

La transformación del espacio de lo político

SERGIO SEVILLA

Universitat de València

En el pensamiento de las últimas décadas la noción de lo político se hace progresivamente borrosa, lo que comporta una cierta indefinición del ámbito de la filosofía política; a este fenómeno corresponde la sensación generalizada de «muerte de la política» o, cuando menos, de ausencia de criterios de demarcación aceptados entre la práctica política de derechas e izquierdas; y de ello resulta una actitud generalizada ante la política como actividad de escaso valor, o incluso de que las grandes opciones que delinear el futuro de la humanidad se toman fuera del terreno de la política.

La ausencia de noción definida, la incertidumbre en la práctica y la sensación de pérdida de sentido o de inanidad son fenómenos convergentes, que apuntan a una transformación de nuestro tiempo; si la modernidad teologizó la política, convirtiéndola en el lugar en el que se decide la emancipación del género humano, y hasta el sentido de la historia, la «pérdida de esa ilusión» —vinculada a los acontecimientos de 1989, para unos, y claramente perceptible desde algunas décadas antes, para otros— parece haber lanzado «el péndulo de la Modernidad»¹ hacia el extremo opuesto.

Ha sido inevitable asociar el fracaso del «gran experimento» marxista de acabar con la prehistoria humana con un descalabro de aquello que Heidegger llamaba «razón calculadora», vinculada intrínsecamente a la técnica y, por tanto, a la ingeniería social; o a lo que Gadamer, más explícitamente, denunciaba al afirmar que «la verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora».² El fracaso de esa forma de racionalidad representa el fracaso de la razón ilustrada, de la racionalidad histórica de la que Kant esperaba obtener un «hilo conductor» para «marcar una perspectiva consoladora de futuro»;³ y, más específicamente, el fracaso de la vinculación

entre filosofía y transformación del mundo que establecía Marx en su undécima *Tesis sobre Feuerbach*.

Asumir la contingencia, como propone Rorty, significa renunciar a los grandes relatos de la filosofía de la historia, pero también implica revisar la relación entre la comprensión de lo político y la acción efectiva en ese ámbito. Qué sea lo político y para qué sirva comprenderlo de tal o cual forma se convierten en preguntas nuevas, a pesar de su larga tradición, porque, como ha señalado Arendt, «su sentido se ha vuelto bruscamente falto de sentido».⁴

Ha de pensarse, no obstante, que esa pérdida de sentido no viene ya vinculada, como en tiempos de Arendt, con el fenómeno del totalitarismo sino con su brusca desaparición. Lo que hace pensar que el hecho de que lo político se haga cuestionable es más complejo, y apunta tanto a un problema conceptual como a un estado de cosas en la sociedad contemporánea. Ordenaré convencionalmente esta reflexión en esos dos momentos; me ocuparé, en primer lugar, del *novum* de lo político que la sociedad presente pone de manifiesto quebrando, en cierto modo, los paradigmas conceptuales que la filosofía política nos ha legado; en un segundo momento analizaré algunas tentativas de redefinir el espacio de lo político que tal vez no sean suficientes, pero son, sin duda, necesarias para un planteamiento nuevo, a la altura de nuestros problemas, del contenido de la categoría «política» cuya transformación real y conceptual constituye el tema del presente trabajo.

I

La novedad en lo político, en lo que merecería una atención del pensamiento político, se hace visible cuando comparamos las expectativas ilustradas de un carácter emancipatorio de la racionalización social con sus efectos prácticos. En el nivel estricto de la teoría resaltan tres fenómenos: *a)* se ha alterado nuestra concepción de la relación entre la realidad social y la razón, si la comparamos con las expectativas de Kant o de Marx; *b)* una de las consecuencias de ese cambio es la ausencia de alternativas teóricas a la gestión de lo establecido, que ha venido a llamarse «pensamiento único», y que reviste también la forma de ausencia de una política que proponga proyectos sociales; y *c)* a la aparición de fenómenos, socialmente inéditos, que sólo podemos abordar en el marco de una renovada reflexión política, le acompaña una situación de indigencia de las estrategias teóricas a la altura de la capacidad innovadora de la situación social presente, y un cambio de estatuto de la propia filosofía política.

a) La alteración de la relación entre razón y sociedad

Adorno ha analizado pormenorizadamente los fenómenos sociales en que la racionalización, en vez de ser emancipatoria, refuerza las cadenas de la dominación; ya

Rousseau, en su primer discurso, había advertido contra esa posibilidad; la sofisticación de la tecnología y de la racionalización burocrática necesarias como condición de posibilidad del fenómeno «Auschwitz» hacen difícil confiar en un pensamiento que remita la emancipación humana al desarrollo de la razón: «uno de los impulsos místicos secularizados en la dialéctica fue la doctrina de la importancia de lo intramundano e histórico para lo que la metafísica separó como trascendencia... Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino».⁵ Ese justificado fin de la dialéctica y, aún más en general, de toda fundamentación de la política en una filosofía del sentido de la historia, señala una situación nueva en la vida social: las formas actuales del dominio, incluso de la destrucción social (Auschwitz, Hiroshima) tienen como condición de posibilidad el actual nivel de desarrollo de la razón tecnológica; en ningún momento anterior de la historia de la humanidad hubieran sido posibles tales fenómenos, que introducen la posibilidad técnica de una aniquilación suicida de la especie, fenómeno que Kant consideraba absurdo al tratar la hipótesis «terrorista» de entender la historia humana. A esa novedad en la vida social, que produce una mutación cualitativa del sentido y alcance de la acción política, le corresponden alteraciones de fondo en la filosofía política de la modernidad: la comprensión de la política se separa de toda filosofía de la historia, concebida esta última como ideología que oculta la dimensión de ruptura, de «sinsentido» que caracteriza la nueva situación; la valoración de la presencia de la razón en la acción política, primero se invierte, para pasar después a un estatus de problematización indecidible; la política actual no puede ejercerse sin una elevada dosis de conocimientos científicos y cálculo racional, pero ambos se tornan culturalmente sospechosos de complicidad con el dominio y con la marginalización creciente que la sociedad produce. El impacto filosófico de estas alteraciones se produce al menos sobre dos valoraciones modernas de la razón como instancia crítica que resultan así desactivadas; por un lado, la imagen kantiana de una razón que propone ideas regulativas de libertad personal y social cuya fenomenización constituye una finalidad sin fin; de esa imagen han dependido una buena parte de los programas políticos de nuestro siglo hasta no hace tanto tiempo; prescindir de ella produce una considerable desorientación práctica y teórica. Por el otro lado, la «razón dialéctica», tal como la usó el análisis marxiano de la política, permitía identificar bajo la lógica de la contradicción la posibilidad de alternativas de sistema, social y político, que fueron el supuesto imprescindible de las propuestas políticas radicales. La actual comprensión funcionalista de la lógica sistémica, para la cual el conflicto no encierra una posibilidad de negación, sino una mera disfunción, priva de base científico-social a esas formas de pensar lo político; no es sólo un sujeto de transformación social lo que se ausenta: es la posibilidad misma de un cambio radical de la forma del sistema.

Si la razón política no puede ya pensarse ni en forma kantiana ni en forma marxiana, quedan sólo dos posibilidades para el pensamiento de lo político; podemos concebirlo como una teoría del sistema, esto es como una teoría positiva y aquiescente para con lo que de hecho va sucediendo. Habermas ha tenido en cuenta esa posibilidad de un hegelianismo de derechas, ahora teorizado por Niklas Luhmann,⁶ al invitarnos a asumir «que *seguimos siendo* contemporáneos de los jóvenes hegelianos».⁷ La segunda posibilidad es la que comprende la crítica como una queja contra la racionalidad, bien en nombre del «particular» o de la «diferencia». No quiero sugerir que se trate de un único camino: es una posibilidad que permite desarrollos tan dispares entre sí como los que sugieren los nombres de Adorno, Deleuze o Lévinas, que son los citados con mayor frecuencia por quienes equiparan la crítica a la queja por lo particular oprimido por el concepto, a la solidaridad ética primordial con el rostro del otro, o más generalmente, con el sufrimiento de todo lo vencido y excluido por el imparable proceso de la racionalización sistémica. En todo caso, esta lógica se experimenta como constituyente, no meramente regulativa, en el mundo social que vivimos, y las alternativas, o bien no son más que ideas regulativas de problemática fenomenización, o bien son expresión de una opresión que no puede articularse conceptualmente, porque el lenguaje conceptual pertenece al sistema. Los modelos ilustrados de pensar como tensión positiva la relación entre razón y sociedad parecen haber perdido su apoyo por la propia racionalización de la sociedad; con ese apoyo, se pierde también la plausibilidad de utilizarlos como paradigmas para un pensamiento político del presente.

b) *La sociedad sin alternativas: ausencia de la política como proyecto social*

La crisis en las últimas décadas de este siglo tanto del «modelo regulativo» (Kant), como del «modelo dialéctico» (Marx), procede de la misma experiencia que el rechazo de una alternativa de sociedad basada en la tesis del carácter auto-contradictorio del sistema social presente; la evolución de la sociedad en estas décadas parece mostrar que la lógica sistémica —en especial, la del sistema económico— está dotada de una potencialidad funcional tan considerable que sus efectos negativos no llegan a convertirse en contradicción interna, y su capacidad de absorción del entorno y configuración de todo lo social deja poco o ningún espacio para la efectividad de políticas regulativas, que intenten poner coto a su movimiento universalizador, o incidir en él introduciendo una lógica comunicativa extraña a su funcionamiento inmanente. La evolución reciente parece dar la razón a la idea de Luhmann de una «sociedad sin hombres» y, por tanto, sin otra política que la gestión de la lógica sistémica.⁸

Ello puede apreciarse en fenómenos, que hoy forman parte del debate público, que parecen excluir el espacio de la acción con sentido, esto es, el espacio de la intervención de una voluntad política colectiva, por no decir con Arendt

de una política que se sitúe como el terreno de la libertad. Cierta ensayismo actual introduce en el debate público una comprensión de nuestra situación como dotada por una lógica única —la de la economía global— que impone una política y un pensamiento únicos; y paradójicamente esos análisis denuncian el carácter ideológico de ese modo único de ver la marcha de las cosas. Analicemos los rasgos centrales de ese diagnóstico.⁹

El primer rasgo que caracteriza nuestra situación social es la universalización creciente de una lógica que no tiene sujeto visible, y que sustituye los vínculos sociales por vínculos funcionales: «Nadie arbitra un juego que no se guíe por ninguna regla, excepto la del beneficio máximo»;¹⁰ o bien, «En una economía global, ni el capital ni el trabajo, ni las materias primas, constituyen en sí mismos el factor económico determinante. Lo importante es la relación óptima entre estos tres factores. [...]. Esto entraña con frecuencia una fractura de las solidaridades en el seno de un mismo país».¹¹ Aparentemente la lógica que desborda el marco del Estado-nación rompe un cierto equilibrio existente en éste entre las relaciones sistémicas y los vínculos de solidaridad social; cabe pensar estos últimos como vínculos comunitarios y/o cívicos que, en el marco de la nación, se preservan por la acción política de los ciudadanos respecto al Estado (proyectos políticos), y del Estado hacia los ciudadanos (políticas sociales); el espacio de la política tendría que ver con la formación de voluntad pública de llevar a cabo proyectos colectivos, mayoritariamente convertidos en programas de gobierno, y también con los efectos que esos programas tienen sobre la preservación y mejora de las formas sociales de vida. Pero ese espacio está amenazado ya en el interior del Estado-nación por la conversión de la actividad política en función sistémica, dotada de una racionalidad administrativa que desvincula progresivamente al Estado de la acción social, de la voluntad colectiva y de los programas para convertirlo en subsistema político que garantiza la funcionalidad del subsistema económico. Ello reduce el contenido y la calidad de los proyectos colectivos, y limita el alcance de la voluntad general a actos periódicos de selección relativa de las élites de profesionales que se van a ocupar de la gestión de la administración, esto es, reduce el espacio político y las posibilidades de una política de la libertad. Los efectos de una economía transnacional, con tendencia selectiva a la globalización, refuerzan, y a la vez sirven de justificación de ese proceso de despolitización de las sociedades racionalizadas en el ámbito del espacio nacional.

Junto a esta *desertización de lo político*, el otro rasgo interesante del análisis es la denuncia de la ausencia de un sujeto identificable de ese proceso. «Nadie arbitra», «lo importante es la relación óptima», son rasgos de un funcionamiento sistémico, que no puede ser entendido como una acción dotada de propósito y, por tanto, atribuible a un sujeto —por abstracto que sea— que pueda responder de ella; es como si el espíritu hegeliano hubiera muerto y la lógica de su última «figura» perviviera por cuenta propia. Es la descripción de

un proceso «objetivo» en el que no cabe asignar responsabilidades, ni se ve cómo o quién podría introducir correctivos. En ausencia de todas esas categorías de la acción, no es posible pensar lo político sino como *gestión anónima de lo sistémico*. A esa figura de la experiencia contemporánea pertenece la idea de «muerte de lo político», que tiene su correlato y su base en la idea de desaparición del vínculo social, sustituido por nexos funcionales sistémicos. Es el fenómeno que describe Pierre Bourdieu cuando dice: «Las consecuencias de una política concebida como gestión de equilibrios económicos (en el sentido más limitado del término) se paga de mil formas, bajo forma de costes sociales y psicológicos, bajo forma de paro, de enfermedad, de delincuencia, de consumo de alcohol o de droga, de sufrimientos que conducen al resentimiento y al racismo, a la desmoralización política...».¹²

Todo hace pensar que los efectos negativos de una organización puramente sistémica de la sociedad y la política representan un coste inaceptable; pero esa valoración no ayuda por sí misma a dar nueva vida a los modelos periclitados del pensamiento político. En la medida en que impulsan la búsqueda de una teoría política alternativa parecen señalar en la dirección de una nueva consideración de sus fundamentos normativos, sin que ello garantice su eficacia configuradora del proceso social. Éste puede resultar éticamente intolerable sin que de ello derive una alternativa política ni, menos aún, una política alternativa.¹³

Una reconstrucción de las tareas de la filosofía política, aunque sea aproximativa, requiere sensibilidad para lo nuevo que la situación social presenta. Presenciamos un generalizado descrédito de la intervención en la sociedad desde el sistema político, de la intervención sobre el mercado desde el Estado. Aunque no es exacta la equiparación, implícita en esas fórmulas, de sociedad a «mercado» y política a «Estado», señala una tendencia real y efectiva; tendencia a la progresiva reducción de la política a la lógica burocrática de partidos e instituciones, y tendencia a la reducción de los vínculos sociales progresivamente reemplazados por vínculos funcionales, que reproducen la lógica de lo económico. Si a ello añadimos la pérdida del carácter interactivo de la esfera de la opinión pública, progresivamente ocupada por la lógica de los medios de comunicación, que transforman al ciudadano en espectador y, a la vez, en consumidor, hay motivos para temer la desaparición de los espacios en que sea posible ejercer la política como acción social y cívica.

La configuración del tiempo libre por los actuales medios de comunicación ha merecido ya una considerable atención por parte de sociólogos, ensayistas y teóricos;¹⁴ más allá de diagnósticos a veces apocalípticos, tales análisis señalan la tendencia a solapar la lógica económica del consumo masivo con la cobertura democrática de poner la información al alcance del mayor número; pero como ha señalado Pierre Bourdieu: «La influencia del campo periodístico tiende a reforzar en cualquier otro campo a los agentes y las instituciones situados en la proximidad del polo más sometido al efecto del número y del merca-

do».¹⁵ Este paso de lo comunicativo a la lógica del mercado afecta al significado de algunas nociones básicas de la teoría política, especialmente al modo en que hemos de concebir la noción de espacio de la opinión pública, como lugar de la deliberación política y como instancia de legitimidad, así como a la divisoria entre la esfera de lo público y lo privado. Si la esfera de la deliberación pierde la lógica de una interacción y la sustituye por la del consumo, se hace necesario volver a pensar la lógica de la relación entre la sociedad y el sistema político. Es un problema delicado, puesto que puede ser demagógicamente utilizado por ideologías que pretendan deslegitimar el sistema democrático; pero es justamente el compromiso con éste el que exige admitir que esa nueva lógica de la esfera de la opinión es uno de los motivos importantes para una nueva reflexión sobre la política.

Otro fenómeno que altera la formulación de nuestro problema es la progresiva pérdida de poder del Estado nacional moderno, en función del cual estaban pensadas las filosofías modernas de la política, de Hobbes a Rawls; este último elabora un «liberalismo político» sobre el supuesto «de que una sociedad democrática, como cualquier sociedad política, ha de entenderse como un sistema social completo y cerrado. Es completo en el sentido de que es autosuficiente y tiene cabida para todos los propósitos principales de la vida humana. También es cerrado [...] en el sentido de que la única entrada posible a él es por nacimiento, y la única salida, por defunción».¹⁶ Por supuesto Rawls reconoce expresamente que «considerar cerrada una sociedad es una abstracción bastante grande»,¹⁷ pero considera realizable la tarea de una filosofía política de la justicia que deje pendiente, por razones metodológicas, la cuestión de las relaciones justas entre los pueblos. Tal modo de proceder, metódicamente clásico, excluye por principio la posibilidad de tomar en consideración el impacto que tiene para la propia noción y delimitación de lo político, la progresiva alteración de coordenadas que supone el fenómeno de la globalización económica, y la disminución relativa de poder del Estado en beneficio del mercado; desde el punto de vista de Rawls puede decirse con razón que una filosofía de la legitimidad política puede prescindir de ese tipo de hechos, puesto que son relativamente «externos» a su objeto formal; pero nada parece menos seguro que esto: la traslación de las estructuras de poder de lo político a lo económico, y la globalización del segundo sistema, altera sustancialmente las funciones y el sentido del Estado nacional, cuya soberanía teoriza la filosofía política; si el Estado deja de ser el lugar central de la soberanía y el poder, se transforma la noción de «política», y con ella ha de transformarse la teoría política. El hecho de que el poder sobre las condiciones de vida transmigre del Estado y se ubique, aunque sea parcialmente, en un sistema distinto que pone límites a su soberanía, no es una cuestión menor cuya consideración podamos relegar al ámbito de una filosofía del Derecho internacional, porque transforma la naturaleza misma del objeto sobre el que reflexiona la filosofía política.

Ese fenómeno puede considerarse como un desplazamiento del centro de gravedad del poder efectivo desde la estructura de los Estados (plurales) a la estructura del mercado (cada vez más unificado), lo que muestra un divorcio entre las dos lógicas antes complementarias. La concepción de la filosofía política como teoría del Estado o como filosofía de los valores constitucionales, sin perder legitimidad e interés teórico propios, pierde relevancia si se trata de responder a las preguntas por los fenómenos del poder y por nuestra capacidad de intervención para configurarlos e introducir sentido en ellos. Ésa es la limitación autoimpuesta por la filosofía política de John Rawls, seguramente las más influyente y coherente de los últimos decenios; lo que en ella se llama «dominio de lo político», al que tiene que atenerse la teoría de la justicia, obliga a definir el espacio político de un modo vinculado a los valores que inspiran la constitución de un Estado: «nuestro ejercicio del poder político es plenamente adecuado sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución, la aceptación de cuyos elementos esenciales por parte de todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, quepa razonablemente esperar a la luz de principios e ideales admisibles para su común razón humana».¹⁸ De este modo, la filosofía política tiene como objeto un ámbito especial dentro de la sociedad configurado especialmente como sistema político: «Digamos, pues, que en un régimen constitucional hay un ámbito especial de lo político, identificado por los dos rasgos antes descritos, entre otros. Lo político es distinto de lo asociacional... también es distinto de lo personal y de lo familiar...».¹⁹ El enfoque de Rawls es válido en el ámbito de las distinciones clásicas de la filosofía política moderna del Estado nacional, cuya lógica y sistema de valores es específica respecto a la de la sociedad civil, a la cual regula y con la que se complementa. Pero el fenómeno al que asistimos en la actualidad es la ruptura de esa relación de complementariedad: la lógica de la sociedad civil es cada vez más poderosa porque es cada vez más transnacional; esa tendencia es válida tanto del mercado de valores económicos como del mercado de productos culturales, que contribuye a hacer «transnacionales» no sólo los intereses, sino las actitudes, las ideas y las creencias; ese proceso tiene lugar sin el contrapeso institucional que ejercían «los valores de lo político» que, como Rawls afirma con validez para el ámbito estatal, «gobiernan el armazón básico de la vida social —el verdadero basamento de nuestra existencia— y determinan los términos fundamentales de la cooperación política y social»; son justamente esos valores constituyentes de lo social, los que, de nuevo con palabras de Rawls, «se expresan mediante los principios de justicia para la estructura básica: entre ellos, los valores de igual libertad política y civil; igualdad equitativa de oportunidades; los valores de reciprocidad económica; las bases sociales del respeto mutuo entre ciudadanos»²⁰ los que dejan de actuar como contrapeso necesario de un mercado transnacionalizado y liberado de «trabas políticas». En la medida en que este último se hace poderoso, e impone condiciones y decisiones que los Estados nacionales no pueden no aceptar, el

espacio de lo político se ha hecho, por un lado, más complejo y, por otro, los «valores de lo político» pierden poder de realización efectiva al no estar impulsados por el poder coercitivo del aparato estatal.²¹ Ante esa nueva configuración de los fenómenos del poder en la sociedad no puede cerrar los ojos la filosofía política; la novedad en los hechos impone una redefinición de sus problemas, una modificación de su campo de estudio, aun manteniendo en el nuevo ámbito su compromiso con «los valores de lo político» transmitidos por la modernidad, y con otros de nueva factura que la problemática presente exige.

No es posible, en todo caso, aspirar a una nueva categorización de la política sin llevar a cabo una fenomenología de lo nuevo, una descripción de los fenómenos actuales y actuantes que no pueden ser conceptualizados por la vía de reducción a las categorías conocidas, e incluso clásicas. La lógica globalizadora del mercado no se reduce al ámbito «local» del espacio económico; junto a las dimensiones empresariales y financieras, más visibles, incluye dimensiones tecnológicas y, por tanto, altera conocimientos, actitudes y estilos de vida, en definitiva, modifica de raíz culturas enteras. El precio es la ruptura de los vínculos sociales preexistentes, con los consiguientes fenómenos de «pérdida de sentido» que modifican la posibilidad misma de acción social y la configuración de agentes sociales colectivos. Los «valores de lo político» no pueden emerger de culturas tradicionales que pierden vigencia, ni de un aparato estatal que no tiene valores propios ni poder coercitivo suficiente para establecer nuevas formas de solidaridad social. No son deseables las valoraciones apocalípticas y maniqueas que con frecuencia condenan axiológicamente una situación para la que no están en condiciones de proponer alternativas; no representa una alternativa real la protesta proteccionista de las culturas tradicionales preexistentes, aun cuando debamos aceptar como valor positivo el derecho a la diferencia y a la preservación de la identidad cultural; es preciso reconocer que de estos valores, por sí solos, no se deriva solución alguna para una «aldea global», de ritmo de población creciente, en la que el bienestar coexiste con la miseria generalizada: la actitud conservacionista en tales condiciones no resulta defendible. Pero tampoco podemos visualizar una solución multicultural dialogada entre interlocutores *ab initio* tan desiguales. La apelación a valores de este orden es, sin duda, pertinente cuando se dice: «La reconstrucción de la sociedad pasa por la rehabilitación del hecho político, del hecho social y del hecho cultural contra la razón económica»,²² lo que equivale a afirmar la necesidad de contrapesos a una dinámica demasiado rápida y unidireccional; pero es obvio que reconstrucciones de ese tipo no pueden basarse en el mero decisionismo. La reconstrucción aludida, de la que necesariamente resultaría una construcción nueva, ahora imprevisible, es la que requiere un nuevo pensamiento de la acción social y del ámbito político, que propicie la posibilidad de una nueva sociedad política, que permita la participación introductora de sentido: para ello ha de empezar por reconocer que en nuestras sociedades la mayor parte del poder está fuera del espacio hasta ahora reconocido como «político».

c) *Los cambios de posición de la filosofía política*

La filosofía política está constituida por un doble compromiso: con la novedad del presente, de lo que se presenta, y con la racionalidad que, al presenciarlo, se constituye. La sociedad no es para ella una exterioridad, sino una condición trascendental; la actividad filosófica ha respondido a ella, en la ilustración griega como en la moderna, creando certezas racionales en las que funda el vínculo social, más allá de la tradición y la creencia. En nuestro siglo, el primer cambio de la filosofía política ha de producirse en la propia manera de comprender el lugar de la teoría: se hace evidente que la filosofía no puede concebirse ya como una contemplación teórica cuya relación con la sociedad sea la de una aplicación, según el modelo de la aplicación técnica de una teoría científica. Heidegger rompe la ilusión teoreticista al ubicar la comprensión en el quehacer, como Adorno niega la praxis como aplicación de una filosofía de la historia, y algo se quiebra también en la tradición analítica cuando Wittgenstein afirma que «la certeza no es necesaria para la acción en el sentido de que debe ser determinada de antemano, sino que está en el obrar mismo, es inmanente a la acción».²³ La comprensión teórica y la certeza son modalidades de la acción, no un *corpus* teórico previo y distinto; cuando la acción se diversifica, en sociedades complejas como las actuales, la búsqueda de la certeza que es la filosofía se disemina como los propios vínculos sociales. La novedad de éstos en el presente es, por sí misma, un *novum* para la filosofía política; por eso no es útil volver, para entenderlo, a las etiquetas de la contraposición moderno/postmoderno: lo que se altera es la filosofía como forma de ejercer la relación entre comprensión y acción. El fin de la era de las imágenes del mundo, que Heidegger diagnostica, o la distancia no reductible que, según Adorno, existe entre la lógica del concepto y la experiencia del particular, apuntan en esa misma dirección; la filosofía, en un mundo socialmente racionalizado, sistémico, no puede actuar como sustituto de ningún fundamentalismo, limitándose a sustituir creencias incuestionables por certezas conceptuales. La filosofía política no puede convertirse en sistema de conceptos que fundamenta una forma de vida racionalizada en sustitución y continuidad de las formas de vida basadas en las tradiciones; porque, recurriendo de nuevo a Wittgenstein, hay que decir que «el final no es que ciertas proposiciones nos aparezcan directa y obviamente como verdaderas, es decir, una especie de *visión*, sino nuestra *acción*, que está a la base del juego lingüístico»²⁴ y, cabe añadir, de la forma de vida. Nuestra comprensión de la nueva tarea de la filosofía política tiene que empezar asumiendo esta transformación de la filosofía misma.

La aceptación del carácter final y abarcante de la acción altera nuestra forma de entender el ejercicio de la filosofía en nuestras sociedades. El fin del teoreticismo no es, sin embargo, un irracionalismo; significa, más bien, la ubicación de la reflexión en y cabe la acción; y significa también el reconocimien-

to de que la complejidad sistémica de estas sociedades es, como ha subrayado Edgar Morin, un fenómeno central que no se deja eludir, ni se deja prever y manejar con lógicas convencionales. La filosofía ha de elaborar lógicas para la complejidad, y ésta ha de ser comprendida en posición de participante y no sólo de observador. La reflexión filosófica ha de captar en nuestro mundo lo que Pierre Bourdieu ha llamado «lógicas prácticas», para ejercer su compromiso constitutivo con la racionalidad y estar a la altura de las novedades problemáticas que plantea la sociedad presente.

Si la filosofía actual ha experimentado ese desplazamiento al que me acabo de referir es porque la sociedad contemporánea está produciendo transformaciones profundas, una verdadera transustanciación, podríamos decir, usando palabras de García Bacca. No es fácil pasar de la descripción realizada de los fenómenos a su categorización, aunque abunden las aproximaciones ensayísticas que acentúan el riesgo de desaparición del vínculo social, de los sujetos, y de la propia acción con sentido a expensas de un proceso de globalización económica, cuya férrea lógica sistémica devora los espacios de la participación política. Ante la magnitud del cambio, los esquemas básicos de las teorías sociales y políticas vigentes se ven tan desbordados como la teoría criterial de la racionalidad en la epistemología filosófica. Y, tras constatarlo, sólo es posible intentar una ordenación aproximativa de las tareas de la filosofía política.

La filosofía está, por programa propio, casi por definición, comprometida a repensar los postulados de una acción social con sentido, de una política participativa, de una racionalidad compatible con la libertad; pero no puede hacerlo reiterando gestos teóricos que ya están consumidos. Crear conceptos para redefinir este espacio es la primera tarea del filósofo de la política.

La delimitación de la esfera de lo público y los procedimientos de construcción de las identidades de sujeto son cuestión filosófica desde la *República* platónica, y tema central de las filosofías políticas modernas, en la línea de Locke o en la de Rousseau. Pero las realidades sociales a que esos conceptos se refieren han experimentado también una mutación de fondo.

La participación simétrica en la esfera de lo público ha sido, y sigue siendo, un postulado normativo de la noción de democracia, idéntica en este aspecto a las condiciones de posibilidad del ejercicio de la racionalidad; pero ya en la mitad de siglo, Hannah Arendt denunciaba la invasión de esta esfera de la libertad por la lógica de la necesidad, ya procedente de la esfera económica, ya procedente de la voluntad de dominio de oligarquías políticas. Las décadas posteriores han presenciado la conversión de ese espacio de creación e intercambio simbólicos en una propiedad, si no exclusiva sí predominante, del símbolo convertido en mercancía; la llamada industria del ocio ha impuesto su lógica al resto de los intercambios, dando su configuración propia al intercambio cultural y artístico, a la información y a la presentación y contenidos del propio discurso político; el espacio público, en consecuencia, pierde la lógica de la comunica-

ción y la interacción racional, con lo que se produce la contradicción profunda que representa una sociedad hiperinformada y, a la vez, indiferente a la participación política y volcada a lo privado. No ha de extrañar, como consecuencia, la desaparición de las identidades individuales y colectivas que, construidas narrativamente, ejercían como sujeto de la acción social. Pensar de nuevo los conceptos que hacen posible una nueva creación de ese espacio es la segunda tarea del filósofo para con la acción política.

El ámbito de la tercera tarea se refiere al concepto de responsabilidad en un mundo tecnificado, que puede diferir en el tiempo histórico durante varias generaciones los efectos destructivos de las decisiones tecnológicas coherentes hoy con nuestro estilo de vida; el hecho de que podamos colocar bajo la categoría de «deber» la preservación del ozono o de la masa forestal, o que pueda hablarse en términos morales del código genético, saca a la superficie la mutación profunda de eso que Scheler llamaba «el puesto del hombre en el cosmos». En nuestro tiempo, no sólo la tecnología física ha hecho posible la destrucción del mundo físico; la teoría de juegos ha ilustrado a los políticos sobre el uso de esa posibilidad como instrumento político de disuasión; después de eso, la palabra «política» no ha vuelto a significar lo mismo que antes. El aumento de poder tecnológico deja de ser mera acumulación y se convierte en transformación cualitativa en el momento en que hemos de aceptar la responsabilidad moral y política de la naturaleza, hasta ahora considerada como objeto, y de las generaciones de un futuro que no veremos, cuyos derechos han de tener voz en nuestro presente. La tematización conceptual y práctica de eso que Hans Jonas ha llamado «el vacío ético» es la tercera tarea que la novedad del presente plantea como deber ineludible del filósofo político para con la sociedad.

II

En el terreno conceptual no es difícil comprender que la categoría de «lo político», tan sobrecargada de determinaciones distintas no siempre compatibles entre sí, como sucede con la categoría de «historia», y ambas tan cargadas axiológicamente de expectativas emancipatorias, han acabado por estallar como conceptos excesivos y, en consecuencia, por devaluarse.

La sobrecarga soportada por la noción de «política» puede acotarse entre dos fechas históricas que representan emblemáticamente dos acontecimientos filosóficos. De la Revolución francesa de 1789 hacia Kant un diagnóstico que iba más allá de las posibilidades categoriales de su propio sistema, al ver en ella un indicio de conciliación entre naturaleza y libertad: «[...] un fenómeno como ése no se *olvida jamás en la historia humana*, pues ha puesto de manifiesto una disposición y una capacidad de mejoramiento en la naturaleza humana como ningún político la hubiera podido sonsacar del curso que llevaron hasta hoy las cosas y únicos que *aúnan dentro del género humano naturaleza y libertad*, se-

gún principios jurídicos internos, aunque, en lo que se refiere al tiempo, no puedan prometer más que de manera incierta un acontecimiento azaroso»;²⁵ dicho brevemente, la Revolución francesa hace empíricamente plausible la hipótesis del progreso hacia una constitución civil moral y jurídicamente legítima: el ideal de la razón pura práctica no es políticamente irrealizable. Aunar «naturaleza» y «libertad» es resolver en la práctica política la oposición entre la tesis y la antítesis de la tercera antinomia: el imperio de la necesidad no tiene por qué contradecir la realización del reino de la libertad. Fácilmente se comprende la sobrecarga metafísica que recae sobre lo político, que ha de resolver en los hechos lo que aquella no puede solventar en la teoría. Por contraposición, 1989 se convierte también en una fecha cargada de significado filosófico, si bien de signo contrario; según Heller y Féher «El acto monumental de detener el ciclo obsesivo de la dialéctica tienen lugar en los años memorables de 1989-1991... no es exagerado decir que tanto la razón como la imaginación de la modernidad nunca serán las mismas después del diluvio».²⁶ Se trata de una mutación, de un fin de época que parece cerrar la expectativa abierta por Kant en la confianza de realización de la razón. No puede hacerse de ello una lectura de estilo popperiano como si el fracaso del socialismo marxista significase la falsación de una hipótesis enunciada dos siglos antes por la Ilustración; no puede decirse que el hundimiento de un sistema político-económico pueda interpretarse como el experimento que decide la falsedad de una teoría filosófica. Pero sí puede afirmarse que ésta pierde plausibilidad y ha de sentirse emplazada a una revisión de sus categorías profundas. Albercht Wellmer ha sintetizado la situación al afirmar: «la pregunta “¿significa el fin del socialismo real también el fin del humanismo marxiano?” debe responderse naturalmente con un “no”. Pues tan estrecha no puede ser la conexión entre la historia real y los destinos de las teorías [...]. Sin embargo, el proceso histórico —me refiero a las revoluciones y convulsiones en Centroeuropa y en la Europa del Este— no puede dejar intacto el terreno teórico sino que tiene que introducir mudanzas en él».²⁷ La pregunta por el contenido y las funciones de «lo político» y su conexión con la teoría filosófica de la racionalidad y con la voluntad de construir un mundo social racionalizado y emancipado viene impuesta por esa especie de cambio epocal, histórico y filosófico que se manifiesta en nuestra experiencia de pérdida de sentido de lo político.

Me ocuparé, para concluir, de analizar algunas propuestas de delimitación de lo político, en un sentido que se quiere a la vez libre de la hipoteca metafísica y heredero de la tradición crítica. Distinguiré, para hacerlo, dos bloques de problemas: *a*) la necesidad de separar la política de la filosofía material de la historia, que se compromete con la idea de un proceso unitario tendente a una finalidad; y *b*) la necesidad de distinguir significados distintos que todavía coexisten, problemáticamente, bajo el rótulo de «política», y pueden ocultar diferencias y articulaciones internas a la complejidad de ese nivel.

a) «Política» sin «Historia»

Para esclarecer la primera cuestión conviene recordar que la conexión de la filosofía de la política con la filosofía de la historia se produjo tanto en la herencia positivista de la Ilustración (Condorcet, Comte, Spencer) como en sus herederos dialécticos (Hegel, Marx, Lukács). Ambas corrientes comparten una visión de lo político como lugar de resolución transparente de los conflictos sociales posibilitado por el progreso histórico que encarna el momento presente, así como por la capacidad de resolución «científica» de ese tipo de problemas; Hegel afirma la auto-transparencia de un mundo social racional que se vuelve consciente de sí en la filosofía convertida en ciencia; Marx postula una ciencia de la historia que, en manos del sujeto social más interesado en la emancipación, producirá la superación de las contradicciones sistémicas y de la política como dominio; Durkheim cree en la solución científica de los problemas sociales por medio de una política dirigida por la nueva ciencia de la sociedad. La evocación sumaria de estas posiciones tan conocidas no pretende borrar las diferencias existentes entre unas y otras teorías acerca del modo de concebir qué es una ciencia y de qué tipo es su aplicación racionalizadora a la sociedad. La Teoría y la práctica, y la relación entre ambas, son concebidas de formas muy distintas en una u otra concepción; pero ambas comparten la comprensión de la política como un ámbito susceptible de resolución científica de los problemas, posibilitada por el progreso del saber y vinculada, por tanto, a la teoría de la racionalidad encarnada en las ciencias sociales.

Puede afirmarse, sin duda, que el compromiso mayor con la metafísica corresponde a la tradición dialéctica; no en vano ésta privilegiaba la filosofía de la historia de la que Hegel afirmaba sin reparos que «es una Teodicea»;²⁸ ello comportaba compromisos metafísicos con una noción de ciencia alejada de la autocomprensión positivista de las ciencias empíricas, comprometida con la noción de un macrosujeto de un proceso evolutivo único y necesario, y abocado a la realización de su propio fin inmanente. Es imposible decir con brevedad cuántos de estos supuestos funcionaban, de modo tácito o expreso, en el modo en que Marx teorizó la historia y, en consecuencia, en su compromiso con la emancipación como fin de la pre-historia de la humanidad. Lo que resulta claro es que esa emancipación se concibe, a la luz del anticipo kantiano, como una reconciliación entre el ámbito de la necesidad y el de la libertad. La teoría de la emancipación histórica hace de la política el lugar de resolución de una antinomia que, hasta Kant, había sido metafísica.

Como vio con agudeza Arendt, hacer de la política una categoría no contradictoria supone una operación más drástica que el gesto de declarar cancelada la teodicea hegeliana de la historia, porque tal operación resulta incompleta mientras subsista el vínculo que hace inseparable la acción de la libertad de su articulación con el reino de las necesidades; y ese vínculo no se funda sólo en

una filosofía de la historia: también depende de una determinada comprensión del hombre,²⁹ y de la experiencia ordinaria de que la política se ocupa, o incluso debe ocuparse, de la resolución de las necesidades sociales nunca enteramente satisfechas en su esfera propia. El intento de Arendt cuando afirma que «el sentido de la política es la libertad»,³⁰ responde a una voluntad lúcida de clarificación conceptual de una categoría que, de otro modo, se vuelve confusa. Que esa clarificación «no es ni obvia ni inmediatamente convincente»,³¹ lo afirma de entrada; que la claridad conceptual puede ir a contrapelo de la experiencia empieza a sospecharse cuando leemos: «necesario —sea en el sentido de una exigencia ineludible de la naturaleza humana como el hambre o el amor, sea en el sentido de una organización indispensable de la convivencia humana— lo político no lo es, puesto que sólo empieza donde acaba el reino de las necesidades materiales y la violencia física».³² Arendt clarifica la noción de «política» mediante un corte analítico entre la tesis y la antítesis de la tercera antinomia de Kant; la necesidad, el trabajo que reproduce nuestras condiciones materiales de subsistencia y, en general, la conducta que obedece a causas pertenecen al ámbito de la necesidad y no constituyen tema de la política. Esta última categoría queda reservada, por definición, para nombrar el espacio de la acción libre entre los hombres, capaz de iniciar un curso nuevo de fenómenos no deducible de antecedente alguno; la definición responde casi al pie de la letra a la Tesis del «tercer conflicto de las ideas transcendentales». «La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar todos los fenómenos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad.»³³ Para Arendt «Esta libertad consiste en lo que nosotros llamamos espontaneidad, que desde Kant se basa en que cualquiera es capaz de comenzar por sí mismo una nueva serie.»³⁴ De ese modo mantiene su oposición simétrica al ámbito causal de lo necesario, incluso en el sentido de sentar como condición el ocio griego, esto es, el «estar libre de las obligaciones necesarias para vivir».³⁵ Su clarificación del significado de la categoría «política» es doble: por un lado se separa del ámbito de la necesidad y, para completar esa disociación, se la desvincula de toda comprensión filosófica de la historia: «desde un punto de vista teórico el concepto de libertad ha desaparecido allí donde el concepto de la historia ha reemplazado en el pensamiento moderno al de la política».³⁶ Sin embargo, la operación que desata los nudos gordianos del problema y produce una delimitación conceptual queda aquejada, a mi juicio, de cierta implausibilidad empírica; una tal pureza de lo político parece colocarlo en algún espacio fuera del mundo social donde aparecen los problemas de los que el sistema político efectivamente se ocupa; y seguramente ésa es la intención de Arendt, puesto que distingue entre un uso empírico del término y la delimitación conceptual que ella propone; el primero designa «una relación entre dominadores y dominados» que, en el mundo actual se ejerce como «dominación burocrática», propio de las «democracias de masas», en las que se impone «la impotencia de la gente» y «el

proceso del consumo». Por contraposición, el significado que Arendt propone consiste en que entendamos «por político un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían». De esta definición, convertida en objetivo de la acción, afirma que «la esperanza no es en absoluto utópica». ³⁷ Se trata de una definición terminológica, que deshace el enredo kantiano optando por una de sus alternativas, y que no ofrece otro apoyo empírico que su propio análisis del caso de la *polis* griega. Al quedar desvinculado de la política en sentido empírico, y de toda posible teoría sobre la historia, aparece como una mera posibilidad antropológica. A pesar de todas estas dificultades, la propuesta de Arendt tiene una virtualidad teórica que la hace sugerente: establece una neta distinción entre dos significados que hacen equívoco el concepto de política; a saber, su significado de funcionamiento sistémico del aparato estatal, y ese otro significado de la palabra que alude a la acción deliberada y provista de sentido que caracteriza a la convivencia. La distinción de Arendt nos permite, por tanto, diferenciar entre la política, concebida y ejercida como la lógica de un sistema, y la política como cualidad de las acciones que intervienen en el espacio público, como actos que responden a la lógica del sentido. Esa distinción puede corresponder a lo que en la terminología de *Teoría de la acción comunicativa* se separa bajo la distinción conceptual entre «sistema» y «mundo de la vida».

b) *Los sentidos del término «política»*

Hay sobrecarga semántica, si no equivocidad, sí, al menos confusión en la dualidad, que se presenta como alternativa cuando usamos el término «política», unas veces para hablar de «política» como sistema; otras como acción cívica sobre el sistema, con voluntad de incidir sobre su funcionamiento para que incluya o excluya el tratamiento de determinados problemas, y si es posible, los resuelva en una u otra dirección. Sin embargo, no resulta útil establecer, como hace Arendt, una ruptura categorial entre la gestión de lo necesario y la acción en la esfera de lo libre; adscribir la política a este segundo ámbito señala, sin duda, la diferencia pertinente entre necesidad y libertad; pero se trata, más bien, de dos perspectivas que, como la diferenciación kantiana entre lo sensible y lo inteligible, no puede evitar la consideración de los problemas fenoménicos que se trata de resolver: una acción desde lo inteligible que simplemente deje a su suerte la solución de los problemas fenoménicos del orden de la necesidad, corre el riesgo de girar en el vacío de los conceptos. La equivocidad semántica expresa una tensión real entre dos dinámicas cuya articulación hay que pensar en lugar de disolver. En eso consiste, a mi juicio, la aportación al tema realizada por J. Habermas. ³⁸

En *Teoría de la Acción Comunicativa*, ³⁹ Habermas ha sentado las bases de un diagnóstico pesimista de la acción política al analizar la «fragmentación de

la conciencia cotidiana» como forma de manifestación de la cosificación en la sociedades tardo-capitalistas. La contradicción que el concepto marxiano de «alienación» situaba en el centro del sistema se ve desplazada en la realidad social, mediante un complejo juego de interacciones entre el subsistema económico y el político, a la frontera movediza entre la lógica sistémica y su entorno, el «mundo de la vida»; la política queda, por así decirlo, dividida; por un lado se ejerce como lógica administrativa, que compensa las disfunciones del subsistema económico, con efectos de neutralización del papel del ciudadano, cuya «participación política queda vacía de contenidos participatorios. Legitimidad y lealtad de la población se funden en una amalgama que los afectados ya no pueden analizar, que no pueden descomponer en sus ingredientes críticos».⁴⁰ Los ciudadanos del Estado social se convierten en clientes, «y el papel de cliente es el *pendant* que hace aceptable una participación política volatilizada en abstracción y desprovista de efectividad».⁴¹ El efecto del desplazamiento del conflicto —en la realidad social y en la teoría crítica— no ha podido ser más demoledor: el ciudadano, convertido en cliente, pierde posibilidad de analizar y criticar su propia situación, a la vez que su participación pierde efectividad. La única acción que el ciudadano puede ejercer para incidir sobre la lógica sistémica, la única posibilidad de construir sujetos de intervención, queda relegada a lo que queda como «entorno del sistema»: el mundo de la vida. La premisa es clara: donde actúa la lógica racional del sistema no hay posibilidad de intervención significativa que escape a ella.

Por otra parte, el mundo de la vida, conceptualizado como «entorno», ha evolucionado como efecto de la modernización sistémica, que ha disuelto «mundos de la vida tradicionales»,⁴² y está colonizando «mundos de la vida postradicionales»; al destruir desde el exterior «ámbitos de acción integrados socialmente»⁴³ ha hecho imposible las imágenes del mundo, las ideologías que vitalizaron la política en épocas anteriores oponiéndose a su reducción a administración. La revitalización ideológica de la política es hoy inviable por la fragmentación actual de la conciencia cotidiana.

La política como acción que incida sobre el sistema desde fuera —desde su «entorno»— ha perdido la posibilidad de apoyarse en las ideologías, como perdió antes la posibilidad de hacerlo apoyándose en una tradición cultural transmitida como organización cuasi-natural del mundo; la lógica sistémica perturba la reproducción simbólica del propio mundo de la vida, de modo que penetran en el de los imperativos sistémicos «como señores coloniales en una sociedad tribal— e imponen la asimilación; y las perspectivas dispersas de la cultura nativa no pueden coordinarse hasta un punto que permitiera percibir y penetrar desde la periferia el juego de las metrópolis y del mercado mundial».⁴⁴ La metáfora de la «colonización» es tan plástica que apenas cabe preguntar por las posibilidades de defensa —y no digamos de acción política significativa sobre el sistema— que le quedan al mundo de la vida; apenas es un testigo de

que la racionalización tiene dimensiones destructivas, de las que da testimonio como «entorno del sistema», sin que ello haga visible capacidad alguna de ejercer una acción propia que propicie la emergencia de acción política extrasistémica propiamente dicha. En consecuencia, tampoco parece quedar un gran espacio, fuera de lo académico, para la teoría crítica como pensamiento de lo político; Habermas ve como objetivo «explicar el empobrecimiento cultural y la fragmentación de la conciencia cotidiana»; y ello con el objetivo de «averiguar las condiciones que permitieran la reconexión de la cultura racionalizada con una comunicación cotidiana que ha menester de tradiciones vivas que la nutran»;⁴⁵ las estructuras simbólicas del mundo de la vida se han vuelto accesibles al teórico por la magnitud de la amenaza contra ellas que representan los imperativos sistémicos; pero la captación teórica del problema, que justifica la labor del teórico, no da indicaciones para la acción del participante. La teoría que permite reconstruir la situación social responde a la tarea que Hegel asignaba a la filosofía: captar su mundo en conceptos; pero, como sucede con el pensamiento de Hegel, representa una cierta hipertrofia de lo que Kant llamara «el interés teórico de la razón», esto es, responde a la pregunta «¿Qué puedo conocer?», pero no se ve indicio de satisfacción posible a las demandas del interés práctico de la razón, por no decir nada del interés «mixto» o emancipatorio.

Hay dos tipos de razones por las que la reconstrucción de la Teoría Crítica, que realiza de un modo arquitectónico ciertamente monumental en *Teoría de la Acción Comunicativa*, no responde de modo adecuado a nuestra necesidad actual de volver a pensar lo político. El primer tipo de razones guarda relación con la impotencia para la acción que se deriva del desplazamiento del conflicto al exterior del sistema; con ello, la lógica de los subsistemas económico y político presenta la apariencia de una coherencia interna completa, de un funcionamiento autónomo en cuya dinámica nadie puede influir, de una capacidad de auto-regulación de conflictos tan independiente de la acción voluntaria de los participantes como el propio espíritu hegeliano; su entorno, el «mundo de la vida», es tan impotente para oponer resistencia como el nativo de una tribu del tercer mundo para influir en las decisiones del Fondo Monetario. A pesar de la voluntad de reconstruir el primer impulso de la teoría crítica, después de su hipotética auto disolución en las aporías de una dialéctica negativa, deja al participante social con un escaso bagaje que oponer al funcionamiento, en apariencia inmodificable, del curso sistémico de la sociedad tal y como es.

El segundo tipo de razones tiene que ver con el propio posicionamiento de la teoría crítica de Habermas en el interior del hegelianismo de izquierdas; es éste un rasgo persistente de su autocomprensión de la teoría crítica desde *Conocimiento e interés*. No me parece incidental que en el capítulo inicial programático de esta obra, la única crítica de fondo que se hace al proyecto hegeliano consista en señalar «la usurpación de la legitimidad de las ciencias independientes por parte de una filosofía que se presenta ahora, igual que antes, como una

ciencia de carácter universal»;⁴⁶ en esa línea de argumentación Habermas inscribe la obra de Marx en la prosecución de la crítica de Hegel a Kant, lo que proporciona, a mi juicio, una imagen anticipada de la ubicación teórica que quiere dar a su propia teoría crítica. Esa ubicación persiste a pesar del tránsito de la problemática inicial de la teoría del conocimiento a la de la elaboración de una sociología crítica en *Teoría de la Acción Comunicativa*, e incluye a la teoría de la evolución que contiene *La reconstrucción del materialismo histórico*.⁴⁷ La Teoría Crítica de Habermas se aproxima a Kant en temas de epistemología («Teorías de la verdad» o «¿Qué significa pragmática universal?») o bien de ética discursiva; pero cuando se trata de elaborar una teoría crítica de la sociedad, o de la evolución social, se convierte en un saber reconstructivo que ilumina cómo ha llegado a suceder lo que está sucediendo. Inevitablemente, la reconstrucción conduce, en Habermas como en Hegel, a respuestas exhaustivas que dan satisfacción, con un diagnóstico del presente, a la pregunta del interés teórico de la razón, dicho en términos kantianos, «¿Qué puedo saber?»; pero la propia concepción de que el saber sólo es completo cuando es reconstructivo impide a la filosofía de Hegel, y a la teoría crítica de Habermas dar respuesta a las otras dos preguntas, «¿Qué debo hacer?» y «¿Qué puedo esperar?», que para Kant constituyen «el interés de la humanidad que no está subordinado a ningún otro interés superior».⁴⁸ Dicho en otros términos, esto significa que una teoría crítica de la sociedad, realizada desde una posición teórico-reconstructiva, sacrifica la posibilidad de ilustrar al participante en términos que le conviertan en agente de una intervención social transformadora; ese sacrificio del interés práctico de la razón, que era coherente con el contexto hegeliano de una filosofía concebida como búho de Minerva, puede resultar incompatible con el destino transformador con que Marx define la teoría crítica en las *Tesis sobre Feuerbach*. Esta última observación no debe entenderse como una invocación nostálgica de una ideología de clase revolucionaria incompatible con nuestra situación histórica. Se trata, más bien, de recobrar el punto de vista del participante cuya ilustración es el propósito definitorio de una ciencia social crítica; por decirlo en terminología de P. Bourdieu, se trata de reconocer que hay lógicas prácticas irreductibles a la mera aplicación de la teoría, y que éstas, en el sentido señalado por Kant, tienen prioridad sobre las teorías allí donde éstas quedan indecisas. Nuestra necesidad de repensar la política es, en primer lugar, una necesidad de participante; su satisfacción pasa, en consecuencia, no sólo por el análisis teórico de su situación sino, también y sobre todo, por la comprensión específica de esas lógicas prácticas en las que siempre está involucrado, y a las que siempre da respuesta por su acción o su omisión.

Asumir esa prioridad de la perspectiva práctica es, a mi juicio, la manera más adecuada de que la filosofía de la política dé alcance a los problemas de un mundo como el actual, sometido a un proceso acelerado de cambio que rompe los límites de los paradigmas clásicos; los cambios sociales considerados en la

primera parte de este trabajo imponen una modificación del espacio de la acción política y de la reflexión correspondiente; no es posible limitarse al juego académico de una revisión de las definiciones y los límites de las disciplinas teóricas. Se impone la necesidad de redefinir la teoría de lo político como un análisis de la lógica propia de las prácticas.

Indicaré brevemente, para concluir, los rasgos centrales del cambio de perspectiva señalado. La mera afirmación de una lógica específica de las prácticas se convierte, siguiendo la perspectiva de Bourdieu, en denuncia de cualquier consecuencia inmovilista que se derive del objetivismo del observador científico, y en instancia crítica del punto de vista teoreticista. Los excesos de la lógica del teórico, que excluye la intervención, sólo pueden criticarse elaborando la posición del participante; el pensamiento reconstructivo, como la razón teórica kantiana, prosigue su actividad más allá de los límites de su propio ámbito de validez y, de este modo, genera lo que Bourdieu ha llamado «el paralogismo escolástico», que «consiste en plantear el metadiscurso como origen del discurso, lo metapráctico como origen de la práctica».⁴⁹ Instalada en ese paralogismo, la teoría crítica deja de cumplir su función de ilustrar al participante sobre su acción social transformadora.

Desde la perspectiva de las prácticas podemos repensar la relación entre las ciencias de la sociedad y la comprensión de la acción política, identificando tres formas principales en que se produce la absolutización de la perspectiva teórica en paralogismo escolástico. La primera consiste en el hecho de que el teoreticismo reconstructivo construye lo social como espectáculo, dado el carácter de su perspectiva necesariamente objetivadora de la acción social. Como consecuencia de ello —y en esto consiste la segunda transgresión— construye la teoría de la sociedad, aunque lo haga con propósito crítico, como si su objeto existiese sólo en función de la perspectiva del observador; de este modo, lo que en la sociedad son interacciones efectivas queda reducido en la teoría a intercambios simbólicos. Por último, la confusión de la lógica de la acción con su representación teórica se traduce en la tendencia a interpretar las prácticas de forma menguada, como si fueran «ejecuciones de partituras o aplicaciones de planes».⁵⁰ Para evitar el paralogismo, tanto las ciencias sociales como la teoría política han de poner de manifiesto la línea que va de la práctica a la teoría objetivista, haciendo conscientes las «condiciones históricas y sociales de posibilidad»⁵¹ de ésta; es necesario también, para limitar los excesos, paralizadores para la acción, en la configuración de esas condiciones posibilitantes de la teoría, establecer la especificidad de los principios (*schèmes*) de la lógica práctica, y su prioridad y su función de hilo conductor respecto a los principios elaborados en posición teórica. En última instancia, son los esquemas prácticos los que provienen de las estructuras objetivas, y actúan como una mediación con la estructuración humana de la experiencia, a modo de categorías lógicas o de estructuras temporales.⁵²

Además de asumir la crítica kantiana al teoreticismo y el carácter triádico de los intereses de la razón, desde esa posición podemos recuperar la dimensión práctica perdida de la crítica de Marx a Hegel. El punto de vista de las *Tesis sobre Feuerbach* se recupera en la reivindicación de un punto de vista práctico, con una lógica propia de la situación de participante, no reductible a la perspectiva teórica y sus aplicaciones sino, más bien, utilizada como criterio corrector. Ello comporta una valoración prioritaria de las prácticas como punto de partida, y también de llegada, de la teoría de la sociedad y de la teoría política. El «giro hacia las prácticas» consiste en situarse, como dice Bourdieu citando a Marx, en «la actividad real como tal». Al posicionarnos «en la relación práctica con el mundo, esta presencia pre-ocupada y activa en el mundo (es el lugar) por donde el mundo impone su presencia».⁵³

No debe entenderse esta perspectiva como la adopción de un punto de vista practicista hostil a la elaboración teórica; el punto de vista objetivador de la ciencia y la reflexión representa una ruptura necesaria con la práctica potencialmente ingenua del mundo de la vida; la teoría científica, como producto de la ruptura con ese tipo de práctica tradicional, es un logro irrenunciable sin el que nada cabría entender de las complejas sociedades modernas. La prioridad de la perspectiva práctica y del punto de vista del participante en el «movimiento real» es un recurso crítico para impedir la conversión de la objetividad en objetivismo, que excluye la comprensión de la lógica sistémica de las estructuras sociales como momento «de la historia del individuo y del grupo», es decir, como efecto objetivado de una lógica práctica.

La transformación del conocimiento de la sociedad y de la política que esta perspectiva introduce potencialmente no acontece sólo en su auto-comprensión epistemológica; supone también la posibilidad de pensar una transformación de su relación respecto a la acción comprometida con la introducción de sentido en el devenir de nuestras sociedades, y a la gestación en ellas de nuevas identidades más fluidas, e incluso de nuevos sujetos, de nuevos agentes sociales; en suma, el giro hacia las prácticas ha de hacer posible un nuevo modo de pensar lo político.

NOTAS

1. Al usar las expresiones entrecomilladas estoy aludiendo a la reflexión historiográfica de François Furet, *El pasado de una ilusión, Ensayo sobre la idea comunista en el siglo XX*, México, FCE, 1995, y a la reflexión filosófica de A. Heller y F. Fehér, *El péndulo de la modernidad, una lectura de la era moderna después de la caída del comunismo*, Barcelona, Península, 1994.
2. H.G. Gadamer, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977 p. 433.
3. E. Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1978, p. 63.
4. H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 63.
5. Th.W. Adorno, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus, 1975, p. 361.

6. Véase N. Luhmann, *Zweckbegriff und Systemrationalität: Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

7. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 71.

8. Son ya abundantes las traducciones al castellano de la obra de Luhmann; puede consultarse el excelente estudio de I. Izuzquiza, *La sociedad sin hombres: Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, Anthropos, 1990.

9. Me apoyaré para esa caracterización, de modo preferente, en el libro de Ignacio Ramonet, *Un mundo sin rumbo. Crisis de fin de siglo*, Madrid, Debate, 1997.

10. *Ibid.*, p. 68.

11. *Ibid.*, p. 69.

12. Entrevista con Pierre Bourdieu, *Politis* (abril de 1992), citada por I. Ramonet, *op. cit.*, p. 41.

13. En una dirección contraria a la que expongo se mueven las conocidas propuestas de Hans Jonas que piensa que «la urgencia de la cuestión de los principios» puede ser motor suficiente para una «ética orientada al futuro», y para su correspondiente aplicación en forma de teoría política. Véase H. Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995, pp. 63 y ss.

14. De entre la enorme bibliografía que se ocupa de este tema, baste señalar, por su calado teórico, los trabajos de N. Chomsky, e «El control de los medios de comunicación», incluido en N. Chomsky e I. Ramonet, *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Icaria, 1996; y P. Bourdieu, *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1997.

15. P. Bourdieu, *op. cit.*, p. 110.

16. J. Rawls, *El liberalismo político*, Barcelona, Grijalbo, 1996, p. 71.

17. *Ibid.*, p. 42.

18. *Ibid.*, p. 169.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 171.

21. Si esta descripción es correcta, es preciso revisar lo que Habermas ha llamado «un modelo con dos subsistemas que se complementan mutuamente» (J. Habermas, *Teoría de la Acción Comunicativa II*, Madrid, Taurus, 1987), p. 486.

22. I. Ramonet, *op. cit.*, p. 72.

23. La cita procede de Gerd Brandt, *Los textos fundamentales de Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1987, p. 25.

24. *Ibid.*

25. I. Kant, *op. cit.*, pp. 108-109.

26. A. Heller y F. Fehér, *op. cit.*, p. 241.

27. A. Wellmer, *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra, 1996, p. 114.

28. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 56.

29. Véase la insistencia de A. Heller, en su periodo marxista, en fundar una antropología en *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península, 1978, así como su revisión, desde una postura post marxista en A. Heller, *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós, 1996.

30. H. Arendt, *op. cit.*, pp. 61-62.

31. *Ibid.*, p. 62.

32. *Ibid.*, p. 71.

33. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 445, B 473; traducción castellana de P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 407.

34. H. Arendt, *op. cit.*, p. 77.

35. *Ibid.*, p. 69.

36. *Ibíd.*, p. 72.
37. *Ibíd.*, p. 50.
38. Centraré mi comentario sobre Habermas en el texto del capítulo conclusivo de *Teoría de la Acción Comunicativa*.
39. *Ibíd.*, pp. 485 y ss.
40. *Ibíd.*, p. 495.
41. J. Habermas, *loc. cit.*
42. J. Habermas, *op. cit.*, p. 494.
43. *Ibíd.*, p. 501.
44. *Ibíd.*, p. 502.
45. *Ibíd.*
46. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 32. Para una argumentación más completa de lo que considero limitaciones persistentes de la estrategia de la versión habermasiana de la teoría crítica véase S. Sevilla, «La transformación materialista de la filosofía trascendental», *Daimon* (U. de Murcia), n.º 1 (1989).
47. J. Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
48. I. Kant, *Crítica de Razón Pura*, A 798, B 826; la formulación de las preguntas que dan sentido al funcionamiento de la razón puede verse en A 805, B 833; de la traducción castellana, pp. 626 y 630 respectivamente.
49. P. Bourdieu, *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama, 1997, p. 208.
50. P. Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991, p. 91.
51. P. Bourdieu, *Razones prácticas*, p. 212.
52. P. Bourdieu, *El sentido práctico*, pp. 72-73.
53. *Ibíd.*, p. 91.

Sergio Sevilla es catedrático de filosofía de la Universitat de Valencia. Es autor de «Análisis de los imperativos morales en Kant», y de artículos sobre la dialéctica y la teoría crítica. Sus trabajos recientes «Critical Theory and Rationality» (Boundary 2, Duke University Press), y «Marx et la logique de l'emancipation» (L'Harmattan, París), ambos de 1997, forman parte de un estudio más amplio que realiza sobre la reconstrucción de las tareas presentes de la teoría crítica.