

NOTAS

1. Jaime Pastor es profesor titular en el Departamento de Ciencia Política y de la Administración de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

2. Ésa es la definición que Immanuel Wallerstein (*Universalismo europeo. El discurso del poder*, Siglo XXI, 2007, Madrid, p. 101) hace del «universalismo europeo» pero que considero aplicable a «Occidente» en general.

3. «Beyond Abyssal Thinking. From Global Lines to Ecologies of Knowledges». *Review*, XXX, 1, 45-89.

4. «Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color», *Revista Internacional de Filosofía Política*, 25, 61-75.

5. Arjun Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, Tusquets, 2007, Barcelona.

6. El enfoque que propone Charles Tilly (*Democracy*, Cambridge University Press, 2007) me

parece ilustrativo en este sentido, ya que a las definiciones constitucional, sustantiva y procedimental de «democracia» añade la «process-oriented» (es decir, la que tiene en cuenta el conjunto de procesos que han de estar continuamente en movimiento para calificar una situación como democrática). Su estudio, por ejemplo, sobre Francia de 1600 a 2006 le lleva a hablar de procesos de democratización y desdemocratización y de su interdependencia continua, constatando cómo la desdemocratización rápida no fue resultado de la desafección popular sino, principalmente, de la desafección de la élite.

7. Chantal Mouffe ofrece nuevas sugerencias en esa línea en «Antagonisme et hégémonie. La démocratie radicale contre le consensus néolibéral», *La Revue internationale des livres et des idées*, 3, 30-34, Paris, enero-febrero 2008.

TRAS LA «CLAUSURA DE LA HISTORIA». LAS SENDAS DE LA DEMOCRACIA EN LA ERA GLOBAL

Bernat Riutort Serra¹

Comentar el libro de Fernando Quesada *Sendas de la democracia. Entre la violencia y la globalización*² es una labor que desborda el espacio disponible en esta discusión. Aunque, si contáramos con más, probablemente haríamos análoga observación. El libro recopila artículos muy diversos que presentan una tal cantidad de tesis, críticas, análisis, valoraciones, diagnósticos, narraciones, autores, etc., mencionados críticamente y referidos a distintos temas que vuelven a aparecer y son revisados de nuevo agregando matices y críticas, que se tiene la sensación de no hacer justicia a la riqueza y maduración de los materiales puestos en juego. Por ello hemos optado por establecer un orden temático que facilita la exposición, permite presentar parte de las críti-

cas relevantes en una secuencia, así como parte de las propuestas básicas del autor.

Los dos imaginarios políticos occidentales

Con el albor de la democracia griega emerge el *logos*, una forma secular de argumentar con la que se pretende dar cuenta por medio de *razones* del mundo humano y natural. La forma filosófica de hablar configura *sentido* en la nueva *institución* griega, la *polis* democrática. En ésta, el poder, lo es del *demos* formado por los ciudadanos. Dicho acontecer sitúa a la *isonomía*, la igualdad entre ciudadanos, como clave de bóveda *instituyente* de la política. En la filosofía griega laten las razones y orientaciones morales y políticas de la vida de los ciudadanos. Filosofía y política democráti-

ca tienen una relación *inmanente* que configura sus pasos inaugurales.

Estas afirmaciones condensan el impulso de largo alcance de la reflexión hermenéutico-crítica del texto sobre las «sendas de la democracia». Para su autor, en este estadio inicial de la filosofía y de la política se constituye el *primer imaginario³ político secular* de lo que consideramos la civilización occidental. La reflexión moral y política, desde entonces, no puede sustraerse al origen democrático. Por más que, tanto en la política como en la filosofía, han hecho fortuna sus detractores. Y por más irreconocible que haya resultado durante largos períodos, o situaciones de crisis y conflagraciones extremas.

Quesada señala para Occidente otro gran *cambio* de referente de sentido en lo humano y lo natural, instituyente del orden simbólico. Un *segundo* imaginario político, el *imaginario moderno*. Éste adquiere su forma en paralelo con la revolución de la ciencia y la técnica modernas, el avance del individualismo capitalista y la formación del Estado-nación constitucional. El conjunto de tales procesos ofrece a los individuos y las colectividades un horizonte de *futuro*. La promesa ilustrada de mejora y perfección alimenta la creencia en el *progreso*. El proceso constitutivo del imaginario político moderno pasa por sucesivas etapas que concretan y plasman la idea de contrato social en las constituciones de los estados. Los emblemas paradigmáticos son las declaraciones de derechos americana y francesa, pórticos de la modernidad moral y política. La Revolución Francesa representa un salto radical que instituye sentido hasta nuestro presente. El *reverso* del proceso, el lado nefasto de la modernización, es: la descomunal expropiación, desplazamiento y explotación de un sinnúmero de poblaciones agrícolas; el expansionismo colonial-dominador, al tiempo comercial e imperialista; la ingente explotación de sucesivos contingentes de trabajadores; y las terribles guerras que cruzan el orbe occidental y jalo-

nan su ávido expansionismo. Una cuota de sufrimiento inconmensurable ofrecida en la pira del progreso humano, prometeica *promesa* de salvación secular. La formación y extensión del capitalismo desde la mitad del siglo XVIII hasta bien entrado el XX impulsó una Gran Transformación;⁴ un nuevo tipo de sociedad, la sociedad de mercado; un nuevo tipo antropológico de «sujeto», el individualista posesivo; y un nuevo proceder en las relaciones sociales, las relaciones capital-trabajo. Quesada apela a los relatos de Polany, Macpherson, Marx, Hirschman y Benjamin, para recordar la inconmensurable crueldad antropológica que significó la victoria del individualismo posesivo y el liberalismo económico, con las constricciones impuestas desde el Estado y sus devastadoras y bárbaras derivaciones.

Los lenguajes dominantes en la Ciencia Política y la Filosofía Política liberal

Al finalizar el siglo XX, tras la caída del Muro de Berlín, la galopante expansión de la globalización neoliberal y la nueva victoria del liberalismo, «estamos viviendo una nueva época de violencia antropológica sobre el individuo, con una reconocida anomia social y un colapso de formas de vida» (p. 87). El supuesto Estado mínimo liberal vuelve a mostrar su faz violenta al forzar la realización del renovado supuesto antropológico del individualismo posesivo y la extensión de las relaciones capitalistas. En este contexto, según Quesada, los *lenguajes de la política dominantes* interpretan la democracia realmente existente de manera reducida y sesgada, *funcional* con los grandes poderes expansivos del capital, desvirtuando y denegando los *lenguajes emancipadores* clásicos y modernos que la habían pensado. La *hermenéutica crítica* de tal desvirtuación y denegación ha de realizarse como *crítica* al pensamiento liberal dominante y contribución a la *construcción* de nuevas prácticas emancipadoras democráticas.

1) *El neoliberalismo y la primacía del individualismo posesivo en la democracia.*

Para Sartori la *buena política* se reduce a mínimos; al control del orden y la garantía de la propiedad privada por el Estado propugnado por el liberalismo inicial de los propietarios. Cuando todavía no había sido *desbordado* por las demandas democráticas posteriores. Con éstas, los derechos sociales resultantes implicaron compromisos positivos que cumplir que ahora la renovada victoria del liberalismo ha de *desandar*. Los derechos reconocidos no han de tener costes económicos. La democracia liberal-representativa se basa en ciudadanos que son individuos que se orientan en función de sus intereses competitivos en los mercados. La tarea pendiente es extender esta *nueva* Gran Transformación por toda la geografía mundial. La ciencia política dominante se ha de amoldar a dicho patrón analítico-valorativo. Para Quesada, hasta tal punto pretende Sartori *encoger* el sentido de la democracia en la era actual. *No* existe alternativa. Este enunciado reza cual imperativo renovado de las actuales élites político-ideológicas. Lo cual comporta llevar a cabo una nueva e inconmensurable violencia antropológica y política para amoldar la realidad a tal prescripción.

Caído el comunismo, Huntington, prominente politólogo liberal, teoriza la democratización sobre la base de un auto-calificado análisis científico-neutral. La tesis básica es que sólo las sociedades ricas tienen condiciones para la democracia. Las dificultades culturales para la democratización pueden superarse con el desarrollo económico. El desarrollo económico requiere la economía de mercado. Así, el avance democrático *sigue* al desarrollo de la economía de mercado. Según su narración, la democracia moderna ha avanzado en tres grandes olas, seguidas por períodos de cierta involución. La democratización avanza. La última ola democrática afectó a Europa del Sur, Latino-

américa y los países del Este y Rusia. No obstante, para Quesada, la *falta* de crítica de la teoría es patente, los *prejuicios* ideológicos múltiples y las *incorrecciones* empíricas flagrantes. La primera afirmación es desmentida por el análisis de Sen que documenta que las políticas eficaces en materia económica a menudo *requieren* derechos civiles y políticos previos. En la segunda, el modelo económico de democracia *subyace* a lo que entiende por democracia; una *concepción instrumental* que responde a la necesidad de seleccionar líderes. Los gobernantes son líderes plebiscitarios. Quesada destaca críticamente que, para esta teoría, *no* tiene sentido el concepto de voluntad popular; *no* caben los supuestos normativos en el ámbito del espacio público; *tampoco* la función constitutiva de las necesidades humanas por la democracia. La democracia *pierde* así la función *constitutiva de sentido*.

Con la globalización del capitalismo en marcha otro de sus entusiastas portavoces, Ohmae, presenta el *proyecto* de *sustituir* progresivamente la política por la economía. El mercado es la instancia última y racional de las interacciones agregadas de los individuos a la que se reduce la sociedad. La empresa privada es el reino de la *eficiencia* y el Estado el reino del *despilfarro*. La economía pública distorsiona la salud económica de la sociedad. El Estado sólo debe garantizar las instituciones de la propiedad y el mercado. La *extensión* de los mercados al ámbito global convierte en *obsoletos* los conceptos independencia, soberanía y ciudadanía del Estado liberal clásico, así como las restricciones que puedan poner a los mercados instituciones como la ONU. La inversión privada no ha de encontrar límites de fronteras o actividades. Las empresas han de perseguir la búsqueda de beneficios en los mercados sin limitaciones o mediaciones de los gobiernos. En el mundo de la nueva economía el hecho central es la *revolución* de las tecnologías de la información, por encima

de la política, la cultura o la historia. La nueva realidad de los individuos globalizados cambia la perspectiva y la concepción del mundo; produce un *nuevo tipo* de sujeto homogéneo y universal, orientado al éxito en los mercados. En este mundo que trasciende las fronteras los individuos son soberanos en tanto que consumidores. El Estado será cada vez más una rémora del pasado. Los vínculos nacionales han de ser *superados* por los intereses individuales y los mercados. Los intentos de construir áreas sobre la base de acuerdos de unión política o afinidad cultural, como la UE, distorsionan el triunfante proceso de globalización de los mercados. Para Quesada el «ingenuo» fundamentalismo de mercado de Ohmae es ideológico, falto de autocritica e ignorante de la complejidad social. Su puesta en práctica tiene tremendas consecuencias en orden a su extremada violencia antropológica, sufrimiento humano y destrucción de la diversidad.

II) *El liberalismo social en la era del capitalismo global.*

Entre los máximos representantes de la reciente academia filosófico-política, Rawls, en un primer momento, sublima el espacio democrático liberal sobre una base racionalista ético-contrafáctica. La filosofía política aparece como tarea de abstracción para, sobre la base del pluralismo, concebir instituciones políticas para ciudadanos libres e iguales sostenidas en la idea compartida de *justicia como equidad*. Este racionalismo normativo requiere una razón pública ciudadana que asuma dicha concepción de la justicia y de la razón. La *psicología moral* de los sujetos autónomos se presupone y es una *condición* de validez y posibilidad de tal filosofía política. Para Quesada, la dificultad de amoldar la política a esta psicología moral obliga al autor a un giro en busca de mayor verosimilitud. Reformulando para tal fin el *liberalismo político*. En este segundo momento parte del

pluralismo social y político y del *constructivismo*. De nuevo nos hallamos ante un individuo institucional sin conflictos que lo enfrenen con los otros con los que convive sobre la base de un *consenso* que *solapa* acuerdos de procedencias diversas, concebido a la medida de la necesidad teórica. Se busca el carácter de semejantes ciudadanos liberales en la tradición occidental, según requiere el marco conceptual de acuerdo con las instituciones supuestas. Este *diseño* del liberalismo político se sitúa en un lugar cognoscitivo privilegiado; dictamina el marco institucional sobre la base del cual establece el modelo de sujeto institucionalizado y los tópicos del solapamiento; se asume un supuesto acuerdo moral de convivencia liberal contingente y particular que no se justifica. Desplazando la realidad de la política democrática por una *idealidad* *advenida*, amoldada a una racionalidad y moralidad liberal-democrática particular presupuesta. Los sujetos así *estilizados* no son los intérpretes de sus propios problemas e instituciones políticas.

Siguiendo en la vía de privilegiar la tradición liberal-demócrata particular, Rorty interpreta el liberalismo como *sedimentación* de un conjunto de convicciones respecto de la tolerancia religiosa y el rechazo al esclavismo. La modernidad política liberal rechaza que la filosofía y la religión se impongan en el espacio público y las recluye en la privacidad. En caso de conflicto, la democracia *precede* a cualquier posición filosófica. La *conversación pública* entre ciudadanos liberales, un hablar por hablar autorreferencial, según Quesada, no tiene dimensión crítico-normativa, cuando no es amoral. La carga moral y política de las disputas democráticas reales se desvanece entre las redes de creencias y deseos de los ciudadanos liberales que formulan opiniones y hacen uso circunstancial de vocabularios. La posición antimetafísica es radicalizada hasta derivar en un *contextualismo historicista y relati-*

vista que sólo justifica su elección de la tradición liberal sobre la base del prejuicio de sentido común *etnocentrista*. La dimensión discursiva de la democracia se *devalúa*. La ciudadanía democrática *pierde* capacidad crítico-hermenéutica en la institución de vínculos colectivos.

La «tercera vía» de Giddens considera ineluctable la globalización del capital y la interpreta como acontecer central del presente. La *reinención* total del mundo empresarial capitalista sobre la base de la iniciativa privada, sostenida en el cambio propiciado por las nuevas tecnologías de la comunicación, *facilita* el crecimiento económico y la extensión mundial del proceso. El sector público desarrollado por el Estado del bienestar está obsoleto, se debe introducir la lógica de la iniciativa privada en su seno y *reinventar la política*. La sociología se ofrece como *maestra* de esta nueva gestión científica y racional de la administración. *No* existe la posibilidad de otra alternativa política, así como *tampoco* de crítica ideológica y normativa. El marxismo, el socialismo y la socialdemocracia clásica han muerto. Para Quesada se trata de una reedición del *falso supuesto* fin de las ideologías, con un *subtexto* pseudo-científico e ideológico que, además, *elude* encarar la inmensidad de miseria y sufrimiento que el «necesario» proceso de globalización del capital trae como consecuencia.

III) *El liberalismo comunitarista en las sociedades multiculturales y posmodernas.*

El acento en la dimensión *comunitaria* en Walzer ofrece otra modalidad de liberalismo para sociedades *multiculturales*. Los atributos de la ciudadanía republicana, democrático-radical, marxista, capitalista y nacionalista, son unilaterales. No dan cuenta de la *vida digna* que se vive básicamente en el ámbito social. Su afirmación básica es: somos *seres sociales* por naturaleza, antes que políticos o económicos. Su propues-

ta es la *reconstrucción asociativa*, no-ideológica, de la sociedad civil. Las asociaciones de la sociedad civil son naturales antes de ser políticas. La vida social *auto-sostenida* lo es de comunidades *densas*. Las formas de vida asociativas y no políticas son las que sostienen y aportan consistencia a la figura del ciudadano. La definición de lo bueno es social, prepolítica. La sociedad civil propiamente dicha, con múltiples actividades sociales, no es ideológica. En estas condiciones, el espacio público democrático es *devaluado* a formación institucional derivada. Así, la sociedad civil al modo liberal es *autoactivada* y al modo comunitario *autocentrada y solidaria*. Quesada destaca que la prioridad de la presunta naturalidad de las relaciones primarias alejadas de la política ha ido asociada tradicionalmente con la invisibilidad, subordinación y exclusión de individuos y colectivos. La supuesta naturalidad no-política y no-ideológica de la vida social deviene en una forma de ejercicio del poder que blindo sus posiciones con respecto a cualquier tipo de conversión de las mismas en tema de debate público y potencial impugnación de las relaciones de dominación naturalizadas. Tal dominación por quienes tienen el poder en las comunidades supuestamente pre-políticas y pre-ideológicas *heterodesigna* al *otro* en las más diversas modalidades de la subordinación.

Liotard proclama el fin de las grandes metanarraciones que orientaron las aspiraciones ideológico-políticas de la modernidad y lo irrebalsable de las diferentes formas de vida y sus lenguajes. Diagnostica el fin del significado de las propuestas normativo-emancipadoras, tras el cual desaparece la posibilidad de un sujeto social constituyente de sentido, además del fin del significado de la universalidad epistemológica. En esta línea pretende situarse más allá de la modernidad. La democracia deviene una explosión de juegos de individuos y colec-

tivos sin posible mediación político-normativa y veritativa. El espacio democrático es el de la heterogeneidad de reglas y la proliferación de las disensiones. Paradójicamente, apunta Quesada; la metafísica del sujeto autónomo ilustrado que pretende superar se lleva al paroxismo, y el voluntarismo posmoderno de la razón subjetiva es extremo.

IV) *El lenguaje cultural en el pensamiento político liberal conservador.*

En un giro respecto del texto comentado, Huntington, dos años después, sitúa la clave de la interpretación del conflicto futuro en el *eje cultural*. El optimismo de la ola democrática se trueca en pesimismo al vislumbrar que en la nueva era global, tras la victoria de la cultura occidental, es *una entre otras*. Y, sugiere, tras la Guerra Fría, el poder se está desplazando desde Occidente a civilizaciones no occidentales. Lo cual plantea, de nuevo, el horizonte del enfrentamiento y el necesario rearmamento y reafirmación de las alianzas occidentales. El *nuevo orden mundial* será un orden de civilizaciones en el cual la civilización occidental imponga su mayor racionalidad y poder. Norteamérica es la clave de este orden, es la parte del mundo occidental más poderosa, y religiosa, y debe reagrupar y liderar a los países occidentales, rechazar el debilitamiento de sus valores que supone el multiculturalismo y llamar a la reafirmación de la moralidad y las costumbres cristianas.

En la era global, al considerar la cultura en gran formato, tenemos la civilización. Para Huntington, la política local lo es de la etnicidad y la política global de la civilización. La civilización nace de un *núcleo* religioso, se expande con la fuerza de los nuevos valores y formas de vida y de poder, se desarrolla en el esplendor como civilización y muere por la incapacidad de superar y regenerar las formas laxas, poco exigentes y depravadas de vida en las que se ve abocada. En una sociedad no hay lugar más que

para *un* núcleo cultural y *un* credo político. Así, afirma, que los países y las culturas de la misma civilización se están uniendo. La *política de la identidad* en los distintos niveles pasa al primer plano político. La manera de conocer quiénes somos es averiguar contra quién estamos. El relativismo y la inconmensurabilidad entre culturas del enfoque perciben a la *otra* cultura como enemiga. El problema no es de convivencia, sino de *rechazo*.

Para Quesada, el concepto de cultura que maneja Huntington es esencialista. Es decir, las culturas son totalidades predadas dotadas de unicidad significativa. Tal afirmación se hace *al margen* de trabajos empíricos y teorías científico-sociales que muestran los materiales significativos de múltiples procedencias en su composición, dinámica y apertura a diversos imaginarios políticos y comunicaciones con otras culturas dispares; *no* discute materiales empíricos y teóricos al uso en la comunidad científica que sostengan sus afirmaciones; *tampoco* discute las tendencias que sugieren sus argumentos universalizadores sobre las civilizaciones. Detrás del *dispositivo ideológico* se *solapa* religión con cultura, cultura con civilización, y cultura y civilización con política. Es decir, religión en formato civilizatorio con política. Así, por solapamientos y supuestas afinidades electivas religiosas organiza la narración que conduce al *choque de civilizaciones*. Por el contrario, para Quesada, los símbolos religiosos son tan ambiguos y tan plásticos que pueden usarse de múltiples maneras desde la política y el poder. Tanto por las élites dominantes, como por los grupos opuestos. El *extrañamiento* entre identidades sigue al esencialismo de la exclusión. La política del extrañamiento sustituye a cualquier ética del reconocimiento. La interpretación fundamentalista del *otro* a su vez es fundamentalista y aboca a la aniquilación del enemigo. La construcción de relaciones interculturales en la era global en la cual la inmigración, la multi-

culturalidad y el mestizaje son una realidad en expansión son vistas así como deterioro y decadencia. Para Huntington, a través de la ideología del multiculturalismo se desarma su unidad esencial. El enemigo introduce sus gérmenes de descomposición y debilitamiento en el seno de Occidente y, por tanto, debe ser controlado, o expulsado. Quesada destaca que tampoco se ha de identificar, como Huntington, cristianismo con democracia e islamismo con antidemocracia. Se olvidan los agresivos colonialismo y neocolonialismo occidental y se *estigmatiza* a la civilización islámica, a la que se atribuye una agresividad histórica y actual en todas sus líneas de fractura, al contacto con otras civilizaciones.

El neoconservadurismo fundamentalista en el poder en la era global

Los terribles acontecimientos del 11-S, los atentados terroristas de Al Qaeda en Estados Unidos, aunque nada tienen que ver con el choque de civilizaciones, sirvieron para catalizar la entrada en el juego de la política internacional de dos fundamentalismos enfrentados. El presidente neoconservador y fundamentalista cristiano de Estados Unidos respondió con la auto-otorgada misión soteriológica de combatir donde y como fuera al causante del brutal ataque terrorista, el grupúsculo fundamentalista islámico.

Quesada realiza una brillante y muy original interpretación de las *pulsiones inconscientes* movilizadas. La figura político-cultural del fundamentalismo se construye como radical *enfrentamiento* amigo-enemigo. En la medida en que esta perspectiva captura el panorama de la política internacional estamos en el tiempo del miedo y la angustia. La heterodesignación del otro, excluido, deformado, infrahumano, satánico, obliga a *no* reparar en medios para segregarlo, e incluso destruirlo. El otro, *reactivamente*, rearma su identidad definiendo sus *propios criterios* de humanidad para afirmar su existencia enfrentada al enemigo. La

lógica de la exclusión responde a la lógica de la exclusión.

Penetrando en el sustrato simbólico de esta construcción, después del 11-S, según Quesada, los referentes de sentido de los norteamericanos se vieron enfrentados a la construcción *mitológica* de su imaginario nacional. La representación totalizadora de su sistema de vida de pronto era atacada en su corazón simbólico. Al irrumpir el brutal ataque en su interior como *nuevo desorden*, incomprensible caos advenido, se desencadenó un cuestionamiento de sus referentes de sentido. Dado el carácter de Estados Unidos de hiperpotencia solitaria que se auto-otorga el papel de garante del orden mundial, el caos simbólico experimentado por la conciencia nacional se proyecta como caos mundial. El restablecimiento del orden simbólico deviene *designio* inconsciente. Éste es el significado, el subtexto, de la *Carta de América*⁵ que un escogido y numeroso grupo de intelectuales norteamericanos firmaron.

Quesada acude a la teoría antropológica para ofrecer su interpretación según la cual en casos estructuralmente *análogos* se establece una *lógica de la representación constituyente*. La era primigenia es la de la imposibilidad de la sociedad. La narración mítica del origen de los pueblos construye la articulación de sentido que confiere orden como *advenido* sobre el caos precedente. El orden advenido es el único posible y se explica con la narración de su génesis. La analogía estructural es: donde se ubicaban las Torres Gemelas ahora está la «zona cero», la representación simbólica del caos, sobre sus ruinas se ha de *reinstaurar* de nuevo el orden mitológico nacional. Esta es la condición para superar la angustia y el pavor de la representación del desorden total.

La *Carta de América* articula una *contra-narrativa* que apela a restaurar la representación del *imaginario nacional* estadounidense en términos *fundamentalistas*.

Hablan a sus compatriotas y al mundo desde una *meta-posición* privilegiada que no deja lugar para la discusión racional de los principios que proclaman: los valores universales fundacionales de Estados Unidos fueron escritos *en nombre* de la Ley de Dios y de la Naturaleza; apelan a su *sagrada* institución y forma de vida; de la que siguen el *lugar histórico* privilegiado del pueblo norteamericano y la *esperanza* de la comunidad mundial en el orden pacífico y justo que representa. Desde esta sacra e indiscutida altura cabe *restaurar* el discurso de la «guerra justa». Para Quesada, la operación mítico-ideológica de la *Carta* representa la reacción ideológica inconsciente al ataque terrorista de las instancias del poder y de la cultura dominante en Estados Unidos, articulando sus valores en una narración de base fundamentalista dirigida a rehacer el imaginario nacional WASP. A su vez, la narración que los terroristas islámicos han venido elaborando y que se condensa en el discurso de Al Qaeda guarda un paralelismo formal estrecho con los mitos del génesis sobre el modo como advinieron las supuestas sociedades islámicas sobre el desorden primigenio.

La respuesta del presidente Bush a la acción terrorista impulsa tal interpretación al usar un lenguaje apocalíptico que fomenta el miedo ante el caos advenido; han atacado «nuestro modo de vida». Somos la sociedad civilizada más avanzada. El ataque a nuestra sociedad ataca la civilización. Sólo cabe una respuesta ante tamaña desmesura, la guerra justa. Quesada afirma que, además de esta formulación, en el discurso del presidente se da un paso hacia otra articulación mítica; se transita desde el «mito del génesis» de la *Carta* de los intelectuales, al «mito de la soberanía» de *La estrategia de seguridad nacional de los Estados Unidos*,⁶ en la que se proponen «las intervenciones preventivas» para hacer la *nueva* guerra al terrorismo global. El mito de soberanía ar-

ticula la narración estableciendo al soberano como resultado de la victoria militar. La voluntad del soberano ha de organizar no sólo el orden que corresponde a su sociedad, sino que ha de ordenar el que corresponde al resto de sociedades. El mito de soberanía apela al lugar de lo sagrado en la política y *cierra el paso* a su secularización y a su democratización.

La hermenéutica crítica de Quesada caracteriza al fundamentalismo como la *creencia* en la que la propia posición en el discurso es elevada a una metaposición incuestionable para quienes no tienen el don de la palabra sagrada, es decir, no hay reglas humanas que puedan anteponerse a esta verdad. El discurso argumentativo es así relegado y la democracia pierde la capacidad de instituir sentido. En el subtexto mítico que anida en el imaginario nacional norteamericano que anuda ilustración y religión estarían dadas las posibilidades de que las instancias de poder y la cultura dominante, en determinados momentos de la historia, como en la reacción ante el 11-S, cuajen discursos en los cuales el fundamentalismo se articula en una racionalización sobre la base de los mitos del imaginario nacional.

¿Hacia un tercer imaginario político?

Para Quesada, el carácter filosófico-político del presente está marcado por la clausura de una época histórica, el «corto siglo XX» (Hobsbawm). En este siglo se intentaron llevar a la práctica las promesas abiertas por las revoluciones americana y francesa. Se trataba de cerrar las divisiones sociales, económicas y políticas que allí se abrieron, tras las cuales latían los ideales normativos de la Ilustración. Sin embargo, las promesas de extender y profundizar la democracia abiertas al formarse el nuevo espacio público que confería el carácter a los regímenes políticos del siglo XX estuvo apuntalado en una «verdad» que lo *negaba*, las guerras civiles, las conflagraciones

mundiales y la violencia militar implícita en la «Guerra Fría». Entre tanto, el *miedo al otro* ejerció de instrumento de *normalización* de la política en los bandos enfrentados, la oposición amigo-enemigo. La victoria del capitalismo liberal sobre su opositor, el estatismo comunista, significó el triunfo del tipo antropológico representado por el «individualismo posesivo» y el tipo político recluido en el «privatismo». La conjunción de los cuales adelgaza el lugar de la política democrática hasta reducirla a forma vaciada de vida pública.

La caída del muro de Berlín simboliza el fin del «corto siglo XX», en el que se pusieron en práctica las grandes corrientes de la modernidad. Esta coyuntura no supone, solamente, la victoria del capitalismo liberal sobre el socialismo de Estado. Se abandona el «espíritu del capitalismo», los valores y normas que disciplinaban las relaciones entre los individuos en la sociedad de mercado. El triunfo del *individuo posesivo*⁷ amenaza con arrastrar los valores de la Ilustración y la misma modernidad. Tras el «fin de la Historia» (Fukuyama), llegados al reino del liberalcapitalismo proclamado por el conspicuo ideólogo de las élites vencedoras, la política democrática parece imposible; se «incumplen las promesas de la democracia» (Bobbio), se «difunde el escepticismo moral» y se difuminan los perfiles de «la idea de bien común» (Furet), entrando en crisis el «vínculo social» (Dahrendorf). La caída del Muro nos sitúa ante la nueva realidad emergente, la globalización del capital. La globalización puede leerse como quiebra del derecho público moderno (Ferrajoli) frente a la deslimitación y desregulación propiciada por los grandes capitales trasnacionales privados. Como pérdida de garantía de los derechos sociales, debilitamiento del concepto de ciudadano y vaciado del espacio público, elementos articuladores de las democracias modernas. Al declive de la clase obrera no

le sustituye un agente o agentes equivalentes (Castel) en el impulso hacia la emancipación social. La transformación de la condición salarial en la era global conduce al fraccionamiento y la descolectivización de los comportamientos, abocados a la individualización. Aunque las causas sean sistémicas, el fracaso del asalariado individual incumbe a su «culpable» incapacidad personal. La base de los proyectos utópicos modernos se fundaba en la sociedad del trabajo, su desaparición diluye las esperanzas fundadas en ella (Habermas).

La consecuencia que extrae Quesada es que la globalización económica significa la ruptura del imaginario político moderno. La nueva dinámica excluyente abierta por los procesos económicos y sociales globalizadores, las necesidades tecnológicas de las nuevas formas de producción informacionales, la constatación de las experiencias históricas fracasadas, los cambios en los modos de pensar nuestra propia realidad, la crisis civilizatoria planteada por la ecología política, etc., son un punto de *no retorno*. En este enclave nuestro autor sitúa la emergencia de un *nuevo programa de investigación* para la filosofía política que promueva la formación de un *tercer imaginario político secular*.

Enfrentados a la rapidez y vastedad de los cambios, conflictos, contradicciones, explotación y consecuencias no queridas de alcance civilizador que provoca la *globalización*, se trata de reaccionar a los retos del presente con *renovado* sentido emancipador. La propuesta rescata las tradiciones surgidas en los años sesenta y setenta del siglo XX como respuestas, desde la teoría y la práctica, por oposición al comunismo soviético y al liberalismo capitalista. Parte de estos *procesos reales* y apuesta por la *posibilidad* de instituir un nuevo imaginario político secular y una práctica de la *democracia post-liberal*. Quesada apuesta por la articulación de un tercer imaginario polí-

tico secular. Una tarea tan compleja y al mismo tiempo improbable interpela una vez más el lugar de la filosofía en su relación con la democracia.

Recuperar las sendas perdidas de la democracia. La democracia post-liberal

Para Quesada la *pluralidad* de lenguajes en las sociedades multiculturales y plurales de la era global plantea el carácter *mediado* de la razón y destaca la imposibilidad de cualquier principio que ofrezca un sentido histórico-social totalizador. La crítica racional *posible* en nuestra era ha de ser *post-metafísica*. La razón crítica en un mundo de culturas y lenguajes plurales ha de proceder interrelacionando discursivamente de manera falible las diversas formas de vida. No existen posiciones de razón privilegiadas desde las cuales un principio o una cultura configuren el sentido democrático para las demás. La tradición occidental no puede aducir privilegio, neutralidad o superioridad, en la construcción democrática, plural, discursiva y falible.

La democracia deseable, tal como la concibe Quesada, se refiere a una forma de vida en un contexto simbólico y social en el que se configuran *ideas de poder interpretadas*. En los contextos problemáticos, los lenguajes están abiertos a la posibilidad de ofrecer ámbitos permeables y precarios en los cuales los *sujetos históricos* articulan sentido, tanto teórico como práctico. El ciudadano de una sociedad democrática es un *hermeneuta* en la continua y *recíproca praxis comunicativa* que tiene lugar en el espacio público. El sentido y la razón política en las sociedades democráticas se constituyen en las interacciones entre ciudadanos considerados *iguales* en orden al poder político. Para la tradición democrática, el *momento ético-político* de la democracia como forma de vida tiene el potencial de dar forma democrática a las necesidades y configurar políticamente la identidad y vo-

luntad colectiva. El universalismo de la democracia no tiene fundamento último. Es un universalismo fruto del ejercicio continuado y contingente de la *deliberación ciudadana informada*, capaz de redefinir las necesidades y preferencias de los individuos y grupos formados en el proceso deliberativo en el espacio público.

La política democrática no queda recluida a un espacio social diferenciado funcionalmente, separado y organizado con respecto al conjunto de las relaciones sociales. Las relaciones de poder son *transversales* a los diversos ámbitos de relaciones sociales, en ellas están en juego intereses contrapuestos, desigualdades de diverso tipo, valores disonantes, preferencias divergentes, incertidumbres, contingencias y posibilidades diversas. De manera que, en la política democrática, se articulan relaciones de poder entre individuos y grupos mediados discursivamente en el espacio público en el que entran en juego proyectos individuales y colectivos por realizar. La puesta en práctica de tales proyectos en disputa, o con el acuerdo de otros, conlleva la voluntad de permanencia y desarrollo de los mismos. Comporta una voluntad instituyente de las propias prácticas estructuradas en el espacio público. Los proyectos y lenguajes planteados desde posiciones de poder diferentes en el espacio público canalizan las disputas en marcos intersubjetivos compartidos, formas de vida discursivas y procedimientos decisorios superadores de la contraposición amigo-enemigo que anulan la imposición de la voluntad del más fuerte, en nombre de cualquier superioridad de origen, privilegio, naturaleza, saber o interés.

La libertad personal de los ciudadanos pasa por la formación histórica, falible, deliberativa y decisoria, del espacio público que defina lo que la comunidad política considera bienes públicos. La formación democrática de este ámbito de valores y

prácticas cívicas es el espacio en el que puede realizarse la libertad individual de ciudadanos iguales. La libertad individual es un logro político democrático fruto de la mediación por la socialización en el orden político-social en libertad. No un atributo pre-político basado en el supuesto *Homo oeconomicus*, la naturaleza humana, o un principio de la razón práctica. La libertad de los individuos se desarrolla en *contextos* de vida, virtudes e instituciones democráticas, no los precede sobre la base de principios previos exteriores a las propias prácticas e instituciones democráticas.

En este sentido, las demandas del feminismo han planteado un reto a la democracia tal como la ha forjado la modernidad, exigiendo la ilustración de la misma Ilustración. Es decir, aplicando la crítica a la invisibilidad de la mujer en el espacio público liberal-representativo, promoviendo un renovado impulso emancipador que cruza transversalmente todas las dimensiones sociales y políticas de la vida social, trastocando el sentido de la separación privado-público que apuntala el predominio de la razón patriarcal. Replanteando el reconocimiento de la universalidad y de la igualdad. Lo cual supone para la mujer el objetivo de la conquista de la *autonomía* como capacidad de elección y decisión, la *autoridad* como ejercicio del poder real, la *equifonia* como uso libre, público y deliberativo de la palabra, y la *equivalencia* como reconocimiento y simetría en la acción. Un tal objetivo emancipador supone la revolución de la democracia y posibilita la reconstrucción de la sesgada libertad instituida. La democracia a instituir que impulsa el feminismo se propone eliminar y reconceptualizar la heterodeterminación de género realizada por los varones en todos los órdenes de la vida social. Sitúa así sobre una base teórica y práctica uno de los sentidos básicos del tercer imaginario político laico y democrático.

El pensamiento crítico persevera en la pretensión de denuncia y superación de situaciones de dominación de unos por otros en orden a posibilitar condiciones prácticas que facilitan la autodeterminación de los sujetos y la formación de contextos democráticos de libertad. La pretensión emancipadora no apunta a ningún género de reconciliación última. La razón crítica es contingente y falible; se construye-reconstruye en las prácticas, los aprendizajes y las instituciones democráticas. La pretensión teórico-crítica de Quesada es la puesta en obra de un proceso de reorganización cognitiva, valorativa y de sentido que emerge de prácticas socio-políticas emancipadoras que reubique la posición de los sujetos-ciudadanos en la formación e institución de un nuevo imaginario laico y democrático.

Algunos comentarios a propósito del texto

Conviniendo en que los textos hermenéutico-críticos de Quesada se dotan de múltiples y pertinentes registros interpretativos, conjugan muy variadas y fundamentadas críticas, y presentan un catálogo de temas y retos candentes para la filosofía política, consideramos que *enriquecería* su proyectado tercer imaginario político democrático y laico el contraste crítico *en positivo* con aportaciones de autores y movimientos que, «tras la caída del Muro», en plena «era global», indagan e intervienen en direcciones crítico-emancipadoras, con lenguajes distintos y horizontes que precisan de *mediaciones* discursivas para confluir en la discusión filosófico-política y público-democrática. El repliegue academicista de buena parte de la filosofía política occidental, o su puesta al servicio de poderes hegemónicos en casos muy notables, parece ocupar todo el espacio de la academia y de la «alta cultura» filosófico-política-mediática. No obstante, a pesar de las apariencias, «hay vida más allá». Las producciones filosófico-políticas realizadas desde la conciencia crítica y emancipadora

del presente, que sitúan en perspectiva crítica los caminos sin salida y las derivas perversas a las que llegó en el pasado, han de construir de nuevo múltiples espacios de comunicación y debate. La dispersión, falta de conocimiento recíproco y desconexión respecto de los discursos y las prácticas emancipadoras lastran el potencial intelectual conjunto, a menudo adobado de prejuicios, herencias, particularismos o mandarinos. Un tercer imaginario político laico y democrático si ha de materializarse lo ha de hacer en tanto que labor colectiva desde múltiples posiciones filosófico-políticas y científico-sociales arraigadas en prácticas alternativas y discursos emancipadores.

Quesada se adentra en esta perspectiva al destacar de manera contundente y documentada el papel renovador y básico del impacto del feminismo en el pensamiento filosófico, moral y político, y en lo que significa para el futuro de la democracia y la igualdad en una era postliberal. En este sentido, cabe pensar que diálogos semejantes con el *pensamiento* y la *práctica* de los más lúcidos intérpretes de la ecología política, el pacifismo político, los movimientos por los derechos humanos, los movimientos pacifistas, el movimiento de movimientos alterglobalizador, sectores críticos de la izquierda institucional, renovadores de la teoría crítica en sentido amplio, el debate crítico desde la filosofía moral y política con las ciencias so-

ciales y naturales, así como con intérpretes ilustrados de las diversas culturas y religiones, con la academia crítica y progresista y con comunicadores que quieran emanciparse de la férrea tutela de los grandes medios..., permitirán ir *poblando* de agentes, discursos, instituciones, el *espacio* deliberativo de la proyectada democracia postliberal laica. Es decir, contribuir a replantear la disputa democrática por la hegemonía en la precaria sociedad civil global al hegemónico «pensamiento único» neoliberal.

En particular, atender al desarrollo de tal entramado en la realidad que nos es más próxima, la latinoamericana, en la cual, a menudo, el pensamiento filosófico, moral y político está más preocupado en importar modas académicas que en desarrollar desde su ámbito abierto de experiencia, comunicación y crítica, un pensamiento y una práctica que aportar a la tarea democrática, europea, latinoamericana y cosmopolita. De nuevo el caso del feminismo es paradigmático en la filosofía moral y política de las últimas décadas realizada en España; probablemente el más innovador y permeado de práctica emancipadora de los procesos de reflexión individual y colectiva. No obstante, existen muchos *otros* focos de reflexión que merecen conocerse y reconocerse, conectarse y valorarse, criticarse y respetarse, así como potenciarse, en la tarea colectiva de construir la democracia postliberal.

NOTAS

1. Bernat Riutort Serra es profesor titular de Filosofía Política, Universidad de Palma de Mallorca.

2. F. Quesada 2006, *Sendas de la democracia. Entre la violencia y la globalización*, Homo Sapiens, Rosario. Nueva ed. aumentada: Trotta, Madrid, 2008.

3. El concepto de «imaginario» utilizado por Quesada tiene su antecedente en el texto de C. Castoriadis (1975), *L'institution imaginaire de la société*, vols. 1 y 2, Du Seuil, París.

4. Quesada asume el planteamiento desarrollado por K. Polany (1989), *La gran transformación*, La Piqueta, Madrid, bajo el cual caben muchas aporta-

ciones de los críticos de la expansión del capitalismo liberal.

5. Etzioni *et al.*: «Por qué luchamos. Carta de América», Instituto Americano de los Valores, Nueva York, febrero 2002.

6. President of the United States (2002), *The National Security Strategy of the United States of America*, Ed The White House, Washington.

7. Tema sobre el cual Quesada ha reflexionado en múltiples ocasiones siguiendo, críticamente, las tesis de Macpherson (1979), *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona.