

Globalización y Sujeto: ¿Qué clase de sujeto necesita la globalización?

Junta Directiva de la SAF. Sociedad de Filosofía

Vivimos en la era de la *globalización* desde el siglo XX. Pero hay que comenzar reconociendo que su concepto, aunque sea el tema de nuestro tiempo, ha cambiado en el siglo XXI y que nosotros hemos cambiado con él. Este congreso de Filosofía pretende recuperar el aliento reflexivo que por tradición siempre ha tenido a la hora de enfrentar la totalidad de los problemas que afectan a la humanidad desde Heráclito a Husserl.

«Este mundo, el mismo para todos, no ha sido hecho por los dioses, ni por los hombre, sino que fue, es y será eternamente fuego, que se enciende y se extingue según medida»¹, reza el famoso fragmento 30 del filósofo griego padre de la dialéctica. Por su parte, Husserl en *La Crisis de las Ciencias Europeas*, reclama que el filósofo desempeñe el papel de «funcionario de la humanidad»². De hecho, en los últimos

¹κοσμον τονδε [τον αυτον 'απαντων] ουτε τις θεων ουτε ανθρωπων εποιησεν, αλλην αιει και εστιν και εσται πυρ αιιζωνον, απομενον μετρα και αποσβεννυμενον μετρα (D.30) 217 Fr.30, Clemente, Strom. V. 104, 1 en Kirk G. S y Raven, J.E. y Schofield, M. (1987); *Los filósofos presocráticos, Historia crítica con selección de textos*, Gredos, Madrid, 2ª edición, p. 288 (Versión española de Jesús García Fernández)

² E. Husserl (1937) *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften* (ver. Española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1990, «La crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la *universalidad filosófica*, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al *sentido global* d la vida cultural, a su «existencia» toda» p. 13. « La filosofía, la ciencia, no sería, pues, sino *el movimiento histórico de la revelación de la razón universal, connatural — «innata» — a la humanidad en cuanto tal...* sólo así cabría dar por decidido si la *humanidad europea* lleva en sí realmente una idea absoluta y *no es* tan sólo *un mero tipo antropológico empírico* como «China» o «India», como sólo así podría darse también por decidido si la europeización de todas las humanidades extranjeras anuncia efectivamente en sí el imperio de un sentido absoluto, perteneciente al *sentido del mundo*, y no a un *sinsentido histórico* mismo» p. 16. «Hemos llegado también a darnos cuenta, del modo más general, que la significación que el filosofar humano y sus resultados tienen en la *existencia humana global* en modo alguno se limita a los simples fines culturales privados o en algún sentido restringidos. Somos, pues, — ¿cómo podríamos ignorarlo?— en *nuestro filosofar, funcionarios de la humanidad*. La responsabilidad enteramente personal por nuestro propio y verdadero ser como filósofos en nuestra vocación personal más íntima entraña y lleva también en sí la responsabilidad por el ser verdadero de la humanidad» p. 18

tiempos han sido los científicos sociales quienes han tomado el relevo a la hora de promover y gestionar los nuevos «grandes relatos», mientras la filosofía técnica, como dice Paul Kurtz con arrebatado, «cojea como un fraile mendicante en un monasterio distante en una isla remota en medio de un mar vacío»³. Ha tenido que ser, por ejemplo, el sociólogo brasileño Octavio Ianni el primero en presentar una evaluación global de las *teorías sobre la globalización* subrayando que «el descubrimiento de que el mundo se volvió mundo» es el síntoma de «una ruptura drástica en los modos de ser, sentir, actuar, pensar y fabular» equiparable a la revolución copernicana⁴. Es legítimo para un sociólogo sintetizar las percepciones de Marx y Weber para avanzar en la construcción, de modo que debe ser también legítimo para los filósofos encaramarse por encima de los hombros de Husserl y de Dilthey para tratar de ver un poco más lejos. Lo hizo Ortega en su tiempo cuando andaba a la búsqueda del «tema de nuestro tiempo», que para él fueron las ciencias, mientras para nosotros en el siglo XXI ha llegado a ser el tema de la globalización. Hay una conexión profunda entre ambas cuestiones. Por mucho que se vitupere a la filosofía fenomenológica como «eurocéntrica» (Enrique Dussel o Samir Amin) y se intente desprestigiar al propio Husserl como un mal matemático dedicado a la introspección (M. Bunge), como el portavoz de la «burguesía decadente» (Theodor Adorno) o de la Europa sublime (G. Bueno) en nombre siempre de otra orientación filosófica, la confrontación entre el *universalismo* filosófico clásico y los discursos actuales sobre la «globalización» uniformizadora en el seno de un multiculturalismo galopante, replantea (por segunda vez) la cuestión de Occidente, de su decadencia (Spengler), de su escisión (J. Habermas) o del *paisaje* que sugiere nuevos y viejos *pasajes* hegelianos (G. Marramao), que estos y otros pensadores, adscritos todavía a la disciplina filosófica, plantearon por primera vez en el anterior cambio de siglo.

La Sociedad Asturiana de Filosofía quiere retomar estas cuestiones y plantear en este congreso las siguientes preguntas:

1.- ¿Basta el sujeto humano transcultural y absoluto de estirpe ilustrada, convertido por obra y gracia de la ONU en 1948, en motivo de una *Declaración Universal de Derechos*

³ Paul Kurtz, (1991) «Not Only For Philosophers», Introducción a *The Transcendental Temptation. A critique of Religion and Paranormal*, Prometheus Books, New York, p. 3

⁴ O. Ianni (1995), *Teorías da Globalização*, Rio de Janeiro (traducción española. *Teorías de la globalización*, siglo XXI, México, 1998), p. 3

Humanos o debemos aceptar el diagnóstico estructuralista de los años 60 de que “el hombre ha muerto” y de que, en consecuencia, el reconocimiento de tales derechos a otros pueblos no es más que otra imposición etnocentrista de nuestros valores a otras civilizaciones que no tienen por qué aceptarlos? El asunto es más importante de lo que parece, porque una parte de la confusión y el desconcierto actuales proviene de la falta de rigor y del desconocimiento general que se tiene sobre las propias ideas que se manejan *sobre la especie humana, la ética, la moral, la política, etc.*

2.- Después de que China ha reconocido legitimidad a la *Declaración de los Derechos Humanos* (aunque sólo sea para poder celebrar los Juegos Olímpicos de Pekín en paz), ¿qué significado y valor político han adquirido esos derechos y el sujeto que lo soporta? ¿Son la base y fundamento de un nuevo *Derecho Internacional* o puede identificarse con el intento de sustituir el proyecto de *juridificación igualitaria de las relaciones internacionales* por una *etización de la política internacional*, bien bajo el rótulo de una *pax americana* determinada por la superpotencia *yanki*, o bien bajo la ideología de la *guerra infinita* contra el mal absoluto, denominado ahora *terrorismo*⁵?

3.- ¿La banalización de los productos culturales, convertidos en artículos de consumo para un número creciente de masas acomodadas, gracias a su «normalización y mediatización por los *mass media*», según el análisis postmoderno de Baudrillard, es el síntoma de una «deslegitimación» del *sistema social*, atacado en sus mismas bases por la revuelta cultural de los sesenta, en el que se concitaron el radicalismo político, la revolución estudiantil, la liberación corporal y sexual y la crítica contracultural de las ciencias o más bien la antesala de una nueva situación de *interdependencia global y bienestar generalizado*? ¿Significa tal «deslegitimación», como auguran los pesimistas, el abandono de la racionalidad como guía para la vida, la almoneda de la cultura clásica en el rastrillo *kitsch*, la derrota, en fin, del pensamiento (A. Finkielkraut), convertido en mero «valor de cambio»? ¿O es, más bien, una auténtica liberación, la *extensión democrática* del libertinaje practicado con anterioridad por minorías elitistas en la periferia de la vida colectiva, al centro mismo de la vida secular de las democracias

⁵ Jürgen Habermas parece intentar recuperar esta misma línea en su (2004) *Der gespaltene Westen*. Kleine Politische Schriften X, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, en particular el capítulo 8: (versión española de José Luis López Lizaga, Trotta, Madrid, 2006: en particular, « ¿Tiene todavía alguna posibilidad la constitucionalización del Derecho Internacional?», pp. 113-187)

organizadas, que de este modo se ven reforzadas y legitimadas por otras vías, como sugiere Lipovetsky?

4.- Dejando de lado cuestiones sintácticas, semánticas y pragmáticas y muchos otros temas específicamente filosóficos y yendo al meollo del asunto, ¿es posible y pertinente reducir el asunto de la globalización al reconocimiento de la esfericidad de la Tierra como figura geométrica y al agotamiento de los recursos, como pretende Sloterdijk? ¿Qué significa apelar al *criterio* de la «esfera» para entender la globalización? ¿Habla Sloterdijk sólo para filósofos como una *casta elegida* o incluye su discurso a *todos* los seres humanos afectados por el proceso de globalización? Y por último, ¿cubre la demostración de Sloterdijk la pluralidad de frentes, dimensiones y aspectos que tanto desconcierta a los intérpretes del fenómeno? Por ejemplo, ¿puede despacharse la aparente preminencia que todos conceden a los aspectos económicos con el displicente comentario de que «el hecho fundamental de la edad moderna no es que la tierra gire alrededor del sol, sino más bien que el dinero dé la vuelta el mundo»⁶?

⁶ Sloterdijk (1999) *Esferas II*, pp. 51-2