

La filosofía como saber crítico en la Edad Global

Carlo Altini

Carlo Altini es director de la Fondazione San Carlo de Módena y autor de Leo Strauss. Lenguaggio del potere e linguaggio della filosofia.

Este ensayo trata del conflicto inevitable entre la filosofía y la sociedad: en cierto sentido, el filósofo es un *extranjero* en cualquier lugar. La filosofía es una forma de comprensión de la realidad *alternativa* a las narraciones tradicionales y compartidas, con respecto a las cuales mantiene una distancia crítica.

Palabras clave:

- Filosofía
- Ciudad
- Extranjero
- Crítica

This paper deals with the ineluctable struggle between the philosophy and the society: the philosopher is, in certain way, an stranger everywhere. Philosophy is an alternative understanding of the traditional and shared narrations, in front of which she stands a critical distance.

1 Ha pasado ya mucho tiempo desde que, bajo el empuje de la creciente autonomización de las ciencias (las naturales primero, las sociales después), la filosofía perdió su vocación “sistemática”, una vocación que ni las ciencias clásicas ni las emergentes hicieron nunca suya. La compacta universalidad de los modelos filosóficos de comprensión sistemática de la realidad fue así sustituida —tras el declinar del último gran paradigma interpretativo, el hegeliano-marxiano— por la vívida iluminación, profunda e imaginativa, aunque parcial e intermitente, del “fragmento”. Este pasaje del “sistema” al “fragmento” ha recibido un fuerte impulso sobre todo en la época contemporánea, en la que parece imposible proponer una mirada de amplio espectro sobre la complejidad de un mundo global en el que todas las ciencias están dominadas por la “especialización”, entendida no sólo como objetivo funcional, sino sobre todo como *status* simbólico de los conocimientos que —para sobrevivir en la competición por la financiación de la investigación— se encuentran con la necesidad de demostrar su *particular* eficacia e instrumentalidad y de no mostrarse como vías de acceso a la comprensión sistemática de la realidad. La especialización de los conocimientos ha transformado así la investigación en un instrumento al servicio de fines prácticos, cuya repercusión en el plano público a menudo depende de decisiones de naturaleza privada, tomadas en secreto.

“Saber es poder”, afirmaba Hobbes en *De homine*, a principios de la Edad Moderna, con la intención de construir, siguiendo el paradigma ilustrado, la legitimidad de la autonomía humana, al mismo tiempo libertaria e igualitaria. Hoy en día, en la época del largo ocaso de la Modernidad, la sentencia hobbesiana adquiere sin embargo un carácter siniestro que, lejos de remitir a la esfera de la autonomía subjetiva, parece justificar una condición social y económica jerarquizada, dentro de la cual las desigualdades no sólo crecen, sino que cristalizan en foucaultianos “estados de dominio”; estados que tienen, además, el privilegio de gozar de un amplio consenso popular, cuyo origen está en la difusión de una ideología que mantiene unidos, paradójicamente, Estado y mercado, lo local y lo global, libertad y obediencia, derechos y desigualdades. Definitivamente abandonadas las antiguas prácticas de la violencia y la represión, los actuales “estados de dominio” están fundados, contruidos y perpetuados precisamente sobre el conocimiento, la cultura y la ideología. Los centros de producción de los conocimientos —todos ellos rigurosamente especializados— se encuentran de hecho firmemente monopolizados por *élites* que controlan la agenda pública y el espacio político, dentro de una más amplia estrategia que prevee la uniformización de los estilos de vida (favorecida, en ello, por los medios de comunicación) y la privatización de los recursos —no sólo los tradicionales (dinero, materias primas, propiedades inmobiliarias), sino también los que carac-

1 Cfr. E. MORIN, *Pensar Europa*, trad. de B. E. Anastasi, Gedisa, Barcelona, 1988; J. DERRIDA, *Oggi l'Europa* (trad. ital.), Milano, Garzanti, 1991; H.-G. GADAMER, *La herencia de Europa*, trad. de P. Giralt, Península, Barcelona, 2000; J.-L. NANCY, 'Frontières', en Y. HERSANT ET F. DURAND-BOGAERT (Ed.), *Europes*, Robert Laffont, Paris, 2000, pp. 821-829; M. CACCIARI, *Geo-filosofía de Europa*, trad. de D. Sánchez Meca, Alderabán Ediciones, Madrid, 2001, y *L'arcipelago*, Adelphi, Milano, 1997; R. BRAGUE, *Il futuro dell'Occidente. Nel modello romano la salvezza dell'Europa* (trad. ital.), Milano, Rusconi, 1998; H.-G. GADAMER E M. HEIDEGGER, *L'Europa e la filosofia* (trad. ital.), Venezia, Marsilio, 1999; B. DE GIOVANNI, *L'ambigua potenza dell'Europa*, Guida, Napoli, 2002, y *La filosofia e l'Europa moderna*, il Mulino, Bologna, 2004; J. HABERMAS, *La constelación postnacional*, trad. de D. Gamper, L. Pérez, y P. Fabra, Paidós, Barcelona, 2000; G. MARRAMAO, *Pasaje a Occidente*, trad. de H. Cardoso, Katz Editores, Buenos Aires, 2007; J. LE GOFF, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa* (trad. ital.), Laterza, Roma-Bari, 2004; W. REINHARD, *Lebensformen Europas*, Beck, München, 2004; E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita* (trad. ital.), Roma-Bari, Laterza, 2007; P. P. PORTINARO, *Il labirinto delle istituzioni nella storia europea*, il Mulino, Bologna, 2007; P. ROSSI, *L'identità dell'Europa*, il Mulino, Bologna, 2007. Tales indicaciones bibliográficas no tienen ninguna pretensión de exhaustividad, dado que el presente trabajo no es una reseña de estudios, sino una propuesta de reflexión sobre el estatuto de la filosofía en la época contemporánea. Además, desde un punto de vista teórico, no entran en el radio de acción de este ensayo ni los trabajos ideológico-políticos sobre las diferencias entre Europa y los Estados Unidos (publicados concretamente a partir de las profundas divisiones causadas por la guerra de Irak), ni los trabajos religioso-confesionales sobre las "raíces judeo-cristianas" de Europa (aparecidas sobre todo con ocasión del debate sobre el Tratado Constitucional europeo).

terizan el actual desarrollo de la sociedad capitalista (cuerpos, bienes comunes, conocimientos, informaciones, patentes).

Frente a esta nueva declinación del saber como poder, la filosofía ha sido incapaz de ofrecer análisis sistemáticos, pero, en casos especialmente afortunados, ha aportado importantes "fragmentos" (por ejemplo, con Adorno, Benjamin, Jünger y Foucault) con los que desenmascarar los caracteres de la actual fase de transición en la que se producen inversiones entre lo visible y lo invisible, lo material y lo simbólico, lo real y lo virtual. De todos modos, aunque en estos casos raros el "todo" se deja entrever en los pliegues del "detalle", lo que no parece cambiar es el estatuto de la filosofía, la cual, una vez perdido el propio carácter de "explicación sistemática", desarrolla su labor de investigación en el "fragmento".

2. En los últimos dos decenios se han publicado ciertas obras que, al menos en apariencia, han ido a contracorriente con respecto a la inclinación de la filosofía contemporánea por el "fragmento", ya que apuntan a ofrecer un cuadro interpretativo coherente de la historia y de la razón de ser de Europa (y, en esta línea, del pasaje de la Edad Moderna a la "Edad Global"). No es éste el lugar para discutir con detalle las perspectivas de estos trabajos¹ que en general expresan una necesidad histórico-cultural extendida por identificar —tras la caída del bloque soviético y el fin del "siglo breve"— los caracteres fundamentales de la actual época de "pasaje", del "ya no más y del todavía no", a la luz tanto de los esfuerzos de la Unión Europea por establecer una dirección política —no sólo económico-financiera— al proceso de integración, como de la cuestión de la identidad de Europa en la época de las transformaciones globales. Estas obras proponen, obviamente, una pluralidad de instrumentos, miradas y categorías que no puede ser aquí objeto de análisis. Sí que debería serlo, sin embargo, el estudio de una *presencia*, contenida en estas obras, que a su vez remite a una *ausencia*. De hecho, y sin intentos apologeticos, la actual situación europea se interpreta en ellas generalmente como *punto de llegada* de un proceso compuesto de pausas, superposiciones, continuidades y giros (también en devenir y a la espera de ulteriores cambios), pero, en cualquier caso, como llegada *a término*: la identidad europea no es interpretada tanto como origen presupuesto cuanto como proceso de realización o, por lo menos, como "ser" *en cuanto* "devenir", es decir, espacio de conciencia que se determina en concretos ordenamientos político-jurídicos. Un proceso tal de realización sería no obstante legítimo y comprensible si se insertase dentro de un cuadro teórico de *filosofía de la historia*, es decir, dentro del marco que explícita

y voluntariamente falta en estas obras y que les hubiese proporcionado —acertadamente o no— una estructura verdaderamente "sistemática". La presencia de uno de los elementos centrales para una concepción sistemática de la filosofía y de la historia (el proceso de realización) se corresponde entonces con una ausencia (la filosofía de la historia) que rebate el carácter no sistemático de la filosofía contemporánea.

Naturalmente, todo esto podría no ser un problema decisivo, ni en el plano filosófico ni en el político, ya que las filosofías de la historia generalmente no han dado buenas pruebas de sí mismas (y, por lo tanto, no habría razón para añorar esta modalidad sistemática de interpretación de la realidad). A pesar de ello, se presenta un problema: el término del proceso de realización es de hecho utilizado como perspectiva privilegiada —la que ofrece el presente— a cuya luz reconstruir acontecimientos, problemas y trayectorias de una historia identitaria que podría sostenerse *coherentemente* sólo sobre una filosofía de la historia. Precisamente mientras se utiliza el elemento central de una sistemática filosofía de la historia (el proceso de realización), se afirma, por el contrario, que todas las transformaciones son (y han sido) contingentes, abiertas y plurales, con el resultado de enmascarar un planteamiento teórico "absolutista" bajo un comportamiento "relativista". Por ello, no parece éste el mejor camino para recuperar la vocación sistemática de la filosofía, dado que ocasiona problemas de naturaleza lógica, histórica y política en al menos dos planos del discurso. Por un lado, tenemos una concepción inadecuada del *saber histórico*; hay que tener presente, de hecho, que los problemas históricos tienen de por sí una historia conectada al problema historiográfico, justamente porque en todo retorno al pasado se encuentran razones que llevan a conclusiones sobre el presente: la historia de la historiografía debe, así, ser parte esencial de la investigación histórica porque obliga a tener presente la historicidad de los problemas y de los instrumentos. Por otro lado, resulta evidente una falta de conciencia sobre la naturaleza de los problemas contemporáneos, cuyo carácter político se deriva esencialmente tanto respecto de la estructura de las nuevas formas de producción económica como de las nuevas formas de imaginación colectiva. En ausencia de una solución para estos dos órdenes de problemas que minan la raíz de cualquier intento de comprensión sistemática, resulta más útil cultivar la forma filosófica del "fragmento", menos expuesta a intentos "celebratorios" (*celebrativi*).

3. Estos intentos "celebratorios" tienen el riesgo de ocultar la influencia de los procesos producti-

vos y financieros en la estructuración de los espacios simbólico-culturales y políticos. Desde hace algunos decenios, son ya evidentes las transformaciones que caracterizan el ejercicio de la soberanía de los Estados (sobre todo debido a la separación de Estado y política). Con la afirmación de los procesos económico-financieros globales ha emergido, cada vez con mayor evidencia, la *crisis* del Estado moderno entendido como el único depositario de la soberanía y como sujeto único de la política mundial, en la que concretamente han aparecido nuevos sujetos “privados” que contribuyen a la progresiva estabilización de una superestructura ideológica de carácter “técnico” que trata de justificar nuevas formas de dominio sin la explícita definición de las relaciones de poder político en el espacio público. Los sujetos económico-financieros que componen esta “estructura” actúan formalmente como “poderes indirectos” y en concreto *deslocalizan* la conflictividad política en el terreno aparentemente “técnico-neutral” de la conflictividad privada (por ejemplo, el derecho del trabajo), determinando de esa manera el espacio sobre el que desplegar su extraordinaria potencia “contractual”, no sólo con respecto a los individuos particulares, sino también a las organizaciones locales y nacionales (incluso a los propios Estados). No teniendo que responder de responsabilidades públicas directas, estos sujetos económico-financieros utilizan instrumentalmente la burocracia racional del Estado, que ya no se encuentra en posición de gestionar la conflictividad global entre política, derecho y economía, ni de responder a las contradicciones que supone la reorganización de las relaciones de poder entre “estructura” y “superestructura”. Se producen así transformaciones radicales de la soberanía, de la representación, de la libertad, de los derechos y de la transparencia: de hecho, actualmente los centros de decisiones —que son definidos con frecuencia en el debate público como organismos técnicos, siendo por el contrario totalmente políticos (en el sentido de la nueva “política no representativa”)— ya no son los parlamentos o los gobiernos, sino los *sujetos privados* de relevancia internacional (las *corporations* multinacionales) y organismos intergubernamentales (Banco Mundial, Fondo Monetario Internacional, Banco Central Europeo, etc.) que no tienen responsabilidad política directa de sus propios actos, y que incluso gozan de un particular *status* que los hace independientes de la esfera política y cuyas prerrogativas pretenden sin embargo utilizar, sometiéndola a sus exigencias.

A la luz de estas transformaciones de fondo — con los poderes financieros y productivos que someten a los poderes políticos a sus necesidades a través de la construcción de una superestructura ideológico-cultural (individualismo, consumismo

*No se aleja de la realidad
afirmar que en nuestros días los
capitalistas mandan, los técnicos
gobiernan, los políticos canalizan
el consenso y los intelectuales
hacen deseable el sistema*

y seguridad) de acuerdo a sus propias exigencias—, las antiguas categorías filosófico-políticas resultan como mínimo inadecuadas para un análisis sistemático de la realidad contemporánea, dado que soberanía, representación y transparencia no consiguen alcanzar la esencia de las nuevas relaciones sociales. En los países occidentales, la estructura social está organizada en al menos cinco clases jerárquicamente dispuestas, dentro de un sistema complejo que privilegia una condición de anomia social, inducida y favorecida por la fruición pasiva de los *media* (Internet incluido). En primer lugar, tenemos la clase cosmopolita —invisible y atópica— de los dueños globales de la economía financiera y, en consecuencia, industrial. La característica fundamental de esta clase es la de ser un “poder indirecto”, particularmente eficaz por actuar en ausencia del vínculo de representación, de transparencia y de territorialidad. Conectada orgánicamente a la clase dominante, se ha estructurado una clase intelectual compuesta —organizada tanto sobre base nacional como transnacional— que comprende a periodistas, publicistas, escritores de los *media*, científicos, profesores universitarios y teólogos cuya función consiste en la producción y difusión de una esfera simbólico-cultural funcional para el mantenimiento del sistema. En un nivel inferior se encuentra la clase de los funcionarios asalariados que comprende una variada pluralidad de sujetos sociales que sirven al mantenimiento del sistema: desde los grandes gerentes a los jefes de producción, desde los diplomáticos a los funcionarios estatales, incluidos los hombres políticos. En los últimos niveles de la escala encontramos dos categorías sociales separadas sólo por un distinto *status* jurídico (cuya relevancia en el plano de la vida individual en términos de proyectividad y de bienestar es sin embargo evidente): por una parte, empleados del Estado, trabajadores de las grandes organizaciones industriales y comerciales, dependientes del mundo financiero; por otra parte, los “últimos” del mundo, es decir, los trabajadores de las pequeñas empresas, los precarios y los inmigrantes. A la luz de este nuevo marco social, no se aleja de la realidad afirmar que en nuestros días “los capitalistas mandan, los técnicos gobiernan, los políticos canalizan el consenso y los intelectuales hacen deseable el sistema”, hasta el punto de hacer evidente la victoria *teórica* del marxismo *tras* la caída del marxismo. No antes, sino hoy, se

da el hecho de que la estructura económica determina rígidamente la superestructura política a través de la victoria cultural del paradigma individualista y consumista, que se integra sin dificultad en el lenguaje de los derechos o del reconocimiento que produce acciones de *lobbying*, a su vez perfectamente integradas en la lógica de las finanzas y en el lenguaje del capital, que, al contrario que los lenguajes político y religioso en los que es ineludible la cuestión de la *trascendencia*, aunque en formas distintas entre sí, viven de la pura inmanencia.

4. Si bien es apropiado subrayar la inadecuación de las categorías filosóficas modernas para el análisis del mundo contemporáneo, sería sin embargo injusto exigir a la investigación filosófica una respuesta concreta a los problemas surgidos de las relaciones de poder en la época de la globalización. No obstante, es lícito esperar de la filosofía un debate sobre estos temas, que a menudo son objeto especializado de estudio (y de asesoramiento) solamente por parte de politólogos, economistas, juristas y sociólogos, es decir, de grupos intelectuales muchas veces *orgánicos* con respecto a las clases dirigentes y a los aparatos de poder. No es casualidad que aquello que definimos como *libertad de pensamiento* equivalga en realidad a la disponibilidad de un *ágora* mediático en el que existe la posibilidad de elegir entre dos o más opiniones diferentes sostenidas por una exigua minoría de políticos e intelectuales. Por el contrario, la filosofía —en cuanto saber no especializado, o sea, “inútil”, para el que no hacen falta grandes financiaciones— podría delinear algunos elementos de pensamiento *crítico* sobre la globalización en disposición para confrontarse libremente con los caracteres de las transformaciones sociales, políticas, tecnológicas y económicas en acto. A pesar de ello, también la filosofía, por su naturaleza reticente a su propia transformación en saber técnico, se arriesga a ser desarmada de su potencial crítico, si no incluso subyugada (bajo forma de epistemología de las ciencias sociales) a los procesos de construcción simbólica que gobiernan, de un modo más o menos autoritario, las sociedades complejas de la información, en las que emerge un único modelo híbrido de racionalidad social, producto del encuentro entre individualis-

mo metodológico y neoutilitarismo (tal vez con el inquebrantable soporte ideológico de la tradición social y religiosa de pertenencia). Frente a esta deriva, una filosofía de carácter *crítico* no debería necesariamente encontrar soluciones inmediatas, pero sí al menos comprender y expresar el significado de la crisis de la política y de la esfera pública contemporánea.

El primer deber de la filosofía consiste entonces en la *desmitificación* de los ídolos contemporáneos. Entre ellos, en primer lugar encontramos el progreso técnico, que no elimina de por sí la cuestión del poder. Como consecuencia de la fe en la neutralidad de la técnica, que lo empuja hacia grados cada vez mayores de autonomía del resto, el progreso técnico se encuentra en condiciones de producir su propia superestructura ideológica, contribuyendo así a la eliminación de la relación política directa entre gobernantes y gobernados. De esta forma, los centros del poder son desplazados en estructuras anónimas y poco transparentes: la planificación de las formas de vida, de trabajo y de pensamiento se produce a través de la reelaboración “técnica” de los mitos políticos, que, con ello, se transforman en representaciones sólo aparentemente apolíticas. Frente a este aparato universalmente dominante, constituido al mismo tiempo por poderes directos e indirectos y que se presenta a sí mismo como garante de “justicia, igualdad y libertad”, es decir, como la mejor sociedad posible, sólo queda preguntarse dónde es posible encontrar la vía de salida —si no del “estado de dominio”— al menos de la masificación y del conformismo surgidos de la unificación entre política, sociedad y cultura y que ha determinado una oferta inmensa de mercancías y una enorme acumulación de espectáculos entendidos como una persuasiva modalidad de homologación de las diferencias. A pesar de la aparente neutralidad del conocimiento técnico, el problema político existe entonces también en la época global, en la época de la “unidad” del mundo, en la que el poder acaba —de forma mecánica e instrumental, por medio de la superestructura ideológica producida autónomamente por el progreso técnico— en manos de un anónimo aparato tecnocrático, centralizado e invisible. En esta situación no existe ya relación directa alguna entre quien ejerce el poder y quien lo asume: en el lugar de la política mundial se instaura una policía mundial que representa la verdadera esencia de la globalización, en la que el conformismo es vendido por cultura y la cosificación por felicidad. En los nuevos paraísos de la técnica de un mundo completamente planificado, la libertad existe sólo en los vértices supremos, allí donde todo pensamiento puede traducirse en acciones, sin mediaciones. La planificación dictada por las nuevas *élites* no permite la existencia de elementos perturbadores

Una filosofía de carácter crítico no debería encontrar soluciones inmediatas, pero sí al menos comprender y expresar el significado de la crisis de la política y de la esfera pública

de la legitimidad del progreso, y por ende no admite la existencia de la filosofía entendida como *pensamiento crítico*. Para mantener su poder, el aparato tecnocrático está obligado a suprimir toda actividad y toda forma de pensamiento que pueda hacer dudar a los ciudadanos de la esencial perfección de la “mejor sociedad”. Para este fin se necesita una clase de intelectuales orgánicos que puedan difundir y legitimar modelos conformistas y que sirvan al mantenimiento del *status quo*. El filósofo puede desempeñar su propio papel entre los intelectuales orgánicos, incluso se le ha invitado explícitamente a hacerlo, sobre todo con el ofrecimiento de prestigiosos trabajos institucionales y mediáticos, pero con el compromiso de que su filosofía no desvele el “rostro de medusa” de la globalización. A decir verdad, podría también desvelarlo —al fin y al cabo, los ciudadanos viven más tranquilos asistiendo a debates que mantienen la ilusión de la libertad de pensamiento, y los periódicos venden más copias si existe algo que excite la rutina cotidiana—, pero sólo en las formas admitidas y admisibles por el sistema. No es casualidad que en los países occidentales no falten filósofos que subrayen los riesgos del pasaje a la Edad Global, pero su *status* es, en cualquier caso, el mismo que el de los intelectuales orgánicos de un “partido” político, hasta el punto de que su presencia no sólo se admite, sino que es incluso auspiciable, dado que refuerza la necesidad de tomar parte, de alinearse, de elegir entre los mitos políticos disponibles.

En una situación semejante, la defensa del libre pensamiento pasa a través de una vía subterránea y “monástica”: la filosofía está obligada a elaborar sus propias formas de resistencia pasando a la *clandestinidad*. Obviamente, no se trata de la necesaria clandestinidad bajo las tiranías clásicas, porque las democracias occidentales no proveen formas de reclusión por la expresión del libre pensamiento. La clandestinidad actualmente necesaria afecta exclusivamente a las prácticas intelectuales de *elaboración y transmisión del conocimiento*. De hecho, el filósofo no puede aceptar el dominio de los valores compartidos sólo en cuanto y por ser compartidos: el filósofo no es un ideólogo, ni el *leader* de un partido político, sea conservador o revolucionario. Su misión reside en la defensa del potencial crítico y anticonformista de la filosofía con respecto a cualquier adscripción y a cualquier tradición (social, política, religiosa). El conflicto entre la filosofía y la sociedad política es, por lo tanto, inevitable: en cierto sentido, el filósofo es un *extranjero* en cualquier lugar. La filosofía es una forma de comprensión de la realidad *alternativa* a las narraciones tradicionales y compartidas, con respecto a las cuales mantiene un desasimiento y una distancia crítica. En la vida social y política domina la autoridad

moral del mito fundacional: la identificación del *bien* con lo *propio* tiende de hecho a fingirse “natural” y “divina”, y, por lo tanto, más allá de cualquier posible análisis crítico. Por el contrario, la filosofía —gracias a su carácter *antitradicional*— funda su propia libertad sobre la intransigente *indiferencia* hacia esa autoridad moral: el filósofo debe poder contemplar la posibilidad de que estos vinculantes puntos de vista “comunitarios” no sean más que *opiniones* o mitos. La sumisión de la filosofía a una autoridad significa su transformación en *ideología*, es decir, en una apología del ordenamiento social en cuestión. Donde vence el deseo de poder y la vanidad del filósofo, se pierde su libertad.

TRADUCCIÓN DE
Federico Petrolati

