

Manifiesto sobre la globalización

Globalization s Manifesto

Gabriel Andrade
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Resumen

Contrario a las corrientes políticamente correctas de la academia latinoamericana, este ensayo sostiene que la globalización no es un fenómeno que debamos lamentar enteramente. El discurso anti-globalización se ha convertido en una suerte de moda intelectual, cuestión aprovechada por muchos demagogos para ganar audiencia. Tomando en consideración la obra de Karl Jaspers, el ensayo propone que la globalización es una continuación del tiempo-eje, una transformación de la cual sería una hipocresía lamentarse.

Palabras clave:

globalización; Karl Jaspers; tiempo-eje.

Abstract

Contrary to the politically correct trends of Latin American academics, this article proposes that globalization is not a phenomenon that we should entirely regret. Anti-globalization discourse has become a sort of intellectual fashion, and it is used by demagogues to gain audiences. Taking into account Karl Jaspers thoughts, this essay proposes that globalization is a continuation of the Axial Age, an important transformation that we cannot hypocritically regret.

Key words:

globalization; Karl Jaspers; axial age.

¡Trabajadores del mundo, uníos!
Karl Marx y Friedrich Engels.
Manifiesto Comunista.

Inclusive una superficial revisión de los índices de revistas académicas, libros, congresos y debates de temas de actualidad, revelará la prominencia que ocupa el tema de la globalización entre los académicos de las ciencias sociales. La discusión sobre la globalización, paradójicamente, se ha convertido en sí misma en un fenómeno global, pues ocupa las conferencias desde Indonesia a México, y desde Senegal hasta la India. De forma tal que la globalización se ha convertido hasta en un tema privilegiado. Un especialista en cualquier área del saber debe conocer los pormenores de este singular proceso para que sus investigaciones sean tomadas en serio. En ninguna conferencia puede faltar una mesa de trabajo sobre procesos globales.

La discusión académica siempre ha de ser motivo de regocijo para la comunidad intelectual. Pero, tanto entusiasmo sobre un tema ha de hacernos sospechar sobre las intenciones y la naturaleza del debate en cuestión. Si un tema no puede faltar en una conferencia, entonces la comunidad intelectual debe tener motivos de recelo. Pues, ¿hasta qué punto ese carácter imprescindible es realmente genuino? ¿Acaso no existen vanidades y esnobismos entre nuestros intelectuales?

Sucede con la globalización algo similar a lo que por siglos ha sucedido con *Don Quijote*: muchos hablan sobre el libro, pero pocos lo conocen. Hablar de lo global ciertamente se ha convertido en una moda pseudo-intelectual. Un analista de la globalización tiene muchísimas más posibilidades de ser invitado a un foro internacional que un historiador de las religiones o un estudioso de la lógica medieval. De seguro, la globalización es un tema con un amplio mercado entre las audiencias, y el tema en sí se ha convertido en un producto no muy diferente del *blue jean* o de la hamburguesa: se consume masivamente.

Lo verdaderamente curioso del asunto es que aquellos que más se adhieren a la moda intelectual de la globalización suelen ser, en apariencia, sus más férreos críticos. La globalización es el tema favorito de la izquierda de la era post-soviética. La discusión sobre la globalización, un fenómeno en sí mismo globalizado, suele hacerse en un espíritu de resistencia. Rara vez los apologistas de la globalización abordarán el tema con el mismo entusiasmo con que lo hacen sus supuestos antagonistas. Desde entonces, ha surgido en todo el Tercer Mundo, y especialmente en Latinoamérica, un movimiento difusamente llamado la resistencia, el cual pretende oponerse a los procesos globales contemporáneos. Este movimiento está compuesto por gentes de diversa procedencia, representados por actores políticos

que no estamos en necesidad de mencionar explícitamente, y muchas veces avalados por diversos círculos académicos¹.

Así, el tema de la globalización se ha convertido en una poderosa estrategia retórica para el auge de nuevos liderazgos en el Tercer Mundo, especialmente en Latinoamérica. En diferentes escenarios aparecen líderes políticos que promueven una resistencia a la globalización con un discurso humanista que denuncia las relaciones de dominio entre los centros y sus periferias, y exhorta a las masas a rebelarse contra ese monstruo de mil cabezas que privilegia a pocos y perjudica a muchos.

La globalización es la bendición del demagogo contemporáneo del Tercer Mundo, pues sin ella, su voz no sería escuchada entre las masas. La Historia nos ha demostrado una y otra vez que las masas se agrupan en torno a demagogos que ofrecen satisfacción al pueblo orientando su hostilidad a un chivo expiatorio que las exculpa. Frente a una calamidad, nadie está dispuesto a aceptar responsabilidades, siempre se culpará a algo o a alguien ajeno a nosotros, de ser el origen de todos nuestros males. La globalización es el chivo expiatorio de nuestros demagogos latinoamericanos.

La hamburguesa se consume masivamente, pero pocos conocen su origen. Sobre la globalización se habla masivamente, pero sorprendentemente, buena parte de las discusiones dan por sentado que ya se conoce su definición y origen, cuestiones que, a decir verdad, distan de ser aclaradas. Los demagogos de la resistencia comunican a las masas que la globalización es virtualmente el origen de todos nuestros males, pero bien podemos insistir en la pregunta fundamental: ¿qué es la globalización?

No tengo demasiada fe en que ni los demagogos, ni las masas, ni siquiera los intelectuales, puedan responder adecuadamente. Quizás, después de todo, estemos repitiendo el patrón del espejo retrovisor que Marshall McLuhan siempre identificó entre los historiadores contemporáneos: comprendemos lo que ocurre en lo que dejamos atrás, pero rara vez comprenderemos lo que actualmente ocurre². Posiblemente dentro de uno o dos siglos no se tendrá mayor dificultad en definir en qué consistía la globalización del siglo XXI.

Por el momento, limitémonos a considerar lo que el consenso de la resistencia entiende por globalización: un proceso de expansión de mercados donde los pueblos del mundo son cada vez más interdependientes, pero que, como consecuencia, los centros de poder afianzan aún más su dominio sobre pueblos periféricos, de forma tal que el intercambio y la interdependencia realmente no son tales; se conforma una asimetría total entre dominadores y dominados.

Contra lo políticamente correcto, y a riesgo de no ganar ningún seguimiento masivo y de fracasar en cualquier aspiración demagógica que me pueda plantear en el futuro, en las siguientes páginas trataré de retar la concepción que la resistencia tiene de la globalización.

Los demagogos no mienten: todas las estadísticas que arrojan sobre la pobreza en el Tercer Mundo son ciertas. Personalmente he vivido muy de cerca el contraste entre la afluencia norteamericana y la pobreza latinoamericana. Hace algunos años llegué a Marrakech esperando encontrar una sociedad similar a la descrita por Ibn Jaldún, y me encontré con hombres vestidos como el *Aladino* de Walt Disney, escuchando música *rap* y rindiéndole culto al dios dólar. Mis amigos wayúu conocen cada vez menos el clan al cual pertenecen. Pero, los demagogos y sus seguidores sólo ven la punta del iceberg; su visión de la globalización es francamente limitada. Más allá del dominio, la aculturación, la alienación y el consumismo nihilista, la globalización ha sido responsable de la promoción de una visión del mundo que muchos aprecian, incluso los demagogos que se rebelan contra ella.

* * *

El consenso entre buena parte de los promotores de la resistencia es que la globalización se trata de una suerte de evento apocalíptico que marca la inauguración de una era desastrosa tras el abandono de un modelo de economía y sociedad comunista: algo así como un castigo divino por habernos alejado del modelo comunista de justicia social. Hasta 1990, el mundo estaba dividido en dos grandes zonas de poder, con un balance relativamente estable (aunque peligroso por sus amenazas de destrucción mutua), lo que impedía que, de forma incondicional, un *solo* centro de poder acaparase las zonas de influencia en las periferias. En este mundo bipolar, siempre existía una alternativa a cualquiera de los estilos de vida promovidos por los poderes.

Con la estrepitosa caída de la Unión Soviética, argumenta la resistencia, el orden bipolar se desintegró y Occidente, con EE.UU. a la cabeza, logró imponer un modelo económico, político, social y cultural, a escala planetaria. Desde entonces, ha pretendido extender su dominio de forma global, de manera tal que se asiste a una homogenización de los pueblos, pero con el desastroso resultado de haber generado profundas desigualdades entre los centros y las periferias. Vencida la Unión Soviética, EE.UU y sus socios han pasado a ser los únicos dueños del mundo, exportando sus patrones culturales a un ritmo tan acelerado, que de seguir así, terminará absorbiendo a la totalidad del planeta.

Paradójicamente, ha sido Francis Fukuyama, un autor que encabeza la lista negra de la resistencia, el que con más ímpetu ha promovido la idea de que la globalización formalmente se inicia tras el final de la Guerra Fría. En su controversial obra *The End of History and the Last Man*³, adelantaba la tesis de que la democracia liberal marca el final del proceso dialéctico que Hegel asimiló a la Historia, de forma tal que el sistema democrático a escala global provee las bases para el mutuo reconocimiento entre naciones, propiciando así la etapa conciliadora y el final de la dialéctica hegeliana por el reconocimiento. En palabras de Fukuyama: Lo que podríamos estar observando [en 1989] no es simplemente el final de la Guerra Fría, o el advenimiento de un período particular de la historia de la post-guerra, sino el fin de la Historia en sí misma: a saber, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano⁴. Así, guste o no, los demagogos de la resistencia al menos tienen esa deuda con Fukuyama: este autor ha pautado el inicio de los noventa como fecha de comienzo de la globalización, cuestión que, en un principio, fue ampliamente aceptada por buena parte de los académicos de la globalización, tanto por los que la promueven como por los que la resisten.

No obstante, dentro de la misma resistencia pronto empezaron a surgir dudas con respecto a lo adecuado de la fecha de inicio de la globalización. La resistencia siempre ha considerado que la globalización es una vertiente más del imperialismo, sólo que ahora a nivel planetario, por lo que los orígenes de los procesos globales deben ser anteriores al siglo XX.

La terrible experiencia histórica del comunismo ha avergonzado a más de un izquierdista y promotor de la resistencia. De forma tal que, cada vez son menos los que están dispuestos a aceptar que, previo a la década de los noventa, vivíamos en mejores condiciones que hoy en día. Así, el origen de la globalización ha de ser anterior a la caída de la Unión Soviética.

Desde Latinoamérica, se ha venido promoviendo un espíritu de rechazo a la cultura hispánica y a la celebración de la llegada de los conquistadores y a la formación del Imperio español. Los demagogos latinoamericanos de la resistencia han sabido aprovechar bien este escenario, y han logrado incorporar a sus filas a líderes indigenistas, asimilando el proceso histórico de la Conquista y Colonización de América al actual proceso de globalización. Ya no es el final de la Guerra Fría, sino la llegada de Colón, el evento inaugural de la globalización.

Antes de la llegada de los españoles, los habitantes nativos vivían en una suerte de paraíso terrenal, con escasas relaciones de poder, maravillas tecnológicas, relaciones armoniosas con la naturaleza, etc. Los españoles trajeron sus vicios y males sociales, y comenzaron una expansión global de los mismos, que, en poco tiempo, sus vecinos occidentales (Francia, Inglaterra, Holanda) se encargarían de llevar a todos los rincones de la Tierra y perturbarían al resto de los paraísos terrenales. ¡Cuán vigente está aún el romanticismo de Rousseau entre nuestros líderes de la resistencia!

El argumento de la resistencia es que, si la globalización es en verdad la expansión de Occidente, entonces 1492, la fecha que dio inicio al mayor proceso expansivo y brutal de Occidente más allá de sus confines y de forma tan certera, ha de ser el origen de los procesos globales. Quizás ya en las Cruzadas se venían adelantando procesos similares, pero la Conquista y Colonización de América ha sido un proceso de mayor envergadura. A partir de Colón, se conformaron como nunca antes los centros y las periferias que aún siguen marcando la pauta de las relaciones desiguales que caracterizan a nuestro mundo globalizado.

Una vez más, la resistencia no se equivoca: la globalización es en buena medida una occidentalización a escala planetaria. Pero, de nuevo, la resistencia sólo alcanza a ver la punta del iceberg. Mucho más que meras relaciones de dominio y vicios y males sociales, Occidente ha exportado a escala planetaria una visión cosmológica con repercusiones de capital importancia. Y, lo que podría parecerle más sorprendente aún a la resistencia: Occidente *es apenas una entre varias* civilizaciones que han promovido el actual proceso de globalización.

No coloco en duda que el final de la Guerra Fría aceleró los procesos globales, y que hoy en día tenemos pocas alternativas frente a la exportación de modelos occidentales tras el triunfo de EE.UU. sobre la Unión Soviética. Menos aún, que la llegada de Colón propició un encuentro brutal y desigual entre diferentes pueblos, de forma tal que se adelantó la conformación de centros globales de poder y sus periferias. Pero, más allá de eso, creo que el origen de la globalización es muy anterior a la Guerra Fría o a la Conquista de América.

Postulo que el origen de la globalización ha de ser ubicado en lo que Karl Jaspers ha llamado el tiempo-eje⁵. En su filosofía de la Historia, Jaspers estimaba que, durante un especial período de tiempo entre el 800 y el 200 a.C., la humanidad atravesó una serie de transformaciones de las cuales aún hoy sentimos sus repercusiones.

En un sistema tripartito divide Jaspers la experiencia histórica de la humanidad. Una primera fase, la prehistórica, período especialmente

largo, constituyó el tiempo durante el cual la humanidad adquirió sus rasgos generales definitorios: cualidades fisiológicas, formación de lenguas, etc. Asimismo, fue durante esta época cuando la humanidad logró perfeccionar las técnicas elementales para la supervivencia en el planeta. Una segunda fase, la histórica, comprende el período durante el cual se complejizan las relaciones sociales, surgen formas de organización social más avanzadas, se conforman los imperios y los primeros estados, y se expande el comercio.

En una tercera fase aparece lo que Jaspers denomina la historia mundial. Es a partir de esta fase cuando se desarrolla a plenitud el tiempo-eje, y las culturas partícipes de este proceso dejan una huella en la marcha histórica de la humanidad.

En la fase histórica, habían surgido imperios y formas de organización social bastante complejas. Figuran entre estas civilizaciones la babilónica y la egipcia, y de forma más tardía, la azteca y la incaica. Pero, argumenta Jaspers, estas civilizaciones aún vivían en una suerte de estancamiento que les impedía trascender más allá de sus horizontes inmediatos. Las civilizaciones históricas no parecían preocuparse demasiado por la exploración y contemplación de lo que está más allá de sus límites. Ciertamente Jaspers entiende estos límites en un sentido geográfico, pero no exclusivamente.

Además de la inmediatez geográfica, las civilizaciones históricas están estancadas en la inmediatez filosófica. Estas civilizaciones se conformaron con el vivir cotidiano, y no sintieron demasiada preocupación por aspectos trascendentales.

Es en este contexto donde aparece el tiempo-eje. De forma autónoma, aparece en cinco lugares privilegiados una transformación filosófica y religiosa sin precedentes. En Grecia, aparecen las primeras especulaciones filosóficas y las semillas del pensamiento formal, destacando personalidades como Parménides, Heráclito, Sócrates, Platón y Aristóteles. En China, destaca la aparición de Confucio y Lao-Tse, los cuales formularán visiones del mundo hasta ese entonces innovadoras. En India, se redactan los Upanishades y aparece el movimiento espiritual fundado por Buda. En Israel, los profetas bíblicos aportan un mensaje ético y revelador.

En Irán, Zaratustra ofrece una cosmovisión que ejercerá duradera influencia. En estos cinco lugares, entonces, se da inicio a una constante e intensa actividad filosófico-religiosa. Antes del tiempo-eje, estos cinco lugares eran lo que Jaspers denomina civilizaciones históricas, pero a partir del tiempo eje, se inaugura una historia mundial.

El hilo conductor de los movimientos espirituales y filosóficos que se suscitan casi simultáneamente en estos cinco lugares es la trascendencia. La historia mundial se caracteriza por sobreponer el estancamiento en el que aún están inmersas las civilizaciones históricas. En continuación con Alfred Weber, Jaspers resalta la importancia que la domesticación del caballo tuvo en estas transformaciones. Por siglos el medio de transporte más eficaz, el caballo permitió a los pueblos jinetes ampliar sus horizontes. Valga repetirlo, la ampliación de los horizontes geográficos propició la ampliación de los horizontes trascendentales.

Los partícipes del tiempo-eje se empezaban a preocupar por los fenómenos que estaban más allá de su inmediato alcance. El contacto con otros pueblos los llevó a hacerse preguntas sobre lo que los diferencia, y más importante aún, los asemeja a los demás. Empezaron a hacerse preguntas sobre la realidad más universal, no sólo compartida por todos los hombres, sino por todos los entes; a saber, el ser. Claro está, cada uno de estos lugares privilegiados ofreció una respuesta diferente a las preguntas trascendentales, pero todas comparten el esfuerzo por inaugurar la singular búsqueda espiritual y filosófica del hombre.

Desde entonces, aparece la categoría de lo universal, prácticamente inexistente en las culturas previas al tiempo-eje. Más allá de las diferencias, el hombre del tiempo-eje conoce que tiene algo en común con los otros hombres. El griego se diferencia del bárbaro, pero en palabras de Jaspers, los griegos fundaron el Occidente, pero de tal manera que sólo existía en cuanto que miraba constantemente a Oriente, se las componía con él, le comprendía y de él se apartaba, tomaba de él y lo reelaboraba como propio, luchaba con él, y de este modo el poder y fuerza del uno transformaba al otro⁶. La religión monoteísta, promovida tanto por los profetas bíblicos como por Zaratustra declara la existencia de un único Dios para todo el universo, dejando atrás las concepciones tribales y particularistas de lo sagrado, las cuales reservan a las divinidades un dominio sobre horizontes limitados. Buda ofrece un camino espiritual para *toda la humanidad*, cercano a nuestro concepto de salvación, que trasciende las particularidades del mundo.

Es el tiempo-eje el período que marca el inicio de la conciencia que el hombre adquiere de sí mismo. Antes de ello, el hombre simplemente no existía. A partir de la categoría de lo universal, el hombre reconoce, se reconoce a sí mismo en los demás. Fukuyama creía que este reconocimiento apenas se empezaba a dar hacia el final de la Guerra Fría, pero, si hemos de seguir a Jaspers, este reconocimiento es muy anterior.

A partir del tiempo-eje, entonces, se empieza a promover una conciencia universalista. El hombre es uno solo, y más allá de las diferencias en sus lenguas, su color de piel, incluso en sus dioses, yace tras ellos una categoría universal que les permite tomar conciencia de sus afinidades. Cada vez menos el hombre pensará sobre esta o aquella cosa; por el contrario, se interesará más por *todas las cosas* y la unidad que yace tras ellas, por el *ser* y la trascendencia. Esta trascendencia será aún más alimentada por la reforma espiritual propiciada por el tiempo-eje. La divinidad ya no estará concernida con lo inmediato, sino con realidades y horizontes mucho más extensos. La magia empezará a perder prominencia, pues el hombre se aproximará a lo divino, no con la intención de manipular realidades mundanas, sino de contemplar una realidad trascendente.

Igualmente, la ciencia y la técnica sólo pueden surgir tras el auge del tiempo-eje. Sin una concepción universalista que despoje de prominencia a la magia, el pensamiento científico no puede florecer. La ciencia está concernida con principios universales que no pueden ser limitados a la esfera de lo local. La conciencia universalista que el hombre adquiere alimenta aún más su ansia expansiva e inquieta. Cada vez menos el hombre se conforma con explicaciones y visiones del mundo estáticas; busca comprobar las cosas una y otra vez. Su mundo se vuelve inestable, pues su inquietud despierta en él constante movimientos y transformaciones. Desde entonces el hombre ha vivido en una crisis, un concepto de gran importancia en la filosofía existencialista de Jaspers:

Antes existía un estado espiritual relativamente permanente en que, a pesar de las catástrofes, todo se repetía; un estado de horizontes limitados, animados por un movimiento espiritual sosegado y muy lento, que no era consciente y, por tanto, no podía ser percibido. En cambio, ahora aumenta la tensión, a causa de un movimiento arrebatadoramente rápido⁷.

Jaspers, siempre atento, advirtió algunas consecuencias secundarias del tiempo-eje. La ampliación de los horizontes propicia con mayor intensidad el encuentro de culturas que ya se venía adelantando en la época de las civilizaciones históricas previas al auge de la Historia mundial. Inevitablemente, las culturas con una visión universalista terminan por absorber a las culturas estancadas en la inmediatez, pues una vez que se desencadena la crisis de la trascendencia, el hombre no puede permanecer ignorante a ella:

Los milenios de las grandes culturas más antiguas terminan con el tiempo eje que las derrite, las toma y las hunde, bien porque el propio pueblo trajo la innovación,

bien porque el hicieron otros pueblos En comparación con la claridad de la existencia humana en el tiempo-eje, cae sobre las viejísimas culturas precedentes un velo espeso, como si en ellas el hombre no se hubiera descubierto a sí mismo⁸.

Los hombres que viven fuera de los tres mundos del tiempo-eje [India, China, Occidente] se quedan aparte o entran en contacto con algunos de estos centros de irradiación *Para muchos pueblos primitivos el contacto ha sido causa de su extinción*. Todos los hombres que viven después del tiempo-eje, o bien perduran en el estado de pueblos primitivos, o bien participan en el nuevo acontecer, que es el único fundamento. Cuando ya hay historia, los pueblos primitivos son prehistoria remanente, cada vez más estrechada en el espacio, hasta que por último desaparecen– y esto solo ahora– definitivamente⁹.

A diferencia de un Heidegger, Jaspers rechazó fehacientemente el nazismo y sus pretensiones imperialistas. Pero, Jaspers nunca sucumbió frente al chantaje de lo políticamente correcto. Jaspers estaba al tanto de que las culturas ajenas al tiempo-eje serían inevitablemente barridas por la conciencia universalista, pero de ninguna manera eso lo condujo a la demagogia de rechazar o dejar de valorar la extraordinaria transformación que el tiempo-eje trajo consigo.

Jaspers no habló de la globalización, simplemente porque la moda intelectual impuso ese concepto tiempo después de su muerte. Pero, sospecho que, de vivir en el siglo XXI, Jaspers no tendría demasiada dificultad en observar que la globalización es en gran medida una continuación del tiempo-eje. Si esa no sería la opinión de Jaspers, al menos sí es la mía.

Jaspers reservó al tiempo-eje una duración de seiscientos años, llegando a su culminación alrededor del 200 a.C. Pero, no se cansó de advertir que las consecuencias del tiempo-eje perdurarían desde entonces. Cada vez más, la humanidad profundiza en sus inquietudes y crisis, pues los hombres cada vez más se sienten próximos a sus semejantes. Cada vez siente más afinidad por ellos, pues ha tomado aún mayor conciencia de la universalidad que yace tras las diferencias entre los pueblos.

El tiempo-eje inaugura una conciencia universalista, que tiene como consecuencia natural el desarrollo de una conciencia planetaria. Los horizontes cada vez son menos limitados. El hombre no se conforma ya con la inmediatez de su contexto, anhela ahora una

experiencia global: su inquietud por la trascendencia lo ha llevado a todos los rincones del planeta.

Buena parte de la resistencia pretende propagar la idea de que la globalización es fundamentalmente un fenómeno económico. Según esta visión, la globalización pretende una economía de mercado a escala global, de forma tal que todos los rincones del mundo estén sujetos a un sistema capitalista donde las relaciones de explotación abarquen todos los confines del planeta, y los grandes centros económicos afiancen aún más su poderío. Así, una de las principales preocupaciones de los promotores de la resistencia es la relación de dependencia que se agudiza en el Tercer Mundo.

En menor medida, los líderes de la resistencia también se adscriben a la idea de que la globalización es un proceso de aculturación. Fortaleciendo los mercados, se imponen los patrones culturales de los centros de dominio político y económico, de manera tal que las formas culturales locales se ven amenazadas por este proceso expansivo.

Contrariamente a los líderes de la resistencia, yo sostengo que la globalización es, mucho más que un proceso económico o de aculturación, un proceso espiritual y epistemológico. La globalización viene a ser la aceleración del tiempo-eje y sus categorías universales.

El proceso global supone la propiciación de una visión universalista del mundo; como nunca antes, la humanidad entera está adquiriendo una conciencia planetaria y verdaderamente universalista de sí misma. La globalización propicia que cada vez sean menos los pueblos que permanezcan estancados en sus visiones particularistas del mundo. El sentido de interdependencia que la globalización promueve es un acontecimiento de relevantes proporciones en la epistemología y la conciencia espiritual del hombre.

Los principios en función de los cuales el hombre globalizado piensa ya no están limitados a las realidades tribales. Con la globalización, el hombre profundiza aún más la crisis y las inquietudes que venía adelantando desde el período del tiempo-eje. La globalización promueve las inquietudes trascendentales a todos los rincones del planeta, no por una necesidad de expandir mercados o de instituir nuevas relaciones de explotación, sino porque Occidente ha tomado conciencia de, detrás de las diferencias que los separan con el resto de los pueblos, yace una universalidad. La inquietud trascendental en Occidente ha sido tal, que no puede descansar en la amplificación de sus horizontes; el siglo XXI vendrá a ser el punto culminante del tiempo-eje, cuando todos los horizontes sean finalmente trascendidos.

Cierto es que la expansión de horizontes se lleva eficazmente a través de la expansión de mercados e, inevitablemente, aparece un proceso de aculturación. Como Jaspers, no niego que las culturas periféricas corren el peligro de desaparecer frente a los procesos globales. Pero, la aculturación es un lamentable efecto secundario del tiempo-eje, una transformación de mayor relevancia.

Ya he mencionado que oponiéndose al nazismo y simpatizando con un humanismo existencialista, Jaspers nunca cedió al chantaje de lamentarse por el tiempo-eje, que, como él mismo admitía, absorbía a los pueblos ajenos a él. Jaspers conocía demasiado bien la relevancia del proceso histórico que estaba describiendo.

Es mi aspiración que, siguiendo a Jaspers, no cedamos al chantaje relativista que nos obliga a lamentarnos por la globalización. Lamentemos la pobreza, la desigualdad económica, el racismo, las guerras, los genocidios, pero, ¿por qué hemos de lamentarnos de una conciencia planetaria, de la expansión de categorías de pensamiento universalistas, sin las cuales ni siquiera podríamos organizar conferencias en las cuales discutir estas temáticas? Ver en la globalización exclusivamente las fábricas de zapatos en Indonesia que emplean a niños como trabajadores es estar ciegos frente al inmenso iceberg que tenemos en frente, y conformarnos con apreciar su minúscula punta.

La globalización, reclama la resistencia, no es ninguna globalización. Es en verdad una occidentalización, una imposición global de patrones de consumo que vienen de Occidente mismo. Jaspers ha demostrado suficientemente bien que Occidente jamás podrá aspirar exclusividad en la promoción del tiempo-eje, pues India y China han hecho, de forma autónoma, una contribución importante a este desarrollo. Los demagogos de la resistencia cometen ellos mismos el pecado etnocentrista que con tanto furor denuncian: le atribuyen a Occidente ser el *único* promotor de la globalización, cuando en realidad, otras civilizaciones han contribuido significativamente a la formación de la conciencia global.

No obstante, Jaspers admite que de todas las civilizaciones partícipes del tiempo-eje, Occidente ha sido la que con más tesón ha promovido la categoría de lo universal. El Occidente no es estable en ningún sentido¹⁰, escribe Jaspers, de forma tal que los occidentales nunca se conforman con horizontes limitados. Occidente recoge de forma protagónica las contribuciones que India y China han aportado al tiempo-eje. Si como asegura la resistencia, efectivamente estamos frente a una occidentalización, esto es porque nuestra civilización es la más universalista de todas. El tiempo-eje comenzó hace unos veintiocho siglos, tiempo suficiente como para que Occidente se haya

conformado como la civilización que encabece la promoción de lo universal. La globalización es una occidentalización porque, hasta ahora, Occidente es la civilización que más ha desarrollado las categorías universales. No desechemos la posibilidad de que, en el siglo XXII, la globalización sea una indonización o una sinonización, cuando los gigantes dormidos despierten, como de hecho ya lo están haciendo.

* * *

Ya no hay diferencia entre quien es judío y quien es griego, entre quien es esclavo y quien es hombre libre, no se hace diferencia entre hombre y mujer. Pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús (Galatas 3: 28). San Pablo, quien vivió durante el siglo I d.C., quedó fuera de la época del tiempo-eje, pues según los cálculos de Jaspers, este período cerró (aunque, como mencionamos, sigue teniendo repercusiones sobre nuestro mundo) unos doscientos años antes de Cristo. De forma tal que no es sorprendente que Jaspers dedique pocos comentarios, si es que alguno, al apóstol de los gentiles.

No obstante, San Pablo es una de las más claras expresiones del espíritu universalista al que aparentemente tanto temen los demagogos de la resistencia. Judío, pero que conoció muy bien las leyes romanas, y las utilizó para su propia defensa en juicios frente a las autoridades, San Pablo es representante de una visión del mundo que trasciende las particularidades y alimenta la conciencia trascendental de Occidente. El tiempo-eje contó con las contribuciones de Grecia e Israel de forma autónoma, pero San Pablo sobresale como el promotor de una visión occidental ya ecléctica, que recoge lo mejor de ambos mundos.

Palestina, Malta, Sicilia, Roma y Siria, entre otros, fueron los destinos de la misión predicadora de San Pablo. Un hombre muy viajado, al menos comparativamente hablando en el siglo I. Sus horizontes geográficos son bastante amplios. Valga repetirlo, la amplitud de los horizontes geográficos expanden la amplitud de los horizontes trascendentales y universalistas. Jaspers señala que los filósofos chinos— Confucio, Mo-Ti y otros— viajaban para trasladarse a lugares famosos, favorables a la vida espiritual (donde establecían escuelas que los sinólogos llaman academias), lo mismo que viajan los sofistas y filósofos de la Hélade y Buda peregrinó durante toda su vida¹¹. Bien podemos agregar a San Pablo como una de las máximas representaciones del peregrino desestancado que desea encontrarse con hombres y visiones más allá de su contexto inmediato.

La disputa con San Pedro es muestra de que estamos frente a un hombre que desea llevar a un paso más alto el monoteísmo ético promovido por los profetas bíblicos y por Jesús. Claro está que los

inicios del judaísmo no fueron muy distintos de otras religiones: la divinidad adorada por los antiguos hebreos estaba concernida con lo inmediato, muy próxima a ser un dios tribal y con poco espacio para la trascendencia universalista.

La reforma de los profetas enfatiza aún más la trascendencia que ya se venía esbozando en Israel: Dios tiene sus dominios no sólo sobre el pueblo elegido, sino sobre el mundo entero.

En los tiempos de San Pablo, la universalidad y la trascendencia de lo divino está ya consolidada, pero aún persiste un apego por la Ley, institución claramente particularista que es ajena a la trascendencia absoluta. La Ley es secundaria frente a la trascendencia de Dios, enseñará San Pablo.

Los gentiles no están en necesidad de circuncidarse para recibir a Cristo, pues la circuncisión es apenas una formalidad sin importancia frente a la realidad universalista que ha de ser predicada al mundo entero.

No hay diferencia entre judíos y gentiles, ni siquiera entre esclavos y libres o entre hombres y mujeres. El Dios proclamado por San Pablo es verdaderamente cosmopolita, le desagrada el provincialismo que pretende privilegiar a unos por encima de otros, marcando diferencias entre unos y otros pueblos. El mensaje de Cristo no podrá estar confinado exclusivamente a un pueblo elegido. San Pablo opta por una salvación *global*, en la cual las fronteras entre una y otra nación serán desechadas.

¿Acaso San Pablo merece el reproche de la resistencia? Los demagogos cristianos han de reconsiderar sus ataques, pues su objeción a la globalización es en gran medida un rechazo a la empresa paulina. San Pablo aspira a una *unidad* de los pueblos, una homogenización en el cuerpo de Cristo.

No tengo temor en exagerar cuando digo que la idea de un mundo globalizado le hubiese resultado simpática a San Pablo. Hoy en día, el internet facilita la conexión entre naciones y facilita la superación de los obstáculos que separan a un pueblo de otro; San Pablo facilitó una visión del mundo en la cual se hace cada vez más difícil aceptar un nosotros y un ellos.

En virtud de la idea de que sólo hay un Dios, cuyo dominio no está confinado a una tribu, sino al universo entero, todos los monoteísmos terminan endosando la idea de un mundo globalizado. Cuando en 2001, Bin Laden destruyó las Torres Gemelas en Nueva York, la gran mayoría de los demagogos de la resistencia rechazaron una acción tan

violenta como esa. Pero, pronto, esos mismos demagogos empezaron a declarar que, si bien de ninguna manera apoyaban esa acción terrorista, ese trágico acontecimiento era el resultado de la globalización, y la acción de Bin Laden es consecuencia natural de alguien que ofrece resistencia a los procesos globales.

Dar-al-Islam (dominios del Islam) es un concepto de gran importancia para la fe islámica y, especialmente, para los grupos comandados por líderes como Bin Laden. El Islam está en la obligación de promover (de forma pacífica) la fe en Dios en el mundo entero, en los territorios por el momento ajenos al Islam. Pues *Tawhid* (unidad) es el concepto capital en el Islam. Dios no tiene asociados, es único. El mundo no ha de estar fragmentado en pequeños nudos de resistencia; el planeta entero es dominio de Dios. Ni Bin Laden ni ningún supuesto nudo de resistencia islámico promueve una genuina resistencia a la globalización. Todo lo contrario, en tanto estrictos monoteístas, los musulmanes promueven una aldea global unificada en una *Umma* (comunidad de creyentes) que se corresponde con la unidad del concepto divino, cuya universalidad trasciende y no tolera particularismos.

El choque entre el Islam y Occidente no es, bajo ningún concepto, la resistencia de los musulmanes frente a las pretensiones globalizadas de los occidentales. Se trata más bien de un verdadero choque de civilizaciones, tal como, Huntington, quizás de forma un poco caricaturesca, ha descrito¹². Pero, detrás de esa caricatura yace una realidad: dos civilizaciones muy similares entre sí, chocan, pues sus cosmovisiones universalistas aspiran lo mismo. El Islam promueve la globalización tanto como Occidente. Jaspers mencionaba que las civilizaciones del tiempo-eje se desarrollaron de forma autónoma, y rara vez establecieron contactos entre sí.

La universalidad por ellas promovidas ha crecido a tal ritmo, que ahora, diferentes universalidades chocan las unas con las otras. La multiplicidad de las universalidades es una contradicción; de ahí su intolerancia.

Quizás, un escéptico como Hume tenía razón cuando sostenía que es más loable la religión politeísta, pues permite un espacio de tolerancia que el monoteísmo suprime¹³. Jaspers no tuvo demasiado en consideración este hecho: el peligro de las universalidades y las ventajas de las particularidades. Dejo al lector que elabore su propio balance. Pero, ciertamente los mismísimos demagogos de la resistencia parecen inclinarse más hacia el universalismo derivado del monoteísmo.

Los movimientos y liderazgos que resisten a la globalización han desarrollado una fuerte conciencia universalizada. Se sienten miembros de un mismo Tercer Mundo, víctimas de un mismo monstruo. Más allá de sus obvias diferencias culturales, sienten afinidad entre ellos y celebran los lazos que los unen: la resistencia estrecha a todos los pueblos del mundo.

Por primera vez, la izquierda efectivamente está cumpliendo el sueño de una de sus máximas figuras (Marx): los trabajadores del mundo se están uniendo, más allá de las fronteras nacionales que los separan. Si Marx llegó a soñar con un sindicato a escala global, hoy en día estamos más cerca de él que en el siglo XIX ¿Acaso no es esto también un proceso global?

La resistencia destaca por su humanismo, pero como ya he mencionado, el concepto de hombre es una consecuencia natural del universalismo promovido por el tiempo-eje y los procesos globales. Al menos un posmoderno como Foucault es más sensato que los demagogos, cuando sospechando de lo universal, rechaza la noción de hombre¹⁴. Pero la resistencia jamás rechazaría tal concepto universal, pues es el fundamento de su humanismo. Es, paradójicamente, gracias a la expansión global, como la resistencia puede reclamar los abusos que se cometen en zonas más allá de lo inmediato, es gracias a la globalización como sus horizontes de protesta se amplían.

Una cultura estancada en lo local, sin conciencia planetaria, desentendida de los procesos globales, jamás podría generar un humanismo que se propone a defender a los pueblos marginados del mundo. Afortunadamente, la resistencia ha escapado a esa inmediatez; desafortunadamente, la resistencia no llega a comprender el origen de su humanismo.

Los sectores más progresistas de la resistencia sí parecen tener cierta comprensión del origen de su humanismo. A diferencia de los demagogos, algunos aliados de la resistencia prefieren promover una globalización de la paz y la justicia, que resistir por completo el proceso global. Afortunadamente, se asoma una luz al final del túnel. Yo también desearía una globalización de la paz y de la justicia, en vez de un distanciamiento entre el Primer y el Tercer Mundo; yo también desearía un planeta menos contaminado, un punto final a las relaciones de explotación. Pero, me rehúso una y otra vez a dejarme arrastrar por la demagogia que pretende negar la relevancia y fortuna que el proceso de globalización en su totalidad ha dejado sobre nuestras vidas.

* * *

Más arriba he mencionado que, en continuación con Alfred Weber, Jaspers atribuye al caballo cierta responsabilidad en el auge del tiempo-eje. Gracias a este nuevo medio de transporte, el hombre pudo ampliar sus horizontes geográficos como nunca antes, lo cual a su vez propicia la ampliación de horizontes espirituales y filosóficos. A diferencia de Alfred Weber, Jaspers nunca llega a considerar que el caballo sea la causa determinante del tiempo-eje, pero al menos sí deja la puerta abierta para considerar que el caballo bien puede ser un símbolo de amplitud de horizontes.

América no tuvo caballos antes de la llegada de los españoles¹⁵, y no ha de sorprendernos que Jaspers no reservara a nuestra región un lugar protagónico en el desarrollo del tiempo-eje.

Perú y México son, en la filosofía de la Historia de Jaspers, civilizaciones históricas, pero no forman parte de la Historia mundial. Tanto la civilización incaica como la azteca habían avanzado en la complejidad de la organización social, en el dominio de la técnica y en las expresiones artísticas. Pero, faltaba el aspecto que ha caracterizado a las civilizaciones del tiempo-eje; a saber, la inquietud trascendental que hace al hombre indagar sobre preguntas filosóficas, sobre el ser, la conciencia universalista.

¿Cómo estas grandes y majestuosas civilizaciones, con su tecnología tan alabada por nuestros demagogos, pudieron sucumbir frente a un pequeño contingente de españoles indisciplinados y codiciosos? La pregunta avergüenza a los demagogos de la resistencia, pues tiemblan ante la posibilidad de que la fortaleza de una civilización no esté exclusivamente en sus avances tecnológicos o en su majestuosidad que el romanticismo de nuestros días tanto alaba.

Una civilización encantada consigo misma, desentendida del resto de los hombres, despreocupada de las preguntas trascendentales que propicien la amplitud de sus horizontes, inevitablemente se verá absorbida, como bien ha mencionado Jaspers, por una civilización heredera del tiempo-eje.

Tzvetan Todorov ha ofrecido una buena respuesta al enigma histórico de la caída de México¹⁶. El pecado de la civilización azteca fue haber demostrado una ineptitud para la comunicación, para el manejo de signos. Un pecado muy pequeño, comparado con la codicia, la lujuria y el salvajismo de los españoles. Pero, el pecado de los aztecas fue algo análogo a la falta que, de acuerdo a Aristóteles, el héroe trágico comete: muy pequeña, pero fatal¹⁷.

Los aztecas estaban tan preocupados consigo mismos, que nunca desarrollaron un interés por los demás. Para ellos, la totalidad del

mundo era el mundo azteca. Ciertamente conocían otros pueblos, pues de hecho ejercían su dominio sobre ellos, pero nunca sintieron la inquietud, la crisis en el sentido jasperiano, sobre la trascendencia, sobre aquello que los une y a la vez los separa de los demás. Cuando, infelizmente, se encontraron con los españoles, éstos ya tenían a su favor una larga tradición iniciada en el tiempo-eje. A diferencia de los aztecas, los españoles sí habían sentido grandes inquietudes, lo suficiente como para despertar en ellos el interés por los demás hombres, arma fundamental en la Conquista de América. Como ningún otro pueblo bélico hasta entonces, los españoles se preocuparon entusiastamente por conocer al enemigo.

España trajo a América el caballo. Quizás, como sostiene Jaspers, el caballo no sea una verdadera causa, pero al menos sí es un símbolo del tiempo-eje. Así, España trae consigo la primera visión del mundo globalizado, hasta ese momento inexistente en Perú y en México, mucho menos en el resto de los pueblos indígenas. Después de todo, los demagogos de la resistencia no se equivocan: al menos en el territorio americano, Colón inauguró la globalización.

Se inauguró la globalización en América de forma brutal y trágica. No en vano, el americano ha sido el mayor genocidio que la Historia ha conocido. Me lamento de que haya sido así, y no dudo que los descendientes de las víctimas del genocidio, a saber, los indígenas contemporáneos, merezcan toda nuestra atención y respeto. El indígena ha de tener plenos derechos a conservar su identidad, sus costumbres, incluso si éstas no son del todo congruentes con la visión que Occidente está promoviendo. Pero, no me lamento de pensar en función de lo universal, de sentir una inquietud por preguntas trascendentales, de interesarme por el resto de los seres humanos, de tener conciencia de que comparto un planeta con otros millones de personas.

Bien podemos reprochar la brutalidad de Occidente, pero es un verdadero acto de hipocresía hacernos sordos a la crisis que nuestra civilización ha promovido. Esta crisis alimenta una inquietud entre los hombres, cuestión que lo impulsa a romper fronteras, a trascender lo local, particular e inmediato. La resistencia se torna verdaderamente demagógica cuando pretende hacer creer a sus seguidores que el re-estancamiento en lo local, el cierre de las fronteras, constituirá la solución a todos nuestros males.

Lo paradójico del tiempo-eje es que se trata de un proceso irreversible. Una vez que un pueblo cae presa de la crisis, ya no podrá ignorarla. Difícilmente se puede resistir a la inquietud que propicia la ampliación de horizontes. No dudo que la globalización ha sido muchas veces acelerada con grotescos derramamientos de sangre, pero

aún sin éstos, igualmente el mundo se globalizaría. Las culturas ajenas al tiempo-eje son absorbidas, no tanto por fuerza de la espada (repito, no niego las millones de víctimas del genocidio americano), sino por la propagación de la crisis. Ignorar esta inquietud, como pretende hacerlo la resistencia, es un gesto estéril y profundamente demagógico; busca la vía fácil (estrategia muy común en la demagogia): cual avestruz que entierra su cabeza en la tierra, el demagogo le hace creer a sus seguidores que la mejor manera de evadir la crisis es desentendiéndose de ella.

* * *

He mencionado que un sector progresista de la resistencia, afortunadamente, no ha sucumbido totalmente frente a la demagogia que pretende hacer que las masas se desentiendan de la crisis promovida por Occidente. Hay quien resiste a *esta* globalización, pero no le es enteramente odiosa la idea de un mundo globalizado con una conciencia universalista, pues son lo suficientemente sensatos como para reconocer su deuda con este proceso extraordinario. Aceptan la apertura de las fronteras, la trascendencia de particularismos y conciencias universalistas, en fin, aceptan la globalización, *siempre y cuando se trate de una globalización de la justicia y la igualdad.*

Entre este sector progresista de la resistencia existe un consenso que esta globalización de la justicia y la igualdad es incompatible con la globalización de los mercados y la liberación del comercio. Pues, de acuerdo a su argumento, las libertades económicas no hacen más que afianzar las desiguales relaciones económicas entre centros y periferias. Un país tercermundista no tiene la capacidad de competir con una nación industrializada, de forma tal que una globalización de los mercados realmente sería una expansión de las economías de las naciones industrializadas, y un aniquilamiento de las economías de las naciones en vías de desarrollo.

Para los progresistas de la resistencia, puede haber una apertura de fronteras, una promoción de la conciencia globalizada, amplitud de horizontes, etc. Puede haber mil intercambios entre los centros y las periferias. Pero, la amplitud de los horizontes no debe abarcar nunca la esfera económica, pues eso sería alimentar las relaciones de desigualdad y explotación que, aspiro que todos rechacemos. Es algo así como si tuviésemos todo tipo de placeres, salvo el fruto del árbol prohibido. Podemos globalizarnos en muchos aspectos, salvo en el económico.

Comparto la preocupación de estos sectores progresistas. Como venezolano, estoy al tanto del profundo impacto negativo y perjudicial que unas medidas neoliberales pueden traer consigo: la experiencia de

febrero de 1989 en mi país es un trágico recordatorio. Pero, más allá del genuino humanismo de este sector de la resistencia, hemos de considerar hasta qué punto la institución del mercado ha llevado a la batuta del proceso de globalización, desde sus inicios en el tiempo-eje.

El mercado, tal como lo conocemos hoy en día, puede llevar a extremos nihilistas de explotación y consumo. Marx no se equivocaba al insistir que, para poder comerciar, hace falta generar un excedente, una plusvalía, y en el momento en que ésta se genera, se da inicio a la explotación del hombre por el hombre¹⁸. Marcuse ha demostrado con gran agudeza cómo una sociedad, al llegar a altos niveles de consumo, entra en un profundo estado de alienación¹⁹.

Pero, el mercado sigue siendo una de las instituciones centrales de la sociedad humana. Puede haber divergencias entre qué es lo que define a lo humano, pero al final, la mayor parte de las definiciones de lo humano coinciden en que se trata de un sistema de intercambio: bien sea de signos (lenguaje), de mujeres (exogamia), de bienes (mercado).

Jaspers dedica poca atención a la institución del mercado, pero históricamente hablando, la manera más eficaz de trascender horizontes es intercambiando con otros grupos, no sólo signos o mujeres, sino también *bienes*. Una civilización que empieza a promover contactos con otros pueblos lo hace estableciendo relaciones de inter-dependencia que se concretan con la división del trabajo. Lo que Durkheim llamó la solidaridad orgánica propicia que, por medio de la división del trabajo, unos segmentos sociales se concentren en un aspecto de la producción económica, y entren en una relación interdependiente con segmentos concentrados en otras especializaciones laborales²⁰. El comercio es la institución que propicia estas relaciones.

Marcel Mauss, un socialista y humanista que sentía desagrado por los extremos de sus contemporáneos bolcheviques, también se lamentaba de la desvirtuación de la institución del mercado. Pero, de ninguna manera Mauss rechazó la importancia capital que el mercado desempeña en el fortalecimiento de las relaciones sociales y en la promoción de una cultura universalista que reconozca a todos los hombres del planeta. En su maravilloso *Ensayo sobre los dones*²¹, adelantaba la tesis de que la donación de bienes es mucho más que la mera entrega de un producto para satisfacer una necesidad. Lo que el donante entrega es prácticamente una parte de su alma, la cual es recibida por el beneficiario del don, fortaleciendo así los lazos entre las partes que participan de la transacción.

La economía de mercado es el fundamento para que los hombres se acerquen los unos a los otros. Una sociedad que pretenda ser

autosuficiente, de forma tal que no se interese por establecer relaciones comerciales con el resto de las sociedades, propiciará el tipo de estancamiento que, desde el tiempo-eje, se ha ido desvaneciendo. En las grandes civilizaciones del tiempo-eje, aquellas que han promovido la conciencia universalista, necesariamente cuentan con un importante segmento de mercaderes que, por medio de sus actividades, han logrado estrechar a los pueblos.

Las civilizaciones crecen y crecen, los pueblos que antaño estaban aislados hoy se encuentran entre sí como nunca antes lo habían hecho. Las veces que este encuentro ha ocurrido, ha sido por lo general de forma trágica. La destrucción de las Torres Gemelas es un lúgubre recordatorio de que el choque de las civilizaciones sigue siendo una amenaza.

Pero, si las civilizaciones y los pueblos del mundo han de encontrarse inevitablemente, ¿no sería mejor que lo hagan de forma pacífica? El mercado es la institución que mejor promueve este pacífico encuentro. En la conclusión de su *Ensayo sobre los dones*, Mauss escribía: los pueblos consiguen sustituir la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza, el don y el comercio, oponiendo la razón a los sentimientos y el deseo de paz a las bruscas reacciones de este tipo²².

El mercado puede acelerar la paz que, aspiro que todos deseemos a escala global, pues, tal como Mauss señala: Para empezar, ha sido necesario saber deponer las armas, sólo entonces se han podido cambiar bienes y personas, no sólo de clan a clan, sino de tribu a tribu, de nación a nación, y sobre todo de individuo a individuo, solamente después los hombres han podido crear, satisfacer sus mutuos intereses y defenderlos sin recurrir a las armas²³. El mercado, con todos sus males, nos ofrecerá el incentivo y los medios necesarios para conformar la conciencia universalista a la que se dio inicio hace veintiocho siglos en el tiempo-eje. Imponer restricciones al mercado termina por convertirse en una limitación a la amplitud trascendental.

Celebro la diversidad, y sin duda, los más grandes genocidios han sido conducidos por pueblos con un muy escaso respeto a lo diverso. Pero, los demagogos que promueven una resistencia a la universalidad, aquellos que defienden un re-estancamiento en lo local, amenazan aún más el sentido de diversidad que supuestamente promueven. Un re-estancamiento en lo local, lejos de promover la diversidad, alimenta un etnocentrismo donde los pueblos, centrados en sí mismos, se olvidan de los demás. El rechazo a la globalización propicia el cierre de fronteras, de forma tal que cada pueblo se desentiende del resto; paradójicamente, la resistencia estaría apoyando un total distanciamiento de la conciencia de diversidad.

El espíritu de diversidad, llevado a sus extremos, conduce a un peligroso nihilismo. Si cada pueblo ha de mantener su particularidad de forma extrema, si nos obsesionamos con la diversidad y rechazamos la universalidad, crearíamos mundos cerrados e impenetrables, mundos cada vez más fascinados con la nada, pues muy pronto sus posibilidades y experiencias se agotarían, y su estancamiento no les permitiría explorar nuevos horizontes.

NOTAS:

1 La lista de intelectuales que avalan la resistencia es demasiado larga como para ser enumerada de forma exhaustiva. Basta mencionar figuras prominentes, tales como Noam Chomsky (*Chomsky on Anarchism*. AK Press, New York, 2005), Edward Said (*Orientalismo*. Barcelona: Debate. 2002), Joseph Stiglitz (*Globalization and its Discontents*. W.W. Norton & Company, New York, 2003) y Jean Baudrillard (*Pantalla total*. Anagrama, Barcelona. 1998).

2 MCLUHAN, Marshall: *Understanding Media: The Extensions of Man*. Signet Books, New York, 1964.

3 FUKUYAMA, Francis: *The End of History and the Last Man* Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1992.

4 FUKUYAMA, Francis. □The End of History?. En la página web: <http://www.wku.edu/~sullib/history.htm>. Última revisión: 10 de octubre de 2002.

5 JASPERS, Karl: *Origen y meta de la historia..* Revista de Occidente, Madrid, 1968.

6 *Ob. cit.*, p. 98.

7 *Ob. cit.*, p. 23-24.

8 *Ob. cit.*, p. 26.

9 *Ob. cit.*, p. 27. Las cursivas son mías.

10 *Ob. cit.*, p. 94.

11 *Ob. cit.*, p. 23.

12 HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York, 1998.

13 HUME, David. The Natural History of religions. En: *Selections*, pp. 253-283. Ed. Charles Hendel. Charles Scriber s Sons, New York, 1955.

14 FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*. Vintage, New York, p. 387.

15 A decir verdad, hubo antecesores del caballo, pero se extinguieron mucho antes del desarrollo de las civilizaciones precolombinas.

16 TODOROV, Tzvetan. *The Conquest of America*. University of Oklahoma Press, Tulsa, 1999.

17 *Poética*. 13. 1453a.

18 Cfr. MARX, Karl.: *El Capital.. (Obras escogidas)*. Editorial Progreso, Moscú, 1976.

19 Cfr. MARCUSE, Herbert: *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press, Boston, 1964.

20 DURKHEIM, Emile. *La división social del trabajo*. Akal, Madrid, 1996.

21 En: MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid, 1991, pp. 153-263.

22 *Ob. cit.*, p. 262.

23 *Ob. cit.*, p. 262.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ARISTÓTELES: *Poética*. 13. 1453a.

2. DURKHEIM, Emile. *La división social del trabajo*. Akal, Madrid, 1996.

3. FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*. Vintage, New York.

4. FUKUYAMA, Francis: *The End of History and the Last Man* Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, England, 1992.

5. FUKUYAMA, Francis. "The End of History?". En la página web: <http://www.wku.edu/~sullib/history.htm>. Última revisión: 10 de octubre de 2002.
6. HUME, David. "The Natural History of religions". En: *Selections*, pp. 253-283. HENDEL, Charles, Ed. Charles Scribner s Sons, New York, 1955.
7. HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon & Schuster, New York, 1998.
8. JASPERS, Karl: *Origen y meta de la historia..* Revista de Occidente, Madrid, 1968.
9. MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid, 1991.
10. MCLUHAN, Marshall: *Understanding Media: The Extensions of Man*. Signet Books, New York, 1964.
11. MARCUSE, Herbert: *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Beacon Press, Boston, 1964.
12. MARX, Karl.: *El Capital.. (Obras escogidas)*. Editorial Progreso, Moscú, 1976.
13. TODOROV, Tzvetan. *The Conquest of America*. University of Oklahoma Press, Tulsa, 1999.