

∴ El siglo XXI y la crisis de la filosofía: un compromiso con la inconsistencia⁴

Cesar Felipe Vargas Villabona*
Estudiante de Filosofía
Pontificia Universidad Javeriana
Bogotá

Recibido: 19 de octubre de 2018 | Aceptado: 17 de junio de 2019

Resumen

La filosofía no tiene ningún sentido para vivir en el siglo XXI. Más bien es la vida en el siglo XXI la que le da su sentido concreto a la filosofía. Una vida cooptada por la lógica de rendimiento y goce de la sociedad neoliberal debe ser disputada, y la filosofía, hoy como desde el inicio de su historia, debe cuestionar el sentido común de la gente de a pie, del pueblo, para pensar y realizar otras formas de vida en donde política y sociedad no estén escindidas. El compromiso histórico que ha tenido, en la práctica, la filosofía respecto a la verdad es señalar que esta no es algo fijo ni consistente, sino que ella misma es la inconsistencia de toda situación que se pretende unívoca, natural y eterna. El sentido de la filosofía es entonces *crítico*, pero su tarea es *emancipatoria*.

Palabras clave: crisis, vida, emancipación, verdad, sociedad neoliberal

*cfv40@gmail.com

⁴ Ensayo ganador en el *Primer Concurso Nacional de Ensayo Filosófico*, realizado por la Universitaria Agustiniense en el 2018. Categoría Pregrado. Primer puesto.

¿Cómo citar en APA?

Vargas Villabona, C. F. (2019). El siglo XXI y la crisis de la filosofía: un compromiso con la inconsistencia. *Expresiones, Revista Estudiantil de Investigación*, 6(11), 21-28.

Introducción

La filosofía tiene que devenir no filosofía, para que la no filosofía devenga la tierra y el pueblo de la filosofía.

G. Deleuze y F. Guattari (1999)

Ya se sabe de antemano que la filosofía no tiene ningún sentido para vivir en el siglo XXI ¿Qué tipo de *satisfacción* podrían traer los problemas que plantea la filosofía, si de lo que se trata es de poder ser feliz? ¿Para qué complicarse la vida en una época que ya de por sí es complicada? En efecto, la filosofía no tiene ningún sentido en un siglo acosado por las crisis económicas, ambientales, políticas y humanitarias, que a su vez conviven con la promesa de felicidad y de libre expresión de los medios de información y entretenimiento, junto con la satisfacción del deseo por medio del consumo exacerbado de múltiples mercancías. En un siglo en el que todos podemos tener nuestro espacio y ser lo que queremos ser, si nos esforzamos por ascender en la competitiva escala social, la filosofía no tiene un sentido preciso. Lo que realmente nos preocupa, a las personas que vivimos esta época, no es responder a la pregunta fundamental del ser; tampoco qué es la virtud, cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, o por qué hay ente y no más bien nada.

Por el contrario, nos importan cuestiones más *inmediatas*, como la imagen que proyectamos y nuestra popularidad en las redes sociales, cuándo saldrá el capítulo de

nuestra serie favorita, cómo vamos a conseguir el dinero para pagar la hipoteca de la casa y la deuda del celular, de qué manera saldremos de un país sin futuro azotado por una guerra fratricida, o qué hará que nuestros hijos crezcan en la miseria. En este sentido, no es baladí que se esté pensando en dejar a la filosofía como una materia opcional del currículo escolar, o que se quiera simplemente amputarla⁵. La vida actual se desenvuelve de tal forma que “la madre de todas las ciencias” queda relegada a la inutilidad y apatía del desierto de las formas.

Sin embargo, la pregunta por el sentido de la filosofía para vivir permanece, lucha por no desaparecer, incluso en esos contextos donde parece menos fecunda y más inoportuna. Parafraseando a Kant (2009), en la *Crítica de la razón pura*, la humanidad siempre vuelve a las preguntas filosóficas como a una amada con la cual se ha tenido una desavenencia. Así, la pregunta que nos ocupa en este texto tiene resonancias socrático-platónicas en la medida en que el cuestionador griego pregunta: ¿qué vida vale la pena ser vivida? Las preguntas filosóficas parecen plantearse de forma inmanente al tiempo, pero solo cobran sentido en momentos determinados del decurso histórico y el contexto territorial, así emergen y se desarrollan, pero también toman distancia. Sócrates hacía esa pregunta fundamental en una sociedad en la que parecía tener más peso el parecer que el ser, la opinión sobre

5 Ver Quintero (2016, 13 de noviembre) y Muñoz (2018, 23 de julio).

la verdad, y en donde, en el sentido común de la gente, la injusticia parecía ser un mejor camino para vivir que la justicia. A pesar de esto, Grecia fue un *medio* propicio para hacer filosofía⁶. Si la pregunta es por el *sentido*, entonces la preocupación es por el mundo o el *medio* en donde la filosofía se está desarrollando actualmente. La pregunta es arrojada al mundo mismo, interpela al contexto de forma directa y obliga, a quien se ocupa de ella, a construir precisamente ese mundo en el pensamiento. ¿Cómo entonces caracterizar al siglo XXI?

I

El siglo XXI aparece ante nuestros ojos como un inmenso cúmulo de libertades democráticas; no obstante, tiene sus grandes crisis. En efecto, “podemos estar entrando en un periodo en el cual las sociedades son políticamente democráticas y socialmente fascistas” (De Sousa Santos, 2010, p. 27). Esta coexistencia de términos aparentemente contradictorios es heredera de los acontecimientos y las ilusiones del siglo pasado, cuyos efectos experimentamos, pero no alcanzamos a ver con claridad.

⁶ Ver Deleuze y Guattari (1999). Respecto a Grecia como medio propicio para la filosofía, estos autores afirman que allí se daba: “una sociabilidad pura como medio de inmanencia, “naturaleza intrínseca de la asociación” (...); un cierto placer de asociarse, que constituye la amistad, pero también de romper con la asociación, que constituye la rivalidad (...); una inclinación por el intercambio de opiniones, por la conversación” (pp. 88-89).

Desde la caída del régimen comunista soviético, en los años noventa, se termina de abrir una nueva época donde el antagonismo entre dos formas de modelo social y político queda rezagado. Así, se instaura la hegemonía inmanente del capitalismo neoliberal global como modelo de desarrollo económico, y de la democracia como modelo político. Ahora bien, desde la última década del siglo pasado, la lucha por la libertad y la democracia de la *humanidad* ha estado centrada en acabar con el nuevo gran enemigo de este siglo: el *terrorismo*. Con el atentado a las Torres Gemelas, el 11 de septiembre de 2001, se abre mediáticamente, como gran acontecimiento del siglo XXI, el conflicto entre los países de Oriente Medio, cegados supuestamente por el fundamentalismo religioso, y un mundo occidental que pretende fundar la democracia en dichos países con intervenciones militares humanitarias (secundadas por intereses geopolíticos y económicos). Este fenómeno ha sido llamado por Bricmont (2008) como *imperialismo humanitario*. A esto se suma el constante desprestigio con el que los gobiernos neoliberales revisten a los nuevos gobiernos progresistas de América Latina, para hacer temer al mundo por los fantasmas del comunismo populista y el totalitarismo.

Las políticas de seguridad nacional internas, y las intervenciones militares, económicas y político-sociales dirigidas a países en “vía de desarrollo” por parte de los gobiernos hegemónicos responden a una lógica y cultura del *consenso*. Esta lógica se basa en un pretendido *acuerdo* sobre los datos *sensibles* de

una situación, o en una forma unívoca de interpretarlos, lo que deja por fuera otras posibles lógicas de interpretación (Rancière, 2006). Así, los antagonismos en el siglo XXI son mostrados como anacrónicos y marginales para el sistema liberal, es decir, como errores externos que nada tienen que ver con la estructura social que propone dicho modelo. La política, entonces, es reducida a un ámbito de expertos administradores, tecnócratas libres de ideología, que miran a la sociedad civil como estadísticas poblacionales y económicas, las cuales pueden fluir más o menos armoniosamente al ritmo del *progreso*. Hay entonces, en esta cultura del consenso, una ideología *despolitizadora* que con su gramática discursiva neutraliza, deshistoriza y descontextualiza los conflictos y los conceptos que los definen. Ya advertía Schmitt (2009) que las luchas libradas por las democracias liberales en nombre de *toda* la humanidad pueden ser las más perversas e inhumanas, pues ven a su enemigo por fuera de la ley y del conceso revistiéndolos, en negativo, de una esencia monstruosa.

Mientras tanto, en las fibras de la sociedad civil, la ética de un capitalismo estetizado oscila entre una lógica inmunológica y una lógica del rendimiento (Chul Han, 2012). El modelo antropológico burgués, que Marx ilustra como una *robinsonada*, transita actualmente por una época donde se le exige al individuo (a la vez que este se exige a sí mismo) ser una persona emprendedora, que siga sus sueños, y que busque ser feliz a toda costa. Este individuo atomizado socialmente se ve sobreexposto a un exceso

de positividad encarnada en su propio cuerpo, de tal manera que todo pensamiento negativo debe ser eliminado en virtud del temor al fracaso de su realización personal. Además, este sujeto se endeuda constantemente entregándose a la especulación del capital financiero y vive la explotación en sus entornos laborales con una “cara amable”.

Estos entornos se caracterizan por los trabajos desregulados que tienen el sello de la “economía colaborativa”, es decir, que le prometen al sujeto ser jefe y dueño de sí mismo y de su tiempo, mientras que las empresas, como Uber por ejemplo, utilizan las propiedades privadas de sus trabajadores/usuarios en función de su marca, sin ningún tipo de garantía laboral para ellos. Ahora, el patrón del siglo XIX y XX se vuelve completamente abstracto, y el obrero industrial se transforma en un amable prestador de servicios que se auto-explota y que psicossomatiza la contradicción entre su condición de existencia social y su impulso deseante. De esta manera, el trabajador se recrimina a sí mismo por no hacer lo suficiente por realizar sus sueños, por lo que entra en depresión o en apatía nihilista. Así, la sociedad de rendimiento neoliberal despolitiza el contexto social de los individuos reduciendo las desigualdades estructurales del orden social imperante a un plano psicológico y moral, a la par que, en palabras de Hegel (2005, §525), se fomenta una *cultura formal* o abstracta, propia de la sociedad burguesa, que escinde tajantemente lo privado de lo público.

De esta manera, en el sentido común de las personas se va formando una imagen de

los sujetos sobrepasados por el sistema productivista, como individuos faltos de voluntad que no aprovechan las oportunidades; en este sentido, se llega incluso a afirmar que “el pobre es pobre porque quiere”. De allí se desprenden toda una serie de sensibilidades de corte fascista que ven las problemáticas constitutivas del orden social hegemónico como desajustes *externos* que son necesarios erradicar, pues alteran la ahistórica vida pacífica de la persona “de a pie”. Es así como la lógica inmunológica encarnada vuelve a los individuos patógenos internos de sí mismos, a la vez que, patologiza la presencia de pobres, desplazados, inmigrantes y refugiados en el campo social. De hecho, el *homo economicus* positivo y feliz de la actualidad es un individuo que también ve en un refugiado un posible terrorista, y que teme que un extranjero de un país “subdesarrollado” y pobre le quite su trabajo.

Estos sentimientos de origen colonial se realizan en las soterradas discriminaciones de género, sexo, ideología, raza o procedencia que fluyen en el tejido social (De Sousa Santos, 2010), y encuentran la forma discursiva de expresarse, a pesar y a causa de los ideales democráticos, en las redes sociales de internet⁷. La hipermediación, que permiten las tecnologías de información, comunicación y entretenimiento, se ha convertido en la *terapéutica* que atempera las

contradicciones insalvables de una sociedad supermercantilizada; esta se presenta como una válvula de escape a las frustraciones de los sujetos habitan en dicha sociedad. Así, se mantiene el frágil orden social, a través de la mediación de una democracia virtualizada que codifica la vida de cada uno de los individuos hasta en su más elemental expresión (Haraway, 1984).

II

La filosofía, ante este panorama, sin duda está en crisis. De una parte, es un saber que no se termina de acomodar muy bien al sistema tecnificado de producción de conocimiento, el cual reduce las investigaciones y disertaciones a un breve formato de redición de cuentas (Castro-Gómez; en REC – Latinoamérica, 2017, 25 de septiembre). La filosofía no se manifiesta de forma redituable y utilitaria en el sistema de valores del capitalismo global. De otra parte, a la vez que se la relega como forma de pensamiento inútil, se le exige que dé respuestas y que resuelva los problemas de la humanidad que pretende ser feliz en su propia crisis moral y material. En la antigüedad se acudía a la filosofía, con sus diferentes vertientes, para buscar una guía de vida virtuosa comprometida fuertemente con la realidad del mundo, ya sea que esta residiera en un plano sensible o exclusivamente inteligible. Ahora, este papel se ha venido remplazando avasalladoramente por los cultos y los manuales de autoayuda o de superación personal, los cuales mimetizan la voluntad de los

⁷ Véase por ejemplo los fenómenos de matoneo y acoso por redes sociales, o la aprobación que dan las personas cuando se suben videos violentos en los cuales se muestra la “justicia a mano propia”.

sujetos con el mandato ético-productivo de la sociedad de rendimiento. En el siglo XXI, más que en ninguna otra época, la filosofía ha sido sumida, en el mundo de la vida, a la más profunda de las indiferencias.

Sin embargo, ¿es que acaso no son la crisis y la extrañeza las fieles gestoras de la filosofía? ¿El filósofo, como sujeto que *experimenta* una época, no es acaso un eterno *forastero* en busca de su tierra, de un *medio* para hacer filosofía? (Deleuze y Guattari, 1999). Lo que habría que preguntarse, en principio, no es tanto por el sentido que tiene la filosofía en esta época, sino cómo el siglo XXI, y la vida que se desenvuelve en él, *le da* sentido a la filosofía. De este modo, hay solo una cosa que se le puede aplaudir al capitalismo contemporáneo: el hecho de hacer que el pensamiento no presuponga o busque, ilusionado, una unidad trascendente, esencial y divina que le da fundamento al mundo, sino que descubra lo múltiple como realidad del ser. En palabras de Badiou (1990), la filosofía ya no puede pensar la univocidad del *ser* como *totalidad*, sino lo *general* como *multiplicidad*. Así, la misma época que relega la filosofía al olvido se convierte en el medio más fecundo para la renovación del sentido de la filosofía, la cual se ve a sí misma cuestionada por la velocidad vertiginosa de los fenómenos que atraviesan este tiempo.

Sin embargo, si bien la sociedad actual se muestra como un constante flujo de multiplicidades, esto no quiere decir que sus efectos ideológicos no naturalicen la concepción hegemónica que se tiene sobre esta. Es decir que, tanto sensible como

cognoscitivamente, se internaliza el modelo social neoliberal como el “mejor y más pluralista de los mundos posibles”. La filosofía hace entonces manifiesto su sentido al poner a prueba dicho consenso por medio de una crítica general que permita *desterritorializar* la cartografía de inmanencia trascendente de la lógica mercantil que lo permea todo, pero que, al mismo tiempo, está por encima de todo. El sentido de la filosofía, hoy como ayer, nunca ha sido armonizar irreflexivamente las opiniones, sino señalar el disenso y la diferencia constitutiva de toda situación, ya sea en el plano científico, económico, estético, político o ético. Así, su principal función es agravar los problemas: tender un plano de pensamiento que *figure la coyuntura* general de las instancias de la vida, y crear conceptos que *destotalicen* los cierres ideológicos (Zizek, 2003) que protegen lo impensable y que soportan toda formación social e intelectual.

Dicho de otro modo, el sentido urgente de la filosofía en el siglo XXI es la crítica radical del presente histórico. En palabras de Foucault (2006) “la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad [de cada época acerca de sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad” (pp. 10-11). La filosofía, que en tiempos pasados buscaba la verdad, ahora muestra que la verdad *es* la inconsistencia, lo múltiple impensado y olvidado que queda oculto bajo una presencia consistente e indisoluble que hermana subrepticamente el saber y el poder ¿No es acaso la verdad, que exigen las personas

víctimas del conflicto armado colombiano, la inconsistencia constitutiva de la sociedad y del Estado? ¿El acontecimiento mundial que representaron los movimientos Occupy Wall Street, 15-M y la Primavera Árabe no reveló la verdadera vacuidad en la que está soportado el sistema especulativo del capital financiero? ¿No fue Marx quien, con el concepto de plusvalía, mostró al proletariado el fundamento desigual de explotación que la economía política burguesa *no podía* pensar dentro del sistema de producción capitalista?

Este compromiso con la inconsistencia, con la parte de una situación que no cuenta en el reparto de lo sensible hegemónico, es lo que emparenta a la filosofía con el *pueblo* (Rancière, 1996). Entonces, si el sentido de la filosofía es crítico, su tarea es emancipadora con respecto a la vida del pueblo que, como ella, resiste a los embates de un tiempo que lo gobierna manteniéndolo en la “feliz” precariedad. La filosofía necesita dejar de hablar sola en las academias tecnificadas para, así, hablarle al sentido común de las personas concretas. Hace falta que el pensador devenga el pueblo del que nunca se ha podido sustraer completamente y que, a su vez, el pueblo devenga filosofía para que de sí mismo emerja su emancipación. Esto quiere decir que la filosofía, al señalar la verdad/inconsistencia, prefigura un ambiente *revolucionario* para el pueblo, en el cual reside el entusiasmo inmanente que apela a una tierra y un *pueblo nuevo*, o a un acontecimiento que quiebre el curso de la historia y abra el devenir de posibilidades infinitas (Deleuze y Guattari, 1999, p. 102).

Así, es importante saber que la filosofía tiene límites: ella no tiene la capacidad de crear un pueblo, ni de hacer emerger la verdad de una situación, pero puede llamar a ese pueblo nuevo con todas sus fuerzas, y reconocer o señalar la existencia de esa verdad que emerge de los acontecimientos azarosos e imprevisibles, en los cuales las contradicciones llegan a su paroxismo. Así, la filosofía no puede hacer la revolución efectivamente, pero sí hace parte de ella. En algún punto, esta debe dejar de ser ella misma, tomar otras formas y sobrepasar sus límites para disputar y cambiar, en la praxis, el sentido común de las personas en el siglo XXI. En suma, el sentido de la filosofía para vivir en este siglo es el de disputarle a la historia, lineal, progresiva y autodestructiva el sentido mismo de la vida y, a su vez, plantearla como “esencia concreta del [pueblo], cumplimiento de sus virtualidades, [y] *plenitud de lo posible*” (Foucault, 1972, p. 175).

Referencias

- Badiou, A. (1990). *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Bricmont, J. (2008). *Imperialismo humanitario. El uso de los Derechos Humanos para vender la guerra*. Barcelona: El Viejo Topo.
- REC – Latinoamérica (2017, 25 de septiembre). “Colciencias ha fracasado”-Santiago Castro-Gómez [Archivo de video]. Intervención en el marco de la presentación general de las novedades editoriales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Javeriana, 21 de septiembre de 2017.

- Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=3uMSIEI90jA>
- Chul Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1999). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- De Sousa Santos, B. (2010). “Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes”. En B. De Sousa Santos, *Para descolonizar Occidente: más allá del pensamiento abismal*. (pp. 11-44). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Clacso; Prometeo Libros.
- Foucault, M. (2006). “¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)”. En M. Foucault. *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (1972). *Historia de la sexualidad Vol. I: La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Haraway, D. (1984). *Manifiesto Ciborg El sueño irónico de un lenguaje común para las mujeres en el circuito integrado*. M. Talens (Trad.). Recuperado de: https://xenero.webs.uvigo.es/profesorado/beatriz_suarez/ciborg.pdf
- Hegel, G.W.F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza editorial.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. D. M. Granja Castro (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, M. J. (2018, 23 de julio). “Estudiar Filosofía sirve para que no te engañe Pablo Iglesias, Pedro Sánchez o Pablo Casado” *ABC Toledo Ciudad*. Recuperado de: https://www.abc.es/espana/castilla-la-mancha/toledo/ciudad/abci-estudiar-filosofia-sirve-para-no-enganen-pablo-iglesias-pedro-sanchez-o-pablo-casado-201807222217_noticia.html
- Quintero, M. (2016, 13 de noviembre). “¿Quitar la Filosofía del colegio?” *El Colombiano*. Recuperado de: <http://www.elcolombiano.com/colombia/educacion/el-dilema-de-estudiar-filosofia-en-los-colegios-NB5355861>
- Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Santiago: LOM.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Tucumán: Nueva Visión.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza editorial.
- Zizek, S. (2003). “El espectro de la ideología”. En S. Zizek (comp.), *Ideología: Un mapa de la cuestión*. (pp. 7-42). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.