

La Parte y los Todos

Universalismo vs. particularismo: las aporías ideológicas de la globalización (post)moderna*

Eduardo Grüner**

El gesto por excelencia de la ideología, como es sabido, es la operación fetichista de “*naturalización*” de lo histórico, de “*eternización*” de lo transitorio, de “*totalización*” de lo parcial. No hay lectura más instructiva para entender esto que una lectura conjunta del primer capítulo de *El Capital* de Marx y del artículo *El Fetichismo* de Freud. Ella mostraría cómo el funcionamiento de la “ilusión objetiva” del Mercado como totalización de lo social-histórico es paralelo a (y articulada con) el efecto de “sutura” de la subjetividad por el cual el fetichista puede alucinar un Otro no sometido a la castración, puede imaginar un mundo pleno de sentido, aunque ese sentido le resulte estrictamente enigmático e indescifrable.

Tratar de devolverle a ciertos conceptos su historicidad, su “puntualidad” y su parcialidad puede ser, pues, el primer paso para el desmontaje crítico de su ideologización. Por ejemplo: el concepto de “globalización” ha emergido —y, en cierto modo, se ha vulgarizado hasta transformarse en uno de esos términos “abarcados”— coincidentemente con el de “postmodernismo”. Como es obvio, son dos nociones que pertenecen a campos semánticos y áreas disciplinarias diferentes: en un caso las ciencias sociales “duras” —desde la economía a las relaciones internacionales, pasando por la ciencia política y la historia económica y social—, en el otro las humanidades “blandas” —la crítica de la cultura, la teoría literaria y estética, la antropología simbólica, etcétera—. Sin embargo, su emergencia simultánea no puede ser completamente azarosa, y uno no puede evitar interrogarse por las implicancias de su posible intersección. En este trabajo, y de manera por ahora puramente exploratoria, nos proponemos ensayar un ejercicio de aproximación entre los dos conceptos, con el objetivo de formular algunas hipótesis para una futura profundización del grado de articulación que pueda pensarse entre ambos,

* Le agradezco a Gabriela Farran sus inapreciables críticas y sugerencias.

** Carrera de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA). Postgrado en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional del Centro (Tandil).

así como entrelinear la crítica de ciertos “mitos” (por cierto que muy operativos para la eficacia y la reproducción de los poderes hegemónicos en el mundo actual) a propósito de ambos.

I. *Globalización y postmodernismo: las paralelas que se tocan*

Retomemos por un momento (con un pedido de disculpas al lector) la tediosa cuestión del “postmodernismo”. Desde luego, corremos seriamente el riesgo de sobresimplificar; pero es un riesgo que vale la pena, porque a veces se hace necesario asumir la sabia actitud de Marx, por ejemplo cuando recomendaba internarse en las brumas del capital para mostrar que lo que hay en el fondo de ese enigma profundo... es una banalidad. Si tuviéramos que resumir rápidamente los postulados “filosóficos” básicos que subyacen a este *estilo* de pensamiento “postmoderno” obsesionado por la idea “finalista” (por aquel “milenarismo invertido” al que se refiere Jameson),¹ habría que reducirlos a los siguientes cinco supuestos elementales: 1) El fin de la historia; 2) El fin de los “grandes relatos”; 3) El fin del/los sujeto/s; 4) El fin de las ideologías; 5) El fin de los estados nacionales y de las ilusiones de autosuficiencia.

Estas son, se nos dice, las grandes *novedades* de nuestra época, por comparación a cualquier época anterior. Un signo de la época, sin duda, es la avidez de novedades, como corresponde a la era del triunfo mundial de la mercancía. Pero intentemos ser un poco sobrios, antes de encandilarnos con los brillos de lo “novedoso”, y examinar con alguna mayor distancia crítica (y también irónica) los mentados supuestos.

¿El fin de la historia? Dejando aparte los ciclos de eterno retorno de las escatologías apocalípticas de origen mítico-religioso, y ateniéndonos a la *pura racionalidad filosófica* occidental, la cuestión ya fue planteada por Hegel entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Fukuyama no se priva, por cierto, de recordarlo. Y, más aún: no se priva de autorizarse irónicamente en el mismísimo Marx, en quien cree poder reconocer el postulado de un futuro y previsible “fin” de la historia, identificado con el comunismo (sólo que, por supuesto, ese “fin” habría advenido por el triunfo definitivo del capitalismo). Esto es, desde ya, una crasa falsificación —y tendremos que volver sobre el tema—, pero aun suponiendo su carácter verosímil, ¿dónde está, entonces, la novedad?

¿El fin de los “grandes relatos”? Pero esto parece ser poco más que una retraducción (o una “redescripción”, como diría Rorty)² del gran tema que desesperó al pensamiento europeo en su conjunto entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando se habló de las “crisis de las visiones del

1. Fredric Jameson, *Ensayos sobre el postmodernismo*, Bs. As., Imago Mundi, 1993.

2. Richard Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós, 1991.

mundo”, de los “grandes paradigmas”, de las *Weltanschauung*. Y no solamente en el campo de la filosofía, las humanidades o las ciencias sociales: recuérdese la teoría de la relatividad de Einstein o el principio de incertidumbre en la física de Heisenberg. En el contexto, por otra parte, de las grandes catástrofes histórico-políticas del primer tercio del siglo (Primera Guerra Mundial, Revolución Rusa, Crisis de 1929, ascenso de los fascismos), quedaron radicalmente cuestionados, en su universalidad, el iluminismo, el racionalismo, el positivismo, el liberalismo y la idea de progreso. ¿Dónde está, entonces, la novedad?

¿Fin del Sujeto? Pero esta idea (expresada mucho mejor y de manera más compleja, por supuesto) acaba de cumplir un siglo: fue Sigmund Freud el que atronó al mundo con su llamamiento a repensar el concepto cartesiano de un sujeto autocentrado y transparente, origen de toda conciencia, racionalidad y conocimiento: la tercera gran “herida narcisista de la Humanidad”, la llamó, después de las infligidas sin piedad por Galileo y Darwin.³ Y si se quiere trasladar esta herida al terreno de lo social, como lo hacen Castoriadis o Laclau,⁴ para hablar de un quiebre similar de algo llamado “sujeto colectivo” (el proletariado, por ejemplo), habrá que recordar el antecedente decisivo, en la década del 30, de la Escuela de Frankfurt, cuyos miembros se atrevieron a analizar —no sin un cierto sarcasmo— la posibilidad de un “marxismo sin proletariado”. ¿Dónde está, entonces, la novedad?

¿El fin de las ideologías? Bien, es posible que esta noción sea (al menos en su forma explícita) algo más reciente. Pero, en todo caso, no posterior a la década del 50, en que fue enunciada por (el ex trostkista devenido neoconservador) Daniel Bell.⁵ Pero ya puede rastrearse sin demasiado forzamiento en la década anterior, nuevamente en la Escuela de Frankfurt y su insistencia en que la “industria cultural” y la “colonización de la conciencia” por la cultura de masas estaban contribuyendo en gran medida a borrar las diferencias entre las concepciones del mundo,⁶ y preparando el camino para lo que Marcuse llamaría “el hombre unidimensional”.⁷ Y, si se quiere estirar un poco la cuerda, podemos retroceder hasta Max Weber y su idea de que el proceso de racionalización burocrática en Occidente terminaría por imponer un estilo político-económico común al capitalismo y el socialismo.⁸ ¿Dónde está, entonces, la novedad?

¿El fin del estado-nación? Sí, claro, pero esta posibilidad ya cumplió algo así como cinco siglos. Una de las grandes paradojas de la historia moderna es que el estado-nación, como unidad política, económica y cultural, quedó cuestionado —o, al menos, objetivamente problematizado— prácticamente en

-
3. Sigmund Freud, “Esquema del psicoanálisis”, en *Obras Completas*, Amorrotu, 1986.
 4. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1978; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, México, Siglo XXI, 1989.
 5. Daniel Bell, *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1962.
 6. Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Bs. As., Sur, 1967.
 7. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, J. Mortiz, 1972.
 8. Max Weber, *Escritos políticos*, México, Folios, 1982.

el momento mismo de su constitución, a partir de la “globalización” expansiva de Europa, acelerada después del descubrimiento y la conquista de América. Y ese cuestionamiento no ha mermado nunca, a pesar (o quizá, precisamente, a causa) del constante reforzamiento de la figura del estado-nación a través de los siglos. También deberemos volver sobre este tema tan complejo, pero limitémonos por ahora a insistir con la pregunta: ¿Dónde está, entonces, la novedad?

Quiero decir: estos cinco grandes supuestos han sido, de una u otra manera, *los* problemas del último siglo —o dos siglos, o cinco siglos—. Si tan sólo en el último cuarto de *nuestro* siglo pueden aparecer como (y comercializarse en tanto que) “novedades”, debe ser porque algunos cambios decisivos en el contexto hacen verosímil —no necesariamente “verdadera”— esa percepción. Examinemos, otra vez, rápidamente, las vicisitudes de tales contextos nuevos.

II. Cinco ideas en busca de un autor

1) La idea “japonesa” del *Fin de la Historia* emerge en el contexto de la caída de los socialismos “reales” y del estado de bienestar, y del concomitante triunfo *global* del capitalismo (más precisamente, de su versión conservadora “neoliberal” del salvajismo de mercado) y de la democracia (más precisamente, de su versión conservadora “neoliberal” de una democracia exclusivamente formal, representativa y delegativa). Como ya mencionamos, esta idea pretende apoyarse —paradójicamente, es lo menos que se puede decir— en Hegel y Marx. Por supuesto, semejante apoyatura está obligada a pasar por alto algunas cuestiones teóricas un tanto espinosas. Por ejemplo: el metafórico uso de la expresión “fin de la historia”, en Hegel, en todo caso está vinculado al triunfo del *estado*, encarnación terrenal del Espíritu *Universal*, y no de la llamada “sociedad civil”, ni mucho menos del *mercado*, sede por definición (por definición hegeliana) de los intereses *particulares*, que hipotéticamente quedarían subsumidos y “superados” en el espacio de la universalidad del estado.⁹ Otro ejemplo: Marx jamás identificó la llegada del comunismo con el fin de la historia, sino todo lo contrario, con el *principio* de la historia, en el sentido de una historia *consciente*, en la que los hombres estarían en condiciones, por primera vez, de producir ellos mismos (y, por lo tanto de elegir) sus condiciones de vida.¹⁰ Todo lo anterior, precisamente, constituye para Marx la *prehistoria* de la verdadera humanidad. Más todavía: Marx *jamás dijo*, contra lo que las vulgarizaciones interesadas pretenden hacer creer, que el socialismo debía ser el resultado *inevitable* y fatal del desarrollo

9. G. F. W. Hegel, *Filosofía del derecho*, Bs. As., Sudamericana, 1970 y *Lecciones de Filosofía de la Historia*, Madrid, Alianza, 1978.

10. Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Montevideo, Pueblos Unidos, 1971.

histórico: una cabeza tan sutil e informada como la de Marx no era propensa a caer en determinismos y teleologías tan groseras. Lo que Marx sí dijo (y su intuición puede encontrarse aún más desarrollada en Engels o en Rosa Luxemburg), es que muy probablemente la consecuencia de un fracaso del socialismo y un triunfo total del capitalismo sin alternativas (“reales” o “teóricas”) fuera la barbarie mundial.¹¹ Y a la luz del espectáculo ofrecido por la “globalización” del fin de siglo, esa premonición no parece tan desestimable. Para rematar, adjudicarle a Marx una idea cualquiera de un “fin” de la historia, es adjudicarle una concepción histórica lineal y homogéneamente evolutiva que le hubiera provocado más de uno de sus temibles comentarios sarcásticos: Marx tenía plena y aguda conciencia de que, aun bajo la hegemonía global de un modo de producción dominante, la historia no se desarrolla en una temporalidad uniforme, sino en “tiempos” y ritmos diferentes, mezclados, entrecruzados y frecuentemente contradictorios, en lo que alguno de sus discípulos llamó “desarrollo desigual y combinado”: por ello, precisamente, la regresión a la barbarie es siempre posible. En fin, se puede pensar lo que se quiera de estas teorías de Hegel o Marx, incluso calificarlas de utopías indemostrables o indeseables, pero no se ve qué provecho puede obtenerse de falsificarlas hasta volverlas irreconocibles.

Y esto, para no salirse del plano de la teoría. En el plano de los hechos propiamente dichos (aun cuando pudiéramos ponernos de acuerdo sobre qué cosa es un hecho “propiamente dicho”) no es necesario ensañarse con el pobre Fukuyama más de lo que lo ha hecho la misma historia, confrontándolo con algunas anécdotas tales como la Guerra del Golfo, a escasos seis meses después de que lanzara su inspirada profecía. Desde entonces, por supuesto, la historia de las llamadas “relaciones internacionales” no ha parado de confirmar su senda de barbarie, llámese Chechenia, Bosnia-Herzegovina, Rwanda, Israel, Líbano o calle Pasteur de Buenos Aires. Esto, para atenernos a las delicias derivadas del triunfo de la “globalización”, de este “nuevo” modelo de acumulación capitalista. Pero hay algo más en lo que sí deberíamos detenemos un momento a pensar de nuevo: ¿es tan seguro que ese triunfo global signifique también la “globalización” de la democracia, o tan siquiera de su *promesa* ?

Para empezar, hablar de tal “globalización” de la democracia implicaría eliminar del mapa del mundo a casi toda Africa y Asia; a algunas regiones de América Latina o de Europa Central les costaría, asimismo, un esfuerzo considerable entrar con “fórceps” en ese club. Pero limitémonos al resto del mundo, el que sí cumple los requisitos *formales* de la democracia “representativa”, “procedimental”, o como quiera llamársela. Si, ya a partir de los inicios del siglo (y de las postulaciones de un Marshall, entre otros), la democracia moderna supone una noción de ciudadanía no sólo jurídica, sino económica, social, cultural y *política* en el sentido plenamente participativo,

11. Karl Marx, *Elementos fundamentales para una Crítica de la Economía Política*, Bs. As., Siglo XXI, 1971.

lo menos que puede decirse es que *esta* globalización ha significado un franco retroceso respecto de aquel ideal, e incluso respecto de la realidad de las sociedades “avanzadas” de la segunda posguerra. La secuela de polarización social, desocupación, marginalización, empobrecimiento, barbarización, renovada violencia racial, sexual y religiosa o lisos y llanos genocidios y etnocidios, que es hasta hoy el resultado del avance de la globalización *incluso* en dichas sociedades “avanzadas”, arroja una ominosa sombra de duda sobre el optimismo postmoderno en un próximo milenio de feliz coexistencia democrática.

No es, desde luego, que sean desestimables los actuales logros y procesos de la “redemocratización” (aun en un sentido puramente formal), cuando se los compara con lo que era una buena parte del mundo en la década del 70. Pero tampoco es cuestión de hacerse los distraídos con el hecho de que el costo social, político y cultural de esa redemocratización ha sido tremendo. Ni con el hecho de que estas formas actuales de una democracia progresivamente excluyente (la “sociedad de dos tercios”, como la han llamado algunos con envidiable buen humor, ya que en muchas regiones es apenas de “un tercio”) son *en parte* una consecuencia de la derrota de los diversos movimientos de transformación de la década del 70, y han sido *en parte* hechas posibles por la feroz *reacción* contra aquellos impulsos transformadores: en ese sentido, la actual “globalización” de una democracia que recorta duramente el ejercicio *real* de la ciudadanía resulta de una nueva suerte de *compromiso* a nivel mundial, por el cual los sectores dominantes se avienen a permitir ciertas manifestaciones de procedimiento democrático (elecciones periódicas, por ejemplo) por la sencilla razón de que los sectores dominados no están en condiciones de exigir una ampliación de sus derechos ciudadanos que tan siquiera recupere la situación previa al derrumbe de las políticas “bienestaristas”, y a la emergencia de la reacción neoconservadora de hace dos décadas.

2) La idea “francesa” del *Fin de los Grandes Relatos*, parece aludir —como hemos mencionado— a una especie de crisis terminal de las filosofías totalizadoras de la historia (el iluminismo, el racionalismo, las diversas formas de humanismo “progresista”, y ahora también, faltaba más, el marxismo) en favor de una fragmentación “localizada” y particularista de las hipótesis e interpretaciones sobre la sociedad, la política o la cultura —como sabemos, incluso en las ciencias humanas ya casi no hay más grandes teorías comprensivas o “filosofías sociales”; a lo sumo hay “estudios culturales”—. Hipótesis o interpretaciones parciales de todos modos marcadas por la incertidumbre, el escepticismo, la “indecidibilidad”, la renuncia a toda forma de causalidad —aun “múltiple”— y la renuncia, asimismo, a todo intento de reconstrucción de una *totalidad* de pensamiento o de una explicación estructural de los fenómenos de la cultura. En el plano de la teoría, los Lukács, los Sartre, los Adorno, los Habermas y todos aquellos que hayan ensayado una teoría *global* sobre la “modernidad” capitalista son los villanos, las “bestias negras” de la época de la *globalización*: otra de las paradojas de nuestra (in)cultura actual.

Tales posiciones filosóficas “fragmentaristas” encuentran, según Lyotard,¹² algún asidero objetivo en virtud de que en la época llamada “postindustrial” (un término acuñado por el ya citado Daniel Bell y popularizado por Alain Touraine),¹³ en la que el saber técnico se ha convertido en la principal fuerza de producción mundial, el propio conocimiento se fragmenta en un cúmulo de juegos autónomos, cada uno de los cuales busca inestabilidades en lugar de leyes deterministas. A esta transformación del carácter del discurso teórico corresponden, por otra parte, aquellas formas de arte y producción cultural que han dejado de buscar la coherencia, la sistematización, la integración a un todo.

Ahora bien: ya hemos señalado que la idea de una crisis de las concepciones totalizadoras es escasamente nueva. Tampoco lo es la de una fragmentación de los fenómenos y la experiencia de lo social, indicada en la teoría de Max Weber acerca de la “autonomización de las esferas” (económica, política, cultural, religiosa, etcétera) bajo el imperio de la racionalización burocrática *mundial* característica de la *modernidad*.¹⁴ Ni la de una similar autonomización de los “juegos de lenguaje” del conocimiento, teorizada por Wittgenstein en sus escritos tardíos de la década del 40 (aunque ya presupuesta en los de la década del 20).¹⁵ Ni muchísimo menos la de unas formas de práctica estética que “han dejado de buscar la coherencia, la sistematización, la integración a un todo”, una descripción que parece corresponder muy bien a las exploraciones y los experimentos de las vanguardias estéticas y literarias de principios del siglo, en particular el dadaísmo o el surrealismo.

Nuevamente, entonces, lo “nuevo” de estas aproximaciones parece ser el *contexto* en el cual se producen: un “contexto de pensamiento”, por así decir, en el que, a diferencia del contexto revulsivo pero todavía “moderno” de principios de siglo, en el cual la *crítica* de los grandes paradigmas se hacía en nombre de una estrategia *constructivista* que buscaba imaginar nuevas formas para el mundo del futuro, ahora el postulado del derrumbe de los “grandes relatos” se hace en nombre de una constatación *acrítica* (cuando no de una franca celebración) de la fragmentación de los discursos y las experiencias, al calor de una estrategia llamada *deconstructivista*, que apuesta a la “dispersión” o “diseminación” del sentido y a la imposibilidad de recuperación de una coherencia interpretativa (no digamos ya política o social). Como es obvio, no se puede poner todo en la misma bolsa: en pensadores como Foucault o Deleuze —e incluso, en algunos aspectos, Derrida—, la fragmentación, la dispersión “rizomática” o la deconstrucción todavía intentan ser puestas al servicio de un espíritu crítico de desmontaje

12. Jean-François, Lyotard *La postmodernité*, París, Plon, 1986.

13. Daniel Bell, *La sociedad postindustrial*, Madrid, Alianza, 1976.

14. Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1972; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1973.

15. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM, 1981.

de ciertos modos del discurso dominante. En otros, como Baudrillard, se trata lisa y llanamente de lo que Sloterdijk llamaría una “razón cínica”:¹⁶ lo imprevisible o lo indecidible de los fragmentarios “simulacros” comunicacionales que han venido a sustituir la “realidad” del mundo actual, no es tomado ya como un conjunto de síntomas a los cuales interrogar, de los cuales *sospechar*, sino como la realidad misma; una realidad achatada —sin historia ni futuro, suerte de “videoclip” en eterno presente— ante la cual no queda más que encogerse de hombros: la Guerra del Golfo “no ha tenido lugar” más que como pura *imagen virtual*. Dicho sea de paso, la idea de la realidad como un *pastiche* de pequeños simulacros desjerarquizados e indiscriminables es característica y altamente simbólica del actual proceso de globalización; en la sociedad llamada “postindustrial”, la industria mundial de producción de imágenes electrónicas también se globaliza respondiendo al estilo operatorio de la TV por cable: *zapping* mediante, tenemos infinitas “alternativas” entre las cuales elegir, *todas ellas sometidas a la misma lógica de producción y consumo*.

Por supuesto, no hay tal cosa como una sociedad “postindustrial”, ni estamos viviendo (como muchos sostienen) en una era “postburguesa” fundamentalmente diferente del modo de producción capitalista que ha dominado al mundo occidental durante los siglos anteriores. El “postfordismo” y las transformaciones del proceso laboral, tecnológico y productivo, el nuevo papel protagónico de industrias como la robótica, la informática o los medios de comunicación masiva, las alteraciones espaciotemporales generadas por la Internet, el fax o el correo electrónico, las nuevas formas de extracción de la “plusvalía relativa” local o internacional o el crecimiento desmesurado del sector terciario de servicios y finanzas, el relativo reordenamiento mundial de los “centros” y “periferias” económicas, no implican un *salto cualitativo* hacia una estructura diferente de las relaciones de producción, sino que imponen a las clases y sectores dominantes un nuevo *estilo* de globalización, distinto sin duda a las anteriores formas históricas pero sin que ello implique el pasaje a ninguna sociedad de “nuevo tipo” que ya no sería “capitalista”, sin que se sepa muy bien de qué manera llamarla.¹⁷

Una de las consecuencias de estos cambios es la impresión perceptiva de una suerte de *desorden* mundial y de “fragmentación” o descentralización productiva: este es el contexto “material” que hace intersección con el “contexto de pensamiento” al que nos referíamos más arriba. Los registros de ambos son sin duda relativamente autónomos y tienen su propia e irreductible especificidad. Pero hay un “aire de familia” extremadamente sugestivo. Y en ambos casos hay, desde luego, un resultado político e ideológico inevitable: si *ya* estamos en una sociedad postcapitalista y postindustrial globalizada, si *ya* estamos en un universo de sentidos fragmentados y deconstruidos sin posibilidad de reconstrucción de una nueva

16. Peter Sloterdijk, *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1987.

17. Alex Callinicos, *Contra el postmodernismo*, Bogotá, El Ancora, 1993.

totalidad, pues ya no hay nada que interpretar críticamente ni mucho menos que transformar, y estamos en el mejor de los mundos posibles, en una especie de paraíso panglossiano en el que “la sangre y el barro” de la historia quedan reducidos a un amable espectáculo televisivo que, para mejor, si nos aburre podemos reenviar de nuevo al limbo etéreo con un leve movimiento de nuestro pulgar sobre el control remoto.

3) La idea vulgarizadamente francoanglosajona pero de origen vienés del *Fin del Sujeto*, es demasiado compleja, quizá, para que la discutamos aquí: baste decir por ahora que es, en su alcance filosófico, la idea más irritativa (tal vez incluso más “subversiva”) del pensamiento occidental del siglo XX: supone una desconfianza radical hacia los datos y los poderes de la conciencia, hacia las posibilidades de control sobre nuestra propia “racionalidad” y nuestra propia “intencionalidad”, y revela hasta qué punto nuestras imágenes del mundo y de nuestro propio Yo están construidas como *ficciones* operativas que expresan formaciones inconscientes de transacción entre los deseos y las realidades, antes que una auténtica percepción y elaboración de una “verdad” evidente y transparente a la razón, como lo pretendía el optimismo racionalista-iluminista originado en Descartes.

Ahora bien: este “pesimismo” freudiano, bien entendido, puede tener —como *estilo* de pensamiento— un efecto poderosamente liberador, en tanto crítica profunda de las ideologías dominantes en la historia del pensamiento moderno de Occidente. Incluso —y tal vez sobre todo— de las ideologías políticas que, especialmente a partir de Hobbes (no casualmente un contemporáneo de Descartes), fundan la legitimidad del poder en la racionalidad y la conciencia *individuales*, de modo que el poder pueda aparecer siempre como algo querido, consensuado, producto de la voluntad libre de los súbditos.¹⁸ Sin embargo, el uso “postmoderno” (llamado también a veces “postestructuralista” y/o “postmarxista”) que se hace de esta noción, no siempre apunta, más allá de sus *intenciones* (justamente) a ese efecto liberador; la insistencia extrema en la “desaparición” del sujeto —o en su absoluta y radical “indeterminación”, sometida al azar—, puede fácilmente hacer que sea precisamente el poder quien quede *liberado* en su omnipotencia: en condiciones de desigualdad e injusticia sustantiva (como son las de nuestra actual sociedad “globalizada”) parece pertinente sostener todavía *algún* grado de racionalidad y/o de “voluntad”, por ilusorias o imaginarias que éstas sean, para poner límites e imaginar alternativas a un poder (local o global) que también razona y tiene la voluntad de imponerse, pero cuyas “ilusiones” cuentan con recursos materiales y simbólicos infinitamente más poderosos.

Y, de cualquier manera, es necesario someter estas ideas sobre el desvanecimiento del sujeto a la misma sobriedad crítica que pedíamos para aquéllas sobre el fin de la historia. En primer lugar, Freud *nunca* habló, estrictamente, del *fin* del sujeto, sino de la *división* del sujeto: porque está

18. Thomas Hobbes, *Leviatán*, México, FCE, 1975.

atravesado por las operaciones del inconsciente, el sujeto no siempre sabe lo que hace, y a menudo hace lo que no sabe; pero ello no significa que desaparezca, sino que “hace síntoma”: más aún, se podría decir que el sujeto es un síntoma de su propia división,¹⁹ y ello es lo que complica no sólo su propia historia, sino la historia en conjunto, de tal modo que ésta no puede entenderse como la historia de las intenciones y de la racionalidad individuales, pero tampoco como la *ausencia* o la inutilidad de esas intenciones y esa racionalidad, sino en todo caso como la *tensión* contradictoria y sintomática entre los dos “campos” en que se divide el sujeto. El inconsciente no tiene historia (Freud dice esto con todas las palabras) pero en cada época histórica el sujeto se sitúa de manera diferente ante ese *no-tener*, y esta situación diferencial define su *ser* histórico y su “identidad” imaginaria: un ser y una identidad que, desde luego —porque *hay* historia *junto* al inconsciente—, están en permanente cuestionamiento y redefinición. Lo cual, como se comprenderá, es algo muy distinto a su tan invocada “desaparición”. En verdad, esto no es sino otra manera de repetir la famosa frase de Marx: los hombres *hacen* su propia historia, solamente que la hacen en condiciones que no siempre pueden elegir, o siquiera conocer.²⁰

Pero si se acepta, aunque sea a título de hipótesis, que el sujeto es el síntoma de una dialéctica entre el inconsciente y la historia, se podrá entonces postular que *cada época histórica produce su propio sujeto*, al menos como “figura” del discurso teórico-ideológico que intenta “racionalizar” y dar cuenta (sintomáticamente, es decir, sin “conciencia”) de la propia época. Para “bajar” esta idea a nuestro tema, digamos que la modernidad (traduciendo: la primera globalización capitalista, que se desarrolla a partir del siglo XVI) *produce* en el discurso teórico el sujeto cartesiano, vale decir, la “identidad” ilusoria pero eficaz de un sujeto (política, económica y científicamente) activo, conquistador, productor y capaz de controlar la naturaleza y la sociedad con el poderoso instrumento de su razón. Por su parte, la “postmodernidad” (traduciendo: esta por ahora última etapa de globalización capitalista) *produce* en el discurso teórico —en eso que ha dado en llamarse un modo de pensamiento “débil”— lo que puede denominarse la (des)identidad de un sujeto igualmente débil, consumidor pasivo e impotente, si no directamente *desvanecido*, incapaz de controlar siquiera su propia voluntad sometida a los poderes políticos, económicos o ideológico-culturales. *Ninguno de los dos* —hay que establecer esto claramente— *es el sujeto freudiano*. Pero el sujeto postmoderno globalizado tiene la “ventaja” de guardar con él un parecido superficial mucho más cercano que el sujeto cartesiano, lo cual le confiere un prestigio intelectual —muy difícil de “deconstruir”— a las teorizaciones filosófico-políticas que ensayan trasladar al campo de lo social-colectivo la idea del fin del (o de *los*) sujeto/s.

19. Sigmund Freud, “Lo inconsciente”, en *Obras Completas*, *op. cit.*

20. Karl Marx, *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte*, México, Grijalbo, 1970.

Ninguna de esas teorizaciones, en efecto (el ejemplo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe es en este sentido paradigmático) se priva de invocar a Freud —y con más frecuencia todavía a Lacan, sin por ello olvidar a Foucault, Deleuze o Derrida— en socorro de sus tesis sobre la fragmentación o liso y llano “borramiento” de las identidades sociales, y la consiguiente imposibilidad de constitución de nada que pueda llamarse “sociedad” o “cultura”, en la medida en que esos fenómenos —y los conceptos correspondientes— requieren alguna mínima *unidad* identitaria que los haga reconocibles.²¹ Por el contrario, la globalización capitalista postmoderna, con sus secuelas de segmentación laboral, desvinculación de los individuos respecto del proceso productivo directo, compresión de las dimensiones espaciotemporales o desdibujamiento de los límites entre la realidad “material” y la “virtual” por medio de las nuevas tecnologías comunicacionales, produciría —según estas teorías— una dispersión y fragmentación no sólo del sentido sino de las identidades mismas: ya no hay, por ejemplo, “clases” y “naciones”, “proletarios” o “ciudadanos”, sino a lo sumo *colectivos* más o menos aleatorios y de límites borrosos en permanente proceso de redefinición que, en el mejor de los casos —en su vertiente por así decir más “progresista”— constituyen los llamados *movimientos sociales* de las “minorías” (sexuales o político-culturales en sentido amplio), movimientos a menudo efímeros, de contenidos reivindicativos cambiantes y a veces contradictorios, en razón de la propia inestabilidad de sus identidades. O bien —en su vertiente que podríamos llamar “regresiva”— la globalización (des)identificatoria provoca un repliegue reactivo sobre identidades imaginarias, míticas y arcaicas (religiosas, étnico-raciales y “nacionales”) que son fuente de toda clase de fundamentalismos violentamente chauvinistas.

Esta visión de las cosas sin duda tiene de donde agarrarse: en el plano de la teoría, *es cierto* que el cuestionamiento de la unidad identitaria del sujeto es un punto desde el cual ya no podemos, ingenuamente, retroceder; en el plano del análisis empírico, *es cierto* que la globalización tardocapitalista ha desarticulado dramáticamente las estructuras sociales relativamente rígidas correspondientes al capitalismo “clásico”. Pero de allí a postular la desaparición de *toda* noción de una subjetividad social o cultural (y sobre todo de toda capacidad de resistencia a las formas alienantes e irracionales que adquiere la “desubjetivación” supuestamente en marcha) hay un gran paso. Y es un paso que nos deja inermes —tanto desde el punto de vista teórico como empírico— ante *una* *sistema de dominación “global” que sigue actuando con la omnipotencia instrumental cada vez más “racionalizada” del conquistador sujeto cartesiano*. “Ellos” no se han hecho cargo, en todo caso, del desvanecimiento de su propia subjetividad, mientras que “nosotros” nos apresuramos a liquidar la nuestra mucho antes de que un mundo más justo e igualitario ofrezca las condiciones para que esa crítica sea reasumida por *todos* como un paso más hacia el horizonte en perpetuo desplazamiento de

21. Laclau y Mouffe, *Hegemonía...*, *op. cit.*

la verdad. Otra cosa sería utilizar *activamente* ese saber crítico para desmontar las ilusiones de que no puede dejar de existir una “identidad” inamovible y “natural” de alguna clase de poder globalizado. De no hacerlo así —de limitarnos a aceptar resignadamente “nuestra” propia desaparición como sujetos—, lo que estamos haciendo es, no cuestionar la “subjetividad” como tal, sino contribuir a producir *otra forma* de subjetividad dominada y pasiva, tanto más poderosa cuanto que justamente aparece como *ausencia* de subjetividad: ya se sabe que no hay ideología más “ideológica” que aquella que *no se muestra* como ideología. Lo cual nos lleva, inevitablemente, a nuestro siguiente tema.

4) La idea típicamente norteamericana del *Fin de las Ideologías* corrió una suerte parecida a la idea japonesa del Fin de la Historia: muy poco tiempo después de enunciada, a fines de la década del 50, por Daniel Bell, estallaron —entre otras menudencias— la revolución argelina, la revolución cubana y la Guerra de Vietnam, para no mencionar la ¿diremos la palabra? “globalización” de la rebelión estudiantil y contracultural de la década de los 60. Su reinvenición actual parece darse en un contexto compartido, desde luego, con el de la propia idea del fin de la historia: caída de los llamados “socialismos reales” y consiguiente crisis de las teorías marxistas, socialdemócratas o reformistas. Como esta idea del fin de *las* ideologías no menciona una crisis concomitante del liberalismo neoconservador, debemos entender, se supone, que ésta *no es* una ideología, sino ciencia pura, o quizá verdad revelada.

Por supuesto, todo depende de una definición previa del término “ideología”. Si se trata simplemente de un “sistema de ideas” que supone una interpretación sobre el orden sociopolítico y un programa de medidas para su transformación o su conservación, es difícil que nadie pretenda sostener seriamente que estos sistemas de pensamiento ya no existen más, independientemente de que en cierta coyuntura histórica unos tengan un lugar dominante y otros subordinado. Pero si se le da a la noción de “ideología” su sentido plenamente marxista y psicoanalítico, no el de la vulgata de una “falsa conciencia” sino el de una *diferencia*, una *brecha* irreductible y conflictiva entre lo real y lo simbólico que es llenada por lo imaginario, entonces lo que se está diciendo es que esa brecha ha desaparecido: es el tema típicamente (o mejor: caricaturescamente) postmoderno de un mundo de puros simulacros sin fisuras.

Por otra parte, tal vez lo que se quiera decir es que el así llamado Nuevo Orden Mundial ha impuesto, junto con la globalización económica y tecnológica, la globalización de un pensamiento pragmático y “realista” que representaría el triunfo asimismo global y definitivo de las formas de racionalidad instrumental ya analizadas —como hemos comentado repetidamente— por Max Weber o la Escuela de Frankfurt. Vale decir: que las *ideas* —y, en términos genéricos, el conjunto de dispositivos simbólicos o imaginarios que en alguna época se llamó “las superestructuras”— ya no ocupan un lugar importante en la trama y en el desarrollo de aquel orden mundial.

Incluso en el bando de los intelectuales críticos, el otrora rico análisis de las ideologías ha perdido casi todo su prestigio a manos de los análisis más “cotidianistas” del ejercicio efectivo del *poder*, de inspiración más o menos foucaultiana. Algo semejante ocurre en el campo del arte: la desaparición del concepto de “vanguardia”, y de su voluntad histórica de “empezar de nuevo”, sometiendo a una crítica radical la tradición estética anterior, parece haber significado la desaparición, también, del conflicto entre las escuelas y las teorías, en favor de una fragmentación y superposición desjerarquizada de meras *técnicas*. A decir verdad, y aunque pueda sonar un tanto apocalíptico, parecería que el arte está a punto de ser sustituido por la *comunicación*: es decir, por la ilusión de una suerte de transparencia de lo *representacional*, que ya no merece ser interrogado en su relación conflictiva con la “realidad”, sea cual fuere el modo en que se define este término problemático. Y en la era de la imagen digital, la comunicación está estructurada por una lógica del tipo estímulo/respuesta que casi no requiere de mediaciones simbólicas complejas. Una vez más, aun en el campo de los pensadores críticos (piénsese, por ejemplo, en un Habermas) la antigua preocupación por la simbolicidad o los enigmas de lo imaginario tiende a subordinarse cada vez más al estudio de la significativamente llamada “*pragmática comunicacional*”,²² algo que tiene muy poco que ver con la idea de una *praxis* transformadora del lenguaje. La antigua preocupación por las estructuras discursivas —que iba estrechamente vinculada a la crítica de las ideologías—, a su vez, cede terreno a las tácticas “deconstructivistas” que, incluso en el mejor de los casos (pienso, por ejemplo, en un Derrida) disuelven, nuevamente, el carácter problemático, conflictivo y complejísimo de las relaciones entre “realidad” y “ficción” en el *textualismo*: una forma de puro análisis inmanente sin síntesis “superadora”, que posiblemente constituya una ventaja frente a los abusos reduccionistas del estructuralismo o el sociologismo, pero que se desinteresa del horizonte global de ideas en el cual los textos aparecen. Las nociones de una *ausencia de origen* macrocultural de los discursos (paralela a la del fin de los “grandes relatos”) o de una *ausencia de autor* (paralela a la del fin del sujeto) en favor de un desinteresado “ludismo” del lenguaje, nociones importadas un poco apresuradamente de Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein o Lacan, son en el fondo tributarias del sentimiento de que ya no habría —por detrás o por debajo de los dispositivos discursivos del arte, la literatura o incluso de las teorías políticas y económicas— *sistemas ideológicos* que intentaran (conscientemente o no) dar cuenta de un estado del mundo.²³

Todo lo cual, cuando se reduce a sus últimas consecuencias, significa una nueva forma de separación entre el *pensamiento* y la *práctica*, obviamente en detrimento del primero. Y, otra vez, práctica sin pensamiento no es *praxis*: es, en el mejor de los casos, espontaneísmo de la empiria, cuando no liso y llano irracionalismo. El “fin de las ideologías”, en este sentido, no es más que

22. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1986.

23. Jacques Derrida, et al., *Teoría literaria y deconstrucción*, Madrid, Arco, 1990.

una manera elíptica y un poco artera de aludir (y a menudo de celebrar) la decadencia del *pensamiento teórico*, de la pasión simbolizadora o imaginativa, y de la figura del intelectual crítico, progresivamente desplazada por la del especialista, el tecnócrata asesor de los organismos internacionales, cuando no directamente de las empresas “globalizadas”, o, en todo caso, del intelectual *massmediático* mundial, que pasea su palabra —pero sobre todo su imagen— celebratoria de la “sociedad del espectáculo”, por la aldea global electrónica de McLuhan. Bien, esta es la “realidad” de hoy, y parece ser que por el momento no queda más remedio que aceptarla, y participar de ella aunque fuera a regañadientes. Pero nada nos obliga a festejarla.

5) Finalmente, *la idea (esta sí) “internacional” del fin del estado-nación* parece no hacerse cargo de la profunda *problematicidad* que siempre amenazó al concepto mismo de estado-nación. Braudel, Wallerstein o Balibar, entre otros, han insistido, en los últimos años, en la hipótesis de que en los mismos orígenes de la idea moderna del estado-nación (por otra parte, un término compuesto por dos elementos que no necesariamente se recubren) hay un problema constitutivo, que es el viejo dilema del huevo y la gallina: es el problema del vínculo de mutua implicación lógica entre la conformación de una *ideología* estatal-nacional y la conformación de una *realidad* sistémica global de “economía-mundo”, como la ha llamado Wallerstein.²⁴

La verdad es que, ya desde las postrimerías de la Edad Media (es decir, incluso *antes* de la consolidación definitiva de los grandes estados centralizados europeos), se demostró la dificultad de una idea cuyo prerrequisito es la división completa y sin “superposiciones” del territorio, los recursos y la población mundial entre entidades políticas, de manera que ninguna “propiedad” social —material o simbólica— pudiera escapar a la determinación “soberana” del estado nacional. Pero, como dice Balibar, “fue a raíz de que una semejante y precisa división era *históricamente imposible* —en razón del entrecruzamiento de fronteras lingüísticas, migraciones, reclamos dinásticos, conflictos intercoloniales, revoluciones, guerras de religión, y otros fenómenos característicos de la economía-mundo en la primera modernidad— que la forma genérica de la historia de los estados nacionales ha sido la inestabilidad de las fronteras y su constante redefinición, con su impacto directo sobre la percepción interna y externa de la “identidad nacional”.²⁵

Esta postura, como hemos mencionado, sigue estrechamente el punto de vista de Braudel y Wallerstein según el cual la constitución de los modernos estados nacionales no está tan estrechamente ligada (aunque sin duda lo está) a la abstracción del mercado capitalista, como a su manifestación histórica concreta: la de una “economía-mundo” organizada y jerarquizada por el esquema centro/periferia, cada uno de los cuales desarrolla diferentes méto-

24. Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 1979.

25. Étienne Balibar, “The Nation form, history and ideology”, en *Review* nº 3, vol. XIII, verano de 1990.

dos de acumulación y explotación de la fuerza de trabajo, y entre las cuales se establecen relaciones de intercambio desigual y dominación. Así, las “unidades” nacionales se han formado a partir de la estructura global de la economía-mundo, como función del papel que les tocó desempeñar en esa estructura en un período determinado. Más exactamente, los estados nacionales se constituyeron *unos contra los otros* como instrumentos de competencia al servicio de la dominación de la periferia por el centro. Pero, además, lo que han mostrado Braudel y Wallerstein es que, en la historia del capitalismo, *han emergido otras formas “estatales” diferentes a la nación* y que durante cierto tiempo se mantuvieron en competencia con ella: por ejemplo, las formas *imperiales* o (de mayor importancia aún) los “complejos” político-comerciales transnacionales centrados en una o varias ciudades, como la Liga Hanseática. Lo cual demuestra, entre otras cosas, que no hay *una sola* forma política inherentemente “burguesa” (la del estado-nación), sino *varias alternativas posibles* que se han dado ya históricamente. Citando de nuevo a Balibar, “si las *burguesías nacionales* finalmente hegemonizaron el proceso —aun al costo de compromisos y fusiones con las otras clases dominantes, como ocurrió típicamente en Inglaterra— fue probablemente, entre otras razones, porque necesitaron utilizar, tanto interna como externamente, las fuerzas armadas de los estados existentes”.²⁶

Quiere decir, entonces, a riesgo de parecer insistentes, que el estado-nación fue siempre, en alguna medida, un concepto en crisis, y una construcción ideológica “reactiva” o por lo menos a la defensiva. Si hoy se replantea en forma tan dramática esa crisis, probablemente sea porque en el contexto de las condiciones actuales de una economía-mundo completamente “globalizada” ese concepto está perdiendo viabilidad aun como construcción ideológica y como “imaginario” cultural; más allá de las formalidades jurídicas. En efecto: una formación social sólo puede reproducirse a sí misma como “nación” en tanto que los individuos que la componen puedan ser constituidos, a través de los aparatos de socialización, los dispositivos simbólicos o las prácticas cotidianas, como *homo nationalis*, y no solamente como *homo oeconomicus*. Pero la brutal transnacionalización del capital, de la tecnología y de las comunicaciones, así como de la fuerza de trabajo o la hibridación cultural, la explosión de los flujos migratorios o la disolución de las “identidades locales” parecen hacer cada vez más problemáticas las formas tradicionales de *interpelación ideológica* —para decirlo althusserianamente— que constituyen a una mera población en “pueblo” o “nación”. No es de extrañarse, entonces, que aquellas formas “reactivas” de búsqueda de una unidad identitaria adquieran una desesperación cada vez más violenta, en tanto atravesadas por una suerte de saber inconsciente sobre su propia imposibilidad, sobre su propia *falta de lugar* en el universo simbólico de la economía-mundo globalizada. Como lo hemos dicho en algún otro trabajo,²⁷

26. *Ibid.*

27. Eduardo Gruner, *Las formas de la Espada*, Bs. As., Ed. Colihue, 1997.

si en el origen histórico de toda “identidad” nacional, étnica o religiosa hay una violencia constitutiva, el “fundamentalismo” actual es *una forma de violencia fundadora que no encuentra nada qué fundar* : de allí su recurso extremo a una aparente irracionalidad. Pero no se trata de ningún anacronismo, de ninguna anomalía inexplicable o de ninguna “regresión” histórica a la “premodernidad”, *sino de un producto perfectamente lógico de la globalización “postmoderna”*.

III. Universal/Particular: los “hermanos enemigos”

Hemos intentado mostrar, muy sucintamente, que algunos presupuestos ideológicos básicos comunes a las nociones de “postmodernismo” y de “globalización” no son, estrictamente hablando, inéditas novedades históricas, aunque el contexto de *este* modelo actual de globalización (que no es el primero de la historia) les confiere un valor de “novedad” característico, precisamente, de un estilo de interpretación “postmoderna” que menosprecia la densidad histórica de las ideas. ¿Significa esto, entonces, que no hay nada nuevo bajo el sol un poco marchito de nuestra época? No exactamente. En todo caso, significa que lo que haya de “novedoso” no hay que buscarlo en las ideas mismas —ni mucho menos en su interesada manipulación— sino en la peculiar relación que se establece entre ellas.

En un texto reciente de Ernesto Laclau (en el que tampoco, por otra parte, es dable encontrar grandes novedades) se señala que

“si quisiéramos caracterizar en pocas líneas los rasgos distintivos de la primera mitad de los años noventa, yo diría que ellos deben buscarse en la rebelión de los diversos particularismos —étnicos, raciales, nacionales y sexuales— contra las ideologías totalizantes que habían dominado, en las décadas precedentes, el horizonte de la política (...) Es la globalidad de estos proyectos lo que ha entrado en crisis. Cualquiera haya de ser el signo de la nueva visión de la política que está emergiendo, está claro que una de sus dimensiones básicas habrá de ser la redefinición de la relación existente entre universalidad y particularidad”.²⁸

Posiblemente esta sea poco más que una versión sofisticada y progresista de la tesis del “fin de las ideologías”, lo cual sería congruente con las adscripciones intelectuales de su autor (ya mencionamos que Laclau es uno de los adalides de la teoría del fin del sujeto). Sin embargo, no se puede negar que pone el dedo en una llaga, aunque no con la suficiente sutileza. En realidad, una hipótesis central a todo lo largo del libro es que hay en el mundo “globalizado” actual una suerte de *tensión* permanente entre universalismo y particularismo, que todavía no parece estar en vías de resolución, y que quizá no pueda ser resuelta, ya que la de “universalismo” es una categoría

28. Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Bs. As., Ariel, 1996, pp. 7/8.

sin duda necesaria pero *imaginaria*: “la categoría de totalidad nos persigue a través de los efectos que se siguen de su propia ausencia”, ya que dicha categoría no es más que la negación de los particularismos que se relacionan antagonísticamente entre sí, y que necesitan apelar a ella porque, por definición, un particularismo sólo lo es porque *se opone* a una “totalidad”, así como a otros particularismos. *Todos* los particularismos, entonces, lejos de ser pura “diferencia”, tendrían en común su lugar negativo respecto de una totalidad que intenta englobarlos u homogeneizarlos, que intenta por así decir “universalizarlos”. Paradójicamente, pues (aunque es probable que el viejo Hegel tuviera algo que decir al respecto), los particularismos, al negar la universalidad, la *realizan*.

Bien, pero ¿desde un punto de vista igualmente hegeliano, no se podría decir exactamente lo contrario, a saber que los particularismos, al “realizar” el imaginario de lo universal, demuestran su estricta *imposibilidad*? En un texto reciente, Slavoj Žižek ha puesto en juego esta peculiar dialéctica, para mostrar que particularismo y universalismo son algo así como cómplices-enemigos, aparentemente irreconciliables pero mutuamente dependientes.²⁹ Al contrario de Laclau, Žižek conoce bien a Lacan y su lectura de Hegel: en efecto, desde el propio Hegel (un filósofo en este sentido mucho más “materialista” que todos los positivistas que lo acusan de espiritualismo), deberíamos saber que la existencia del Particular es, ciertamente, lo que constituye la condición de posibilidad del Universal, y *simultáneamente* la que demuestra la imposibilidad de su “totalización”, puesto que el Particular es precisamente aquello por lo cual el Universal —como dirían, con sentido práctico, los economistas— *no “cierra”*. O sea que —dicho vulgarmente— el Universal viene fallado de fábrica. O —en la más sofisticada jerga lacaniana— que el Otro con mayúscula es, constitutivamente, castrado. Para nuestro caso: la ideología de la “globalización” está “fallada”, “castrada” desde el origen por la misma “hiancia” que la ideología (quizá, a la luz de esto, no tan tributaria de Hegel como se lo suele pensar) del estado moderno, fetichizado como representante de los intereses “universales”, pero en realidad basado, como lo había demostrado Marx, en una ilusión *objetiva* (es decir, no producto de un “engaño”, sino del tipo de *subjetividad* colectiva que corresponde al modo de producción capitalista) que “proyecta” la explotación de una clase *particular* en los sistemas de “equivalencias universales” del mercado estrictamente económico (intercambio de mercancías diferentes reducidas al parámetro de “comparabilidad” del equivalente monetario) y del mercado político (intercambio de sujetos colectivos igualmente diferentes reducidas al parámetro de comparabilidad del equivalente ciudadano).

Extremando este razonamiento analógico, se trata entonces de leer también *sintomáticamente* las entrelíneas de este nuevo “contractualismo universalista” que nos propone la globalización: así como la ley jurídica del estado no es lo que se “opone” a la violencia de la explotación de clases y al

29. Slavoj Žižek, *For they know not what they do*, Londres, Verso, 1995.

cruce de esa explotación con la de las “minorías” étnicas, sexuales o culturales, así también la ley económica de la globalización no es lo que se “opone” a la competencia entre (las clases dominantes de) los estados “nacionales”. En ambos casos, la “ley” es —entre otras cosas— la codificación de una violencia que se llama “legítima”, y que intenta *reconciliar* (a la fuerza, aunque sea la fuerza “pacífica” del mercado económico y político) lo Universal y lo Particular. En buen “hegelés”, la ley universal así entendida no es sino el *crimen* universal llevado hasta su extremo dialéctico último, el de su propia negación de la negación. Pero ya se sabe que esta “superación” necesariamente *integra* al elemento negado. El Particular “reprimido” por la globalización “retorna”, *hace síntoma*, por ejemplo, en los particularismos de los movimientos sociales o de los “fundamentalismos” étnico-nacionales o religiosos (obviamente, ambos no tienen la misma significación, pero pertenecen a la misma *lógica*). Por supuesto, no es la primera vez en la historia que aparecen estos síntomas. Pero sí es la primera vez que se da una situación que permite su aparición como *resultado* paradójico (o sea, dialéctico) de la posibilidad misma de una ideología “globalizadora” autorizada por la caída de la división del mundo en dos “bloques” o “campos”: es decir, por la ilusión de que *ahora sí* hemos alcanzado la Totalidad. En este sentido, quizá tenga razón Wallerstein cuando propone que lo que ha empezado a caer en 1989 —por insistir en esa fecha emblemática— no es solamente el socialismo “real”, sino *todo el orden mundial* fundado en la Revolución Francesa y sus ideas de un mercado y una ciudadanía *universales*, y del cual la división en dos “campos” (el capitalista y el socialista) era una *consecuencia*, y no una desmentida.³⁰

¿A qué viene esta digresión un tanto abstrusa? Al hecho de que, posiblemente, la novedad con la que nos estemos enfrentando en este modelo de “globalización” sea la de una estricta *imposibilidad* de “realizar” la universalidad que el modelo por su propia lógica tiende a buscar, que las tensiones y conflictos locales generados por la globalización no puedan ser integradas en el (neo)universalismo ideológico del capitalismo mundialmente hegemónico. Como hemos intentado señalar a lo largo de este trabajo, en el pasado existió *siempre* una tensión crítica en el interior mismo de los universalismos de cada etapa de la globalización capitalista. Sin embargo, en cada etapa las estrategias hegemónicas (que, desde luego, no son necesariamente intencionales) lograron “estabilizar” las crisis internas de sus ideas universales: al fin y al cabo, durante mucho tiempo se impusieron, como componentes centrales del pensamiento “oficial”, las nociones del Progreso de la Historia, de los “grandes relatos”, del sujeto cartesiano o del estado-nación, y la tensión logró “resolverse” en favor de estas ideas “totalizantes”. Pero este no es el caso actual: a la inversa, las formas teórico-ideológicas hoy dominan-

30. Cfr. Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, Nueva York, The New Press, 1995. Es interesante (y “sintomático” de las relaciones entre particularismo y universalismo) recordar que con la Revolución Francesa se impone no solo la idea de una “universalidad”, sino también la del *nacionalismo*.

tes han tenido que recurrir a la recusación de *toda* idea universalista. Por lo tanto, es como si se hubieran serruchado su propia base de sustentación: tampoco la hoy tan celebrada idea de la globalización puede ser defendida con consistencia lógica por aquellos a cuyos intereses sirve. Y, al contrario, puede ser recusada por muchos incluso *en nombre* de alguna de las formas "particularistas" de la ideología dominante. Y, de hecho, así está ocurriendo: y no sólo (ni, quizá, principalmente), como hemos visto, bajo el modo relativamente pacífico y progresista de los "movimientos sociales" protagonizados por los sectores "minoritarios" excluidos, oprimidos o explotados por la globalización, sino también bajo el modo *salvaje* de los terroristas fundamentalistas, los racismos violentos, los etnocidios descontrolados. En una palabra: la tensión estructural entre los particularismos y un "universalismo" expresado en un proceso de globalización profundamente injusto y desigualitario no sólo no parece estar a punto de "superarse" mediante alguna nueva hegemonía cultural totalizadora, sino que la fragmentación del mundo, la "síntomatología" de la globalidad, parece destinada a profundizarse más y más *en la misma medida* en que se profundice la "globalización postmoderna". Tal vez esta imposibilidad sea la expresión de una crisis de hegemonía sin precedentes en la historia del capitalismo (de un capitalismo que, es bueno recordarlo, pese a las apariencias no ha cesado de estar en crisis desde inicios de la década del 70): crisis irónica si las hay, ya que hoy no hay nadie que le dispute seriamente esa hegemonía. Y si el término "crisis" se define por aquello que abre tanto como por lo que cierra, entonces una crisis sin alternativas no es una verdadera crisis: es una *disolución*. Ojalá nos equivoquemos, pero de no ser así, todos aquellos *finales* que nos promete triunfalmente la ideología dominante podrían muy bien ser apenas el *principio* de una nueva era de caos y barbarie.

RESUMEN

Sugestivamente, las ideas de "globalización" y "postmodernidad" han surgido —y se han impuesto como categorías centrales de la ideología dominante— en forma simultánea y en muchos sentidos complementaria. En la primera parte se intenta examinar los vínculos entre ambas nociones, centrándose en el desmontaje de los cinco grandes conceptos "finalistas" de la globalización postmoderna (el fin de la historia, el fin de los "grandes relatos", el fin de las ideologías, el fin del sujeto y el fin del estado-nación), para mostrar que ninguno de esos conceptos representa una estricta novedad en la historia del pensamiento occidental, si bien hoy reaparecen en un nuevo contexto y pueden incorporarse al "sentido común" gracias a las transformaciones que ha sufrido el modo de producción capitalista en las últimas décadas. En la segunda parte se procura señalar las contradicciones y aporías de dicho nuevo contexto, merced a las cuales los "particularismos" propios de la actual ideología dominante entran en flagrante conflicto lógico con la propia idea "universalista" de la globalización que esa misma ideología pretende defender.

ABSTRACT

It is suggestive that the ideas of "globalization" and "postmodernity" have arisen—and have become the central categories of the dominant ideology— both simultaneously and in many ways complementarily. In the first part of this essay an attempt is made to examine the links between the two notions, focussing on the breakdown of the five great "finalist" concepts of postmodern globalization (the end of history, the end of the "great stories", the end of ideologies, the end of the subject and the end of the nation state), in order to show that none of these concepts represents a really new development in the history of western thought, although today they reappear in a new context and can be included in "common sense", thanks to the changes in capitalist production in the last few decades. In the second part of the paper, the contradictions and aporias of this new context are brought out, thanks to which the "specific cases" inherent in the current dominant ideology come into clear logical conflict with the very "universalist" idea of globalization that this same ideology attempts to defend.