

¿Un nuevo imaginario político?*

FERNANDO QUESADA CASTRO

UNED

Desde comienzos del siglo XX, la filosofía se vio privada de una gran parte de sus influencias epistemológicas en el campo de las ciencias, como, por otra parte, lo exigía el desarrollo histórico y autónomo de las mismas. Pérdida de influencia que tuvo un segundo aspecto, a saber, el acoso de las mismas ciencias independizadas, las cuales pusieron en cuarentena la sustantividad y el valor del conocimiento filosófico. Esta situación crítica se agravaría con el hecho histórico del Holocausto que, desde diferentes ángulos, se interpretó como expresión del fracaso de aquella idea de «progreso» gestada por la Ilustración. Esta idea de progreso estuvo ligada al mito de una civilización que acabaría expulsando la barbarie de la faz del planeta. Ciertamente, no cabe establecer una relación de causalidad, pero, como señala Bauman, sí podríamos tratar el Holocausto «como una prueba rara, aunque significativa y fiable, de las posibilidades ocultas de la sociedad moderna» (Z. Bauman, *Modernidad y holocausto*, p. 15). En aquel tiempo ya transcurrido, mediados los años cincuenta, algún teórico estipuló el final de la filosofía política justo en el momento en que, al decir de Berlín, más falta hacía su presencia. Contraponiéndose a los intentos

* Una vez articulada la parte temática de este número de la *RIFP*, así como asumido el compromiso por parte de los autores para redactar los temas asignados, la Fundación Juan March pidió a los profesores Luigi Ferrajoli y Fernando Quesada que expusieran sus escritos, en forma de ponencia, en uno de los seminarios que dicha Fundación celebra periódicamente. En el Seminario, celebrado los días 3 y 5 de abril de 2001 con el título «Cambio de Paradigma en la Filosofía Política», intervinieron, igualmente, los profesores Juan Ramón Capella y Pablo Ródenas, en calidad de contraponentes. La Fundación Juan March realiza una publicación interna, limitada, con el contenido total de tales seminarios. Agradecemos a la Fundación Juan March que no pusiera obstáculo alguno para que los trabajos de Luigi Ferrajoli y Fernando Quesada pudieran publicarse en la *RIFP*, tal como teníamos previsto.

devaluadores de la fuerza de la razón alumbrada en la Ilustración, la filosofía política mantuvo, durante la segunda mitad del siglo XX, la necesidad de los procesos de racionalización en orden a fundamentar las orientaciones políticas y legitimar las formas de gobierno. Igualmente sostuvo el valor, incoativamente emancipatorio, de las pretensiones de universalidad de algunos principios formales de la política. En definitiva, la teoría de la democracia y el valor de la misma en el orden social han recibido un apoyo muy especial de la filosofía política frente a quienes pretendían elegir entre la filosofía y una democracia absuelta de argumentación racional.

Cabe señalar que la filosofía ha tenido que realizar, necesariamente, un ajuste en sus pretensiones de ser un modo de saber capaz de captar el propio tiempo en el orden del pensamiento, atribuyendo al filósofo la misión de «guardián de la racionalidad». Ahora bien, la autocrítica por parte de la filosofía es consustancial a su misma fuerza racionalizadora. Con un símil político, cargado de una radical crítica a la filosofía heredada, comenzaba Kant a establecer las piedras angulares de la nueva filosofía moderna. En efecto, el primer prólogo a la *Crítica de la razón pura* le sirvió al profesor de Königsberg para hacer un ajuste de cuentas crítico con la filosofía de su tiempo. En primer lugar, da cuenta de cómo la Metafísica, antaño matrona dogmática, fue rechazada y abandonada a causa del ejercicio despótico que venía ejerciendo. El resultado, tras la secuencia de guerras intestinas, se saldó «en una completa *anarquía*». «Los escépticos —escribe—, especie de nómadas que aborrecen todo asentamiento duradero, destruían de vez en cuando la unión social.» Tras un intento fallido de resolver todos los problemas acumulados, en su tiempo, recayó la metafísica en «el anticuado y carcomido dogmatismo [...] Ahora reina el hastío y el *indiferentismo*». Es inútil, sin embargo, fingir indiferencia frente a temas y objetos de investigación de la filosofía que atañen tan intrínsecamente a la naturaleza humana. Autocrítica, pues, la kantiana no exenta del reconocimiento del valor y del sentido de la filosofía para la cual, en *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, pedía, no una superior consideración jerárquica con respecto a las llamadas Facultades mayores, sino libertad para el terreno «en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente [...] dado que la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *credo* alguno, sino tan sólo un *credo* libre)».¹ La autorreflexión en el orden epistemológico acerca de los límites del conocimiento, así como en torno a la autonomía de los sujetos en el orden práctico, constituirán los cimientos de la época moderna, cuya expresión más emblemática, acuñada por el propio Kant, ha venido guiando el quehacer filosófico: «Atrévete a pensar por ti mismo». Valga, pues, esta introducción para resituar el problema y la razón de ser de la filosofía.

¿Qué es la política? La constitución del primer imaginario político

Al abrir Kant el pórtico de la modernidad, en el orden filosófico, con el citado símil político de su primer Prólogo, no hace sino introducir un tema esencial para nosotros, a saber, el puesto de *la* política en el campo de la filosofía. ¿Qué papel desempeña, cómo se incardina *la* política en la filosofía? La respuesta más inmediata es que *la* política se sitúa en el instante mismo de la autoconstitución del saber filosófico, como el campo temático que actúa de gozne para abrir la puerta de lo que se ha denominado, a veces, el milagro griego, esto es, la presencia y el ejercicio fundamentales de la razón. En este sentido podría hablarse de *la* política como un efecto reflexivo que se instituye en y da cuenta del paso del *mitos al logos*. Paradójicamente, esta última fórmula no está exenta de contenido mítico, ya que responde en cierta medida a lo que se ha llamado «la lógica de la representación constituyente» de los mitos. Esto es, la presentación de lo que es como originado por su contraposición a lo que había en un principio: el desorden, el caos, la naturaleza frente a la que emergen la cultura o, en este caso, la razón. Sin entrar ahora en la discusión de autores e interpretaciones que han pretendido aclarar la emergencia de la racionalidad, cabe considerar al *logos* como el tipo de pensamiento que trata de explicar los hechos o campos objetivados por causas immanentes a los mismos. Se trataría, por tanto, de poder explicitar ante una tercera persona, tantas veces como fuera necesario, los procesos teóricos mediante los cuales doy cuenta de, explícito argumentativamente, el ser del objeto o de un ámbito de realidad, su estructura, su modo de aparecer. Esta pretensión de universalidad argumentativa dará lugar a lo que se ha llamado, andando el tiempo, «cultura de razones».

La filosofía, en cuanto ejercicio crítico autorreflexivo, conocimiento de segundo grado, significa la posibilidad de poner en crisis lo recibido, ya sea un hecho o una doctrina, en cuanto cifran su verdad o su valor en el simple dato de su aceptación transmitida por la tradición o la autoridad de quien lo formula. El surgimiento de la filosofía implica, por tanto, la existencia de mutaciones en el orden de las prácticas sociales o en el modo de presentarse de ciertos fenómenos que hacen inviable el que puedan ser asumidos por la forma ideológica dominante en un grupo. Esta tensión límite, desestructuradora de formas de existencia, obliga a instaurar nuevas categorías en el orden del conocimiento y en el de las prácticas sociales. Ateniéndonos al esquema utilizado del paso del *mitos al logos* en el mundo griego, el fenómeno de la emergencia de la racionalidad y sus implicaciones no cabe remitirlo, como algunos han pretendido, a la especial capacidad mental de los griegos. Tal emergencia cabría encuadrarla, por comparación con las culturas vecinas, en dos procesos paralelos. Por un lado, el adelgazamiento, la pérdida, por parte de los mitos, de su capacidad de transformación ante los cambios sucedidos en grupos o sociedades. El paño a partir del cual se había venido desplegando el mito ya no admitiría, en términos

de Levi Strauss, que se lo pudiera retorcer más para obtener una gota más de agua, una nueva variante de la matriz de sentido del mito en cuestión. En segundo lugar, y este es un dato especialmente relevante, en el mundo griego se acaba operando la disociación entre mito y ritual. Desde esta perspectiva se ha destacado continuamente la separación que vino a establecerse entre la conceptualización del poder político en Grecia y la vecina Mesopotamia. En esta última, el rey, en el ritual del Año Nuevo, renovaba cada año su poder a través de una organización simbólica del cosmos, estableciendo el lugar de los astros y la cadencia de días y estaciones. El rito recreaba el orden frente al caos y su propia puesta en escena legitimaba simbólicamente el dominio del monarca sobre el pueblo. La ruptura, en el mundo helénico, de estos dos elementos, mito y ritual, quizás en tiempos arcaicos, posibilitó el hecho de que, en función de procesos sociales complejos tanto en el orden cognitivo como en el de las formas de vida, el ámbito de lo político pudiera ser tematizado como una realidad que exigía categorizaciones de nuevo cuño debido a las disonancias epistemológicas que irrumpen en la vida social, en un orden ideológico ya en crisis. En el diálogo perdido y atribuido a Aristóteles: *Sobre la filosofía*, se narra una serie de convulsiones que acontecían periódicamente a los humanos y que obligaban a los supervivientes de cada cataclismo a diseñar, otra vez, formas de vida y a establecer normas de organización de vida en común. A este respecto, comenta Vernant que esta narración, contenida en el texto aristotélico citado, está claramente aludiendo a procesos radicales que estaban afectando internamente a las relaciones entre los habitantes de la Grecia del siglo VII o VI a.C. y que guardan relación con una crisis ideológica tanto en el orden social, como en los ámbitos de la moral y de la religión. Ante tal estado de cosas, «pusieron sus miras en la organización de la *polis* e inventaron las leyes y todos los demás vínculos que ensamblan entre sí las partes de la ciudad; y aquel invento lo denominaron Sabiduría; fue de esta sabiduría (anterior a la ciencia física, la *physiké, theoría*, y a la Sabiduría suprema, que tiene por objeto las realidades divinas) de la que estuvieron dotados los Siete Sabios, que precisamente establecieron las virtudes propias del ciudadano» (J.-P. Vernant, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, 1965, p. 54).

La política se presenta, de acuerdo con este relato, como el efecto de reflexión de segundo orden, asumiendo las disonancias sociales y cognitivas de un momento histórico determinado, que permite instituir una nueva perspectiva para el otorgamiento de sentido a la realidad humana. Forma de instauración de sentido a la cual se le atribuye un rango especial por encima de los demás saberes teóricos y filosóficos. Marca así la emergencia de la filosofía política. «El punto de partida de la crisis, escribe Vernant, fue de orden económico, que revistió en su origen la forma de una efervescencia religiosa al mismo tiempo que social, pero que, en las condiciones propias de la ciudad, llevó en definitiva al nacimiento de una reflexión moral política de carácter laico, que encaró de un

modo puramente positivo los problemas del orden y del desorden en el mundo humano» (*op. cit.*, 55). Lo que a primera vista pudiera asemejarse a un cambio de gobierno o de poder deja entrever, no obstante, el verdadero alcance filosófico de la reorganización del propio mundo de lo humano. Como puede apreciarse, lo que en un principio fueron problemas sociales y de organización acaban arrastrando consigo reajustes de la visión del mundo y del orden de valores. Se trata de problemas con capacidad de conmoción, de introducción de desorden en el propio sistema, por decirlo con palabras de Ryle, y cuyas virtualidades desestructurantes solamente pueden ser dominadas y reincorporadas en un nuevo marco interpretativo al precio de una elevación de conciencia. La elevación a ese segundo grado de saber es de cuño filosófico. Los efectos producidos por la necesidad de asumir todos los problemas desestructurantes de un determinado orden humano, histórico, serán ahora inteligibles sólo a través de los esquemas ideológicos que permitan una nueva explicación, en este caso «laica», del universo físico y social. La resolución de dichos problemas se traduce tanto en la determinación de una nueva forma de otorgar sentido a la realidad como en un nuevo criterio de organización de la realidad misma. La política es y se constituye, precisamente, en instancia instituyente de sentido y ofrece el aspecto de una nueva modalidad epistemológica del saber, afectando tanto al orden de lo humano como al universo en general.

En la obra anteriormente citada, p. 102, recoge Vernant un texto político que constituye la gramática profunda de lo que podemos ya denominar el nuevo imaginario simbólico de la sociedad ateniense. En dicho texto, Heródoto da cuenta de cómo, a la muerte del tirano Polícrates, el sucesor que este último había designado para sucederle, Meandro, convoca a una asamblea y les comunica, a los ciudadanos reunidos, lo siguiente: «Polícrates no tenía mi aprobación cuando reinaba como déspota sobre hombres que eran semejantes a él [...] Por mi parte, depongo la *arcké es meson*, coloco el poder en el centro y proclamo para vosotros la *isonomía*», la igualdad. Este sencillo relato se ha convertido en el referente normativo de más pregnancia en toda la cultura de Occidente. En términos políticos se pretende argumentar que todo grupo humano ha de poder decidir, por acuerdo de sus miembros, el tipo de relaciones socio-políticas por las que regirán sus vidas en común. Filosóficamente explicita el nuevo criterio que ha de posibilitar el entendimiento de lo humano y, por extensión, la concepción del universo. La igualdad es el principio que está en la base de esta nueva epistemología laica. La *isegoría* y la *isonomía* traducen esa posición del centro frente al cual cada uno es equidistante. Y es tanto más importante destacar este criterio de normatividad de la política por cuanto el solapamiento de la misma por una pretendida normatividad universal de la moral está creando no pocos problemas en nuestro momento actual. Volveremos sobre ello. Con la nueva estructuración en torno a la equidistancia, a la igualdad sin jerarquías, rompe la ordenación cosmológica del mundo mítico jerarquizado, organizado

según diversos planos con valoración entitativa diferenciada. La nueva perspectiva homogeneizadora va a posibilitar la revolucionaria comprensión del universo de acuerdo con un modelo geométrico. No hay ya raíces, ni soporte, ni basamento. El cosmos se convierte en un espacio matematizado, que se conserva como un equilibrio entre potencias iguales. El ágora es ahora el modelo de comprensión del universo. Amanece así, como en un juego de espejos, una correlación comprensiva entre el saber del mundo de lo humano y el criterio epistemológico para un conocimiento del cosmos, correlación epistemológica que ha tenido una larga historia con diversas variantes.

Para terminar esta sintética descripción del primer imaginario simbólico de la nueva sociedad en Occidente, quisiera llamar la atención sobre la narración que sitúa el hecho de la aparición filosófica de *la política* en conjunción con la actuación de los Siete Sabios. Ello viene a significar, a efectos de la crisis de nuestro momento, que la institución de sentido por parte de *la política* sólo parece tener un éxito total de implantación histórica si va acompañada del desarrollo de formas culturales y científicas acordes con la nueva lógica de sentido.

La política, por tanto, no es equivalente a lo político ni es una forma modificada de éste. Entiendo por «lo político» las diversas formas que han revestido, a lo largo de la historia, el ejercicio del poder y sus instituciones sobre un grupo humano. Lo político ha existido siempre en las sociedades humanas mínimas complejas. *La política*, por el contrario, tiene su acta de nacimiento en el proceso por el cual la razón hace acto de presencia en el mundo cultural griego. Ni ha existido siempre ni es coextensiva con las demás culturas o civilizaciones. Se encuentra ligada a la capacidad de la razón, a la posibilidad central de autorreflexión crítica con respecto al mundo en que se instituye. Así, *la política*, en la línea de investigación de Castoriadis, traduce la constitución de un imaginario político-social, como hemos venido explicitando, que comprende un denso conjunto de significaciones, no meramente racionales, por medio del cual cobra cuerpo en una sociedad su propio mundo de vida. Este mismo imaginario marca las relaciones con la naturaleza y establece las señas de identidad.

¿Un nuevo imaginario político hoy? Sobre el decurso de la civilización occidental

Me situaré, ahora, *in media res*, en el segundo imaginario creado en la historia de Occidente, esto es, el proveniente de la revolución americana y francesa con *La declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*. Y ello en función de la siguiente hipótesis: ¿Podríamos afirmar que las convulsiones políticas, económicas, etc., que, periódicamente, están sacudiendo, en nuestro tiempo, la vida de diversos pueblos y que afectan, igualmente, al tratamiento de la tierra en que habitamos, estarían demandando la recreación por parte de esos mismos

pueblos o civilizaciones de un nuevo imaginario político como se produjo en Grecia o en nuestro mundo occidental moderno? ¿Hay, por otra parte, algunos procesos o cambios estructurales que apunten a ese horizonte de cambio? Partimos del hecho de que la filosofía por sí misma no es la partera de la historia y por temor a la labor despótica de una filosofía de la totalidad, deseo ejercer, más bien, ese otro papel más próximo al de la hermenéutica de la sospecha. Una sospecha que inquiere argumentativamente, una y otra vez, sobre la adecuación de ciertas prácticas sociales, económicas y políticas que gozan de un papel dominante en nuestros ámbitos de vida y que, posiblemente, hayan llegado a tal grado de desestructuración de la vida humana y de la naturaleza que estén interpelando a los sujetos políticos sobre la necesidad de un cambio tan significativo como el que entraña la reflexividad filosófica de la política...

En un estudio pormenorizado de fechas, autores y delimitación del término civilización, Lucien Febvre aclara que el concepto de civilización no va a ser objeto de estudio tematizado hasta bien entrado el siglo XIX. Sin embargo, los filósofos de Las Luces ya dejaron constituido el núcleo de dicho término como un ideal moral de largo alcance. Desde esta perspectiva y a propósito de su trabajo *Proyecto de una Universidad para el gobierno de Rusia*, Diderot consignaba ya que la ignorancia es la línea que separa al civilizado del esclavo y del salvaje, «instruir una nación, apostilla, es civilizarla». Ideal civilizatorio que quedaría pergeñado por Condorcet, en un pasaje de su célebre *Vidas de Voltaire* y haciéndose eco de la obra citada de Diderot, enfatiza que no es la política de los príncipes la que puede traer la paz y evitar la esclavitud y la miseria, sino que «son las luces de los pueblos civilizados», las que acarrearán tales bienes. El desarrollo del conocimiento, la fuerza de las «luces» desde los diversos campos del saber entrañan, pues, una dimensión moral que se encargará de poner de relieve en esos mismos años Raynal, quien subraya que no puede haber civilización sin justicia.² Este ideal moral cobra una especial modulación con la puesta en escena de la Revolución francesa, que ya permite introducir un nuevo horizonte: el del futuro. El optimismo derivado de aquellos hechos, en un momento ascendente de la euforia revolucionaria, cobra especial relevancia: el progreso, se afirmará, será tan ilimitado como capacidad de perfeccionarse tengan los hombres. Bien es cierto que la instauración del nuevo imaginario político no deja de ser apreciado, a la vez, como un momento lleno de convulsiones, de efectos de miseria, de hambre y de muerte para muchos, sus propios actores. Los navegantes, los hombres de ciencia, los exilados no dejan de constatar la desaparición de ciertas formas de vida valiosas que descubren en los pueblos en los que recalcan o se disponen a vivir. La civilización que pregona el progreso no deja de albergar ambigüedades peligrosas.

En el contexto descrito se introduce, necesariamente, la voz y la obra de Rousseau. El ginebrino dejó escrita una obra cuya unidad vuelve a plantear un problema tan actual como discutido lo fue en su momento. Hace notar Staro-

binski que la lectura de Rousseau suscitó diferentes interpretaciones, como lo indicaría el caso de Engels. Éste quiso ver en *El contrato social* una superación de aquella otra línea de investigación que tuvo su plasmación en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Esta última obra sistematiza la idea de que la civilización que va imponiéndose en su tiempo cobra cuerpo en un proceso de alienación progresiva del hombre, que para sacar provecho «hubo de mostrarse distinto de lo que era en realidad». «El hombre se aliena en su apariencia, escribe Starobinski; Rousseau presenta el parecer, al mismo tiempo, como la consecuencia y como la causa de las transformaciones económicas»³ (J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* [trad. de Santiago González Noriega], Madrid, 1983, p. 41). La sociedad constituida, en la que entra el hombre, le obliga a despojarse de su propia identidad y a configurarla ahora en función de necesidades que le instrumentalizan. Primero, porque tales necesidades son inducidas socialmente y constituyen una servidumbre con respecto a su autonomía como sujeto. En segundo lugar, porque siendo ilimitadas tales necesidades en función del prestigio y del poder acaban instrumentalizando sus propias capacidades humanas. «Tras haber sido en otro tiempo libre e independiente, escribe Rousseau, he aquí cómo, por medio de un sinnúmero de nuevas necesidades, el hombre está sometido, por así decir, a toda la naturaleza y, en especial, a sus semejantes, de los que, en cierto sentido, se convierte en esclavo, aún en el caso de que se haga señor de ellos» (*op. cit.*, pp. 41-42). Esta visión crítica del proceso histórico humano no va a ser «superada» en una nueva reinterpretación del desarrollo social con la escritura de *El contrato social*. Éste es escrito desde una perspectiva normativa que no guarda relación genealógica con respecto al *Discurso...*, cuyo centro filosófico-político está referido a un existente «orden de la naturaleza». Ahora bien, *El contrato social* no pretende asumir el referido orden histórico de alienación descrito en *Discurso...* para, en un sentido hegeliano, superarlo en un nuevo nivel de consideración filosófica. No hay datos que puedan hacer plausible la existencia de una única matriz de reflexividad filosófica que interrelacione ambas obras como productos de un mismo proyecto. Por el contrario, *El contrato social*, lejos de las convulsiones históricas, podría leerse como una obra abstracta, guía de un proceso cuasi iniciático, en el cual los hombres, al recuperar su autonomía en el constructo de «la voluntad general», piensan entrar en una nueva Atenas, lejos de los avatares alienantes de la historia.

El decurso de la historia se ha construido rousseauianamente por su lado peor, por el lado de la alienación y de la explotación del «orden natural» que tuvo a los individuos, en un primer momento, como sujetos pacientes. La obra de Polany, *La gran transformación*, ha sido considerada como el examen más riguroso sobre los efectos económico-sociales del industrialismo en el XIX. Pues bien, dicha obra puede ser leída como la historia de la suprema violencia antropológica en orden a crear el tipo humano de la nueva sociedad de mercado, impuesta por la

deriva capitalista de la civilización moderna. La destrucción de la cultura heredada fue tan violentamente arrasada que algunos comparaban los modos de supervivencia de la clase obrera a las formas de vida de tribus africanas. La violencia se ejerció, como se sabe, incluso sobre los niños. A propósito de este dato último, Polany recoge, en el apéndice de su libro, los comentarios del eminente sociólogo negro, Charles S. Johnson. Éste escribió sobre aquellos momentos: «Las racionalizaciones que entonces sirvieron para legitimar la trata de niños eran casi idénticas a las que se utilizaron para justificar la trata de esclavos».⁴

Este estado de explotación suma acabaría actuando sobre la otra parte del «estado natural» a que se refería Rousseau. Si la primera ruptura en el metabolismo de la humanidad con la naturaleza puede datarse en el momento del desarrollo del capitalismo (1750-1800), la segunda revolución tecnológica, entre 1930-1950, marca la entrada en la era de crisis ecológica global. A partir de la mitad de los años setenta, de acuerdo con Riechmann, se hace ya evidente lo que puede denominarse una crisis ecológica mundial con la expansión de los sistemas socioeconómicos a la globalidad de la biosfera con daños irreversibles, con la modificación de los grandes equilibrios biogeoquímicos, con la extensión de macrocontaminaciones ya no circunscritas a ecosistemas o regiones determinadas. El ecologismo, más allá del conservacionismo o el ambientalismo, desarrolla «un discurso crítico que subraya el carácter destructivo y autodestructivo de la civilización productivista engendrada por el capitalismo moderno, y que esboza el proyecto político-social de una civilización alternativa».⁵

Las demandas de una alternativa civilizatoria han cobrado fuerza y, sobre todo, argumentos para cambios radicales y perentorios en la economía «ortodoxa» dominante, a raíz de la reunión, en Nairobi, a finales de este mes de marzo, del Panel Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC), creado por Naciones Unidas en 1988. En el Protocolo Kioto, firmado en 1997, se había aprobado, por la mayoría de las naciones, el respaldo a los científicos que venían trabajando y, al mismo tiempo, se comprometían a asumir las medidas que se derivaran de sus informes. En la reunión de Nairobi se ha evaluado el Tercer Informe sobre «Cambio Climático 2001» (tras los dos anteriores, publicados en 1990 y 1995). Este último informe consta de tres partes: *Bases científicas, Impactos, adaptación y vulnerabilidad y Mitigación*. Cada parte, elaborada por unos 200 científicos, ha sido contrastada y revisada críticamente por más de 400 expertos independientes. El objetivo central del informe trataba de aportar, a partir de los gases de efecto invernadero para el siglo XXI en el mundo, los efectos climáticos de orden global, los impactos en ecosistemas naturales terrestres y marítimos, etc. Datos que afectan a los problemas de la agricultura y sus productos, a los recursos hídricos, a las influencias sobre las zonas costeras y sus alteraciones; a la salud humana, etc. Desde Naciones Unidas, Klaus Toepfer, Director de PNUMA, ha sentenciado que «el IPCC ha proporcionado al mundo informes de primera clase sobre la elevación de temperaturas a la que se

enfrenta la Tierra, los devastadores impactos de este aumento y las formas en que podemos tratar de evitar los peores efectos del calentamiento global». El informe, en efecto, destaca un aumento de temperatura de 0,6 grados en el siglo XX, achacable, en gran parte, a las actividades humanas, previendo un calentamiento en torno a 5,8 grados para el siglo XXI. Hay que tener en cuenta, por otro lado que: «entre 1970 y 1999 la Tierra ha perdido un 30 % de su riqueza forestal y acuática, a un ritmo de un 1 % anual, al tiempo que el consumo de recursos (y la subsiguiente contaminación) ha crecido al 2 % anual».⁶

Los datos aportados, sin embargo, no implican una posición agorera inflexible ni pretenden alimentar un pesimismo que no tuviera en cuenta también las propiedades antientrópicas de la naturaleza, con la recepción de energía del exterior, y las capacidades de las sociedades humanas para desarrollos especiales y complejos. Ahora bien, la posición crítica ecológica sí pone de manifiesto, por un lado, la «ausencia de una conmensurabilidad económica» ante la incertidumbre, horizontes temporales y tipos de descuento que supondría una economía de los recursos naturales y del medio ambiente.⁷ Por otra, como afirma Martínez de Alier a partir de su anterior anotación, la economía ortodoxa, teniendo en cuenta la incertidumbre sobre el funcionamiento de los sistemas ecológicos, está incapacitada para dar un valor monetario actualizado a las externalidades, así como resulta arbitrario el valor que pretende otorgar a los recursos agotables, ya que desconocemos las preferencias de los agentes futuros. Desde esta misma perspectiva y dado que la economía es entrópica, con agotamiento de recursos y producción de desechos, «el mercado no tiene capacidad para valorar con exactitud esos efectos». En definitiva, frente al carácter tecnocrático, libre de todo ideología, de mera gestión y uso de los instrumentos del análisis económico convencional con que algunos defensores de la nueva economía de la globalización pretenden legitimar el tratamiento de los «problemas económicos», la advertencia del «Informe de Cambio Climático 2001» apunta a un cambio drástico en el modo de conformar socialmente nuestra relación con el mundo, con la naturaleza, con los grupos sociales a los que se pretenden trasladar los efectos perversos de las externalidades generadas. Y, en igual medida, apunta al ineludible compromiso moral con las generaciones futuras. Es, pues, todo un cambio civilizatorio lo que demanda un nuevo imaginario político que pueda asumir ética y políticamente lo que ni el mercado ni una técnica económica pueden alumbrar.

Resulta difícil obviar el pronunciamiento negativo de la Administración Bush, justo en estos momentos, sobre el Protocolo de Kioto. Es ampliamente reconocido el hecho real de que EE.UU. está jugando el papel de locomotora de la nueva economía, con su fuerza «ejemplarizante» para las demás naciones, así como es, igualmente, la primera potencia militar. De modo que su negativa a asumir las resoluciones adoptadas formalmente en Nairobi, tras la firma anterior del Protocolo de Kioto, parece llevar hasta la exasperación los aspectos más

sórdidos de esta civilización depredadora de la naturaleza y la arbitraria imposición mercantilista por encima de los problemas que afectan a la existencia misma de los humanos. Más aún cuando ya, a mediados de los noventa, el vicepresidente de los EE.UU., Al Gore, enfatizaba públicamente haber llegado al convencimiento de que era necesario «hacer de la salvación del medio ambiente el principio organizativo central de nuestra civilización».

Sobre los dilemas de la civilización occidental. Las nuevas dimensiones de la globalización

La dimensión crítico-normativa de una ecología no meramente ambientalista apuesta, claramente, por un cambio civilizatorio de gran alcance, al tiempo que rompe con el carácter neutralista, no ideológico, que pretende para sí la economía ortodoxa que está en la base de la nueva forma de capitalismo realmente existente. Bien es cierto que, desde el último cuarto del siglo XX, tanto la crisis de los movimientos emancipatorios, especialmente desde la caída del muro de Berlín, como el cambio drástico en la organización y las dimensiones de la «nueva economía», han servido para reestructurar las formas que el capitalismo había sido asumido desde los inicios del XX y, fundamentalmente, desde los cambios operados en los veinte años de bonanza tras la Segunda Guerra Mundial. La reorganización del capitalismo, especialmente a partir de la crisis del 73 y con la conformación más clara que asumió a partir de los ochenta, lo que ha dado lugar a la denominada «globalización», ha condicionado, no sólo las características más letales de la civilización occidental sino que ha afectado tanto a las formas de vida como a la percepción de nuestro futuro.

Robert Heilbroner, quien junto a William Milberg, ha analizado *La crisis de visión en el pensamiento económico moderno*, toma de nuevo, por su parte, la difícil tarea de hacerse cargo de las *Visiones del futuro*.⁸ Sin pretensión alguna de futurólogo sí destaca, sin embargo, aquellos elementos que, a la postre, parecen apostar por un cambio del imaginario político hasta ahora vigente. En primer lugar, resalta cómo el futuro ha perdido las esperanzas de un tiempo mejor que, durante mucho tiempo, alimentaron tanto la idea de progreso como la ilusión de un capitalismo reformado. Por el contrario, hoy el futuro se nos ha vuelto inescrutable cuando no cargado de crespones negros. En segundo lugar, la confianza, otrora depositada en la conjunción beneficiosa de ciencia y técnica para asegurar un rumbo histórico que permitiera una «vida buena», contrasta en los últimos años en varios escenarios históricos con una posibilidad real de destrucción masiva del hombre y la naturaleza. El orden económico, como la capacidad de producción y distribución idónea para revolucionar las situaciones de menesterosidad, se nos ha vuelto más extraño, más alejado de nuestra área de influencia, creando las mayores asimetrías y mostrando, con verdadera fiere-

za, que el hecho de vivir, para millones de seres, es ya casi un milagro, una heroicidad. Por último, escribe, «el espíritu político de liberación y autodeterminación ha perdido paulatinamente su inocencia. De ahí la ansiedad que constituye un aspecto tan palpable del hoy, en agudo contraste tanto con la resignación del pasado lejano como con el optimismo del ayer». ⁹ La inseguridad tan presente entre nosotros puede servir de coartada para tachar de banales muchos de los deseos y esfuerzos por pensar, imaginar, algo mejor. La contingencia se ha asentado entre nosotros de una forma radical. Pero eso mismo da sentido a los esfuerzos aunados por asumir *la* política, un comportamiento humano consistente en persistir en la aspiración de alumbrar, desde instancias de equidad e igualdad, plurales formas de vida humana. Necesidad apremiante que puede fortalecerse como deseo de muchos.

La contingencia radical, sin filosofías de la historia que garanticen cualquier proyecto emancipador, nos hace enfrentar *El futuro de la civilización capitalista*, título de una obra de Immanuel Wallerstein, como un momento constitutivo de nuestra comprensión del presente. La situación de la civilización capitalista, según Wallerstein, se encuentra en el otoño de su existencia, lo cual significa que es necesario tanto una labor de análisis de los procesos que apuntan a la crisis como establecer algunas de las orientaciones de los nuevos cursos *in fieri*. El ocaso de este sistema, para Wallerstein, viene incoado desde algunos de los acontecimientos históricos del siglo XX y retrasado por la confluencia de ideologías que lo reforzaron en los últimos años. Así, por ejemplo, el mayo del 68, caracterizado por Touraine como un preludeo del siglo XXI, tiene para Wallerstein el valor de una conmoción política y cultural que abre grietas, «bifurcaciones» dentro de nuestra civilización. Sin embargo, no está prefigurada en ella la salida concreta que provocaron tales hechos, desde la ruptura de las formas canalizadoras (los partidos) de las demandas de emancipación, a la crítica radical de las relaciones de dominación y jerarquización de las industrias, al cambio cultural entre trabajo y ocio o la crisis de legitimación que dejó caer sobre las estructuras estatales. El año 1989, por su parte, como segunda quiebra capaz de abrir otro tipo de bifurcaciones, tiene la particularidad de «traer consigo la desintegración de las estructuras estatales sin los efectos optimistas y estabilizadores de las descolonizaciones nacionalistas posteriores a 1918 y 1945». ¹⁰ El fin del bipolarismo, por su lado, ha sido seguido, a partir de los años noventa, por la pérdida para EE.UU. de la categoría históricamente denominada como «país hegemónico», lo cual abre un fuerte interrogante sobre la continuidad del sistema-mundo moderno, o lo que es igual, no sabemos si continuarán o variarán los actores que se han desarrollado a través del sistema mundo: las naciones, los grupos étnicos, los hogares, «como también las dos divisiones centrales del sistema: el género y la raza».

En relación con nuestros intereses del momento, la peculiaridad de los exámenes, por parte de Wallerstein, de sistemas históricos de largo recorrido

histórico se sitúa en la caracterización de nuestro sistema mundo-capitalista como el único sistema histórico que se expandió al mundo entero. Más aún, acabó conformándose como una civilización, o más precisamente, *la civilización* que estatuye la idea de la *Humanidad*. Desde esta perspectiva, la mundialización del capitalismo llevada a cabo desde Occidente adquiere las características de un sistema valioso en sí mismo y que *debe* ser adoptado por el resto de las naciones. Los lazos de tal civilización con el desarrollo de la ciencia acaban decantando la dimensión del *progreso* como núcleo central de esta civilización y que supuso la asunción de sus logros incluso por parte de su mayor enemigo: el marxismo. El *desencantamiento* que ha acabado instalándose en el modo civilizatorio impuesto tiene su correlato en los dilemas del sistema capitalista examinados y se proyecta en la desestructuración política del poder dentro de naciones o de regiones del mundo. Las bifurcaciones que se han ido abriendo tras la quiebra de parte de los elementos estructurales de la civilización capitalista han hecho emerger a algunos de los agentes históricos absorbidos por dicha civilización y que ahora cobran formas inquietantes. Así, hemos asistido a la *opción por la alteridad radical*, representada por Jomeini, que estableció el rechazo total del sistema-mundo como modo de existencia y organización de nuevos estados y con repercusiones más amplias de orden regional. Desde otra disposición en orden a estructurar una oposición frontal al sistema-mundo, Hussein escogió «el camino de la *inversión* para crear estados grandes y fuertemente militarizados con la intención de entrar en guerra con el norte».¹¹ Opción difícil de mantener pero más peligrosa aún si se amplía a la región y que, como ha podido comprobarse, ni la derrota la ha eliminado del todo. Finalmente, estamos asistiendo a la *opción de la patera*. La situación de postración absoluta de países empobrecidos, cuyo número ha aumentado en los últimos años, hace más intolerable la discriminación de los movimientos de personas frente al protegido movimiento de los capitales financieros que, en los últimos años, ha asolado repetidamente países enteros. Sin dejar de reconocer la necesidad de ciertos criterios que organicen los flujos que puedan desencadenar los movimientos de pueblo no parece que el más elemental derecho a la vida y ciertos criterios de justicia puedan ser sustituidos por muros legales o reales. *La civilización* ha comenzado a enfrentarse a sus bifurcaciones y a sus quiebras estructurales intermitentes.

Las dimensiones del futuro visualizadas, la crisis de la civilización capitalista reseñada y las bifurcaciones que han cobrado cuerpo en el orden político parecen, sin embargo, encontrarse estancadas en sí mismas, sin capacidad de extensión, sin consistencia para un enfrentamiento real con el propio orden que niegan. Los dilemas sociales y políticos apuntados serían aspectos de una realidad social mundial que, por el contrario, parece afirmarse como un orden devenido necesario, y que, en virtud de su ser ineluctable, ha conseguido ser considerado valioso en sí mismo. Así, desde ese nuevo pensamiento político débil,

elaborado a la sombra del laborismo inglés, su teórico más influyente, Anthony Giddens, esta vez en compañía de Hutton, describe de la siguiente forma el nuevo siglo que amanece: «El poder y el impulso de las transformaciones contemporáneas residen en el cambio económico, político y cultural resumido en el término “globalización”. Se trata de la interacción entre una extraordinaria innovación tecnológica, un alcance mundial y, como motor, un capitalismo de dimensión mundial que da su carácter peculiar a la transformación actual y hace que tenga una *velocidad, una inevitabilidad y una fuerza que no tenía antes*».¹² Se trata, insisten los autores a continuación, de una reinención total de la percepción cultural del mundo de la empresa y el capitalismo que han venido a convencer a los gobiernos de la eficacia y bondad de la iniciativa privada frente al sector público. Lo que se traduce políticamente en que «el gobierno también debe reinventarse y hacerse más emprendedor». Aunque los pobres viven en situaciones tan duras como lo eran en los períodos menos regulados del XIX, sin embargo, «hasta los pobres se resisten a que se les califique de pobres».¹³

¿Cuál es el sentido último de esta interpretación de la nueva conformación mundial? De un modo directo, Giddens, en un trabajo del 98, hacía balance de los filósofos de la Ilustración, motor de la modernidad, quienes habrían patrocinado la idea de que «cuanto más logremos saber del mundo, más podremos modelarlo de acuerdo con los intereses y fines humanos [...] Creo que éste ha sido el tema dominante en gran parte de este siglo. No ha resultado falso, pero ha resultado engañoso». Fin de la filosofía ilustrada que se une a su diagnóstico político: «En mi opinión, el marxismo ha muerto y no volverá. El socialismo creo que también ha muerto como filosofía político-económica viva». La quiebra de la filosofía y de los paradigmas que habían representado el momento emancipatorio dan paso a una nueva etapa del saber: «Debería ser, si se quiere, la oportunidad de un nuevo nacimiento de la Sociología, como intento de integrar *los cambios que están orientando nuestra sociedad de forma inexorable*».¹⁴ En definitiva, lo que se nos presenta, desde la lectura de uno y otro texto, como en el resto de sus consideraciones sobre *la tercera vía*, es un proceso social de carácter mundial ineluctable, sancionado «científicamente» por la Sociología como una reinención total, producto inevitable a su vez de nuestro propio mundo social, pero sin que haya posibilidad de enfrentare sociológica o políticamente a las fuerzas reales que lo sustentan y lo dinamizan, así como tampoco cabe hacerse cargo críticamente, en sentido kantiano, de la dimensión valorativa de sus elementos estructurales, de su orientación o de sus fines. La nueva Sociología ejercería de manual de instrucciones para el conocimiento de las partes que componen la globalización, los movimientos y sus usos posibles. Pero en ningún caso podría encontrarse en tal manual indicaciones de cómo orientar en un sentido u otro ese proceso, cómo marcar rumbos nuevos o abrir caminos distintos a los ya previstos. Se carece de alternativas, mejor aún, no tiene sentido plantearlas.

En un debate abierto en la prensa española sobre los problemas de la globalización, con la participación de varios profesores de economía y sociología, hemos podido comprobar cómo el presidente del Center for Economic Policy Research, el español Guillermo de la Dehesa, promotor de dicho debate, sacaba las conclusiones de un discurso como el de Giddens. Para Guillermo de la Dehesa: «protestar contra procesos generales inherentes al desarrollo de la economía mundial como el capitalismo o la globalización actuales, como si se tratase de ideologías a las que hay que adherirse o rechazar, no tiene ningún sentido práctico ya que dependen de millones de decisiones individuales». Para afirmar en un artículo posterior: «no es práctico protestar contra un proceso general inherente al desarrollo de la economía mundial, sino que es más efectivo luchar contra situaciones concretas de desigualdad, injusticia o marginación que desencadena la globalización».¹⁵ Ciertamente cabe que diversos individuos se adhieran a tal proceso económico, como afirma Guillermo de la Dehesa, pero, como parece deducirse de sus razonamientos, tales adhesiones no son constitutivas de la naturaleza de tal economía ni validan su pertinencia.

Atendiendo al infocapitalismo con rostro humano de la «tercera vía», asumiendo el mejor escenario económico con la confluencia del Banco Central Europeo, el FMI y el Banco Mundial, Manuel Castell viene a concluir que, aun en el caso hipotético excepcional en el cual confluyeran todos los agentes favorecedores de la globalización, más de dos tercios de la humanidad quedarían excluidos, en gran parte, de la mayoría de sus beneficios, además de la enorme cantidad de gente que sería relegada de la sociedad en los países avanzados. En los propios EE.UU., insiste nuestro autor, alrededor de un 15 por ciento vive por debajo del umbral de la pobreza y 5,5 millones de personas están sometidas al sistema de justicia penal. No es posible, además, dejar de considerar los graves problemas de implosión de los mercados financieros y los referidos al estancamiento de la demanda solvente comparada con la capacidad productiva generada por la innovación tecnológica, la organización en redes y la movilización de capital. De modo que, si no sólo es éticamente discutible la fantasía de sociedades al estilo de Silicon Valley, rodeadas de áreas de pobreza y subsistencia en la mayor parte del planeta, la tendencia descrita del actual infocapitalismo, incluso en el mejor de los escenarios, teniendo en cuenta lo «más importante para nuestro objetivo, política y socialmente [es] insostenible». Las consecuencias sociales (desde las nuevas epidemias a la expansión de la economía criminal mundial), las políticas (como las referidas por Wallerstein), las referidas al medio ambiente y «la destrucción de lo que es nuestro propio sentido de la humanidad, son posibles consecuencias (algunas, ya en activo) de ese modelo dinámico pero excluyente de capitalismo global».¹⁶

En una reedición del fin de las ideologías, se ha querido caracterizar la globalización económica, que abarca hoy todos los campos capaces de rendir beneficios mercantiles, como un proceso necesario, no sujeto a grupos especia-

les de fuerzas, sin afiliación política, dependiente de la creación técnica. Es difícil olvidar, sin embargo, apunta el Director de estudios del Consejo de Relaciones Exteriores de Nueva York, Ethan B. Kapstein, «cómo la decisión británica de 1846, de abolir los derechos aduaneros del trigo, es un ejemplo clásico de una política conscientemente destinada a globalizar la economía a favor de intereses específicos», del mismo modo que «la economía global posterior a la Segunda Guerra Mundial se derivó de una serie de decisiones políticas conscientes, a las que se llegó en la creencia de que el aumento de los intercambios económicos podría ser una fuerza favorable a la paz y prosperidad del mundo». ¹⁷ Desde esta misma perspectiva, ya en 1987, al analizar el impulso primero de la globalización, señalaba Castell que «es útil como recordatorio de que un modelo económico nunca es independiente del proyecto político subyacente que lo impulsa. Más aún, en una economía internacional tan estrechamente interconectada, el triunfo de dicho modelo en países clave, *impone de hecho su lógica en el resto del mundo*». ¹⁸ En una caracterización política más precisa, afirma nuestro autor que el nuevo capitalismo es cualitativamente diferente, aplicando principios económicos y alianzas radicalmente distintos, y que, por consiguiente, redefinen y transforman el mapa prospectivo de los proyectos políticos. El nuevo modelo de globalización económica, insiste Castell, es el resultado de luchas políticas en el tratamiento de la crisis económica y que conducen al triunfo de las fuerzas conservadoras, que lleva al desarrollo de un programa denominado, con cierta incorrección, «reaganeconomía». Como compensación de la reducción social y territorial del ámbito de acumulación, «se trata de un modelo que es, a la vez, económicamente dinámico, socialmente excluyente y funcionalmente planetario». ¹⁹

La deriva de este modelo capitalista-civilizatorio significa, pues, la ruptura de aquella reorganización socio-económica a la que se llegó tras la Primera Guerra Mundial, dando lugar a lo que Gabriel Tortella ha designado como el hecho más importante del siglo XX: «la revolución socialdemócrata». Revolución que se caracteriza por la generalización del voto universal y la participación creciente de los partidos de izquierda, así como por la introducción del Estado de Bienestar. ²⁰ Con ello no sólo se quiebra el acuerdo social tras la Segunda Guerra Mundial y se pierde el apoyo político de los diversos agentes sociales que habían suscrito el pacto, sino que se crea un período de inseguridad que generará liderazgos de otros grupos, los cuales esperan su oportunidad. «Puede —enfatisa Kapstein— que el mundo esté avanzando inexorablemente hacia uno de esos trágicos momentos que hará que los historiadores del futuro se pregunten: ¿por qué no se hizo nada a tiempo? ¿Eran inconscientes las élites económicas y políticas de los profundos trastornos que el cambio económico y tecnológico causaba a los trabajadores? ¿Qué les impidió dar los pasos necesarios para evitar una crisis mundial?» ²¹

El carácter inexorable que se atribuye a la globalización en su aspecto

dominante de la «nueva economía», así como sus éxitos en ciertas áreas del planeta, conllevan una reducción creciente de la experiencia por parte de los sujetos humanos. Lo dado o existente es el único orden de realidad posible, lo que hay se presenta como el único referente de elección y de pensamiento. La homogeneización creciente que se deriva de este nuevo capitalismo supone la eliminación de las mediaciones simbólicas por las que se llevan a cabo los deseos de los individuos. Hay una clara expulsión de la subjetividad que se dobla de una pérdida de la memoria histórica. Parece que no es posible dar oportunidad a los momentos históricos de cambios sociales, que no cabe dotar de protagonismo a los agentes de procesos revolucionarios ni asumir la conjunción de grupos que coincidieron históricamente en la decisión de superar situaciones de dominación. Parece que es tan acentuada esa falta de memoria histórica, y tan marcada la ruptura con las prácticas simbólicas de reconocimiento y actuación políticas, que la propia actividad convencional de votar, en países de tradición democrática, se vuelve cuasi enajenada y aparecen figuras realmente «impolíticas» elegidas para dirigir las naciones. Y es, justamente, esta situación de aplanamiento de la realidad lo que hace tan difícil que la teoría y la filosofía política encuentren socialmente referentes de significado y de valor normativos que permitan su incardinación en los procesos de reflexión y de decisión políticos. Esta situación se dibuja con perfiles tan lisos y llanos, tan carentes de aristas en el campo de lo social-político, que parece que nada nuevo puede visualizarse en el horizonte. Un autor de izquierdas como Perry Anderson, editor de la *New Left Review*, ha llegado a escribir que el único punto de partida para cualquier movimiento emancipatorio «es una lúcida constatación de una derrota histórica [...] Sólo una depresión de proporciones no muy distintas de la del período de entreguerras estaría en condiciones de zarandear los parámetros del consenso actual».²²

El grado de desencantamiento político y de desafección democrática no ha pasado desapercibido para algunos de los grandes representantes del propio sistema capitalista. Justamente con el nombre de *Democracias desafectas: ¿qué es lo que está conturbando a los países de la Trilateral?*, se ha editado por la Princeton University Press, con fecha del año 2000, un volumen sobre las tribulaciones que están padeciendo los países de la Trilateral. Esta fundación, un club selecto frente al masificado Davos, encargó a Susan J. Pharr y Robert Putnam, con la colaboración de 16 profesores, el chequeo de las democracias más importantes del mundo. Los resultados, pese a las limitaciones que pueden oponerse a este tipo de informes, son expresivos: la desafección con respecto a las democracias existentes es creciente y no hay ningún grupo de naciones que marque una diferencia en lo referente a tal pérdida de legitimación política. Las diferencias sólo residen en la universal cadencia temporal de tal desafección. El futuro estaría marcado, como apuntaba Kapstein, por la incógnita de quién o quiénes tomarán el relevo de los liderazgos actuales.

Dimensiones de cambio

La prosecución de los elementos emancipatorios humanos enunciados en las dos grandes Revoluciones de la modernidad ha sufrido un proceso de desrealización en el propio pensamiento filosófico. Un pensamiento ilustrado, de carácter universalista, que apuesta por los principios de una razón que sólo concede su aprobación «a lo que puede afrontar su examen público y libre» se ha tenido que contrastar con los embates de lo que, en términos de Lyotard, para los post-modernos es claro: los juegos de lenguaje son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas. De donde la finalidad del diálogo no puede ser puesta en el consenso sino «más bien [en] la paralogía». Lo que con ello desaparece es la creencia de que «la humanidad como sujeto colectivo (universal) busca su emancipación común por medio de la regularización de “jugadas” permitidas en todos los juegos de lenguaje». ²³ Orientación que responde, insiste Lyotard, a la evolución de las interacciones sociales, donde el contrato temporal suplanta de hecho la institución permanente. No ha faltado quien, como Gray, atribuya a la Ilustración, con su pretensión de progreso, el hecho de la globalización como el último episodio del recurrente utopismo de una civilización que pretendió ser universal. La quiebra de las democracias tardomodernas, por tanto, permitiría recuperar la forma propia de los individuos, esto es, la pluralidad de formas de vida que se muestran inconmensurables entre sí. La autonomía de los individuos exige la inserción en una sólida cultura pública, lo que sólo es posible en comunidades reducidas. Este rechazo de la universalidad se encuentra, igualmente, en la base de autores que, como Taylor, han hecho una interpretación de la «diferencia» desde una perspectiva culturalista que obvia, como en el caso de su interpretación de Fanon, las dimensiones más políticas y económicas de las luchas de los pueblos. La idea de «nuevas modernidades» como posibilidades distintas de conformar los ideales de emancipación frente a las formas desarrolladas por la civilización occidental, está cobrando significados muy dispares y guarda relación, comúnmente, con el rechazo de la pretensión de universalidad que contienen las categorías políticas de nuestra modernidad.

En estos momentos se han precipitado diversos procesos que atañen a la dimensión política de nuestras naciones: desde los problemas referidos a una época «post-nacional», la pérdida de referentes incluso geográficos para hacer viable la idea de justicia en una sociedad, la ubicación «local» de las nuevas instancias de poder, la desasistencia que sufren muchos individuos en cuanto ciudadanos pasivos, desprovistos de una inserción social y económica, así como el problema del «otro» en la forma concreta de una inmigración, todavía no muy significativa entre nosotros, pero que ya ha dado pruebas de la dificultad de asumir el pluralismo cultural, etc. Estos problemas, en cuanto disonancias epistemológicas e injusticias insoportables, constituyen los referentes más inmediatos de lo que podría resultar la gestación de ese nuevo imaginario político sobre el cual, en forma

negativa, he intentado preguntarme, atendiendo a tendencias y latencias que no han cobrado aún forma o cuya forma definitiva estaría en gestación. No obstante, en estos últimos momentos quisiera hacer mención a algunas de las dimensiones de ciertos planteamientos que tienen lugar en el orden político e incluso son legados no resueltos del pasado más inmediato.

En primer lugar, quisiera referirme al problema de la distinción entre subjetividad y ciudadanía como dos ámbitos distintos, el personal y el político, difícilmente conciliables. Un aspecto de esta distinción problemática ha cobrado una forma más concreta de solución ante la pregunta, tras la caída del socialismo real, sobre el valor y el significado del marxismo. La utopía marxista de una época en que «un hombre individual real vuelva a retomar en sí al ciudadano abstracto y al hombre individual» no sólo se ha mostrado imposible, tras el fracaso de la Unión Soviética, sino que ha puesto de manifiesto que la densidad de la cultura pública exigida conllevaría la negación de la individualidad misma perseguida, el propio ideal implica la negación del objetivo. Por otro lado, desde el marxismo, que en la Unión Soviética se presentaba como la realización del sueño de una humanidad dueña de sus destinos, se ha puesto en evidencia aquello mismo que negaba: la necesidad del ámbito político. Si no cabe la planificación central, hemos de asumir radicalmente aquello que conllevaría, no la supresión del mercado, sino la adecuada posición del mercado frente a las necesidades humanas: la forma de realización práctica a que apunta la democracia.

La difícil relación entre la libertad del sujeto y la dimensión de ciudadano han recibido una muy distinta formulación que va, desde el contextualismo más denso ya referido, a la funcionalidad de formas de «solidaridad entre extraños» que, en palabras de Habermas, pudo generar el estado-nación y que, hoy, podría apuntarse como salida a la conjunción de estados dentro de la Unión Europea. Atendiendo a la referida relación entre la libertad del sujeto y la dimensión de ciudadano voy a tomar de nuevo, por mi parte, y en orden a su discusión, la interpretación que he hecho, en este trabajo, de la obra de Rousseau, ciertamente discrepante de otras muchas. Señalé que *El contrato social* ha venido siendo el ideal de concepción de la política para la izquierda, como en el caso de Engels y, en nuestros días, para un autor como Habermas, con la salvedad, por parte de este último, de haber introducido un elemento nuevo: el proceso argumentativo dentro de la determinación de la «voluntad general». Pues bien, y a los efectos que aquí nos conciernen, el individuo de *El contrato social* es aquel que abandona toda identidad adscriptiva para, constituyéndose en subjetividad pura, insertarse como miembro de la voluntad general. Así lo exigía la oposición al Antiguo Régimen, esto es, el rechazo de una sociedad estamental, jerarquizada según el estatus, de acuerdo con la identidad de sangre, etc. Por tanto, el nuevo ciudadano era un igual para el otro, pero en cuanto que ninguno de ellos tenía identidad social: todos ellos eran iguales por negación de sus identidades, las cuales, por su carácter adscriptivo, eran facciosas, como se había mostrado en la sociedad del Antiguo Régimen.

No puede tolerarse mediación alguna entre el individuo y el Estado. Si nadie, pues, ha de depender de otro debido a sus condiciones socio-económicas, la humanidad habrá tomado su destino en sus manos. Todos somos iguales en la homogeneidad de los que no tienen nada idiosincrásico, ninguna identidad, ni la que otorga el dinero ni la del estatus social. De igual manera, podríamos conformar una comunidad ideal de diálogo porque en la absoluta subjetividad, sin identidad facciosa, alcanzaríamos el acuerdo epistemológico de los que llegan, sin mediación, a un consenso que, automáticamente, sería la verdad. La subjetividad, sin determinación identitaria, acaba situándonos en un punto de vista universal, sin interferencia de particularidad alguna. Los problemas de la libertad y del ciudadano han de replantearse teniendo en cuenta, por el contrario, aquella definición hegeliana de la individualidad como subjetividad autovinculante. Una tal subjetividad permitiría hoy —tras la experiencia de la democracia— el funcionamiento de la libertad subjetiva como momento constituyente tanto de la autorreferencialidad primaria, libertad negativa, como de su dimensión referencial a los otros, que, en calidad de tal, ha de ser asumida igualmente como el principio que hace posible y da cuenta del ámbito de lo público. Es decir, lo público no puede ser estatuido como un marco de principios de actuación y comunicación, el cual tuviera, por su parte, un fundamento, en este caso jurídico, distinto de la propia libertad del individuo.

Este es el momento para recoger la anotación primera en la cual yo señalaba la tensión entre ética y política. Desde el punto de vista de la política, el criterio de normatividad es el de la igualdad. Sucede que el punto de vista de la moral es aducido cuando el individuo o el grupo no goza de hecho, frente al otro, de una equipotencia, de igualdad. La invocación a la moral alude, en muchas ocasiones, a la situación de «serialización» en la cual los individuos no se han constituido en grupos, con conciencia de tales, para actuar políticamente, desde la asunción de su identidad, como iguales a otros grupos. De ahí que la moralización indiscriminada de las situaciones tenga efectos paralizantes en cuanto a la determinación política de las posiciones de los individuos o los grupos. Quisiera aportar al respecto, como ejemplo, algo que ha tenido lugar en estos días. A propósito de la ley de inmigración, el día 27 de marzo aparecían sendos artículos de constitucionalistas españoles en dos diarios distintos, los dos de ámbito nacional. Por un lado, Jorge de Estaban, Catedrático de Derecho Constitucional, aludía al hecho de que los diversos recurrentes, especialmente el PSOE y el PNV, contra la ley de inmigración, no se basaban «en fundadas razones de constitucionalidad y de defensa de los derechos humanos». La posición del Gobierno es estrictamente constitucional aunque pudieran tacharla de «reaccionaria o realista». Una postura de restricción en cuanto a la inmigración, en estos momentos, podría ser tildada de «no realista y hasta de inhumana». Frente a esta argumentación de estricto corte constitucionalista, Juan José Solozábal, también catedrático de Derecho Constitucional, argumentaba que la juri-

dificación de la Constitución, valiosa en sí misma, puede desconstitucionalizar la vida política. Más concretamente: «el examen de la constitucionalidad de los derechos de los inmigrantes es inabordable sin reparar precisamente en que estamos hablando de derechos morales, de verdaderos derechos humanos que la Constitución, o al menos una lectura abierta de la misma [...] no puede menos de reconocer a todos con independencia de la nacionalidad». El día 30 de marzo «medio centenar de inmigrantes irregulares “toman” la sede del Defensor del Pueblo», según un titular de un diario, con quien dialogan durante cuatro horas para que sirva de intermediario con el Gobierno. Era un grupo de inmigrantes que llevaban días de encierro tanto en una iglesia de Vallecas como en la Facultad de Matemáticas de la Complutense. Más allá del Derecho estricto y de la moralidad, tras un período de puesta política en común de sus problemas, decidieron actuar políticamente como iguales. Coreaban: ¡Sin papeles, sin papeles! En realidad, habían decidido entrar en el espacio público intentando marcar quién y qué es político o no, ampliando el espacio del imaginario político. Como, por otro lado, ha venido ocurriendo a lo largo de la historia. Esta anotación no debería ser entendida como una provocación política. Se trata, una vez más, de dinámicas sociales que, desde la heterodesignada ilegalidad, amplían los campos de la política, de la vida política. La historia del mundo obrero ha sido una lucha incesante por llevar al campo de lo político muchos de los derechos sociales que se intentaban reducir al campo de lo privado.

Las figuras del «otro», de los excluidos, de los incluidos pero no asumidos crítica y filosóficamente, como es el caso de los negros en EE.UU. y las mujeres en general, constituyen otra de las dimensiones de un necesario cambio de imaginario político. A este respecto y por lo que se refiere al grupo de las mujeres, no ha sido un azar que, tras los días turbulentos con formas claras de racismo en El Ejido, sólo el grupo de «Mujeres progresistas» hayan seguido atendiendo a y tendiendo alianzas con los inmigrantes. La alianza entre las figuras de los situados en el borde del imaginario político de la modernidad no ha cesado hasta el momento. Esta alianza, siempre ruinosa para las mujeres, como han destacado diversas teóricas feministas, tuvo su momento más significativo en la lucha conjunta de negros y mujeres en los EE.UU. «Es posible —escribió Angelina Grimké— liberar a los esclavos y dejar a la mujer en el estado en que se encuentra; lo que no es posible es liberar a las mujeres y dejar a los esclavos en su estado.» A la postre, los negros varones, abandonando a las mujeres blancas que habían luchado con ellos para obtener el derecho al voto, pudieron ser integrados en la democracia liberal, con el consiguiente rechazo de las demandas de las mujeres. El problema, empero, de la democracia liberal no es meramente histórico. No radica en ciertas circunstancias malhadadas que habrían retrasado la incorporación de la mujer a la vida política. Por el contrario, apunta Susan Mendus, la marginación de las mujeres del ámbito del poder político, las promesas no cumplidas se deben a que la democracia liberal «encarna

ideales garantizadores de que jamás las cumplirá a menos que se emprenda un amplio examen crítico de sus propios fundamentos filosóficos».²⁴

La relación entre el liberalismo y el feminismo —ha destacado Pateman—, es tan profunda como compleja. Ahora bien, el punto crítico se encuentra en la interpretación que ambas corrientes otorgan a la idea de los individuos como seres libres, iguales, emancipados de los lazos designados y jerarquizados que puedan darse en la sociedad. La reivindicación del derecho a la igualdad marca, precisamente, el límite irrebalsable para el liberalismo: universalizar el liberalismo es tanto como cuestionar el liberalismo mismo. En efecto, si bien es cierto que no existe división alguna dentro de la sociedad civil, que es el reino de la vida pública, no se acostumbra a desarrollar en absoluto «cómo esta concepción de la esfera pública-política está relacionada con la vida doméstica».²⁵ El individualismo liberal está situado en una perspectiva patriarcal que abstrae al individuo varón de la esfera privada, todavía ocupada por las mujeres en régimen de subordinación al hombre, y generaliza, a partir de esa idea de individuo varón, el espacio público. Quizá uno de los autores más representativos hoy del liberalismo, como lo establece Pateman, sea Rawls. Así, en un primer momento, afirma que «de alguna manera presumo que la familia es justa».²⁶ El acriticismo de su afirmación, en primer lugar, invisibiliza la realidad de la familia del propio contexto cultural sobre el que edifica su obra: desde el hecho de que el 50 % de los matrimonios norteamericanos acaban en divorcio; casi una cuarta parte de los niños/as viven en hogares monoparentales; la alarmante feminización de la pobreza ligada a los efectos del tipo de familia que presume justa; feminización de la pobreza que, en uno de sus aspectos, da cuenta claramente del hecho de que el espacio privado, ocupado por mujeres, sigue siendo lo que posibilita al varón la actuación en el espacio público... Desde estos supuestos, la reivindicación feminista por la igualdad queda traducida, en el caso de Rawls, a una simple ampliación del espacio político para que quepan ellas también. No hay, como indicaban Mendus y Pateman, ninguna consideración crítica ni filosófica de los presupuestos que están en la base de esa sociedad democrática sobre la que él establece los criterios de justicia. Más aún, insiste en que «la misma igualdad de la Declaración de Independencia que Lincoln invocó para condenar la esclavitud puede invocarse para condenar la desigualdad y la opresión sufrida por las mujeres».²⁷ La teórica Moller Okin, seguidora en gran parte del constructivismo rawlsiano, después de probar los resultados históricos de la solución aplicada al tema de la exclusión de los negros y que Rawls reclama para las mujeres, escribe que «podríamos afirmar sin duda que estaríamos bastante mejor si no se nos hubiera aplicado ninguna solución».²⁸

Se plantea, pues, un problema teórico, con gran calado práctico, en relación con el intento continuado de invisibilizar o de suprimir las huellas de las mujeres en la conformación de la sociedad política moderna. Me refiero a la forma, constante a lo largo de la historia, por la cual los que pretenden o deten-

tan el poder usurpan la memoria colectiva privatizándola en favor de sus intereses. Es común, por otra parte, que los deseos de legitimación del poder frente a otros grupos lleven a los interesados en dicha operación a la creación de genealogías específicas para justificar su dominio.

La confiscación de la memoria de grupo o de grupos sociales a favor de una élite, con genealogías manipuladas, fue lo que motivó que Ranger propusiera, en el caso de África, «desarrollar investigaciones sobre la memoria del “hombre común” [...] [sobre] todo aquel vasto complejo de conocimientos no oficiales, no institucionalizados [...], contraponiéndose a un conocimiento privado y monopolizado por grupos precisos en defensa de intereses constituidos».

Le Goff, quien me ha servido de fuente de los escritos de Ranger, se hace eco, igualmente, de los estudios de Mansuelli según los cuales la desaparición de la nación etrusca estaría ligada al hecho de que su aristocracia había convertido en patrimonio propio y singular la memoria y las historias nacionales. De tal modo que, cuando la nación etrusca «cesó de existir como nación autónoma, los etruscos perdieron, parece, la consciencia de su pasado, esto es, de sí mismos».²⁹

En paralelo con la situación descrita en relación a los etruscos, las mujeres, si atendemos tanto a las feministas como a historiadores y teóricos de la democracia, se encontrarían con dificultades para identificarse como grupo, en la medida en que han sido privadas de la memoria de sus referentes emancipatorios a lo largo de las últimas centurias. La heterodesignación, por parte de los varones, del lugar y de los contenidos que competen a las mujeres hacen inviables las soluciones culturalistas que, como las de Charles Taylor, cifran en la idea de «reconocimiento» la superación de la injusticia histórica. Como le replicara en su día Susan Wolf: «la cuestión de saber hasta qué punto y en qué sentido se desea ser reconocida como mujer es, en sí misma, objeto de profundas controversias [...] porque no hay una herencia cultural separada clara o claramente deseable que permita redefinir y reinterpretar lo que es tener una identidad de mujer [...] ya que esta identidad está puesta al servicio de la opresión y la explotación».³⁰

La filosofía política y la sociología histórica de los conceptos adquieren aquí una dimensión especial. Pues el sentido de la política y, en ella, la estructura y el significado de la democracia se juegan en esa demanda de ilustración de la Ilustración que asuma críticamente, desde la igualdad, a la mitad de los sujetos humanos excluidos. Como escribe Pateman: «Una vez que se ha contado la historia, se dispone de una nueva perspectiva desde la cual determinar las posibilidades políticas [...] Cuando la historia reprimida de la génesis política se saca a la superficie, el paisaje político ya no puede ser otra vez el mismo». He ahí el reto, he ahí las lindes para un cambio de imaginario político.

Concluyo. Con Hegel no tengo más remedio que reconocer que «es insensato pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época y salte más allá sobre su Rodas». Pero,

esta vez, con Bloch, quisiera decir que nada está decidido, sino que estamos aún en un *laboratorium salutis*. Es verdad que la turbación y una honda preocupación se hallan en medio de nosotros. «Sin embargo, ha llegado el momento —si se prescinde de los autores del miedo— de que tengamos un sentimiento más acorde con nosotros. Se trata de aprender la esperanza.»

NOTAS

1. I. Kant, *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología*, Madrid, 1992, p. 4.
2. L. Fbvre, *Pour une histoire «a part entière»*, École de Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1982, «I Civilitation», pp. 504-505.
3. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* (trad. de Santiago González Noriega), Madrid, 1983, p. 41.
4. Karl Polany, *La gran transformación*, Madrid, 1989, p. 442.
5. J. Riechmann, «Una nueva radicalidad emancipatoria: las luchas por la supervivencia y la emancipación en el ciclo de protesta “post-68”», en J. Riechmann y F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad*, Barcelona, 1994, p. 116.
6. J. Riechmann, *Un mundo vulnerable. Ensayo sobre ecología, ética y tecnociencia*, Catarata, 2000, p. 319.
7. J. Martínez Alier, «La valoración económica y la valoración ecológica como criterios de la política ambiental», en F. Quesada (ed.), *Filosofía y economía*, Arbor, CXL, 550 (octubre, 1991), pp. 13-42.
8. R. Heilbroner, *Visiones del futuro. El pasado lejano, el ayer, el hoy y el mañana*, Barcelona, 1996.
9. *Op. cit.*, pp. 128-130.
10. I. Wallerstein, *El futuro de la civilización capitalista*, Barcelona, 1997, pp. 89-90.
11. Wallerstein, *op. cit.*, p. 92.
12. A. Giddens y W. Hutton, *En el límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, 2001, p. 7. El subrayado es mío.
13. *Op. cit.*, pp. 9 y 10.
14. A. Giddens, *Un mundo desbocado*, Departamento de Sociología III, UNED, 1998, pp. 4-6. El subrayado es mío.
15. *El País*, 14-11-2000 y 21-4-2001.
16. M. Castell, «Tecnología de la información y capitalismo global», en A. Giddens y W. Hutton, *op. cit.*, pp. 100-102.
17. E.B. Kapstein, «Trabajadores y la economía mundial», *Política Exterior*, 52, X (julio-agosto, 1996), pp. 21 y 22. Puede consultarse a este respecto su libro *Governing the Global Economy: International Finance and the State*, Foreign Affairs, 1996.
18. M. Castell, «El modelo mundial de desarrollo capitalista y el proyecto socialista», en VV.AA., *Nuevos horizontes teóricos para el socialismo*, Madrid, 1987, p. 259.
19. *Op. cit.*, p. 262.
20. G. Tortella, *La revolución del siglo XX*, Madrid, 2000, p. 45.
21. *Art. cit.*, pp. 20-21.
22. Anderson, «Renovaciones», *New Left Review*, n.º 2 (2000), pp. 7 y 16.
23. J.F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid, 1984, p. 117.
24. S. Mendus, «La pérdida de la fe: feminismo y democracia», en J. Dunn, *Democracia*, Barcelona, 1995, p. 223.

25. C. Pateman, «Críticas feministas a la dicotomía público/privado», en C. Castells, *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, 1996.
26. J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, 1996, p. 24.
27. *Op. cit.*, p. 25.
28. S. Moller Okin, «Liberalismo político, justicia y género», en C. Castell, *op. cit.*, p. 144.
29. Le Goff, J.: *El orden de la memoria*, Barcelona, 1991, p. 182.
30. S. Wolf, «Comentario», en Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, México, 1993, pp. 109-110.

Fernando Quesada Castro. Es catedrático de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Ha editado «Teorías de la democracia» (1988), «Filosofía política I. Ideal político y movimientos sociales» (1997) y «La filosofía política en perspectiva» (1998). Autor de diversos artículos en el campo de la filosofía política ha publicado «Feminismo y democracia: entre el prejuicio y la exclusión» (2000), «Actualidad de la filosofía política» (2000).