundialización, como en los movimientos antiglobalización (como por ejemplo en el movimiento ecologista, donde la componente intencional es crucial). Se puede evocar este fenómeno de la globalización en lo que en mi opinión es el acontecimiento más importante desde la Segunda Guerra Mundial, a saber: la construcción de la opinión pública a escala planetaria, como resultado conjunto de las innovaciones tecnológicas y de una cierta intencionalidad de difusores y receptores. Pongamos algunos ejemplos: la Guerra de Vietnam donde la intencionalidad de los receptores (la población americana) jugó un papel determinante; la Guerra del Golfo, donde la intencionalidad de los difusores (los ejércitos occidentales) fue importante.

víctima ante el dominio ejercido por el otro— es el instrumento por excelencia para simplificar un mundo demasiado complejo, ya que nos sirve para, de un modo negativo, investir al otro con la capacidad de dominio o de control sobre el curso de los acontecimientos, capacidad que nos negamos a nosotros mismos. El proceso de victimización se inserta en una pedagogía de la catástrofe cada vez más profesada tanto por los antiglobalizadores como por los globalizadores para amplificar sus respectivos efectos de persuasión y quedar liberados de tener que ofrecer respuestas claras y definitivas, prefiriendo las explicaciones en términos del bien o del mal. Todo cambio, sea cual fuere, produce ganadores y perdedores desde tiempo inmemorial. La mundialización representa en este sentido un amplificador de las desigualdades sociales. Pero la transformación de un grupo en *eterno* obstáculo respecto a otros constituye el salto distintivo para convertir a *uno* en verdugo y a *otro* en víctima. Se trata, pues, de cargar sobre el *otro* nuestras propias dificultades, como mecanismo de defensa y de reforzamiento de la cohesión social dentro de *nuestro* grupo.

Incluso Tocqueville presentaba, en el *amor fati*, el riesgo de degradación de la imagen de uno mismo en la relación con el otro: “Si la doctrina de la fatalidad, que tanto atractivo tiene sobre los que escriben la historia en épocas democráticas (...), penetrase en el conjunto de los ciudadanos y se apoderara del espíritu público, puede preverse que pronto paralizaría el movimiento de nuevas sociedades y convertiría a los cristianos en turcos” (Tocqueville, *op. cit.*: 241). El resurgir de la teoría del complot en la actitud defensiva de la izquierda y de la derecha radicales respecto de la mundialización permite justamente a unos autodesignarse como la cabeza de turco de los otros. Cuanto más oscuras son las fuerzas de la mundialización, más nítida es, para los antiglobalizadores, la identificación de las víctimas y los verdugos. Y pasando al otro campo, el de los globalizadores, encontramos el argumento de que cuanto más se resiste la política a las fuerzas de la mundialización, más notoria es la conspiración de los políticos contra el advenimiento de una libertad plena y sin fronteras.

La diabolización de los discursos hace estragos en cada grupo con una vehemencia tanto más acusada cuanto más se refugian en la seguridad de su análisis. Pongamos un ejemplo. Después de haber rechazado la tesis de una conjura internacional (judeo-masónica) basada en los misteriosos protocolos de los *Sabios de Sion*, Taguieff retoma esta idea en su lectura de la globalización: “Se puede plantear la hipótesis de que [la globalización] funciona como un ‘criptogobierno’ que hace falta concebir (...) como un gobierno real, pero oculto: el de los dominios de la nueva racionalización económico-financiera puesta en marcha por el neocapitalismo, totalmente ‘liberado’ de las cadenas del Estado nación”. Taguieff concreta la influencia maléfica apuntando con el dedo acusador a la nueva clase dominante, cuyo programa, dice, “reduce la verdadera humanidad al conjunto de los que forman parte de dicha clase, excluyendo por tanto al pueblo y a los pueblos”³⁵. De Falk a Amin, de Bauman a Lash, el lenguaje de la acusación, a

veces de la traición, inspira esta industria crítica en torno a la globalización. Todo su planteamiento descansa, en general, en una recuperación del determinismo historicista como estrategia de restauración de un mundo a su medida³⁶.

Los globalizadores contrarios al republicanismo nacionalista no se quedan impasibles ante la fuerza argumental de sus adversarios. Las fuentes donde buscan inspiración son variadas: Lenin y Trotsky; el economista Hayek; el presidente norteamericano Wilson, y el filósofo Kant. Para los partidarios de la mundialización, el mal es representado por la nación, cargada con los atributos negativos de genocidio, fanatismo, totalitarismo, etc. Los globalizadores intentan mostrar que el Estado-nación, y más concretamente el discurso nacionalista, traba la liberación plena de las fuerzas de la naturaleza (la economía) y dificulta la puesta en marcha de una deregulación global que refleje sin interferencias el estado real de las cosas. Sin embargo, nombres como Sorman o Minc, Vargas Llosa o Krugman, adalides del proceso de globalización y promotores de un pensamiento libertario sin fronteras, no nos dicen, por ahora, cómo sería posible que todo funcione espontáneamente sin construir reglas a escala global. La diabolización de lo nacional en nombre del economicismo, el nomadismo o el mestizaje multicultural, se inserta a su vez en un enfrentamiento entre las élites por ocupar el puesto más alto en las jerarquías estructurales.

En resumen, un referente (la naturaleza), un programa (el fatalismo) y una reordenación de las atribuciones simbólicas (la víctima y el verdugo), constituyen la trilogía argumental del debate sobre el proceso de globalización, pudiéndose

³⁵ Sobre la denuncia del complot judío internacional, ver Taguieff (1992). En cuanto a las citas sobre el “criptogobierno” y la “humanidad”, ver también Taguieff (1992: 175-186). Bourdieu y Wacquant (2000: 6-7) agrupan la tesis del complot y la del imperialismo nombrando concretamente a Giddens como el instrumento de la clase dominante de los globalizadores: “El imperialismo de la razón neoliberal se cumple en dos nuevas figuras ejemplares del productor cultural”. Para estos dos autores, está primero el experto, “que prepara en la sombra de los bastidores ministeriales o patronales o en el secreto de los *think tanks* documentos de fuerte componente técnica”; después está “el asesor de comunicación del príncipe, tráfuga del mundo universitario pasado al servicio de los dominantes (...) y cuyo modelo planetario es sin duda el sociólogo británico Giddens (...) colocado a la cabeza de la *London School of Economics*”. En el fondo continúa estando el viejo debate entre la eficacia y la legitimidad, dilema formulado desde 1949 en la obra dirigida por Gurvitch (1949).

³⁶ Falk (*op. cit.*) utiliza la idea de “predación”, lo que supone una relación víctima-verdugo. S. Amin dice que “las clases populares son las víctimas de esta mundialización” (Amin, *op. cit.*: 84). Latouche habla de “países víctimas” de Occidente (Latouche, *op. cit.*: 80). Bauman plantea la idea de una ruptura de las “élites mundiales” y el “resto de la población” (Bauman, *op. cit.*: 10). Lash utiliza el término “traición” (Lash, 1995). Taguieff reconstruye el determinismo historicista para un “criptomarxismo” señalando lo siguiente: “La pareja burgués explotador y proletario revolucionario es sustituida hoy por la formada por una ‘superclase’ transnacional de oligarcas móviles y una clase inferior de grupos nacionales, negados de movilidad y excluidos de la aldea global habitada sólo por las élites. Esa nueva separación entre clases podría constituir el motor de la historia futura, ya en marcha” (Taguieff, *op. cit.*: 159).

ver en ella una especie de resaca de la modernidad. Habermas saca una conclusión lapidaria: “la impotencia es el primer resultado de la mundialización” (Habermas, 1998: 77). El discurso entra así en recesión simbólica, una situación en la que el signo y el sentido de las cosas se disocian. El *signo* pierde, con la globalización, su relación con lo concreto —los significantes del *McWorld* son etéreos y abstractos—, al tiempo que el *sentido* pierde su capacidad de ser comunicado, incluso de “negociar” su contenido (la cultura), ante la competencia entre sistemas de significado. La disociación del signo y del sentido contribuye a que surja de nuevo la ficción de las “comunidades naturales”, es decir, de asociaciones humanas con estatutos definidos con anterioridad a la producción de todo signo. De esta manera, las culturas imponen cada vez más su no coincidencia con la sociedad política, reivindicando los atributos autoproclamados del Estado: la permanencia, la indivisibilidad, la asimilación de la soberanía en la identidad, el derecho al ejercicio legítimo de una respuesta (violenta) ante el peligro, etc. En fin, el reino de la diferencia y del relativismo cultural implica, paradójicamente, un *cierre* argumental, paradoja que Leca ha planteado en los siguientes términos: “es la diversidad, e incluso la incertidumbre (...), la que crea el fundamentalismo en el ámbito de la política”. De ahí deduce Leca que esa dinámica integradora, inducida por el proceso de globalización, y que recuerda tanto a Durkheim, deja de tener el significado positivo de antaño: la integración de hoy es más bien un indicador negativo del desarraigo que experimentan los individuos en la sociedad globalizada... (Leca, 1996). Todas estas estrategias argumentales tienen diferentes efectos sobre el uso de las libertades en los sistemas democráticos, tema éste al que se dedicará el último apartado de este artículo.

DEMOCRACIA Y LIBERTAD EN LA CIUDAD

La democracia ha perdido la capacidad de dar a las sociedades la impresión de que influyen realmente en su destino. Desde la Grecia antigua, el ejercicio de la democracia no ha sido posible más que si es reconocida en las leyes, unas leyes que reflejan la huella de las obras realizadas por la sociedad. Sin embargo, esta idea de autogobierno o de *law making* presupone que el espacio público está disponible para debatir en su seno los temas más variados, y que pueden tener cabida en él distintos modelos de sociedad y diversos sistemas de valores. Solamente una indeterminación *ab initio* le da significado a la experiencia política: es necesario que nada esté predeterminado para que la dinámica deliberativa tenga algún sentido. Respecto a este tema, puede decirse que la democracia elimina de un modo sistemático el fatalismo de la existencia humana, marcando distancia respecto a la dimensión natural de los hechos sociales; no puede haber democracia ni en el mundo de lo eterno ni en el de lo inmanente. El carácter “discutible” de los asuntos públicos implica aceptar el cambio, la movilidad incesante. El pensador francés

Tocqueville vio claro este asunto al afirmar que, en los sistemas democráticos, “los hombres discuten dentro de ciertos límites que apenas traspasan. Se varían, alteran o renuevan cada día los aspectos secundarios, pero se tiene gran cuidado en no tocar los fundamentales” (Tocqueville, *op. cit.*: 290). Hoy más que nunca, y debido al aumento de la pluralidad de grupos de interés, la democracia va acompañada de la tensión producida por la existencia de intereses contradictorios que el propio sistema democrático favorece, asumiendo la carga de mantener un espacio de compromiso y negociación entre grupos diferentes. Debido a que la democracia se reduce cada vez más a este juego de arreglos precarios o a la mera creación de equilibrios provisionales sobre “aspectos secundarios”, se nos muestra hoy como un sistema de organización social impotente para salvaguardar las esencias (los aspectos fundamentales) de la sociedad, y por supuesto para preservar una trascendencia política que vaya más allá de lo contingente.

Desde el siglo XVIII, la puesta en marcha de los regímenes democráticos en su versión moderna ha constituido, en efecto, un doble asalto contra las fuerzas de la naturaleza, ya que al investir de legitimidad al *dêmos* a través de la institución parlamentaria, ha reducido el campo de acción del fatalismo en un doble sentido. En primer lugar, el reconocimiento de la igualdad formal de los individuos ante la ley mediante la equiparación de su estatuto jurídico, se contrapone, como señaló Dumont, con la desigualdad real y la organización jerárquica de la sociedad (Dumont, 1983). Mediante una ficción constituyente, se construye la figura del ciudadano, que sustituye en el espacio público al individuo. Los particularismos individuales son derrotados por la universalidad de la ciudadanía. En segundo lugar, el proceso de democratización disloca una a una las estructuras sociales preexistentes modificando completamente, y a gran escala, los lazos de pertenencia de los individuos. Leca recuerda acertadamente esta idea: la transferencia de la soberanía desde la persona física del Rey al conjunto de los ciudadanos reunidos en una persona moral, “tiende a unificar al ‘pueblo’ por encima de la diversidad de las ‘poblaciones’” (Leca, 1996: 226), rompiendo así con el culto de las “colectividades naturales”. En este acto se fundamenta la concepción republicana de la democracia (Barber, 1997, y Petit, 1997), la única concepción que ha hecho posible, desde hace dos siglos por lo menos, que este régimen político se concrete en un conjunto de instituciones destinadas a favorecer la libertad y la participación política.

Sin embargo, la construcción de las libertades formales nunca estuvo espontáneamente asociada a la concreción de las libertades reales. El mismo Rousseau presentía que esa tarea no se cumple en una sociedad concreta por el simple hecho de dotarse de instituciones representativas de la voluntad general: “El pueblo inglés piensa que es libre; él se engaña, pues no es libre más que durante la elección de los miembros del Parlamento; tan pronto como éstos son elegidos, el pueblo es esclavo, no es nada. En los breves momentos de libertad, el uso que [el pueblo] hace de ella bien merece que la pierda” (Rousseau, 1943: 340). Debido a que la

libertad se sitúa en el mundo de lo ideal más que en el de la realidad efectiva (es decir, en una aspiración más que en un resultado definitivo), la democracia surge de un proceso siempre inacabado cuya condición evolutiva hace que lleve consigo el potencial de desestabilizar los sistemas de valores y las representaciones vigentes. Así, por ejemplo, los siglos XIX y XX reinventaron constantemente la democracia a medida que fue ampliada la participación en la vida política para favorecer la entrada de movimientos sociales y la expresión de reivindicaciones colectivas. Variable en el tiempo, pero también en el espacio, las sociedades que acogen a la democracia la remodelan a su imagen, como de hecho lo señaló Tocqueville cuando desembarcó en 1832 en América. Huntington (1991) describe para el siglo XX varios momentos en el desarrollo de la democracia, guiados a su vez por exigencias diferentes³⁷.

Los avances de la democracia se producen mediante la confrontación entre grupos y fuerzas en conflicto. Así, la eliminación del fatalismo, implícita en los procesos democráticos, pasa por el juego de contrarios, un juego que suaviza la aspereza de las modalidades de dominación. Montesquieu, de un lado, y Madison, de otro, abren una tradición interpretativa que Weber y Schumpeter, Sartori y Dahl, retomarán: la idea de que la democracia es, en realidad, un procedimiento de limitación del poder.

El desarrollo de las libertades reales depende de la posibilidad de debilitar los sistemas constrictivos y moderar el dominio de las élites sobre la sociedad. Además, la multiplicación de poderes ha estado históricamente ligada a la confrontación entre la aristocracia y la burguesía, escisión que, de forma lenta pero decisiva, posibilitó el fortalecimiento de la libertad. La división de las élites, principalmente entre las oligarquías locales y las élites políticas nacionales, institucionalizó la obligación de negociar las condiciones del reparto del poder entre los grupos en liza, y ello sobre la base de las presiones sociales. El desarrollo de las estructuras de autoridad—desde las ciudades al gobierno centralizado de la nación—contribuyó a aumentar la fuerza y magnitud de los movimientos sociales, cuyos dirigentes se aprovecharon de la brecha abierta en el monolitismo político utilizando la fuerza si era necesario. Aunque la legitimación republicana de la democracia como iniciativa del pueblo, por el pueblo y para el pueblo, reposaba sobre una ficción deliberativa, sus resultados se lograrían, en la práctica, gracias a la participación de una fracción siempre importante de ciudadanos en el esfuerzo por pactar con las élites para conquistar una a una las libertades reales.

³⁷ Este autor distingue tres olas que pueden caracterizarse así: a) *jurídica*, con las demandas de reconocimiento del derecho de voto de las mujeres y del sufragio universal al comienzo del siglo XX sobre todo; b) *política*, con el combate contra los diversos totalitarismos a mitad del siglo, y c) *económica*, con las exigencias ligadas a la mejora de las condiciones de vida de los individuos y de los países en vía de desarrollo, principalmente desde los años sesenta. Ver la obra de J. Markoff (1996).

Sin embargo, con la mundialización los Estados-nación se ven confrontados a la marea creciente de un sistema de poder que no saben contener. La impotencia de los regímenes democráticos se manifiesta hoy en la subordinación que sufren ante un proceso de características similares al que otrora los poderes centralizados del Estado impusieron a las instancias locales: primero, dislocando las estructuras locales de poder, y luego recomponiéndolas mediante la diversificación de los ámbitos de autoridad. La primacía del *oikos* se refleja hoy en una especie de retorno de la historia en el que las culturas adquieren mayor importancia que en otro tiempo. Aunque hoy más individuos que nunca y en más países que nunca han adquirido un derecho de fiscalización y control sobre el poder y la estructura jerárquica de sus élites, la realidad es que el principio de autogobierno —es decir, el derecho de elaborar libremente las leyes y el deber de obedecerlas también libremente— se erosiona al mismo tiempo en tres frentes: local, nacional e internacional. Sin embargo, la limitación de la soberanía en esos ámbitos no es el único efecto de un mercado global que, según sus detractores, habría destapado la botella para que saliera de ella el genio malo. Otros efectos, no malignos, ha tenido el proceso de mundialización. Conviene recordar, por ejemplo, que el juicio de Nuremberg a los dirigentes de la Alemania nazi inició la era de la globalización en la regulación jurídico-política de los asuntos internacionales, dado que la autonomía de los Estados-nación se mostraba entonces insuficiente para garantizar la dignidad de los seres humanos. D. Held señala que la universalidad jurídica de ciertos derechos fue declarada preponderante sobre cualquier otra disposición legislativa de carácter nacional (Held, *op. cit.*: 101). Desde entonces, el orden westfaliano de Estados republicanos autorregulados entró en una fase de recesión, fase que, en lugar de anunciar el final próximo del Estado-nación, provocó un reordenamiento de sus estructuras de poder. Este proceso es lo que Z. Lăidi califica de “desplazamiento del centro de gravedad de los compromisos sociales” (Lăidi, *op. cit.*: 48).

Reinventar la democracia en el siglo XXI plantea varios retos importantes. El primero consiste en renunciar a concebir la *Ciudad posible* como el acontecimiento único de una deliberación colectiva reconquistada de nuevo en el santuario de la nación; si se acepta esta renuncia, podríamos entonces imaginarnos a las fuerzas del antidespino desplegadas en diferentes horizontes y estableciendo, si fuera necesario, múltiples alianzas entre ellas. El segundo reto consiste en intentar salir de la argumentación ternaria (naturaleza/cultura, fatalidad/elección, víctima/verdugo) que aprisiona nuestros análisis; si lo lográsemos estaríamos en condiciones de dejar de identificar el ámbito de la política con el encantamiento de la sociedad primigenia. El tercer reto es el de aceptar que el mercado no tiene por vocación revestir la existencia humana de un cosmopolitismo abstracto capaz de difuminar las huellas de la memoria y de la historia; entonces, la mundialización no se nos mostraría como la cara perversa de un fatalismo que aniquila todo a su paso. Entre las tareas que

incumben hoy a la redefinición de la democracia, tres parecen más relevantes que otras, requiriendo la superación de las categorías heredadas de los siglos XIX y XX.

a) *Desacralizar (banalizar) el Estado-nación*

El repertorio de las variaciones sobre el tema de la democracia es probablemente tan amplio como los ideales que la han inspirado. Prestar atención a la *vox populis* no quiere decir que las instituciones encargadas de ello tengan que estar sordas al transcurrir del tiempo como si el espíritu del modelo democrático no cambiara y fuera inseparable de sus concretas expresiones históricas. Habermas propone una línea de interpretación en la que merece la pena profundizar, pues marca un programa de redefinición de la democracia destinado a desarrollarse en una *Ciudad* cuyas formas corren el riesgo, por ahora, de desviarse de su camino. Para Habermas, las líneas de división social no son ya tangentes al horizonte nacional ni al control único del Estado. En su opinión, el proyecto siempre inacabado de la democracia y la tensión que le acompaña en tanto lugar de elección entre posibilidades contradictorias, deben permitir, a partir de ahora, el desarrollo y funcionamiento de Estados-nación adaptados a la nueva situación propiciada por la mundialización. En primer lugar, escribe Habermas, “es un error pensar que el orden democrático requiera, por naturaleza, de un anclaje mental en la ‘nación’, entendida como comunidad prepolítica fundada sobre un destino compartido” (Habermas, *op. cit.*: 70). Familiarizarse excesivamente con una representación de la democracia basada en la indivisibilidad de una soberanía territorial, el culto de la autodeterminación o la existencia de unas fronteras inmutables, bloquea la imaginación política y, consecuentemente, nos impide identificar los procesos de renovación que atraviesan hoy el espacio público. En segundo lugar, la mundialización en tanto que tal, continúa Habermas, no contradice el ejercicio de la democracia, si bien es verdad que amenaza su institucionalización en el marco exclusivo del Estado-nación (Ibidem: 56)³⁸. Es necesario ampliar nuestro horizonte de miras y ser capaces de inventar una forma de alcanzar acuerdos con los movimientos sociales transnacionales que, de hecho, se implican ya en la contestación de los ámbitos políticos y económicos. En definitiva, la primera tarea de los sistemas democráticos en el contexto de la globalización consistiría en eliminar el fatalismo que impregna al Estado-nación (desacralizarlo), una institución ésta que pretende ser todavía la única en poder encarnar el ejercicio de la democracia.

³⁸ Habermas dice que la primacía del tiempo sobre el espacio estaría en el origen de la debilidad contemporánea del Estado ante el proceso de mundialización.

b) Dar juego a las fuerzas opositoras

En los intersticios abiertos por la brisa del ideal republicano de la representación democrática, nuevas posibilidades se perciben en el horizonte. De hecho, las opciones se multiplican “desde arriba” a través de un desarrollo de la competencia entre las élites, que diversifica los polos de dominación (multipolaridad) y debilita, como consecuencia, todas las estructuras constrictivas. Además, la ampliación sin precedentes “desde abajo” de los movimientos sociales crea fuerzas que pueden ofrecer otros mundos posibles, distintos de los que ofrece el diferencialismo cultural de los detractores de la globalización y el indiferencialismo del optimismo globalizador. Esto no significa que tenga que haber deliberación en todo el *oekoumene*, sino aceptar que los arreglos sociales se han hecho más complejos en la medida en que es cada vez más difícil que unos grupos ignoren las demandas de los otros. Además, no es evidente que las élites sepan permanentemente resguardarse de las perturbaciones que ellas contribuyen, en parte, a provocar. Esto hace que en la mundialización la precariedad de las estructuras de poder contraste con su magnitud, de modo que su fugacidad corra paralela a la inercia asociada al orden masivo de la globalidad.

Aceptar la dinámica de oposición entre grupos diversos ofrece una oportunidad, pero también una amenaza: la oportunidad consiste en posibilitar una reinención del espacio público quitándole trascendencia (banalizándolo); la amenaza proviene de que no se pueda alcanzar un equilibrio en las relaciones de fuerzas. Como parte sustancial de la democracia, la dinámica de oposición comporta igualmente el riesgo de dejar al individuo solo ante el mundo. Guéhenno (199: 217) designa con el término “desintermediación” la pérdida de las mediaciones que antaño hacían posible integrar lo universal en lo particular. Como en un catolicismo sin clero, la mundialización, dice este autor, exacerba la libertad, pero también hace aumentar en el individuo la angustia de encontrarse solo y aislado ante lo global. Y la angustia de la libertad surge cuando los horizontes se abren sin mostrarnos el camino, o dicho de otra forma, cuando una excesiva profusión de opciones hace que confundamos todas las salidas. Aunque “los ciudadanos de la mundialización corrigieran a Rousseau y lo sustituyeran por Tocqueville” (*Ibidem*), la dialéctica de las oposiciones no bastaría, por saludables que fueran, para revitalizar la democracia y asegurar constantemente las libertades reales. Hace falta adentrarse en el terreno de los procedimientos y de las fuentes de legitimación.

c) Superar el procedimentalismo y reconstruir las legitimidades

La dinámica de oposición a todos los niveles delimita la vida real de la democracia, pero no puede ser la fuente de inspiración de su finalidad en un mundo global. Esto es así porque la mundialización se despliega más en el mundo instrumental de los medios que en el de los fines, mostrándose indiferente con el mundo de los

valores y prefiriendo la potencia de lo funcional, inherente al reino de la razón instrumental. El desarrollo de la globalización rechaza la exigencia de verdad adoptando la exigencia, más espectacular, de la eficacia.

A pesar de las afirmaciones de la izquierda y de la derecha antiglobalizadoras, la democracia es compatible en nuestros días con la tendencia a que el espacio público pierda su naturaleza simbólica. En efecto, para constituir un lugar de negociación y compromiso entre grupos sociales que no cesan de reclamar el respeto de su diferencia, la democracia debe afirmarse cada vez más en el plano de las formas y menos en el de los contenidos. Desde Rawls, nadie plantea la cuestión del sentido de la democracia como un problema grave. Por el contrario, la idea de que sea un método de ingeniería social para conciliar visiones en conflicto, se impone como la fraseología del relativismo diferencialista. Así, una especie de homología se perfila con objeto de resolver un dilema planteado hasta ahora en términos demasiado simples: democracia o globalización. Bien es cierto que el énfasis en el procedimiento ha introducido en la política la tiranía de lo funcional, al igual que hizo el mercado en la economía para regular los intercambios de bienes y servicios; pero esto no reduce su importancia. A este respecto, Merleau-Ponty señala lo siguiente: “Se tiene razón al condenar el formalismo, pero se olvida habitualmente que su error no es enfatizar demasiado la forma, sino estimarla tan poco que la disocia de su sentido” (Merleau-Ponty, 1960: 96-97). En realidad, la amenaza que pesa hoy sobre la democracia se produce en el seno de las propias sociedades democráticas. Debido a que la práctica de la democracia se reduce a la puesta en escena de técnicas procedimentales perfectamente compatibles con las reglas que prevalecen en el mercado, cabe preguntarse lo siguiente: ¿no estarán las sociedades pluralistas contemporáneas flagelándose por la pérdida de sus símbolos, al tiempo que atribuyen tal pérdida al dispositivo aniquilador de la globalización?. El problema es que la democracia ha salido de la preocupación por los valores para entrar en la era de los signos, la justificación funcional y la indiferencia de los símbolos. Rompiendo con el significado que le daban los Clásicos, la democracia contemporánea sólo se desarrolla en lo relativo a las “cosas secundarias”, como diría Tocqueville, dejando de lado las “cosas principales”.

Puede concluirse este apartado señalando que una preciosa adquisición de la globalización quizá sea el hecho de ser la primera forma social surgida desde el Renacimiento por la que nadie parece estar dispuesto a morir. El desafío es, por tanto, reconstruir la legitimidad democrática en un mundo que deja poco espacio al sentido (a los valores) y en el que ha desaparecido todo atisbo de finalidad. Es necesario que se produzca una convergencia entre democracia y globalización. Para ello, esta última debe representar algún “beneficio simbólico” (Láidi *op.cit.*: 18-19) para la sociedad, es decir, convertirse en un principio de civilidad para que pueda ser apropiada más fácilmente por la población. Por su parte, la democracia, encarnada en las culturas nacionales, no puede hacer frente a la mundialización refugiándose en una actitud defensiva contra las fuerzas externas que ésta trae consigo.

CONCLUSIONES

“(Alcanzar) el todo no ha sido más que una inmensa esperanza”, escribe Jean d’Ormesson. Utilizando sus mismas palabras podría afirmarse que la mundialización no significa la victoria de lo total (lo global) sobre lo particular. La realidad del proceso de globalización responde más bien a un conjunto de paradojas: liberalismo en el discurso y antiliberalismo en los hechos; reducción del espacio y resurgimiento de los “territorios del espíritu” (Steiner); endurecimiento de las identidades y fluidez de los intercambios; reino de las formas y vacuidad de contenidos; inflación de signos y pérdida de valores. En suma, una explosión de retórica, disociada de todo marco de referencia. La globalización no es más que la expresión de procesos más profundos que vienen haciendo estragos desde hace tiempo en las democracias nacionales, replegadas como están en el formalismo de las reglas y los procedimientos y cuyo único horizonte es preservar una especie de ecumenismo relacional entre los grupos en liza. Sin embargo, incluso este objetivo es incierto, ya que la democracia se nos muestra hoy aprisionada por una disminución de su “coeficiente de negociabilidad”. En efecto, la afirmación de las identidades, más que la defensa de intereses, hace disminuir las posibilidades de compromiso social en las democracias contemporáneas; hoy se discuten los intereses, pero nunca las identidades. En cuanto al mercado, queda por saber si dejará espacio para que puedan permanecer los símbolos (los valores). Desde 1929, en el umbral del totalitarismo, Whitehead recordaba las condiciones de la libertad en la *Ciudad*: “Una vida social libre es, en primer lugar, el arte de mantener el código de los símbolos, y luego el de posibilitar que se puedan abordar reformas audaces (...). Las sociedades que no pueden combinar el respeto de sus símbolos con el espíritu libre de la reforma, caen finalmente en la anarquía o mueren en lenta atrofia, enterradas bajo fantasmas inútiles” (Whitehead, 1969: 96-97). Dudando entre las figuras pascalianas de lo infinitamente pequeño y de lo infinitamente grande, entre el pensamiento localista y el llamamiento a la amplitud de ideas, la reforma de la *Ciudad* sólo sería posible si asumiéramos nuestra propia responsabilidad ciudadana, dejando de culpar al *otro* (las fuerzas externas de la globalización) por la pérdida de ese “algo” que son nuestros símbolos y valores sociales. No hagamos como Demóstenes, quien sirviéndose del “miserable Filipo” desviaba la mirada de Atenas insinuando que es siempre fuera, en Macedonia (hoy en la globalización), donde se produce la causa irrevocable de todos nuestros males.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERT, M. (1991), *Capitalisme contre capitalisme*, París, Éditions du Seuil.

ALBROW, M. (1997), *The Global Age. State and Society Beyond Modernity*, Cambridge, Polity Press.

- AMIN, S. (1991), *L'empire du chaos: la nouvelle mondialisation capitaliste*, París, L'Harmattan.
- (1997), *Capitalism in the Age of Globalization. The Management of Contemporary Society*, Londres, Zed Books.
- ARNOUD, A.J. (1998), *Entre modernité et mondialisation*, París, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence.
- AUGÉ, M. (1995), *Non-Places. Introduction to the Anthropology of Supermodernity*, Londres, Verso.
- BADRÉ, B., Ph. CHALMIN y N. TISSOT (1998), *La mondialisation a-t-elle une âme?*, París, Economica.
- BALIBAR, E. e I. WALLERSTEIN (1991), *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Londres, Verso.
- BARBER, B. (1996), *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, París, Desclée de Brouwer.
- (1997), *Démocratie forte* (traducida por J.L. Piningre), París, Desclée de Brouwer.
- BAUMAN, Z. (1991), *Intimations of Postmodernity*, Londres, Routledge.
- (1995), *Life in Fragments*, Londres, Blackwell.
- (1999), *Le coût de la mondialisation* (traducida por A. Abensour), París, Hachette.
- BAYART, J. F. (1994) (ed.), *La réinvention du capitalisme*, París, Karthala.
- (1996), *L'illusion identitaire*, París, Fayard,
- BECK, U. (1997), *What is Globalization?*, Londres, Polity Press.
- BELL, D. (1987), "The World and the United States in 2013", *Daedalus*, Vol. 116, nº 3.
- BERLIN, I. (1991), *The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas*, Nueva York, Alfred A. Knopf.
- BILLIG, M. (1995), *Banal Nationalism*, Londres, Sage.
- BOURDIEU, P. y L. WACQUANT (2000), "La nouvelle vulgate planétaire", *Le Monde Diplomatique*, mayo 2000, pp. 6-7.
- BULL, H. (1977), *The Anarchical Society*, Nueva York, Columbia University Press.
- CASTORIADIS, C. (1996), *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, París, Éditions du Seuil.
- CICERON, *Décima Filípica*.

- CLARK, I. (1997), *Globalization and Fragmentation. International Relations in the Twentieth Century*, Oxford, Oxford University Press.
- COX, K. R. (1997), *Spaces of Globalization. Reasserting the Power of the Local*, Nueva York, Guilford Press.
- CVETKOVICH, A. y D. KELLNER (eds.) (1997), *Articulating the Global and the Local. Globalization and Cultural Studies*, Boulder, Westview Press.
- DEMÓSTENES, *Tercera Filipica*.
- DOHSE, K., U. JÜRGENS y T. MALSCH (1995), "From Fordism to Toyotism?. The Social Organization of the Japanese Automobile Industry", *Politics and Society*, Vol. 14, nº 2, pp. 115-146.
- DOLLFUS, O. (1994), *L'espace-monde*, París, Economica.
- (1997), *La mondialisation*, París, Press des Sciences Politiques.
- DOUGLAS, M. (1992), *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Londres, Routledge.
- DUMONT, L. (1983), *Essais sur l'individualisme*, París. Seuil.
- DUSSEL, E. (1998), "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity", en F. Jameson y M. Miyoshi (eds.), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press.
- ELLER, J.D. y R.M. COUGHLAN (1993), "The Poverty of Primordialism: the Demystification of Ethnic Attachment", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 16, nº 2, abril, pp. 175-177.
- FALK, R. (1999), *Predatory Globalization. A Critique*, Cambridge, Polity Press.
- FANON, F. (1961), *Les damnés de la terre*, París, François Maspero.
- FRIEDMAN, J. (1990), "Being in the World: Globalization and Localization", en M. Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage.
- FUKUYAMA, F. (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme* (traducida del inglés por D.A. Canal), París, Flammarion.
- GERMAIN, R.D. y A. PAYNE (2000), *Globalization and its Critics. Perspectives from Political Economy*, Nueva York, St-Martins Press.
- GIDDENS, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- GILPIN, R. (1987), *The Political Economy of International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- GUÉHENNO, J. M. (1999), *L'avenir de la liberté. La démocratie dans la mondialisation*, París, Flammarion.
- GUIBERNAU, M. (1996), *Nationalisms: the Nation-state and the Nationalism in the Twentieth*

- Century*, Cambridge, Polity Press.
- GURVITCH, G. (1949), *Industrialisation et technocratie*, Paris, Armand Colin.
- HABERMAS, J. (1998), *Après l'État-nation*, Paris, Fayard.
- HANNERZ, U. (1990), "Cosmopolitans and Locals in World Culture", en M. Featherstone (ed.), *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage.
- HARVEY, D. (1989), *The Condition of Postmodernity*, Oxford, Blackwell.
- HELD, D. (1995), *Democracy and the Global Order. From Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press.
- HELD, D., A. MCGREW, D. GOLDBLATT y J. PERRATON (1999), *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*, Stanford, Stanford University Press.
- HIRST, P. y G. THOMPSON (1996), *Globalization in Question: the International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, Polity Press.
- HOFFMAN, J. (1995), *Beyond the State. An Introductory Critique*, Cambridge, Polity Press.
- HOLTON, R. (1998), *Globalization and the Nation-State*, Nueva York, St. Martins Press.
- HUNTINGTON, S. P. (1991), *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, The University of Colorado Press.
- (1997), *Le choc des civilisations* (traducida del inglés por J.L. Fridel), París, Éditions Odile Jacob.
- JAMESON, F. (1991), *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso.
- JORDAN, G. y C. WEEDON (1995), *Cultural Politics: Class, Gender, Race and the Postmodern World*, Oxford, Blackwell Publishers.
- KALB, D., M. VAN DER LAND y R. STARING (2000) (eds.), *The Ends of globalization. Bringing Society Back In*, Nueva York, Rowman and Littlefield.
- KILMINSTER, R. (1997), "Globalization as an Emergent Concept", en A. Scott (ed.), *The Limits of Globalization*, Stanford, Stanford University, pp. 257-283.
- KING, A. D. (1990), *Global Cities*, Londres, Routledge.
- KRUGMAN, P.R. (1998), *La mondialisation n'est pas coupable. Vertus et limites du libre-échange*, París, La Découverte.
- LAFAY, G. (1997), *Comprendre la mondialisation*, París, Economica.
- LAÏDI, Z. (1997), "La mondialisation ou la radicalisation de l'incertitude", *Etudes*, vol. 3, nº 3, pp. 293-303, París, La Découverte.

- (1997), *Malaise dans la mondialisation*, Paris, Éditions du Seuil.
- LASH, C. (1995), *La révolte des élites ou la trahison de la démocratie* (traducción de Ch. Fournier), Castelnau-le-Lez, Climats.
- LASH, S. y J. URRY (1994), *The End of Organised Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press.
- LATOUCHE, S. (1992), *L'occidentalisation du monde: essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte.
- LECA, J. (1996), "La démocratie à l'épreuve des pluralismes", *Revue Française de Science Politique*, vol. 46, nº 1, febrero, pp. 251-260.
- MARCUSE, P. (1995), "Not Chaos, But Walls: Postmodernity and the Partitioned City", en S. Watson y K. Gibson (eds.), *Postmodern Cities and Space*, Oxford, Blackwell.
- MARKOFF, J. (1996), *Waves of Democracy: Social Movements and Political Change*, Thousand Oaks, Pine Forge Press.
- MARTÍN, H.P. y H. SCHUMANN (1997), *The Global Trap. Globalization and the Assault on Prosperity and Democracy*, Londres, Zed Books.
- MARX, K. (1965), *El manifiesto comunista*, Paris, Gallimard.
- McGREW, A.G. (1992), "Conceptualizing Global Politics", en A.G. McGrew y P.G. Lewis (eds.), *Global Politics. Globalization and the Nation-State*, Cambridge, Polity Press.
- McLUHAN, M., S. LASH y J. URRY (1994), *Economies of Signs and Space*, Londres, Sage.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960), *Signes*, Paris, Gallimard.
- MINC, A. (1997), *La mondialisation heureuse*, Paris, Plon.
- MITTLEMAN, J. H. (2000), *The Globalization Syndrome: Transformation and Resistance*, Princeton, Princeton University Press.
- MOORE, W.E. (1996), "Global Sociology: The World as a Singular System", *The American Journal of Sociology*, vol. 71, nº 5, pp. 475-482.
- MOREAU-DESFARGUES, P. (1997), *La mondialisation*, Paris, Presses Universitaires de France, Colección "Que sais-je?".
- NASH, K. (2000), *Contemporary Political Sociology*, Londres, Blackwell.
- O'BRIEN, R. (1992), *Global Financial Integration: The End of Geography*, Londres, Chatham.
- PETIT, P. (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press.

- POLANYI, K. (1983), *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, París, Gallimard.
- POPPI, C. (1997), "Wider Horizons with Larger Details: Subjectivity, Ethnicity and Globalization", en A. Scott (ed.), *The Limits of Globalization*, Stanford, Stanford University.
- RITZER, G. (1993), *The McDonalozation of Society. An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Newbury Park, Sage.
- ROBERTSON, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, Londres, Sage.
- ROSENAU, J.N. (1990), *Turbulence in World Politics: A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton University Press.
- ROSTOW, W.W. (1970), *Les étapes de la croissance économique*, París, Éditions du Seuil.
- ROUSSEAU, J.J. (1943), *Du contrat social*, París, Aubier-Montaigne.
- SASSEN, S. (1995), *Losing Control?. Sovereignty in an Age of Globalization*, Nueva York, Columbia University Press.
- SASSEN, S. y K.A. APPIAH (1998), *Globalization and its Discontents*, Nueva York, The New Press.
- SCHILLER, H.I. (1976), *Communication and Cultural Domination*, Armonk, Nueva York, Sharpe.
(1989), *Culture Inc. The Corporate Takeover of American Expression*, Nueva York, Oxford University Press.
- SKLAIR, L. (1991), *Sociology of the Global System*, Baltimore, John Hopkins University Press.
- SORMAN, G. (1997), *Le monde est ma tribu*, París, Fayard.
- TAGUIEFF, P.A. (1987), *La force du préjugé*, París, Gallimard.
(1992), *Les Protocoles des Sages de Sion*, París, Berg International, colección "Faits et Représentations".
(2000), *L'effacement de l'avenir*, París, Galilée.
- THOMPSON, J.B. (1990), *Ideology and Modern Culture*, Stanford, Stanford University Press.
(1995), *The Media and Modernity: A Social theory of the Media*, Stanford, Stanford University Press.
- TIRYAKIAN, E., (1990), "Sociology's Great Leap Forward: The Challenge of Internationalization", *International Sociology*, vol. 1, nº 2, pp. 155-171.
- TOCQUEVILLE, A. de (1968), *De la démocratie en Amérique*, París, Gallimard, colección "Idées".

- TODD, E. (1998), *L'illusion économique. Essai sur la stagnation des sociétés développées*, París, Gallimard.
- TOMLINSON, J. (1999), *Globalization and Culture*, Chicago, The University of Chicago Press.
- WALLERSTEIN, I. (1990), "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System", en M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londres, Sage.
- (1991), *Geopolitics and Geoculture. Essays on the Changing World-System*, Cambridge, Cambridge University Press
- WATERS, M. (1995), *Globalization (Key Ideas)*, Londres y Nueva York, Routledge.
- WEISS, L. (1998), *The Myth of the Powerless State*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.
- WHITEHEAD, A. N. (1969), *La fonction de la raison*, París, Payot.