



PETER SLOTERDIJK

**EN EL MUNDO
INTERIOR DEL CAPITAL**

Para una teoría
filosófica de la
globalización

BIBLIOTECA DE ENSAYO SIRUELA

Peter Sloterdijk

**En el mundo interior
del capital**

Para una teoría filosófica
de la globalización

Traducción del alemán de
Isidoro Reguera

Biblioteca de Ensayo 57 (Serie Mayor) Ediciones Siruela

Índice

Cubierta

Portadilla

En el mundo interior del capital

Primera parte. Sobre el surgimiento del sistema de mundo

1. Sobre grandes relatos
2. La estrella errante
3. Regreso a la Tierra
4. Tiempo de globo. Tiempo de imagen de mundo
5. Abandono del Este, ingreso en el espacio homogéneo
6. Julio Verne y Hegel
7. Mundo de agua
8. Fortuna o: la metafísica de la suerte
9. Comerciar con riesgo
10. Delirio y tiempo
11. La invención de la subjetividad. La desinhibición primaria y sus asesores
12. Energías irreflexivas: la ontología del adelanto
13. Éxtasis náuticos
14. Corporate identity en alta mar
15. El movimiento fundamental: el dinero regresa
16. Entre fundamentaciones y seguros
17. Expedición y verdad
18. Los signos de los descubridores
19. El exterior puro
20. Teoría del pirata. El horror blanco
21. La Edad Moderna y el síndrome de tierra virgen. Americanología 1
22. Los cinco baldaquinos de la globalización. Aspectos de la exportación europea del espacio
23. Poética del espacio del barco
24. Clérigos a bordo. La red religiosa
25. Libro de los virreyes
26. La biblioteca de la globalización
27. Los traductores

Segunda parte. El gran interior

28. Mundo sincrónico
29. Segunda Ecúmene
30. La transformación inmunológica: de camino a las «sociedades» de paredes finas
31. Creer y saber: In hoc signo (sc. globi) vinces
32. Posthistoire
33. El palacio de cristal
34. El mundo compacto y la desinhibición secundaria: el terrorismo como romanticismo del ataque puro
35. Ocaso de los autores y ética de la responsabilidad. Las erinias cibernéticas

36. Mundo interior capitalista. Rainer Maria Rilke casi se encuentra con Adam Smith
37. Mutaciones en el espacio del confort
38. Transvaloración de todos los valores: el principio sobreabundancia
39. La excepción: anatomía de una tentación. Americanología 2
40. Lo incompresible o: el redescubrimiento de lo extenso
41. Elogio de la asimetría
42. La izquierda celestial y la terrena

Notas

Créditos

En el mundo interior del capital

Para una teoría filosófica de la globalización

Siegfried Unseld *in memoriam*

Primera parte

Sobre el surgimiento del sistema de mundo

*... y así va flotando el globo de los piratas,
inestable, en el éter tempestuoso.*

Henri Michaux, *En otros lugares*

Sobre grandes relatos

El presente ensayo está dedicado a una empresa que no se sabe bien si llamar intempestiva o imposible. En tanto que recapitula la globalización terrestre, se propone suministrar, mediante un gran relato inspirado filosóficamente, esbozos para una teoría del presente. A quien esta aspiración resulte extraña que considere que si es provocador plantearla, desistir de ella significaría derrotismo intelectual. Desde antiguo, el pensamiento filosófico pretende decir quiénes somos y qué hemos de hacer; con lo que, desde hace al menos doscientos años, tienen que ver, asimismo, orientaciones de cómo fecharnos en la «historia». La penetración del tiempo en el pensamiento filosófico de la vieja Europa sólo ha llevado hasta ahora, sin embargo, a una revisión parcial de los *stocks* tradicionales. Pero, una vez que parece terminada la era de la sacralización unilateral del tiempo, también el espacio vivido exige sus derechos. Kant, de todos modos, ya era consciente de que el modelo de la razón misma es la orientación en el espacio¹. Quien recorre lo suficiente esa indicación ha de llegar, consecuentemente, a una concepción distinta de la tarea de la actividad filosófica: la filosofía es su lugar captado en pensamientos. En los momentos en que sabe lo que hace, adopta los rasgos de un debate sobre la situación, en el que participan numerosas disciplinas. Para clarificar la situación son necesarios grandes relatos.

Un intento así resulta intempestivo a la vista del consenso dominante entre los intelectuales desde hace una generación: que precisamente tales relatos, los llamados grandes, habrían acabado de una vez por todas. Esta opinión no procede en absoluto de la nada. Se apoya en la plausible convicción de que, a pesar de que quisieran construir a lo grande y general el curso de la «historia», los relatos conocidos de este tipo poseían rasgos insuperablemente provincianos; de que, dominados

por prejuicios deterministas, introdujeron furtivamente en el curso de las cosas proyecciones finalistas de una desvergonzada linealidad; de que, debido a su eurocentrismo incorregible, estaban conjurados con el pillaje colonialista del mundo; de que, debido a que, de modo claro o encubierto, propugnaban una historia de la gracia o de la salvación, contribuyeron a ocasionar desgracias profanas a gran escala; y de que ahora, finalmente, habría que instaurar un pensamiento de índole completamente diferente: un discurso sobre asuntos históricos discreto, polivalente, no totalizador, pero ante todo consciente de su propia condición perspectivista.

Bajo este modo de ver las cosas todo es correcto excepto la conclusión final, que casi siempre se orienta en la dirección falsa, resignada. Es verdad que cuando, con sensibilidad contemporánea, dirige su mirada retrospectiva a los textos maestros del relato filosófico y a las exégesis clásicas del mundo en movimiento histórico, el historiador de las ideas ha de sacar la impresión de habérselas con un manojo de exageraciones rapsódicas. Lo que hasta ahora se ha llamado filosofía de la historia fueron, sin excepción, sistemas ilusorios de precipitación. Condujeron siempre a montajes apresurados del material en líneas rectas, trazadas con violencia, como si los pensadores estuvieran afectados por un síndrome de hiperactividad. Por suerte, han pasado los tiempos en los que podían resultar atractivas doctrinas que prometían a sus adeptos, con ayuda de un puñado de conceptos simplistas, abrir de par en par el acceso a la sala de máquinas de la historia universal, cuando no, incluso, a la planta de administración de la torre de Babel. Incluso al lego le sorprende hoy la *vanitas* de todos los constructos filosófico-históricos habidos hasta ahora; hoy, cualquier estudiante que comienza, cualquier galerista ha comprendido con respecto a esos constructos lo suficiente como para esbozar una cierta sonrisa ante expresiones como «espíritu del mundo», «meta de la historia», «progreso universal».

La satisfacción con respecto a esas clarificaciones no dura mucho, dado que el discurso acostumbrado sobre el final de los grandes relatos apunta más allá, no se conforma con rechazar sus simplificaciones insoportables. ¿No se ha convertido ya él mismo en un cómodo meta-relato? ¿No está ese nuevo mito intelectual inequívocamente en alianza

con una sarcástica indolencia que sólo quiere ver en lo amplio algo importuno y en lo grande algo sospechoso de veleidad? ¿No ha seguido durante los últimos decenios a los escépticos posdialécticos y postestructuralistas una parálisis parcial del pensar, cuya forma más suave sería la especialización –enemiga de las ideas, que recorre las ciencias humanas actuales– en historias del detalle, sacadas de archivos recónditos?

Si los grandes relatos conocidos hasta ahora –el cristiano, el liberal-progresista, el hegeliano, el marxista, el fascista– se han revelado como intentos inadecuados por hacerse cargo de la complejidad del mundo, este reconocimiento crítico no deslegitima el relato de cosas sucedidas, ni dispensa al pensar del esfuerzo por conseguir una óptica luminosa para los detalles aprehensibles de la totalidad esquiva. ¿No ha significado desde siempre pensar: aceptar el desafío de que lo desmesurado aparezca concreta y objetivamente ante nosotros? Y eso desmesurado, que incita al comportamiento conceptual, ¿no resulta incompatible, por sí mismo, con la naturaleza tranquilizante de lo mediocre? La miseria de los grandes relatos de factura convencional no reside en absoluto en el hecho de que fueran demasiado grandes, sino en que no lo fueron lo suficiente. Obviamente puede discutirse sobre el sentido de «grande». Para nosotros «suficientemente grande» significa: más cerca del polo de la desmesura. «... Y ¿qué significaría *pensar* si no se midiera incesantemente con el caos?»²

Los esbozos presentados aquí son un flanco adyacente del «proyectoEsferas», que representa un amplio intento de configurar juntos lo narrativo y lo filosófico de un modo en parte neo-escéptico, en parte neo-morfológico³. En la elaboración del proyecto –los tres volúmenes existen completos desde 2004– se hizo una relación del desarrollo del motivo: esfera tanto en la cosmología filosófica como en la teología de la vieja Europa; se examinaron con cierto detenimiento sus implicaciones dinámicas y su fuerza antropológica configurativa. Al hacerlo salió a la luz, entre otras cosas, el alto valor de uso psicosemántico o religioso de las especulaciones clásicas sobre la esfera. Los antiguos descubrieron en la esfera envolvente una geometría de inmunidad; en ésta se desarrolló, como había que mostrar, el poderoso *movens* de las producciones metafísicas o totalistas de imagen de

mundo. El amplio relato desplegado en *Esferas II, Globos*, de las esferas de Dios y globos de universo puso al descubierto los motivos por los que esas formas excelsas imaginarias de la totalidad estaban condenadas a su desaparición en la Época Moderna⁴, mientras que el emplazamiento humano, el planeta *Terra*, se resaltaba más explícitamente cada vez. En un amanecer, que duró siglos, fue apareciendo la Tierra como el globo único y real, fundamento de todos los contextos de vida, mientras casi todo lo que hasta entonces valía como cielo acompañante, lleno de sentido, se fue vaciando. Este hado fatal de la Tierra, generado por prácticas humanas, acompañado de una des-realización simultánea de las esferas numinosas, antes vitales, no proporciona sólo el mero trasfondo del acontecer que hoy se llama «globalización», sino que constituye el drama mismo de la globalización. Su núcleo está en la observación de que las condiciones de inmunidad humana se transforman de raíz en la Tierra descubierta, redificada, singularizada.

Si la presente exposición, a diferencia de otras aproximaciones al tema, acentúa su aspecto filosófico, lo hace apelando al hecho, poco considerado hasta ahora, de que el objeto histórico en cuestión, el globo terrestre, está lleno de mosquitos metafísicos que gustan ocultarse bajo la apariencia de lo habitual. Él representa un bastardo geográfico-filosófico, de cuyas peculiaridades lógicas y físicas no es tarea fácil formarse un concepto. Es verdad que, en principio, el oprimido globo azul, con manchas amarillentas de sabana, ya no parece que sea algo así como una cosa entre cosas, como un pequeño cuerpo entre cuerpos que hacen girar hombres de Estado y niños de escuela con un movimiento de la mano; a la vez ha de reproducir la totalidad singular o la mónada geológica que sirve de base a toda vida, pensamiento e invención. Dicha cuestión terrestre por el emplazamiento es la que, durante el curso de la modernización, se desarrolla cada vez con mayor compromiso: mientras que en la imagen del cosmos de la Antigüedad la Tierra se representó paradójicamente como el centro marginal de un universo sólo observable para nosotros desde dentro, los modernos la perciben como una bola excéntrica de cuya redondez podemos convencernos nosotros mismos desde una perspectiva exterior. Esto generará

consecuencias imprevisibles para la «imagen de mundo» de las generaciones posteriores a Mercator. El «monogeísmo», la convicción de la unicidad de este planeta, se nos muestra como un dato diariamente rejuvenecido, mientras que el monoteísmo ya no puede representar para ningún futuro más que una tesis dogmática caduca, que no puede actualizarse realmente ni siquiera con la ayuda de las bombas santurronas procedentes del Próximo Oriente. Las demostraciones de la existencia de Dios han de soportar la mácula de su fracaso, mientras que las demostraciones de la existencia del globo terrestre cuentan a su favor con una afluencia incesante de evidencias. En lo que sigue han de ocuparnos las circunstancias bajo las que pudo llegarse a la acumulación de tantos comprobantes de la unidad de este objeto, tan compacto como sublime, que habitamos.

Con estas insinuaciones hemos entrado en el ámbito nuclear de la filosofía, presuponiendo que admitimos la hipótesis de que filosofar no es sólo, como se oye muy a menudo en los últimos tiempos, una actividad sin objeto, es decir, un *modus vivendi*, sino que posee una objetividad real, por no hablar ya de un objeto propio. La filosofía puede y quiere ser ejercida como una cuasi-ciencia de las totalizaciones y sus metáforas, como teoría narrativa de la génesis de lo universal y, finalmente, como meditación del ser-en-situaciones, alias ser-en-el-mundo; llamo a esto «teoría de la inmersión» o teoría general de la convivencia, y fundo ahí el parentesco de la filosofía más reciente con el arte de la instalación⁵.

Dicho sin rodeos, en las opiniones habituales sobre la globalización la comicidad discreta es una característica fundamental. En efecto, se trata de un filosofar libre que, evidentemente, cuando mejor se siente es cuando no intervienen en el debate miembros pertenecientes al *métier*. Así sucede que hoy el *topos* más filosófico entre los *topoi* contemporáneos, tanto de la política como de la teoría de la cultura, recorre el mundo prácticamente sin apreciable intervención del gremio. La totalización más efectiva, la recopilación de la Tierra por el dinero en todas sus mutaciones, como mercancía, como texto, como imagen y como prominencia*, se va realizando por sí misma, sin que los miembros de la facultad de Filosofía sepan, en principio, decir más sobre ella que cualquier lector de periódicos en un país con prensa

medio libre. Cuando filósofos contemporáneos se han manifestado sobre el tema según las reglas de su arte, la mayoría de las veces ha sucedido en publicaciones marginales, sin eco digno de mención en las corrientes públicas de discusión; exceptuando quizá el *Empire [Imperio]* de Negri y Hardt, que sí ha gozado de reconocimiento mundial.

Aumenta la ironía de la situación el hecho de que se podría participar de la opinión de que ese allanamiento del *votum* filosófico en un barullo general de opiniones es testimonio de algo laudable. Se podría argumentar con fundamento que a la filosofía, que hasta hace poco tiempo pretextaba soñar con su devenir práctico, no le podía haber sucedido nada mejor que instalarse en un ámbito de avenencias cotidianas, libres de jerarquía. Incluso se podría aventurar la afirmación de que un explícito noquerer-ser-nada-especial de los discursos filosóficos fuera la prueba de que se trata de un pensar a la altura de los tiempos, y las alturas de hoy han abjurado de la mala costumbre del sobresalir. Consecuentemente, que lleven la voz cantante no-filósofos en asuntos de globalización habría que interpretarlo como un signo de que la «sociedad» –o como quiera llamarse, si no, a las multitudes de gentes que conviven y politizan– se ha vuelto inmune a los entusiasmos inducidos filosóficamente, así como a las consignas autoritariamente generalizadas sobre el estado del mundo. ¿Por qué, entonces, lamentar la marginación de la filosofía?

No intento negar los momentos significativos de un punto de vista así. La monopolización del discurso de la globalización por politólogos y científicos sociales, a quienes se debe la prosecución del periodismo por medios atrabiliarios, sería perfectamente soportable, vista en su conjunto, si no fuera por el hecho de que los conceptos fundamentales de esos debates son, casi sin excepción, términos filosóficos no reconocidos como tales, cuyo uso *amateur* lleva a sugerencias y tergiversaciones de sentido. Quien filosofa sin consideración a la naturaleza de ese arte ejerce siempre, en definitiva, el negocio de un mito, oculta o mantiene en vilo, y no pocas veces con peligrosas consecuencias. A los efectos colaterales dignos de mención de la ola actual parafilosófica pertenece la proliferación de afirmaciones no comprobadas, que ya no se detienen en las fronteras de los Estados

nacionales. Copias piratas de esa desconsideración circulan libres por todo el mundo. Ofrecen un ejemplo convincente a favor de la tesis de que todo lo que está en busca de clientela se vende hoy o bien en todos los mercados o bien en ninguno. Resulta curioso que no pocas veces sean los espíritus liberales, esos enemigos declarados de los grandes relatos teológicos y filosóficos, quienes con los conceptos no deducidos de globalidad y totalidad, de espacio, tiempo y situación, de unidad, multiplicidad, efecto recíproco, inclusión y exclusión, y otras palabras, de las que escritas una detrás de otra resulta un artículo de fondo, se lancen a hipótesis políticamente virulentas.

Contra los efectos secundarios de tales precipitaciones ayuda, en principio, recordar el origen filosófico del motivo-globo. Éste podría comenzar con la frugal indicación de que «globo» es un sustantivo que representa una idea simple, la tesis del cosmos, y un doble objeto cartográfico, el Cielo de los antiguos y la Tierra de los modernos; de este nombre se siguen las derivaciones adjetivas al uso sobre estados de cosas «globales», que sólo últimamente han sido elevadas a rango nominal a través del verbo anglosajón *to globalize*. De ahí procede la híbrida figura de la «globalización». De todos modos, dicha expresión tiene la ventaja de acentuar el matiz activo del acontecer actual del mundo: si sucede la globalización es siempre por operaciones con efectos en la lejanía.

Como paso siguiente habría que hacer valer la constatación de que la imagen de un globo, que sirve a la vida biológica y reflexiva como contenedor o soporte, era esencial para la interpretación filosófica del universo entre los griegos. La cosmología de la Antigüedad occidental, sobre todo la platónica y la de los sabios helenísticos posteriores, se había adscrito a la idea de representar la totalidad de lo que es mediante la imagen estimulante de una esfera omnicomprendiva. Por mucho que se haya chapurreado nostálgicamente, el nombre de esa configuración está todavía presente en la memoria europea, puesto que desde los viejos tiempos de la Academia la gran redondez de lo existente se ha llamado *cosmos*: un nombre que trae al recuerdo el carácter de ornamento y belleza del universo. Al mismo objeto se le llamó a la vez cielo, *uranos*. El nombre titánico expresaba la idea de que el mundo tiene su límite en una última bóveda de éter: una conjetura que hubiera

podido llamarse igualmente una esperanza. Gustaba de imaginarse el mundo como una amplia vasija, que proporciona sostén a las estrellas fijas y calma el miedo humano a caer. El cielo era para Aristóteles la última envoltura, que todo lo contiene pero no es contenida por nada⁶. Mensurar ese cielo en pensamientos significó llevar a cabo la primera globalización. Con ello surgió la buena nueva de la filosofía: que, por mucho que le deprima el desorden en que vive, el ser humano no puede caerse fuera del universo.

Así pues: los comienzos reales de la globalización están en la racionalización de la estructura del mundo de los cosmólogos antiguos, que por primera vez con gravedad conceptual, mejor, morfológica, reconstruyeron la totalidad de lo existente en figura esférica y ofrecieron a la consideración del intelecto esa edificante configuración de orden. La ontología clásica fue una esferología, bien como cosmología bien como teología: ofreció una teoría del globo absoluto en ambas formas⁷. Logró consideración como geometría sublime, que colocaba en el punto central lo bien formado, lo circular, lo recurrente-a-sí: se ganó simpatías como lógica, ética y estética de las cosas redondas. Para los pensadores de la tradición europea valía como algo cierto que el bien y la redondez acaban en lo mismo. Por eso la forma esférica pudo ser efectiva como sistema cósmico de inmunidad. Sólo como logros mucho más tardíos entran en juego teorías de lo no redondo: anuncian las victoriosas ciencias de la experiencia, la muerte de Dios, las matemáticas del caos y el fin de la vieja Europa.

Recordar estas circunstancias significa poner de manifiesto por qué «la globalización» en su totalidad es un proceso lógico e históricamente mucho más poderoso que lo que se entiende por ella en el periodismo actual y entre sus corresponsales económicos, sociológicos y policiales. Los discursos políticos correspondientes, bien se pronuncien durante la semana, bien los domingos, tratan sólo del episodio más reciente, que se distingue por un intercambio fuertemente acelerado de mercancías, signos y microbios, para hablar sólo más tarde de los mercados monetarios y sus quimeras. Quien quiera hacerse cargo de la seriedad ontológica del suceso que discutimos bajo el nombre de globalización – el encuentro de ser y forma en un cuerpo soberano –, ha de resaltar diferencias de época, hasta ahora poco percibidas, en el concepto

mismo. Por eso a la expresión globalización se le hace acompañar aquí del adjetivo *terrestre*. Tiene que indicar que se pone en discusión un capítulo de una historia más amplia, de cuyas dimensiones intelectualmente estimulantes no se hacen una idea apropiada habitualmente quienes contribuyen al debate actual sobre el tema.

La globalización terrestre (prácticamente consumada con la navegación cristiano-capitalista y políticamente implantada por el colonialismo de los Estados nacionales de la vieja Europa) constituye, como hay que mostrar, la parte media, plenamente abarcable a simple vista, de un proceso en tres fases, de cuyos inicios se ha tratado en otra parte pormenorizadamente⁸. Este período intermedio de quinientos años de la secuencia ha entrado en los libros de historia bajo el epígrafe de «era de la expansión europea». A la mayoría de los historiadores les resulta fácil considerar el espacio de tiempo entre 1492 y 1945 como un complejo cerrado de acontecimientos: se trata de la era en que se perfiló el actual sistema de mundo*. La precedió, como se ha apuntado, la globalización cósmico-urania, aquel imponente primer estadio del pensamiento de la esfera, que, en honor a la predilección de la doctrina clásica del ser por las figuras esféricas, se podría llamar la globalización morfológica (mejor: onto-morfológica). Le sigue la globalización electrónica con la que se las tienen y tendrán que ver las gentes de hoy y sus herederos. Los tres grandes estadios de la globalización se distinguen, pues, en primer término, por sus medios simbólicos y técnicos: constituye una diferencia epocal que se mida con líneas y cortes una esfera idealizada, que se dé la vuelta con barcos a una esfera real o que se hagan circular aviones y señales de radio en torno a la envoltura atmosférica de un planeta. Constituye una diferencia ontológica que se piense en un cosmos que alberga en sí el mundo de esencias en su totalidad, o en una Tierra que sirve como soporte de configuraciones diversas de mundo.

El punto culminante de la metafísica de las esferas –Dante y el Cusano son sus testigos eminentes– es a la vez el punto de retorno a su disolución. La fase de decadencia de la interpretación esferocosmológica de lo existente comienza con la cesura cultural que, siguiendo las huellas de Jacob Burckhardt, llamamos Renacimiento. El gran historiador y morfológico propuso para esta irrupción en la Época

Moderna la fórmula «descubrimiento del mundo y del hombre»; como veremos, coincide con la fase de auge del realismo terrestre. Si miramos a los océanos, comienza con los grandes periplos de los portugueses, si miramos al cielo, con las «revoluciones» de Copérnico y con la despedida por parte de Kepler del dogma del movimiento circular ideal en las órbitas planetarias. Este rechazo hubo de causar el derrumbamiento de las reconfortantes bóvedas celestes etéricas por cuanto sustrajo el fundamento al idealismo de lo redondo. En una secuencia obligada de capítulos lógicos y empíricos fue consumándose a partir de aquellos días la vuelta a una dedicación completamente nueva al planeta Tierra; quizás alguna vez se entienda que hay que seguir adscribiendo el descubrimiento y registro cartográfico de las lunas terrestres neurológicas, los cerebros humanos, a ese mismo giro de la atención. Sobre dicho giro se cimentará empíricamente la creencia monogéista de la Época Moderna. Él introduce la era de la captura de la Tierra, en cuya fase de saturación hemos entrado sólo hace apenas medio siglo.

La expresión «saturación» posee en el contexto dado un sentido dentro de la teoría de la acción: tras la satisfacción del hambre de mundo agresiva, que se manifestó en las salidas y ocupaciones de agentes europeos, comienza una era, a más tardar en 1945, cuyo modo de producción de mundo se distingue claramente del de la época precedente. Su característica es la preeminencia creciente de las inhibiciones frente a las iniciativas. Después de que la globalización terrestre se realizara durante siglos como unilateralidad en acción, desde hace pocos decenios se vuelve la mirada a los hechos y convicciones de esa era con una obligada contrición: llevan el precavido nombre de eurocentrismo como para demostrar que se ha renegado de las obras de ese medio antes tan altanero. Caracterizaremos esa época como el tiempo efectivo del unilateralismo: como la asimétrica toma del mundo, cuyos puntos de salida estaban en los puertos, cortes y ambiciones de Europa. Queda por mostrar que, y cómo, el complejo de estos hechos atropellados, heroicos y deplorables hubo de entrar en los libros bajo el nombre de «historia universal»; y por qué la historia universal en esa acepción de la palabra ha concluido definitivamente. Si «historia» designa la fase de éxito del unilateralismo –y más abajo defenderemos

esa definición—, los habitantes de la Tierra viven hoy inequívocamente en un régimen poshistórico. Más tarde analizaremos cómo se aviene este diagnóstico con la pretensión de Estados Unidos, como «nación indispensable», de ser la heredera del concepto unilateral de mundo.

La globalización está saturada en sentido moral desde que desde todas partes del mundo las víctimas hacen saber a los culpables las consecuencias de sus crímenes: esto caracteriza el núcleo de la situación postunilateral, postimperial, poscolonial. Está saturada también en el sentido técnico desde que los transportes rápidos y medios ultrarápidos dejaron atrás el tráfico mundial indolente de la época de la navegación (lo que nada cambia, por lo demás, en el hecho de que el tráfico sobre los mares sea hoy cuantitativamente más extenso que en cualquier tiempo pasado: el 95 por ciento del comercio mundial de materiales se desarrolla actualmente por vía marítima). De una *tournée* en avión alrededor de la Tierra se puede ya regresar casi el mismo día; de grandes acontecimientos políticos, de graves crímenes y maremotos en el otro confín del mundo ya se entera uno, por regla general, tras pocos minutos u horas. La globalización está saturada en sentido sistémico desde que los responsables de la salida al espacio abierto se ven obligados a admitir que todas las iniciativas están sujetas al principio de acción recíproca y que la mayoría de las ofensivas se retrotraen a la fuente tras un cierto tiempo de asimilación. Estos efectos retroactivos se expresan ahora dentro de intervalos de tiempo que apenas abarcan una vida humana, incluso más cortos que el período de un cargo público de los actores, de modo que los responsables son confrontados personalmente, cada vez más, con las consecuencias de sus obras: por eso hay que apreciar como novedades morales mundiales los procesos contra jefes de Estado criminales como Pinochet, Milosevic, Sadam Husein y otros desventurados unilateralistas. En la medida en que la justicia inmanente gana terreno, las ideas antinaturales de un premio o castigo en otro mundo —antes ingredientes imprescindibles de la moral de una gran cultura— pueden perder importancia para nosotros. La tesis idealista, según la cual la historia universal incluye el juicio universal, cobra nuevo sentido por la ley de la densidad creciente: en el mundo denso o concentrado, todos los actores que se han aventurado destacadamente están expuestos de hecho a un

juicio ininterrumpido por parte de sus observadores y contrincantes; la expectativa de posibles hostilidades y represalias proporciona su color actual al concepto de realidad. Dentro de un gran tráfago de acontecimientos, las iniciativas individuales están sujetas a la ley del entorpecimiento recíproco creciente: hasta que la suma de todas las empresas simultáneas se estabilice en una especie de gelatina vibrante hiperactiva.

Con el establecimiento del sistema monetario internacional basado en el patrón oro, por Bretton Woods en el año 1944, la globalización terrestre puede considerarse cerrada⁹; pero, como muy tarde, ha acabado con la instalación de una atmósfera electrónica y un *environment* de satélites en la órbita terrestre durante los años sesenta y setenta del siglo XX. En el mismo movimiento se incluye la disposición, por muy titubeante que sea, de tribunales internacionales: esos puertos de la justicia, desde los cuales los delitos cometidos por todo el mundo regresan a sus autores.

En este nivel aparecen a la vista las manifestaciones de la *tercera* globalización actual. De ellas se hablará sobre todo en la segunda parte del presente ensayo, que trata de la instalación y ampliación del «espacio interior de mundo» capitalista. Para la descripción del mundo globalizado, que se puede llamar igualmente un «mundo sincrónico», recurrimos a la imagen del *palacio de cristal*, acuñada por Fiódor Dostoievski en la novela *Memorias del subsuelo*, del año 1864: una metáfora que remite al famoso gran recinto de la Exposición Universal de Londres de 1851. En él el escritor ruso creyó ver ante sus ojos la esencia de la civilización occidental como en un último concentrado. En el monstruoso edificio reconoció una estructura devoradora de lo humano; sí, un moderno Baal directamente, un *container* de culto en el que los seres humanos rinden homenaje a los demonios de Occidente: al poder del dinero, al movimiento puro y a los placeres narcoestimulantes. Las características del culto a Baal, para el que los ecónomos de hoy ofrecen la palabra «sociedad de consumo», como mejor pueden ilustrarse aún es partiendo de la metáfora-palacio de Dostoievski, aun cuando prefiramos mantener las distancias en relación

con las sugerencias religiosas del autor, así como de las ingeniosas y oscuras insinuaciones de Walter Benjamin sobre el «capitalismo como religión». El «palacio de cristal» alberga el espacio interior de mundo del capital, en el que tiene lugar el encuentro virtual entre Rainer Maria Rilke y Adam Smith; daremos la palabra a ambos autores en el momento oportuno. Si hemos reasumido la expresión «palacio de cristal» es, ante todo, para expresar la sensación de lo poco apropiada que es la plática, tan a la moda, sobre el «mercado mundial» para caracterizar la estructura de la vida bajo la jurisdicción de la situación financiera penetrante. El espacio interior de mundo del capital no es un ágora ni una feria de ventas al aire libre, sino un invernadero que ha arrastrado hacia dentro todo lo que antes era exterior. Con la imagen de un palacio del consumo de alcance planetario puede someterse a discusión el clima excitante de un mundo interior de mercancías integral. En esta Babilonia horizontal la condición humana se convierte en una cuestión de poder adquisitivo, y el sentido de la libertad se manifiesta en la capacidad de elegir entre productos del mercado, o de producir uno mismo tales productos.

En relación con la sensibilidad general sobre el espacio es significativo de la tercera ola de la globalización que desespacialice el globo real y en lugar de la esfera abovedada de la Tierra instaure un punto casi sin dimensión, o bien una malla compuesta de puntos de intersección y líneas, que no significan otra cosa que enlaces entre calculadores separados por distancias discrecionales. Si la segunda ola, contando con velocidades escasas y medias, había puesto de relieve ante la percepción humana la inmensa extensión del planeta, la tercera, con altas velocidades, vuelve a hacer desaparecer la sensación de amplitud de la Edad Moderna. A ello responde hoy un malestar difuso por la estructura hipercomunicativa del sistema de mundo: una sensación justificada, pensamos, puesto que lo que se celebra hoy como bondades de la telecomunicación lo experimentan innumerables personas como una consecución sospechosa, con cuya ayuda ahora nos podemos hacer tan desgraciados mutuamente desde lejos, como antes sólo estaba reservado a los vecinos directos. Cuando se niega la dignidad de las distancias, la Tierra, junto con sus éxtasis locales, se encoge en un cuasi-

nada, hasta que de su extensión regia ya no queda más que un logo demasiado usado.

Tras estas notas preliminares sobre el título del libro, hay que responder todavía a la pregunta de hasta qué punto estaba pensado en serio el rótulo del capítulo final de *Esferas II*¹⁰, que ha sido reelaborado en la presente investigación. El autor pide que se le crea que a él el finismo y ultimatismo del *feuilleton* apocalíptico le parecen exactamente igual de ridículos que al más aburrido de los lectores benévolo. No se habló de una «última esfera» porque uno se hubiera propuesto exhibir un *western* filosóficamente trastocado. Pero sobre el trasfondo del gran relato del encuentro entre ser y círculo tenía que resultar comprensible por qué la globalización terrestre no representa simplemente una historia entre otras muchas. Ella es, como quiero mostrar, el único espacio de tiempo en la vida de los pueblos que mutuamente se descubren, alias «humanidad», que merece llamarse en un sentido filosóficamente relevante «historia» o «historia universal».

La historia universal fue el modelado de la Tierra como soporte de las culturas y los éxtasis; su característica presentación política fue la unilateralidad triunfante de las naciones expansivas europeas; su estilo lógico es la interpretación indiferente de todas las cosas bajo la señal del espacio homogéneo, del tiempo homogéneo y del valor homogéneo; su modo operativo es la concentración; su resultado económico es el establecimiento del sistema mundial; sus bases energéticas son los combustibles fósiles, todavía disponibles en abundancia; sus gestos primarios estéticos son la expresión histórica del sentimiento y el culto a la explosión; su resultado psicosocial es el apremio a ser cómplice de la miseria lejana; su oportunidad vital es la posibilidad de comparar interculturalmente las fuentes de la felicidad y las estrategias de gestión del riesgo; su esencia moral es el paso del *ethos* de la conquista al *ethos* del dejarse-domesticar por los conquistados; su tendencia civilizatoria se expresa en un denso complejo de desahogos, seguros y garantías de confort; su desafío antropológico es la producción masiva de «últimos hombres»; su consecuencia filosófica es la oportunidad de ver cómo la Tierra única aparece en los innumerables cerebros.

No tendría por qué resultar difícil admitir: la concentración de los

muchos mundos, separados hasta ahora, en un contexto extensivo a la Tierra es un sujeto en el que, por su propia naturaleza, la filosofía y la historiografía se encuentran. Quien pasa las hojas hacia atrás en el cuaderno de bitácora del último medio milenio, que llevó el título, para muchos fastidioso pero materialmente correcto, «Historia universal de Europa»¹¹, entiende también en qué sentido puede llamarse la última, o incluso la única, a la esfera que circunnavegaron Magallanes y sus sucesores.

2

La estrella errante

Cuando, hace dos milenios y medio, geómetras y filósofos griegos comenzaron a mensurar matemáticamente el universo estaban bajo la impresión de una fuerte intuición formal: que, en último término, todas las cosas se mueven en círculo. Su interés por el todo del mundo se despertó por la fácil constructibilidad y la perfección simétrica de la figura de la esfera. Para ellos, la forma más simple era, a la vez, la más íntegra, completa y bella. Desde entonces, a los cosmólogos que se reunían en la antigua Academia y en otros lugares de debate culto se les pudo considerar no sólo como los racionalistas más fuertes, sino también como los más nobles entre los estetas. Quien no era geómetra u ontólogo por aquel entonces, ya no se le podía utilizar como conecedor de cosas bellas. ¿Qué otra cosa era, efectivamente, lo bello, el cielo, sino la realización material de lo mejor, que es el todo? El prejuicio griego en favor de las totalidades redondas habría de permanecer vivo hasta la época del idealismo alemán: «¿Sabéis su nombre?, ¿el nombre de aquello que es Uno y Todo? Su nombre es belleza» (Friedrich Hölderlin, *Hiperión*).

Así pues, el nombre de lo bello acabado y perfecto *-sphaira-* se formulará desde entonces geométricamente. A esa elevación de la forma del mundo sobre la materia del mundo la apadrinó una estética de la perfección, que siguió siendo válida hasta que la Europa moderna puso en vigor otro sistema de normas para lo bello y lo no-bello. Si alguna vez se habían de integrar en una intuición tanto el todo sutil como el compacto había de ser, como se pensaba, bajo la forma de representación de la esfera. Pertenecía a la naturaleza sublime de ese hiper-objeto el hecho de que permanezca irreconocible para ojos comunes: hay una esfera que es demasiado grande para la percepción trivial y demasiado sublime para la comprensión sensible. Pero esto no

es realmente sorprendente: desde que la filosofía comenzó la guerra contra la sensualidad de las opiniones populares, la invisibilidad pasa siempre como la característica fuerte de las realidades profundas¹². Según la tesis de los filósofos, lo que se muestra a los sentidos es reflejo y ejemplo; lo esencial duradero brilla sólo en el pensar conceptual. Pero, independientemente de que se trate de un constructo ideal o de un fenómeno sensible: ningún objeto volvió a conseguir satisfacer tanto y humillar tanto a sus contempladores como la esfera-todo, que bajo su doble nombre de *cósmos* y *uranós* todavía brilla desde lejos tras su hundimiento en el archivo de las ideas acabadas, que ya han cumplido su misión.

Pero en cuanto se trató de llevar a concepto o, mejor, a imagen la globalización del cuerpo de la Tierra, fue la estética de lo feo la que hubo de hacer valer su competencia. Lo decisivo en este proceso no es que se hubiera reconocido definitivamente la forma esférica de la Tierra y que se pudiera hablar públicamente, incluso en presencia de eclesiásticos, de sus curvaturas, sino que las particularidades de su forma, los ángulos y aristas, por decirlo así, aparecieran en primer plano. Sólo ellos son informativos para la ciencia, pues sólo lo imperfecto –lo que no se puede construir geoméricamente– permite y demanda investigación empírica. Lo bello puro puede dejarse tranquilamente en manos de los idealistas, lo bello a medias y lo feo da trabajo a los empiristas. Mientras que la perfección puede ser concebida sin recurso a la experiencia, los hechos e imperfecciones hay que constatarlos exclusivamente por la experiencia. Por eso la globalización urania o cósmica y morfológica había sido, en lo esencial, asunto de filósofos y geómetras; la globalización terrestre, por el contrario, será un problema para cartógrafos y una aventura de marineros, más tarde también un asunto de economistas, de climatólogos, de ecólogos, de especialistas en terrorismo y otros expertos en lo accidentado y complejo.

Es fácil aclarar por qué esto no podía ser de otro modo: en la era metafísica el cuerpo de la Tierra no podía ni debía presentarse con mayor distinción de lo que permitía su situación en el cosmos. En el plan aristotélico-católico de esferas la Tierra poseía el estatus más humilde, más alejado del firmamento envolvente. Por eso, por muy

paradójico que suene, su colocación en el centro del todo implicaba la postergación al extremo inferior de la jerarquía cósmica¹³. Es verdad que su envoltura en un sistema, ordenado por capas, de cubiertas de éter le procuraba cobijo en una totalidad compacta, pero le bloqueaba el acceso a las regiones superiores, donde residía la perfección. De ahí el discurso metafísico de lo «terreno» y su altanero mirar con desprecio a lo no-perfecto aquí abajo, separado del cielo a distancia de luz. Hay que reconocer a los metafísicos que sabían de qué hablaban: ¿qué pensar de un lugar donde la mitad del tiempo es noche y a todo lo que vive le espera la muerte y la decadencia? Los antiguos estaban tan impresionados por la contraposición entre forma y mortalidad que tenían que separar un mundo superior sin muerte de un abismo afectado por ella. Así fueron impregnándose crecientemente de una imagen dualista del todo: lo que sucede bajo la luna siempre permanecerá señalado por el malogro y la descomposición; aquí dominan, efectivamente, los movimientos lineales, finitos, fatigables, en los que la Antigüedad no consigue percibir corrección alguna. Las formas indestructibles y las rotaciones del éter eterno, por el contrario, moran en los espacios sobre la luna. La singularidad de la situación humana procede del hecho de que los mortales, a pesar de su condena a la gravedad, existen como ciudadanos de ambos espacios. A través de cada una de las conciencias individuales pasan las líneas de fractura de la antigua conmoción divisoria, a partir de la cual las esferas intactas supralunares se separaron de las zonas corruptas bajo la luna. La expulsión fuera de lo perfecto ha dejado tras de sí desgarros, cicatrices, irregularidades en cualquier objeto sublunar. El desgarrón en el alma lo sienten los seres humanos como añoranza de lo mejor. Les recuerda días más claros, más redondos, etéricos.

Pero lo que, a pesar del desclasamiento cósmico de la Tierra, contribuyó al atractivo del régimen metafísico fue la circunstancia de que en él estaban claramente separados el arriba y el abajo. Ofrecía la inestimable ventaja de una claridad que sólo proporciona la jerarquía. Mientras que, por naturaleza, lo inferior no conseguía por su propia fuerza acceder arriba, quedó como un privilegio de lo superior penetrar a voluntad en lo inferior. Por eso, en los viejos tiempos, pensar significaba siempre pensar también desde el cielo, como si con ayuda de

la lógica se liberara uno de la Tierra. En aquellos tiempos, un pensador es alguien que trasciende y mira hacia abajo, tal como lo ilustró Dante en su viaje al Paraíso. Todavía los versos de Eichendorff en su poema *Noche de luna*: «Era como si el Cielo hubiera / besado quedamente a la Tierra» se leen como el canto de cisne a un esquema que durante toda una era había conformado el hábito del ser-en-el-mundo de los europeos; a él pertenecía la entera convicción de que la extrañeza del mundo era fácil de aprender. Es verdad que el poeta vivía ya en un tiempo en el que el cielo sólo tenía besos-como-si para la Tierra, y en el que el alma volaba por una región tranquila, como si, en el vehículo de la metáfora, todavía fuera posible encontrar el camino a casa en una hermosa lejanía.

En realidad, en tiempos de Eichendorff el supramundo debilitado hacía ya mucho tiempo que no reclamaba su derecho de pernada con la Tierra. Habían pasado siglos desde que la nueva física hubiera descubierto el espacio vacío y hecho desaparecer la fabulosa envoltura del firmamento. No a todos les fue fácil prescindir del complemento de arriba. Hasta Heidegger puede escucharse el duelo por una Tierra sin Cielo: una Tierra de la que se dice que «histórico-ontológicamente es la estrella errante». Recuérdese que esta palabra, que hoy suena refinada y sombría, no se refiere a un planeta cualquiera, sino exclusivamente a uno en el que surgió la pregunta por la verdad y por el sentido del ser. La errancia en la que se mueven los terrícolas de Heidegger, junto con su estrella, es la última huella de la oportunidad perdida de ser abrazados por el cielo.

Pero también cuando la Tierra residía aún dentro de las cubiertas de éter, mucho antes de su circunnavegación y de su desmantelamiento cósmico, se presentaba, en visión tanatológica, como la estrella en la que se muere a sabiendas. Su vaga redondez no era ninguna barrera de inmunidad que repeliera la muerte. Sintetizaba el escenario en que había sucedido la caída en el tiempo, tras la cual todo lo que nace adeuda una muerte a sus orígenes. Por eso acaba sobre la Tierra, sin excepción, todo lo que fue realizado; aquí se paran los relojes, irreversiblemente, aquí se apagan las mechas en sus puntos de encendido (lo que resulta de importancia para la «conciencia histórica», en cuanto se entiende que la figura teórica del *bang* se adecua más bien a los finales que a los

comienzos). Quien entiende su situación sobre la Tierra se hace cuentas de que nadie sale vivo de este sitio. Sobre este globo sombrío hay que ejercitar lo que en la jerga de la filosofía reciente se llamaba el avance hacia la propia muerte: porque desde entonces es mejor no llamar mortales a los seres humanos, como era costumbre entre los antiguos, sino provisionales. Si, desde un final imaginado de la evolución humana, un historiador hubiera de decir lo que los colectivos humanos, vistos en su conjunto, han hecho con sus tiempos, habría de responder que han organizado carreras populares hacia la muerte: en forma de procesiones humildes, batidas dionisiacas, proyectos de progreso, pruebas eliminatorias cínico-naturalistas, ejercicios ecológicos de reconciliación. La superficie de un cuerpo en el universo, donde los seres humanos pasan sus días entretenidos en vanas precauciones frente a lo ineludible, no puede ser, por tanto, una superficie igual. La lisura perfecta sólo es posible en idealizaciones, lo rugoso y lo real coinciden.

No es, ciertamente, casual que en la primera manifestación sistemática sobre una *Estética de lo feo* –en el libro, de 1853, del discípulo de Hegel, Karl Rosenkranz–, ya al comienzo de la argumentación, se llegue a hablar de la Tierra real como una superficie irregular. En esa nueva, no-idealista, teoría de la percepción, la patria del ser humano gozó del privilegio de servir como ejemplo introductor a una doctrina de lo feo natural.

En tanto sólo se conduce por la ley de la gravedad, la simple y tosca masa nos ofrece estéticamente, por decirlo así, un estado neutro. No es necesariamente bella, pero tampoco necesariamente fea; es casual. Tomemos, por ejemplo, nuestra Tierra: tendría que ser una esfera perfecta para ser bella como masa. Pero no lo es. Está achatada en los polos y hinchada en el ecuador, amén de la máxima irregularidad de su superficie, debida a la elevación del terreno. Un perfil de la corteza terrestre nos muestra, desde el punto de vista puramente estereométrico, el revuelto más azaroso de elevaciones y profundidades en los contornos más imprevisibles¹⁴.

Si se sacan las consecuencias de esta consideración, puede formularse el principio fundamental de una estética postidealista de la Tierra: como cuerpo real, el globo geográficamente descubierto no es bello, sino interesante. Interesante es lo que ha recorrido ya la mitad del camino hacia la fealdad. A la vista de sus formaciones irregulares aparece de

nuevo, por un momento, la desazón por la humillación sublunar, para la que hasta nuestros días se utiliza la expresión distintiva de *conditio humana*. Pero después se vuelve la página: lo irregular se hace atractivo, de un modo nuevo, para la contemplación. Las estéticas modernas de lo interesante y feo se alían, no sólo agresivamente, con la investigación empírica, que ha de habérselas *per se* con lo aglomerado casualmente (literalmente: lo concreto) y con lo asimétrico; a la vez hacen soportable la decepción y liberan fuerzas para el contraataque. Así ayudan a la desinhibición, que se llama praxis en sus días buenos. El concepto «desinhibición», sin el cual no puede haber ninguna teoría seria de la Modernidad, resume los motivos que nos proporcionan impulso para intervenir en lo imperfecto, desagradable (cfr. *infra*, págs. 78-88).

Quien toma con suficiente sensatez las desventajas de emplazamiento de la existencia sobre la superficie terrestre suelta las riendas que mantuvieron con brida hasta ahora la ira de los mortales por las exigencias de la existencia en lo feo. Por eso la insurrección consigue en la Modernidad licencia como actitud fundamental: *on a raison de se révolter*; Prometeo se convierte en el titán de la hora y Filoctetes en su secretario¹⁵. Ahora, dado que pierden rápidamente su sostén en el supramundo ordenado cosas muy aconsejables en el régimen metafísico, como prescindir de lo casual, abstraer de lo gravoso y justificar lo desagradable, se trata también de permanecer en lo noble, hacer un alto en lo grotesco y amorfo, resistir en lo inferior y adverso, cuya representación vuelve lo representado contra sí mismo. La nueva estética admite desgarros, turbulencias, fracturas en la imagen, rivaliza, incluso, con lo real por efectos repulsivos.

Desde el punto de vista estético, la globalización terrestre conlleva la victoria de lo interesante sobre lo ideal. Su resultado, la Tierra dada a conocer, es la esfera, que decepciona como forma pero atrae la atención como cuerpo interesante. Esperar todo de ella –y de los restantes cuerpos sobre ese cuerpo–: eso constituirá la sabiduría de nuestra era. Por lo que respecta a la historia de la estética, la experiencia moderna del arte va unida al intento de abrir, a los estímulos perceptivos de lo irregular, el ojo demasiado tiempo obnubilado por simplificaciones geométricas.

Regreso a la Tierra

Consecuentemente, en la Modernidad ya no recae en los metafísicos, sino en los geógrafos y en los marinos, la tarea de dibujar la nueva imagen del mundo: su misión es representar en imagen la última esfera. De todos los grandes cuerpos redondos, a la humanidad sin cubiertas sólo puede importarle algo en el futuro su propio planeta. Los navegantes que dan la vuelta al mundo, los cartógrafos, los conquistadores, los comerciantes que recorren el mundo, incluso los misioneros cristianos y toda su retaguardia de colaboradores pro desarrollo, gentes que exportan buena voluntad, y de turistas que gastan dinero en experiencias por escenarios lejanos: todos ellos, vistos en su conjunto, se comportan como si hubieran comprendido que es la Tierra misma la que, tras la destrucción del cielo, tenía que asumir su función como última bóveda. Se trata ahora de abarcar y dar la vuelta a esta Tierra físicamente real, como cuerpo irregularmente estratificado, caóticamente plegado, erosionado por tormentas. Por eso, la nueva imagen de la Tierra, el globo terrestre, se erigió en icono rector de la cosmovisión moderna. Desde el globo Behaim de Nuremberg de 1492 – el ejemplar más antiguo de su tipo conservado– hasta los más actuales fotogramas-NASA de la Tierra y las tomas desde la estación espacial Mir, el proceso cosmológico de la Modernidad está marcado por los cambios formales y precisiones en la imagen de la Tierra que posibilitan sus diversos medios técnicos. Pero en ningún momento –tampoco en la era de los viajes espaciales– la audacia de visualizar la Tierra pudo disimular su calidad semi-metafísica. Quien, tras el ocaso del cielo, quería hacer un retrato completo de la Tierra, estaba, sabiéndolo o no, en la tradición de la cosmografía excelsa. Pero para hacer valer los nuevos procedimientos creadores de imagen de mundo hubo de