

"Revista Internacional de Estudios Vascos, 55-1 (2010), 95-113. Ensayo de autobiografía con motivo de la concesión del Premio Eusko Ikaskuntza-Caja Laboral de Humanidades, Arte, Cultura y Ciencias Sociales 2008.

La teoría como pasión

Daniel Innerarity

Este tipo de ejercicios autobiográficos sirven al interesado para hacer una recapitulación de su trayectoria intelectual hasta la fecha, aclararse consigo mismo, realizar un cierto balance y, a la vista de la reflexión realizada, proponerse alguna modificación. No resulta nada fácil eso de definirse a sí mismo y explicitar la propia posición filosófica y tal vez por eso lo más socorrido sea amontonar los datos; yo voy a intentar hacerme inteligible, a mí mismo y a quien lo lea, al hilo de esas circunstancias que se agrupan bajo las categorías de la docencia, la investigación, las becas, las publicaciones, las traducciones, los proyectos en los que he participado o los premios recibidos. Lo que ahora me interesa es obtener algún sentido narrativo que ordene ese conjunto de datos que constituyen estos años de dedicación a la universidad.

Y lo primero que se nos exige reconocer es que la propia biografía casi nunca es el resultado de una planificación consciente y soberana. Nuestra identidad, como personas y también como universitarios, tiene más azares, rupturas y discontinuidades de lo que suele suponer quien se esfuerza por presentarla como un todo coherente. La identidad personal no es el resultado de una acción sino de una historia, es decir, de un proceso desarrollado bajo condiciones que en cierta medida se comportan azarosamente frente a las propias pretensiones. No somos la realización de un plan, ni lo que hacemos cuando podemos lo que queremos. Lo que somos históricamente

resulta siempre de la mezcla entre la intención y la contrariedad. Por eso la historia es siempre peculiarización. La pregunta histórica "cómo ha llegado alguien a ser lo que actualmente es", dirigida a países, ciudades o personas, suele contestarse con una expresión del tipo "esto sólo puede explicarse históricamente". ¿A qué tipo de explicación aludimos cuando decimos esto?

Nos vemos obligados a contar historias cuando lo que somos no se deduce de una regla en virtud de la cual el final de la historia se pudiera deducir de su comienzo. Tal vez esto explique el auge de las autobiografías de filósofos en un momento en el que las adscripciones ideológicas se han debilitado. Me atrevería incluso a formularlo como una ley: cuanto más débil es el vínculo con una tradición, escuela o adscripción filosóficas, mayor es la necesidad de identificar la propia posición a partir de las peculiaridades biográficas.

Con una mirada retrospectiva observo, en primer lugar, que mi formación está compuesta por materiales de diversa procedencia. He trabajado fundamentalmente de la mano de Habermas, Hegel y Luhmann; en una menor medida a Adorno, Beck y Blumenberg. Mi formación es básicamente alemana, tanto en la filosofía contemporánea como en su gran tradición idealista y romántica, pero he procurado escapar de ese nacionalismo filosófico que siempre resulta empobrecedor aunque se trate de una cultura filosófica tan admirable como la alemana. He tratado de aplicarme el principio de que uno debe abandonar un lugar cuando comienza a sentirse cómodo en él y por eso, mediante diversas estancias de investigación, he procurado conocer también lo que se hacía en Inglaterra, en Italia, en Suiza y ahora en Francia, donde vivo actualmente desde hace unos cuantos años. Gracias a esas estancias de investigación he podido conocer diversos ambientes filosóficos.

También son varios mis temas de interés y estudio; dentro del horizonte histórico de la filosofía de los siglos XIX y XX, y dentro del marco de lo que podríamos llamar filosofía práctica, he ido centrando mi trabajo en la observación de la sociedad contemporánea.

Explican esa variedad factores azarosos, como las necesidades docentes que he debido atender, pero también se debe a una decisión consciente, que sólo ahora formulo explícitamente pero que ha estado presente en toda mi actividad profesional aunque fuera bajo la forma de una especie de instinto o gusto implícito. Creo en el deber de hacerse con una cultura filosófica amplia, sin prestar demasiado caso a las fronteras, las divisiones, las incompatibilidades y los antagonismos consagrados. Comparto esa idea de Jacques Bouveresse de que hay algo en el concepto mismo de filosofía que se opone a la especialización, de que en un mundo en el que se deplora con frecuencia que no haya más que especialistas, la filosofía perdería su razón de ser si consintiera a transformarse en una simple especialidad. Y sobre todo cuando uno aspira a entender la sociedad contemporánea, la pluralidad de perspectivas resulta ser una exigencia metodológica; la filosofía política y social no se puede llevar a cabo como una observación sectorial sino que ha de tratar de sintetizar una atención diversificada. De ahí su particular dificultad, la precariedad de toda teoría acerca de la sociedad, pero también que se trate de una tarea tan fascinante, uno de los principales ámbitos de investigación que la cultura contemporánea nos ofrece a los filósofos. Especialmente en estos campos se hace patente la necesidad de colaborar con las ciencias humanas y sociales, sin cuya mediación no se consigue otra cosa que esos diagnósticos metafísico-políticos de dudosa verdad y segura inutilidad. Nunca me ha parecido razonable la pretensión de que la filosofía, por la sola virtud de sus conceptos, pueda disponer actualmente de una comprensión de

nuestra época similar a la que los historiadores obtendrán en el futuro gracias a una laboriosa investigación empírica.

Decía Nietzsche que todo especialista tiene su joroba, que todo oficio encorva y que incluso aquel que tiene un fondo de oro, tiene sobre sí un techo de plomo que estruja el alma hasta hacerla extravagante y tortuosa. Efectivamente todos somos víctimas de nuestro oficio. Pero Nietzsche no tenía razón al concluir que contra esto no se puede hacer nada. Hay al menos algunas estrategias de compensación que pueden emplearse cuando se ha descubierto la propia deformidad. Corregir esa atención selectiva, escuchar otras voces, diversificar el interés, aprender otras lógicas son algunas de las cosas que cabe hacer para compensar la deformidad inevitable de cualquier punto de vista. Probablemente Wittgenstein estaría pensando en una estrategia de este tipo cuando criticaba la dietética unilateral de los filósofos. Creo que mi propia trayectoria intelectual se ha guiado instintivamente por esta compensación y que a ello obedece, de una manera quizás inintencional, que me haya interesado por varios temas, que haya frecuentado varias escuelas y tradiciones filosóficas. Recuerdo incluso lo atractiva que me resultaba en los años 80 la posibilidad de convertirme en un especialista del idealismo alemán, de lo que tal vez me libró mi incapacidad por mostrar una reverencia particular hacia ninguna tradición, aunque admiro a quienes nos han proporcionado sus mejores interpretaciones y junto a algunos de los cuales he tenido la suerte de aprender muchas cosas.

Decía al comienzo que quiero aprovechar esta ocasión para formular la posible unidad de mi trabajo anterior. Quisiera hacerlo partiendo del principio de que ningún itinerario biográfico es el resultado de una planificación y que la coherencia es, en buena medida, reconstructiva. Pese a su exageración un tanto cínica, conviene no olvidar del todo la

advertencia de Schopenhauer de que las justificaciones racionales suelen ser reconstrucciones interesadas a posteriori, donde las cosas cuadran sospechosamente bien y no hay ni fracasos, ni improvisaciones. Pues bien, considero que el hilo conductor temático de mis investigaciones se encuadra en la filosofía social y política del mundo contemporáneo, que mi preocupación nuclear consiste en elaborar una filosofía de la razón pública en el triángulo que forman la Teoría Crítica, la Teoría de Sistemas y la Hermenéutica. Tanto en las cuestiones más teóricas como en las de filosofía práctica, mi interés ha sido siempre, con diversas modulaciones, el problema de la intersubjetividad, de lo común, de la razón pública. En todo lo que he hecho me ha movido el interés por explorar el espacio de la intersubjetividad; en las cuestiones más teóricas, con el deseo de encontrar algún tipo de verdad contra el objetivismo que en mis estudios universitarios me resultó asfixiante; en las cuestiones prácticas, intentando formular un ideal de vida buena al margen del combate entre la tautología de la identidad y el misticismo de la diferencia; en el ámbito de la filosofía política, tratando de pensar un espacio público de ciudadanía que permitiera superar el protagonismo de los intereses. Me parece que una idéntica preocupación por definir el espacio público se encuentra en las tradiciones filosóficas que me han influido más y a las que acabo de referirme: en la transformación comunicativa de la filosofía trascendental, en el descubrimiento de que los sistemas sociales consisten en comunicaciones y en el giro interpretativo de la filosofía contemporánea. Y creo que, pese a las diferencias e incluso los antagonismos declarados entre la Teoría Crítica la Teoría de Sistemas y la Hermenéutica, es posible pensar en el campo de juego que definen estas tradiciones.

A la hora de presentar mi trabajo docente e investigador, me ha parecido conveniente agruparlo en torno a tres grandes ejes:

primero, la filosofía contemporánea, en segundo lugar, los problemas ético-políticos de la sociedad actual y, finalmente, la reflexión acerca de la naturaleza y función de la filosofía.

1. En primer lugar, todo aquello que se encuadra dentro del campo de trabajo de la historia de la filosofía contemporánea, desde mi tesis doctoral hasta mis trabajos sobre el idealismo alemán y algunos estudios acerca de la filosofía del siglo XIX. Realicé mi tesis doctoral acerca de Habermas, quien no era entonces un autor tan conocido y traducido como lo ha llegado a ser posteriormente. La Teoría de la acción comunicativa, tal vez su obra central, es de 1981, el año que comenzaba la tesis. Publiqué mi tesis doctoral en el libro Praxis e intersubjetividad, así como otros resultados parciales en diversas revistas y libros colectivos. Se trata de un autor al que, siguiendo esa lógica a la que antes aludía, decidí abandonar durante unos años y al que luego he vuelto posteriormente.

Precisamente el título del libro, de mi primer libro, contiene las dos palabras que han definido mis intereses fundamentales: praxis e intersubjetividad, la acción y el espacio de relación entre los seres humanos, es decir, tratar de entender las cuestiones éticas y políticas no tanto desde el sujeto como a partir del espacio común. Con esa primera investigación me abrí a un ámbito de temas y perspectivas que desde entonces he intentado explorar de diversas maneras. Con el paso del tiempo reconozco en aquella primera investigación el asombro ante un planteamiento que posteriormente tendría ocasión de contrastar con otras posiciones filosóficas críticas con el enfoque de Habermas. Es el caso de la indicación de Luhmann de que los sistemas y los procedimientos son modos de legitimación que no se pueden reducir a los discursos organizados, la llamada de atención que Marquard y otros hacen sobre los beneficios del disenso o la

revocabilidad de todo consenso que se sigue de la concepción de la historia en la hermenéutica de Gadamer. Pero el intento de Habermas me sigue pareciendo grandioso: dotar a las cuestiones prácticas de un estatuto de verdad, arrancarlas del ámbito de la irracionalidad o del control de los técnicos, convertirlas en tema de pública discusión. Pese a la idealización de una comunidad ideal de discurso, el modelo de interacción comunicativa que Habermas, en la medida en que consideraba al acuerdo como télos inmanente de la racionalidad, ha situado en el centro de la filosofía práctica el objetivo de intereses generalizables, cuya determinación se espera de la relación igualitaria constituida en la acción comunicativa. Siempre tuve la sospecha de que la simple eliminación de las distorsiones comunicativas no bastaba para garantizar la distribución simétrica de las oportunidades y ésta, a su vez, tampoco asegura la consecución de la verdad o la justicia. Justificar esa intuición me exigía, al menos dos itinerarios de los que luego tendré ocasión de hablar: el recurso a la crítica de Hegel al formalismo kantiano y la elaboración de una teoría de la acción social a partir del peculiar descentramiento de la subjetividad que llevaron a cabo los filósofos de la diferencia, por decirlo de una manera un tanto esquemática.

De aquel periodo son también algunos estudios acerca de la Dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer, con los que pretendía contextualizar el trabajo de la tesis doctoral en las polémicas entre modernidad y postmodernidad, principalmente los artículos Universalidad y diferencia. ¿Qué ha sido de la postmodernidad, y La otra modernidad. En ellos sostenía que la discusión entre modernos y postmodernos puede considerarse a estas alturas acabada. La mayor ganancia de ese debate consiste en una pérdida: la manía de dar a las cosas por acabadas. ¿Existe algo cuya despedida no se haya celebrada todavía? Cada vez se hace más

imperiosa la experiencia de que en filosofía no se puede vivir sólo de despedidas. La postmodernidad está condenada a dejar paso a otra época. Y así es: hemos ganado un punto de vista, ya hemos aprendido la lección. Ha sido deconstruido cuanto podía, las diferencias se han hecho valer, los márgenes han corregido al centro, la pluralidad se ha acreditado frente al singular, el todo y la universalidad se han vuelto dimensiones sospechosas, el sentido oficial se ha tenido que enfrentar a la ironía. Pero los hallazgos se resisten a ser inventariados. Las escolásticas representan el intento de retrasar el ingreso de una buena idea en los archivos de la historia. También la postmodernidad ha generado su propia burocracia. El final de la postmodernidad consiste en el final de la obsesión por ponerse delante de algo superado. Si no he conseguido decirlo de otra manera se debe a la dificultad de pensar la crítica en otra clave distinta de la superación. Es difícil hacer crítica sin denunciar, resistir el encanto de convertir a la denuncia en la soberana del reino de la verdad. Mi conclusión era que no representamos una particularidad amenazada por un todo monstruoso. Entre todas las campañas intelectuales, la guerra contra el todo es ahora una de las menos comprometidas. Tenemos más bien el presentimiento de que la totalidad y la unidad son construcciones vacilantes y frágiles que a menudo tienen que ser defendidas contra su propia lógica.

En 1987 me concedieron la Beca de la Fundación Alexander von Humboldt que disfruté durante dos años en la Universidad de Múnich, donde tuve ocasión de trabajar en el círculo de los principales especialistas que se agrupaban en torno al magisterio de Dieter Heinrich y en la Schelling-Kommission de la Academia Bávara de las Ciencias. Fue un periodo, por así decirlo, de taller histórico-filosófico, con algunos trabajos de archivo, unos auténticos "años de

aprendizaje". Entre los motivos que me llevaron al estudio del idealismo alemán estaban razones de formación personal pero también el convencimiento de que el núcleo de problemas de los que la teoría crítica de Habermas pretendía ser una solución se encontraba ya planteado en el debate entre Hegel y los románticos. De esa época proceden mis escritos sobre la relación del idealismo alemán y los pre-románticos, principalmente el libro Hegel y el romanticismo y diversos artículos en revistas españolas y alemanas, escritos con ocasión de los congresos de las diversas asociaciones hegelianas en los que tuve ocasión de participar durante aquellos años. De estos años son también mis artículos publicados en revistas alemanas, como el Hegel-Jahrbuch, la Zeitschrift für philosophische Forschung o Prima Philosophia. Algunos de ellos tienen su origen en comunicaciones para los congresos que periódicamente organizan la Hegel Vereinigung y la Hegel Gesellschaft.

Mi libro sobre Hegel es también, de acuerdo con las inquietudes a las que antes me refería, un libro de filosofía práctica, una investigación cuya tesis fundamental consiste en entender que, en el fondo de del debate entre Hegel y los románticos, no se discutía tanto una cuestión de ontología o teoría del conocimiento como una determinada idea de la libertad humana. Todos sus capítulos tratan de dilucidar un mismo problema: cómo es posible la libertad en un mundo escindido, cómo superar la contradicción entre subjetividad racional y realidad histórica. Desde el punto de vista de su carácter de investigación en historia de la filosofía, el libro trata de hacer valer dos hipótesis: la primera, que en la formación del idealismo alemán, el romanticismo juega un papel fundamental. No es una tesis original, por supuesto, pero su explicitación estaba entonces por hacer. Mi análisis se centra fundamentalmente en la figura de Hölderlin. La segunda hipótesis es que las reservas de los románticos frente al

idealismo definen un ámbito de discusión que sigue aún abierto y conserva sus virtualidades. Para desarrollar este argumento me pareció de especial utilidad la idea romántica de ironía, fundamentalmente tal y como la formula Friedrich Schlegel, en lo que supone una cierta toma de postura a favor de Fichte y frente a Hegel. En el concepto de ironía se apunta una dimensión de nuestra libertad que no es disposición sobre lo absoluto sino todo lo contrario: apertura, juego de posibilidades, humor, temporalidad y variación. Por decirlo con la expresión de Schelling en sus lecciones de Erlangen en 1821: no ser de tal modo que no pudiera ser también otra cosa.

Inicié entonces una actividad que siempre me ha interesado como un ejercicio filosófico que considero muy formativo: la traducción, principalmente del alemán, aunque también he traducido ocasionalmente del francés y el italiano. Comencé traduciendo un escrito de Hegel sobre los estudios de filosofía en la universidad y seguí con escritos de Hölderlin, Schiller y Fichte, inicialmente debido a que buena parte de los textos que tenía que trabajar no estaban traducidos al castellano. Posteriormente me he dedicado más a traducir autores del siglo XX como Marquard, Blumenberg, Jauss o Koselleck. En total, siete libros que, en algunas ocasiones, las traducciones han sido precedidas de los correspondientes estudios introductorios.

Nunca he abandonado ese interés por la investigación propiamente de historia de la filosofía y a lo largo de los años noventa realice varias investigaciones que aspiraban a continuar el hilo de los temas planteados por la filosofía hegeliana: en la interpretación que Adorno hace del último Beethoven, en la concepción nietzscheana de la metáfora, en la idea del amor en Proust, la emancipación en Marcuse, un estudio sobre la idea de límite y sus modificaciones. A menudo se

ha denunciado que la historia de la filosofía no es más que una forma de piedad obligatoria hacia algo grandioso que existió una vez. Y efectivamente la filosofía no es una actividad que se nutre únicamente de su propia tradición, que se dedica a celebrar, sino una actividad que continúa. Pero el recurso continuado a los grandes debates del pasado –aunque sean un pasado bien presente, como es el caso de los siglos XIX y XX- enriquece notablemente nuestros puntos de vista y contribuye a que nos hagamos cargo de cuáles son los verdaderos términos de los problemas. Estoy convencido de que no se puede hacer una buena teoría de la sociedad contemporánea sin esa referencia histórico-filosófica.

2. El segundo grupo de temas, que ha ido adquiriendo una posición central en mi trabajo docente e investigador, podría definirse como el intento de hacer una teoría del mundo contemporáneo desde la ética, la política y la sociedad, y del que resultaron tres libros a los que luego me referiré. El interés por estas cuestiones estaba ya en la tesis doctoral; no era otro el intento con el que Habermas había elaborado su teoría de la acción comunicativa. Pero la decisión de dedicarme a este proyecto tiene su origen también en mi estancia en Alemania cuando, a mediados de los años 80, conocí a Ulrich Beck en Múnich. Pude acudir a sus clases en el justo momento en que estaba formulando su teoría de la sociedad del riesgo, antes de que hubiera alcanzado la actual celebridad. La teoría sociológica de Beck añadía una idea interesante a la formulación clásica de la intersubjetividad: el carácter involuntario de las comunidades de destino que se generan como consecuencia de los riesgos civilizatorios. Desde hace algo más de 10 años mis intereses se han agrupado en torno a los problemas del espacio público.

-En *Ética de la hospitalidad* buscaba una categoría o una metáfora que me permitiera situar la intersubjetividad como horizonte configurador de nuestros deberes: la identidad, la conciencia, la felicidad, la brevedad y el sentido de la vida, lo extraño, el pluralismo, el tiempo ajeno, la naturalidad, la compasión y la equidad son planteados en este libro desde la perspectiva del mundo común que realizamos a través de nuestras acciones.

Se trata de un libro que yo definiría como un estudio de los prolegómenos antropológicos de la ética, de algunos de sus presupuestos que pueden ser indagados desde la filosofía práctica, antes incluso de su tratamiento específicamente normativo. Parto de la idea de que también el saber ético, como todo saber, se instala en los horizontes abiertos por la percepción. Lo que hace la ética es mostrar cómo cualquier concepción nueva debe presentarse a nuestra atención: mostrando su relación con nuestra experiencia vivida del mundo y acreditando su capacidad de organizar y estructurar nuestra experiencia. Existe algo así como una sabiduría sin argumentos en las prácticas de la vida humana, en sus costumbres e instituciones. Habitamos sobre un transfondo tácito en el que rigen determinados valores comunes para cuya justificación a menudo no tenemos un vocabulario disponible. Por la costumbre conocemos lo correcto antes de que sepamos la regla de la que podría derivarse. La ética no es otra cosa que una reflexión sobre un ethos ya efectivo. Lo que Merleau-Ponty decía del cuerpo —que sabe del mundo más que nosotros— también podría aplicarse a nuestras costumbres: saben más de moral que nosotros. Por eso subrayo en todo momento el estatuto parasitario de toda teoría moral, que es siempre un merodeo alrededor de lo sublime. Como en tantas otras dimensiones de la existencia humana, una cosa es lo que vale y otra la teoría o explicación del valor. Del mismo modo que las leyes de extranjería no

hacen sino traducir la hospitalidad, los manuales de protocolo canalizan la amabilidad, y el derecho tributario hace valer económicamente la compasión. Existe incluso una paralela división del trabajo, que a veces resulta un tanto trágica o cómica. Unos se enamoran y otros gestionan agencias matrimoniales, hay poetas que sufren y profesores que enseñan lo que otros sufrieron, unos viven sin pensar y otros piensan sin vivir, del mismo modo que no tienen por qué coincidir quien dice lo que hay que hacer y quien lo hace. El comentario y la teoría vienen después, en el orden del tiempo y en el rango ontológico, del mismo modo que la teoría es posterior a la vida. Luhmann ofreció una versión negativa de esta dependencia: antes de ser institucionalizadas, las normas surgen de considerar inaceptables determinadas situaciones. Las normas nacen como consecuencia secundaria de su propia transgresión, es decir, retrospectivamente.

Pues bien, la hospitalidad responde a las características de esas experiencias éticas fundamentales que tejen la vida de los seres humanos. En el intercambio hospitalario, que supera la reciprocidad de las mismas personas, se manifiesta la primera forma de una humanidad general. Como categoría, permite interpretar nuestra situación en el mundo. La relación anfitrión-huésped podría ocupar en una ética de la hospitalidad el lugar que Hegel había asignado a la dialéctica amo-esclavo. La hospitalidad se revela principalmente como una categoría antropológica central cuando se comprende que las cosas que más nos incumben no las hemos elegido, que en un cierto sentido la pasividad antecede a la actividad. La ética de la hospitalidad puede entenderse como una ética de los acontecimientos. En cierto modo estoy planteando una ética de la contrariedad frente a una ética de la iniciativa, apuntando hacia una idea de vida buena más interesada en dejar abierta la posibilidad de conmoción que en asegurarse contra la irrupción de lo inesperado.

En consonancia con todo ello, el deber de los individuos no consiste entonces en defenderse contra la sociedad, sino defenderla, cuidar un tejido social fuera del cual no es realizable su identidad. Se podría definir el espíritu de estos últimos años como la creciente toma de conciencia de la fragilidad del mundo civilizado. El deber de la desalienación sólo tenía sentido en un medio de instituciones poderosas. Pero con entramados institucionales débiles, los problemas del "cuidado" reemplazan a los de la "alienación". La visión contemporánea del mundo tiende a desembarazarse de aquellas concepciones que lo veían fundamentalmente como una realidad poderosa. La ciencia ha abandonado su rígido determinismo para manejar unas nociones que tienen que ver con la contingencia, como el caos, la indeterminación o el desorden. Al ser imaginado por la metafísica tradicional con los trazos de la estabilidad y la fuerza sucede un ser que se muestra en la desaparición, que no habla ya un tono perentorio.

-La continuación de este libro para los asuntos de filosofía política lo constituye La transformación de la política, libro con el que obtuve el Premio de Ensayo Miguel de Unamuno en 2002 y el Premio Nacional de Literatura en la modalidad de Ensayo en 2003.

Tomando como punto de partida la actual dificultad de la política a la hora de gobernar procesos complejos o su incapacidad para hacer frente a los problemas de las sociedades avanzadas, me propuse reflexionar acerca de la naturaleza de esa forma de vivir juntos que denominamos vida política. Me pareció conveniente explicitar que la política supone un conjunto de posibilidades, oportunidades y novedades que no están al alcance de otra forma de existencia, pero que también exige formas de compromiso, mediación y autolimitación

que le dotan de una lógica propia y diferenciada de la moral. Todas estas condiciones de lo político han de hacerse valer en un escenario definido por una nueva lógica social, en la que comparecen problemas inéditos derivados del pluralismo social, la identidad, el papel de los miedos de comunicación, la gestión de la seguridad o la relación con la naturaleza. Concluía, siguiendo algunas sugerencias de la teoría de sistemas, que en este nuevo contexto, toda fórmula de gobierno fuerte (soberano, del centro hacia la periferia, de arriba hacia abajo, directo) es pretenciosa y poco realista. Pero con ello no desaparece la política; tan sólo se desvanece la posibilidad de confiarlo todo en el recurso a sus mecanismos tradicionales: control, protección homogeneizadora, domesticación social. La riqueza de un gobierno está en otra parte: en su capacidad de promover la cooperación, en su atención a criterios como la sostenibilidad y la compatibilidad. Por esta línea parece discurrir la posibilidad de dar con el sentido de la política en una sociedad en que se han multiplicado los procesos de autoorganización y fraccionamiento social.

El problema de gobierno más difícil es la coordinación e integración de esos sistemas especializados, en la medida en que constituyen diversos "juegos del lenguaje", cada uno de los cuales se rige por criterios económicos, políticos, éticos o sanitarios. Los juegos del lenguaje configuran sus propias reglas, preferencias y desarrollos de acuerdo con un principio interno y celosamente protegido frente a intervenciones exteriores. Cada una de estas esferas tiende de suyo a considerar la realidad desde el punto de vista que le es más familiar (como algo rentable, como oportuno, como bueno, como sano) y le cuesta entender que entren en juego otros criterios: que la economía tenga deudas sociales, que la política deba tener en cuenta principios éticos, que la bondad moral tiene mucho que ver con la pericia profesional, que la sanidad no puede ser económicamente ruinosa...

Existe en los sistemas sociales algo que Luhmann denomina “falta de lealtad social”, pues deben buena parte de su eficacia a una totalidad que no son capaces de percibir. Aquí es precisamente donde se concentra la nueva función de la política: una mediación social que tiene por contenido confrontar a los sistemas sociales autónomos con sus condiciones de posibilidad y composibilidad. Contrapesar la dinámica centrífuga de los sistemas diferenciados constituye el verdadero problema de la política en una sociedad compleja.

La política se convierte en especialista de una prestación que resulta extremadamente precaria en las sociedades complejas: moderar el conjunto, la compatibilidad de los sistemas funcionales autónomos. De lo que se trata es de pensar sistemas de gobernar que sean capaces de poner en juego algo así como un bien común, teniendo en cuenta que su definición no está únicamente en poder de la política sino que debe ser concertado entre los sistemas sociales organizados heterárquicamente. No es una actividad de escasa importancia en una sociedad del conocimiento coordinar los sistemas de lógicas divergentes, asegurar la unidad mínima de la sociedad o moderar los intereses contrapuestos. Lo decisivo es que la política ya no puede llevar a cabo esa función en el régimen convencional de un gobierno directo y autoritario sino mediante el arte de un gobierno indirecto. Y con ello también desaparece la definición autoritaria, jerárquicamente simplificada, de bien común o interés público.

-Las acciones humanas no se despliegan con independencia de cuál sea su contexto social y por eso el tercer libro se detiene a examinar el tipo de sociedad en el que nos encontramos y que sintetizo en la expresión La sociedad invisible. Con este libro me concedieron el Premio Espasa de Ensayo 2004.

Que la sociedad se haya invisibilizado progresivamente significa que la sociedad tiene menos que ver con variables objetivas que con posibilidades y sentidos. Estas son las nuevas magnitudes de lo social: virtualidad, exclusión, riesgo, oportunidad, simulación, alternativa, representación... La centralidad que han adquirido estas dimensiones virtuales no ha convertido la sociedad en algo irreal, aunque lo parezca, sino que plantea la necesidad de modificar nuestro concepto de realidad, tal vez demasiado cosificado, visible e inmediato. No vivimos en un mundo de objetividades consistentes e indiscutibles, ordenado por representaciones y regido por un pensamiento que pueda entenderse a sí mismo como una representación neutra de la realidad exterior. Hace ya tiempo que los medios técnicos de la sociedad de la información se han constituido como los ineludibles aprioris históricos de nuestra percepción y nuestro comportamiento. La cultura de la simulación ha debilitado enormemente el principio de realidad, lo que no significa necesariamente que vivamos en un mundo irreal. Ha cambiado la medida de lo real, que pasa a ser algo más plural y menos sólido de lo que pretendieron los dogmáticos y los objetivistas. La falta de rotundidad del mundo es inseparable de la experiencia de la libertad y el pluralismo. El final de la evidencia y la visibilidad se corresponde con el reconocimiento de la plurisignificación de la realidad. El desmoronamiento del mundo territorialmente delimitado, ideológicamente polarizado y administrado por una burocracia exacta ha dado al traste con determinadas esperanzas, pero también se ha llevado consigo las peores ilusiones, revelando la compleja realidad de la sociedad. Un mundo así es también más indeterminado y abierto, más interpretable y posibilitador del pluralismo, menos incontestable.

Si he llamado a esta realidad “sociedad invisible” es porque las sociedades complejas son aquellas en las que hay no solamente problemas de legibilidad sino una opacidad irreductible. Aunque este título aspire a ordenar en una denominación fenómenos que se resisten a la unidad, la dificultad de hacerse una idea del conjunto o la totalidad continúa sin disiparse plenamente. Del mismo modo que el sistema social ya no se edifica a partir de las interacciones de los individuos, tampoco se observa a partir de las percepciones visuales. Podemos imaginarnos la sociedad como un lugar que es, al mismo tiempo, algo real e imaginario; las relaciones que la tejen son hechos y también los significados que los actores les dan.

-Forma parte de estas reflexiones sobre la naturaleza de la sociedad contemporánea y su posible articulación política mi libro *El nuevo espacio público*. Ese concepto de espacio público, tal como emergió en el debate político del siglo XVIII y que desempeñó un papel clave en la definición de las democracias modernas, parece estar hoy necesitado de una nueva reflexión. No se trata sólo de adaptar a las sociedades contemporáneas un proyecto de organización de la sociedad concebido en la época de la Ilustración; constituye también una buena ocasión para volver a pensar cómo podemos ajustar nuestros ideales normativos de la democracia y de la vida en común a las condiciones actuales de gobierno y funcionamiento de la sociedad.

La hipótesis fundamental partía de la idea de que el espacio público —esa esfera de deliberación donde se articula lo común y se tramitan las diferencias— no constituye una realidad dada sino que se trata más bien de una construcción laboriosa, frágil, variable, que exige un continuado trabajo de representación y argumentación, cuyos

principales enemigos son la inmediatez de una política estratégica y la inmediatez desestructurada de los espacios globales abstractos. Lo que defiende en última instancia es una política de la mediación contra una política del reconocimiento, es decir, que la política es más un artificio que una gestión de lo que hay, una política constructivista. Frente a los automatismos de la política y la debilidad institucional, la reconstrucción de un concepto normativo de lo público permitiría introducir procedimientos de reflexión en una vida política que suele estar dominada por lo inmediato: la tiranía del presente, la inercia administrativa, la desatención hacia lo común, la irresponsabilidad organizada. El espacio público, como ámbito en el que se organiza la experiencia social, debería ser una instancia de observación reflexiva gracias a la cual los miembros de una sociedad producen una realidad común, más allá de su condición de consumidores, electores, creyentes, expertos, etc., y ensayan una integración en términos de compatibilidad. La relevancia del espacio público depende de la capacidad de organizar socialmente una esfera de mediación de subjetividad, experiencia, implicación y generalidad.

La renovación del espacio público podría hacer operativa una cultura política abierta hacia el largo plazo, una formulación de la responsabilidad acorde con la complejidad de nuestras sociedades y una praxis democrática capaz de construir lo común —desde el autogobierno local hasta los espacios de la globalización— a partir de las diferencias. Son equilibrios que no parecen estar resueltos de una vez para siempre y que vuelven a reclamar ahora una revisión en profundidad. El concepto de espacio público constituye el hilo conductor de una renovación de la filosofía política que pretende ir más allá del debate entre la ritual apelación a lo universal y la mera celebración de la diferencia. Únicamente pensando qué ha de entenderse hoy por común puede resolverse el viejo dilema entre la

unidad y la diferencia. La clave del asunto está en determinar qué puede significar hoy una cultura pública común, cómo entender la política para un mundo común.

-Termino este apartado con mi último libro, que publiqué primero en francés y que ha sido publicado en castellano en una versión más amplia: *Le futur et ses ennemis*. Este libro trata de contribuir a una nueva teoría del tiempo social en uno de sus aspectos más relevantes –cómo se relaciona la sociedad con su futuro, cómo se anticipa, cómo se decide y configura– extrayendo de esta perspectiva una serie de lecciones que pueden ayudar a una renovación de nuestro modo de entender y llevar a cabo la política. La crítica del uso que las sociedades hacen del tiempo futuro es una clave para desarrollar una teoría crítica de la sociedad. Toda teoría de la sociedad debe ser hoy una teoría del tiempo y especialmente del empleo que hacemos del futuro. Y es que la crisis de la política tiene mucho que ver con una crisis del futuro y de su creciente ilegibilidad. La transformación que las sociedades democráticas necesitan vendrá de la mano de una apertura a considerar el futuro como su espacio más interesante de acción, si acertamos a la hora de establecer procedimientos para liberarnos de la tiranía del corto plazo y abrirnos hacia el horizonte más ambicioso de la *longue durée*. Esa era la tarea que Max Weber asignaba a la política: gestionar el futuro y responsabilizarse de él. Para eso hace falta modos de pensar que se abran hacia el largo plazo, que lo hagan razonablemente, más allá de proyecciones simples o escenarios inverosímiles.

En última instancia, nuestro actual desafío no es otro que estructurar nuevamente el tiempo en la era de la globalización. La tarea principal de la política democrática es la de establecer la mediación entre la herencia del pasado, las prioridades del presente y los desafíos del

futuro. No es ninguna casualidad que la crisis de la democracia tenga lugar en un momento en que su capacidad para llevar a cabo esta mediación sea más cuestionable. El tiempo desfila ante nosotros sin referencias estructuradoras y lo ocupamos con un oportunismo cínico o con una instalación depresiva, compensando nuestra ineficacia con la agitación superficial, sustituyendo la esperanza por la evocación inútil de lo completamente otro.

En última instancia, nuestro actual desafío no es otro que estructurar nuevamente el tiempo en la era de la globalización. La tarea principal de la política democrática es la de establecer la mediación entre la herencia del pasado, las prioridades del presente y los desafíos del futuro. No es ninguna casualidad que la crisis de la democracia tenga lugar en un momento en que su capacidad para llevar a cabo esta mediación sea más cuestionable. El tiempo desfila ante nosotros sin referencias estructuradoras y lo ocupamos con un oportunismo cínico o con una instalación depresiva, compensando nuestra ineficacia con la agitación superficial, sustituyendo la esperanza por la evocación inútil de lo completamente otro. Con este libro he tratado de defender una política del optimismo y la esperanza en unos momentos en los que se ha debilitado la confianza en la configurabilidad del futuro. Está escrito contra la idea de que el mundo no puede ser inteligible y configurable. Lo que necesitamos es una política que haga del futuro su tarea fundamental, empeñada en impedir que la acción se convierta en reacción insignificante y que el proyecto se degrade a idealismo utópico.

3. Enlazo así con el tercer y último grupo de temas que me han ocupado y que tienen en común una reflexión sobre el trabajo filosófico. Como es bien sabido, pertenecemos a un oficio que no se puede realizar sin pensar acerca de él. Tenía razón Popper cuando

afirmaba que ser un filósofo profesional es algo que exige una explicación e incluso una excusa. Mi principal reflexión sobre la naturaleza de nuestra actividad la realicé en el libro *La filosofía como una de las bellas artes*, que pude escribir aprovechando un permiso de estudios durante el curso 92-93 en Suiza. Le siguieron otros escritos más breves como *El arte de problematizar* (que escribí para *Letra internacional*), *La mirada crítica de la filosofía*, dos artículos sobre la metáfora y otro sobre la metaforología de Blumenberg, otro sobre la comicidad y el pensamiento, el que publiqué en una revista italiana sobre *La filosofía como experiencia de la vida*. En este conjunto de trabajos trato de aclararme con el sentido del oficio filosófico. Exploraba en ellos la cercanía de la filosofía y la literatura, asunto que en los últimos años ha sido objeto de una controversia especial. Pienso a esta respecto, por decirlo con Wittgenstein, que la indecisión que afecta a los guardas fronterizos no probará nunca nada contra la existencia de una frontera. Tiene toda la razón Searle cuando recuerda a Derrida que no es verdad que una distinción deje de serlo cuando es imprecisa. Pero la cuestión del estilo apropiado para la escritura de la filosofía sigue siendo un tema sobre el que la filosofía no puede dejar de preguntarse.

En los capítulos iniciales de *La sociedad invisible* vuelvo a replantearme algunos interrogantes acerca del oficio del filósofo. Partía del supuesto de que la nueva complejidad, tal y como la ha explicado Luhmann, consiste en que el sistema social ya no se edifica a partir de las interacciones de los individuos, por lo que tampoco se observa desde las percepciones visuales. Por eso hay que elaborar un observatorio que requiere ejercer una forma de sospecha y crítica muy distinta de la tradicional crítica social. La filosofía debería ejercer su función crítica con una buena comprensión de la realidad,

respetando su complejidad, y aspirando a formular una teoría que se interrogue por las condiciones estructurales de la esfera social.

La filosofía es tan esforzada porque de alguna manera contraviene esa tendencia humana natural a dejar de cuestionar algunas cosas para centrar su atención en otras. Blumenberg lo formulaba con la siguiente metáfora: a la óptica frontal del hombre corresponde el hecho de que somos seres con mucha espalda. La filosofía es precisamente el intento de mirar habitualmente detrás de la espalda. No se trata sólo de que hay muchas cosas que se hacen sin contar con nosotros, sino de que nuestra atención crítica es limitada y no podemos estar tematizando continuamente los presupuestos inadvertidos de nuestras acciones. Para el sentido común, para las prácticas y las instituciones, hay presupuestos que parecen "naturales" a partir de unas descripciones ya establecidas y de los que es difícil liberarse, porque además se consolidan gracias a lo que Foucault denominaba "prácticas de normalización". La filosofía aspira precisamente a desestabilizar esas evidencias. Por decirlo con Hegel: desconcertar al sentido común. La tarea filosófica no puede estar obligada a moverse dentro de un marco conceptual, al que debe poner a prueba. La crítica filosófica equivale a cuestionar el sistema de la descripción, implica la posibilidad de salir del horizonte de las cosas que se han vuelto socialmente evidentes, de lo que se da por públicamente aceptable y aceptado.

La filosofía, en tanto que crítica social, está impulsada por la impresión de que son los mecanismos institucionales y la interpretación de las necesidades sociales lo que resulta cuestionable, aun cuando se presenten como condiciones cuasi naturales del orden social. Por eso tiene que esforzarse para reformular esas evidencias de modo que aparezcan en su problematicidad. Y esto no se hace

tanto con modelos de mayor abstracción cuanto mediante dispositivos para producir conceptos contraintuitivos, destrivializadores y desrutinizadores. Entre las funciones de la crítica me parece que ésta de la problematización tiene una especial actualidad en unos momentos en que la solución de los problemas pasa por el convencimiento de que no hay problemas, cuando abundan las soluciones fáciles a problemas apenas formulados. Una época que corresponde bastante bien con lo que Wittgenstein, pensando probablemente en Russell, llamaba la pérdida de sentido de los problemas filosóficos. La filosofía es ella misma crítica en la medida en que ejerce algo que es una conquista de toda cultura: la inconveniencia de reprimir los problemas elementales declarándolos superados.

La filosofía social, concretamente, no tiene otra justificación que la de incrementar la complejidad de los problemas a los que se enfrenta la sociedad actual. La mejor prestación de la filosofía es —a diferencia de la reducción de complejidad típica de los sistemas sociales— la producción de la complejidad. Se trata de proporcionar alternativas potenciales y modelos contrarios a las interpretaciones institucionalizadas del mundo y a las praxis dominantes o, simplemente, inerciales. Siguiendo la propuesta de Luhmann (un filósofo, por cierto, escasamente dado a la crítica y que parece preferir en su lugar una buena observación, que tiene tan poco aprecio por los críticos como por los terapeutas), la crítica debería entenderse y practicarse por analogía con el procedimiento retórico de la paradojización. No se trata de apelar a razones últimas indiscutibles sino de generar teorías que tomen una distancia respecto de las evidencias comunes, de formular los problemas de otra manera y con la intención de posibilitar soluciones novedosas.

Lo han hecho así quienes han sido capaces de descubrir una socialidad fallida en el orden institucionalizado o han adivinado un engaño colectivo en la disputa rutinaria de las opiniones. Un buen ejemplo de esta crítica social se contiene en aquellas fórmulas que han comprimido certeramente una explicación compleja de los procesos sociales: "sociedad disciplinaria" (Foucault), "colonización del mundo de la vida" (Habermas), "burocratización del carisma" (Weber). En ellas se contiene toda una teoría que explica un estado cuestionable de nuestra forma de vida social como el resultado de un proceso hasta entonces inadvertido o sin formular. Son expresiones en las que se pone de manifiesto que la buena filosofía tiene un cierto parecido con la invención poética, con los vocabularios que inventan y descubren, en los que se contiene una interpretación que hace visibles nuevos aspectos de la realidad. La sociedad debe mucho a esas denominaciones y al trabajo de observación desde el que surgieron. Les debemos cambios de orientación o estímulos subcutáneos de mayor persistencia y duración que las confrontaciones que agitan nuestro paisaje social.

Para llevar a cabo esta tarea, me gustaría señalar finalmente que también los filósofos necesitamos, continuando la imagen de Nietzsche, corregir nuestra propia deformidad potencial. El primer indicador de falta de sabiduría es el hábito de creernos particularmente lúcidos y la convicción de que nuestro observatorio representa un punto de vista privilegiado y sin zonas ciegas desde el que observar la realidad. Para comprender es más relevante estar desprotegido que asegurado; el realismo hoy es atención, no tan aseguramiento deductivo. Y atención también contra las propias estrategias del pensamiento para protegerse del error y, por decirlo con Sloterdijk, delegar el amor a la sabiduría en un Consorcio multinacional para eludir la equivocación. Una filosofía que pueda

estar en condiciones de equivocarse; esa podría ser tal vez una aspiración interesante cuando se trata de pensar la novedad. En el fondo, ahora que finalizo este balance provisional, me permito concluir que un filósofo se enfrenta siempre a la exigencia, más imperiosa cuanto mayor se hace, de que sus proyectos no se conviertan en estrategias para confirmar sus prejuicios, de estar abierto a la irrupción de lo imprevisto; si la filosofía sigue teniendo algún sentido es porque todavía nos puede acontecer la sorpresa.