

LA LLAMADA A LA DESERCIÓN EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA¹

Preámbulo

Voy a hablar de la filosofía política en el momento actual, de su posibilidad, de su sentido, de su función. Aclararé de entrada cuatro conceptos, que nos sirvan para entendernos. Consideraré la *filosofía* como construcción de lo universal; hoy la verdad no puede ser pensada como evidencia, pero sí como creencia argumentada y generalizada; no puede ser pensada como necesidad, pero sí como aceptación en base a experiencia amplia y a consistencia lógica. Y entiendo por *filosofía política*, por tanto, la preocupación de la filosofía por la ciudad, el pensamiento de las condiciones de posibilidad de lo común, si se quiere, la construcción de la verdad del colectivo. Entiendo por *política* la praxis que, entre la razón y el deseo, aspira a que los hombres, como decía Marco Aurelio, vivan juntos o, al menos, se soporten. En fin, entiendo por *lo político* el espacio de la política, construido por ella y que determina sus límites. No podemos detenernos en descripciones más prolijas.

Quiero establecer, de forma sumaria, tres tesis, que aquí no desarrollar², y que definen la situación privilegiada de la filosofía política en nuestra época. Primera, que en las últimas tres décadas la filosofía política ha gozado de una expansión e institucionalización potente, alcanzando el mismo rango académico y cultural que las demás disciplinas; es decir, ha conquistado un lugar propio en el *arbor scientiarum*. Segunda: que la filosofía, en otros momentos avocada a las ciencias, al lenguaje, a la naturaleza o a Dios, hoy gira la vista hacia lo humano, hacia lo ético político. Tercera: que la filosofía de final de siglo, culminada la crisis de la razón práctica, o es filosofía *política*, con fundamento en decisiones colectivas (en sentido a precisar), o es anacrónica.

¹ Conferencia presentada en el ciclo *Pensando a Política. II Curso de Pensamento Español Contemporáneo "Carlos Gurméndez"*. UIMP, Pontedeume (29 al 30 de Julio de 1999). Se publicó en *Ferrol Análisis* 15 (Sept., 2000): 134-153.

² Lo he hecho en J.M. Bermudo, *Filosofía Política*. Barcelona, EUB-Marcial Pons, 1977.

Con estos presupuestos, que ruego me acepten provisionalmente, podemos comenzar nuestra reflexión.

1. *La paradoja.*

A pesar del momento privilegiado, la filosofía política parece más cuestionada que nunca, estando en juego tanto su eficiencia práctica como su viabilidad como discurso filosófico, su sentido. Es una paradoja: cuando la filosofía no puede ser sino filosofía política, resulta que no puede ser política, sea por impotencia práctica (incapacidad de determinar la política), sea por imposibilidad teórica (de ser un discurso libre y liberador).

Sin duda alguna a ello contribuye la realidad empírica, con el descrédito de la política y de los políticos, con su obstinación en mostrarse no sólo resistentes a la moral, sino a la racionalidad. Más que nunca la política parece el reino del deseo, de la retórica y de la simulación, paisaje inhóspito para la filosofía. Pero este obstáculo objetivo es exterior y contingente. Sólo quien ya ha renunciado a la filosofía política eleva la realidad empírica a condición ontológica.

La extendida resignación popular ante la incorregible corrupción de la política, que suele formularse en el "todos son iguales", puede ser psicosocialmente comprensible; pero este dato no puede ser considerado relevante para la autoconsciencia de los filósofos. Si éstos, de forma muy extendida, han llegado a argumentar el final de la filosofía, tanto en su *voluntad de verdad* como en su *voluntad de poder*, es decir, en su pretensión de conocimiento y en su pretensión de justicia; si han alzado sus voces por la deserción filosófica de la política, no puede ser debido a algo tan contingente como la *realidad* política. En especial cuando se trata de filosofías que, con rigor, han reconstruido esos conceptos de realidad, necesidad y objetividad.

Debemos buscar otras razones a esa *consciencia de sí* de la filosofía política contemporánea. Y aunque respetamos la idea de Marx por la cual no podemos

tomar por realidad de una época la consciencia que de ella tienen los hombres de esa época (*falsa consciencia*), partiremos de esa consciencia, la redescubriremos sumariamente, e intentaremos a su través llegar a una comprensión de la misma. Comprensión que exige verla como determinación de una realidad que la trasciende, y que en ella se manifiesta de forma no transparente, en forma de ilusiones y ausencias, por usar su propio léxico.

2. *El estado de la cuestión o la consciencia de sí de los filósofos.*

Para pensar una filosofía siempre es útil establecer *lo otro* frente a lo que se constituye. La filosofía contemporánea, de forma extendida, toma posición frente al proyecto ilustrado de emancipación por medio de la razón; cuestiona la posibilidad de ésta para conocer la verdad, el bien y la justicia y, desde la supuesta falta de fundamento, cuestiona su legitimidad para prescribir fines, relaciones sociales y modelos de vida. O sea, pone en juego tanto su función teórica, cognitiva, como su función práctica, ético-política. Bajo calificaciones que han devenido peyorativas, como "filosofía de la subjetividad" o "filosofía de la representación", la rebelión contra la filosofía moderna ilustrada ha protagonizado el debate en las últimas décadas. Pero, lo característico de la situación, es que el triunfo no se vive como alternativa filosófica, sino como alternativa a la filosofía política, en salidas literarias y estetizantes, e incluso alternativa a la filosofía, que en el nuevo y exótico léxico es nombrada como "filosofía post-filosófica". Por tanto, en conjunto, domina la idea de que la filosofía se encuentra *en situación terminal*.

Se trata de un diagnóstico tendencial, pues no todos ponen el mismo dramatismo, ni hay total coincidencia en la etiología de la enfermedad. En unos casos la llamada a la deserción filosófica no cuestiona el ideal emancipador del conocimiento, por ejemplo, en la polémica de la *muerte de la filosofía a manos de la ciencia*, protagonizada por el positivismo y ciertas líneas del marxismo, y en la que son

relevantes los textos de I. Berlin o A. Quinton³. Aquí hay llamada a la deserción de la filosofía, pero en nombre de la razón positiva y científica. Otras veces, la invitación a la deserción pasa por considerar la filosofía un simple género de ficción literaria, de expresión de sentimientos privados, como en Derrida, Rorty o Lyotard. En este caso la llamada es a abdicar de la razón.

Pero incluso la propuesta a la deserción filosófica tiene significados políticos muy diferenciados. Una vez el abandono de la filosofía universalista en nombre de una filosofía cultural y etnográfica, como en la corriente comunitarista, muy diversa en su seno⁴, se hace como acotación de la razón y la política al ámbito en que es posible; otras, como en la corriente liberal (Rawls, Dworkin, Larmore), se hace en defensa del pluralismo. A veces la deserción toma la forma de regreso a filosofía preilustradas, a órdenes cerrados y bien fundamentados, como en las líneas de pensamiento más conservadora filosófica y políticamente, donde destacarían autores como L. Strauss y E. Voegelin⁵, con trabajos serios e influyentes. La verdad es que los "asaltos a la razón política" son numerosos y diversos, siendo el programa de investigación que actualmente nos ocupa en el Seminario de Filosofía Política, de la Universidad de Barcelona.

Nuestra reflexión se centra sólo en la corriente, compleja y diversa, que se ha dado en llamar filosofías antiplatónicas, postheideggeriana o *postfilosófica*; es decir, a la que protagoniza el más desgarrado debate contra la filosofía política, contra su posibilidad y su legitimidad. Se trata de la línea de pensamiento filosófico actual que

³ Textos básicos de este debate, como el artículo "Does Political Theory still Exist?", de I. Berlin, se encuentran en P. Laslett & W-G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*. Oxford, 1964. Ver también J. Plamenatz, "The Use of Political Theory", en *Political Studies* 8 (1960): 37-47; P.H. Partridge, "Politics, Philosophy, Ideology", en *Political Studies* 8 (1961): 217-235; A. Quinton, "Introducción" a A. Quinton (ed.) *Political Philosophy*. Oxford, 1967, 1-5 (Traducción castellana en FCE). Un brillante estudio sobre el tema es el de D.M. Ricci, *The Tragedy of Political Science*. New Haven, 1984. Una reconstrucción del debate nos la ofrece D. Zolo, "I difficili rapporti tra filosofia politica e scienza politica", en D. Fiorot (ed.), *La filosofia politica oggi*. Torino, 1990. 41-63.

⁴ Ver C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

⁵ L. Strauss, *What is Political Philosophy?*. Nueva York, The Free Press, 1968 (En castellano, *¿Qué es filosofía política?*. Madrid, Guadarrama, 1970); *The City and Man*. Chicago, Rand McNally, 1964. E. Voegelin, *The New Science of Politics*. Chicago, Chicago University Press, 1952. (Traducción castellana, *Nueva Ciencia de la Política*. Madrid, Rialp, 1968); *The World of the Polis*. Baton Rouge (Louisiana), University Press, 1957.

con mayor radicalismo ha planteado el fin de la filosofía política y con mayor influencia en nuestros días⁶. Se trata, a nuestro entender, de la posición filosófica realmente contemporánea, que expresa en la consciencia los desgarros y las convulsiones del mundo de fin de siglo.

Obviamente, no estamos en condiciones de hacer un estudio sistemático y matizado; nos limitaremos a una caracterización general a partir de unos textos y autores, arbitrariamente elegidos, pero que a nuestro entender son útiles para ilustrar la *consciencia de sí* de la filosofía política de nuestro tiempo. Hemos escogido a A. Badiou, de la Universidad de París VIII (Vincennes) y a Roberto Esposito, profesor de Ciencia Política del Instituto Oriental de Nápoles; a dos españoles, Pablo Ródenas, de la Universidad de La Laguna, y Roberto R. Aramayo, investigador del Instituto de Filosofía, del CSIC. Y hemos culminado con el profesor norteamericano Richard Rorty, tal vez el mejor exponente de esta consciencia dominante que es objeto de nuestro análisis.

2.1. *Alain Badiou.*

En un reciente escrito "*Contre la philosophie politique*"⁷, no duda en afirmar que "Una exigencia fundamental del pensamiento contemporáneo es la de acabar con la *filosofía política*"⁸. La pretensión de una filosofía política, viene a decirnos, es fruto de la arrogancia y mala fe de los filósofos. De la arrogancia, porque con tal proyecto obtendría un triple beneficio de erigirse: "[primero] en el analista y pensador de esta objetividad brutal y confusa que es la empiricidad de las políticas reales; segundo, en quien establece los principios de la buena política, de aquella que es conforme a las exigencia de la ética; y, tercero, no tener, para realizar esta tarea, que ser militante de ningún proceso político verdadero, de tal modo que podría indefinidamente dar

⁶ Algunos textos interesantes pueden encontrarse en AA.VV. *Le retrait du politique*. París, 1983.

⁷ En A. Badiou, *Abrégé de métapolitique*. Paris, Seuil, 1998.

⁸ *Ibid.*, 19.

lecciones a la realidad en la modalidad que le es más querida: en la del juicio"⁹

De la mala fe, porque la pretensión de neutralidad y moralidad es la una forma perversa de servir al poder, de ocultar que "*toda filosofía está bajo la condición de una política real*"¹⁰, en definitiva, de legitimar y reproducir el orden de cosas existentes.

El fondo de la argumentación de Badiou podemos resumirlo así: en defensa de la política, de una política con poder crítico y subversivo, y dado que la filosofía política siempre sirve, de forma enmascarada, a una política conservadora, hay que llamar a la deserción filosófica, a liberar la política de filosofía.

2.2. Roberto Esposito.

Autor de dos textos de relevante difusión en Europa: *Categorie dell'impolitico* (1988) y *Nove pensieri sulla politica* (1993). En este último, cuya traducción castellana (*Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política* (1996)) ha sido presentada con exaltación por Patricio Peñalver, catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia, uno de los pensamientos aborda directamente la "política", y es apropiado a nuestro caso.

La tesis de Esposito es que la filosofía política se ha extraviado por haber perdido de vista el problema fundamental: "*la creciente separación entre política y pensamiento*". Dice contundente: "Entre ambos parece elevarse una barrera de recíproca incompreensión. Es como si la política rechazase la experiencia del pensamiento en la misma medida en la cual el pensamiento se muestra incapaz de pensar la política; y ello a pesar de la proliferación de filosofías políticas que, cada vez con más frecuencia y de modo cansino, llenan nuestro panorama cultural. Es más, se diría que no sólo no consiguen reducir esa separación, sino que ni siquiera

⁹ *Ibid.*, 19.

¹⁰ *Ibid.*, 25.

consiguen conceptualizarla, hacerse cargo de ella e interrogarla"¹¹.

Tras el atractivo diagnóstico, Esposito nos ofrece un fácil desciframiento del secreto. Pensando, sin duda, que la causa de esa impotencia ha de situarse en el lugar desde donde el mal resulte más absoluto y trágico, para que el problema adquiriera su mayor tono dramático, afirma: "la filosofía política no consigue llenar -o simplemente conocer- la separación entre política y pensamiento porque es precisamente ella quien la produce"¹². En su afán de conocer la política, para determinarla, la filosofía tiene el efecto perverso de ocultación y enmascaramiento.

Aunque el propio Esposito autovalora su tesis como un giro de 180° respecto a todas las autocríticas anteriores, en el fondo no hace otra cosa que, sin nombrarlo, recurrir a Heidegger. Efectivamente, el filósofo alemán, recordémoslo, hacía derivar los males de la filosofía y de la política, del pensamiento y de la realidad social, de una doblemente *mala* manera de hacer la pregunta por el ser ("mala" por errónea y mistificadora en cuanto *voluntad de verdad* y "mala" instrumental y técnica en cuanto *voluntad de dominación*); ahora, el filósofo italiano, nos dice que el origen del mal de la filosofía política no está en obstáculos exteriores ni en contingentes carencias internas, sino en algo esencial e intrínseco a la forma de la filosofía política hasta la fecha: "Lo que se quiere decir es que hay una relación directa entre la forma de la filosofía política y la incapacidad de pensar la política: es justamente esa forma la que impide el pensamiento sobre la política"¹³.

Y esa forma, advierte Esposito, que deviene obstáculo intrínseco, es la manera que tiene de hacer las preguntas en búsqueda de respuestas, preguntas que exigen e imponen respuestas. Porque el mal de la filosofía política no reside en que no encuentre respuestas, sino en que consigue tener todas las respuestas a sus preguntas. Para ello, sólo hace las preguntas con respuestas; y éstas impiden nuevas preguntas. La filosofía piensa lo político desde una ontología o

¹¹ R. Esposito, *Confines de lo político*. Madrid, Ed. Trotta, 1996, 19.

¹² *Ibid.*, 19.

¹³ *Ibid.*, 20.

representación en que sean posibles esas preguntas con respuestas; y de la representación de política pasará a la política como *representación*; se oculta la realidad de la política para hacerla representable. En palabras de Esposito, que no disfrazan su inspiración postheideggeriana: "Respuestas con las que sustituye a las preguntas que no consigue plantear; o que plantea precisamente dentro de esos presupuestos, es decir, en el lenguaje del método, del medio y del fin: la realización del orden, del mejor régimen, de la unidad colectiva, según las exigencias de un criterio inhabilitado para pensar la política porque forma parte de una específica interpretación de ésta"¹⁴.

En consecuencia, para Esposito la filosofía política occidental, como disciplina práctica, es imposible como conocimiento y es sólo posible como dominio; por tanto, es despreciable. Deja, no obstante, una puerta abierta al oficio de filósofo: la filosofía puede buscar una nueva relación con lo político, una relación en que el ser de éste aparezca sin ser forzado, sin ser ordenado, sin ser determinado. Se trata, por tanto, de una filosofía política que se libera de la ética y se subordina a la estética. Para pensar la política, viene a concluir Esposito, la filosofía ha de renunciar a la construcción de la ciudad.

Aquí no hay llamada a la deserción filosófica por impotencia; hay una llamada a la deserción de una práctica moral de la filosofía en nombre de una práctica estética de la misma. Se trata, como se puede apreciar, de una nueva manera de pensar el ser, incontaminada de voluntad de verdad y de dominio; que renuncia a la representación y a sus exigencias de unidad, coherencia, consistencia, legalidad; que renuncia a toda determinación lógica y moral; que acepta la política como realidad conflictiva, contradictoria, contingente, absurda y bárbara. Para Esposito es posible otro pensamiento del ser político, un pensamiento que no implique dominio, o sea, que no imponga fines ni determinaciones; un pensamiento contemplativo, que permita a lo político revelarse al conocimiento en la pureza de su bestialidad, en su horror inevitable, en su humana monstruosidad.

¹⁴ *Ibid.*, 20.

No sabemos si ese acceso al ser, o, con más precisión, ese permitir que el ser se presente a nosotros, está en las manos de todos o de unos elegidos; pero, hijos culturales de la filosofía de la sospecha, no podemos a estas alturas eludir la pregunta: ¿a quién sirve? La opción estética no es inocente. La llamada a ser espectador -"pastor del ser", diría Heidegger- es sospechosamente coincidente con la nueva sociedad de espectadores (Volveremos).

2.3. Pablo Ródenas.

En España, salvando las distancias, también abundan las posiciones filosóficas que, desde argumentaciones diferentes, se apuntan a la crisis de la razón práctica (e incluso al final de la filosofía). Pablo Ródenas, en su artículo "Una definición de Filosofía Política", de hace unos años, optaba por declarar a la filosofía política "una disciplina imposible"¹⁵. Partiendo igualmente de la difícil relación entre política y filosofía, manifestaba que "La política de la modernidad se ha constituido *frente* a la filosofía, y lo ha hecho valiéndose de al menos dos procedimientos de exclusión combinados, el que con *poder de ignorar* decreta su inexistencia y el que con *poder de domesticar* absorbe su existencia"¹⁶. O sea, el declarado dominio de la política sobre la filosofía habría condenado a ésta o al silencio y la marginación o a la domesticación. El resultado, por vía diferente, sería el mismo: la filosofía política es imposible -suponemos que por indigna- como "disciplina", como saber disciplinado al servicio de la política; y es igualmente imposible, en nuestros tiempos, como "indisciplina", por carecer de capacidad de subversión. De ahí que su salida, por tanto, es la de convertirse en lo que Ródenas llama de forma barroca una "*postfilosofía postpolítica*"¹⁷, reconciliada con lo existente. O eso, o regresar a la filosofía política militante de los valores republicanos y democráticos, alternativa que sólo puede servir de esperanza simbólica una vez confesada la inevitable

¹⁵ Como hace Pablo Ródenas en "Una definición de Filosofía Política", *Revista Internacional de Filosofía Política* 1 (Abril 1993): 53-69.

¹⁶ *Ibid.*, 54.

¹⁷ P. Ródenas, *Op. cit.*, 55.

servidumbre de la filosofía. Por tanto, y a pesar de esa invocación póstuma, del análisis de Ródenas se deduce otra llamada a la deserción, a la nostalgia de la fe perdida en una filosofía libre y liberadora y con poder de determinar la praxis social.

2.4. Roberto R. Aramayo.

Con una argumentación menos post-moderna, llega a la conclusión de la imposible y perversa relación entre filosofía y política en su reciente trabajo sobre *La quimera del Rey filósofo*¹⁸. Entiende que las relaciones entre la filosofía (que tiende a reducir a la moral) y lo político (que tiende a reducir a gobierno de la ciudad) "suponen un ejemplo paradigmático de *liaison dangereuse*, puesto que ambas partes vienen a quedar seriamente perjudicadas en ese peculiar idilio: "El político, nos dice, encaprichado de la ética se vuelve impotente, dado que sus devaneos con la moral suelen tornar ineficaz su determinación política, mientras que, a su vez, el moralista prendado del poder no consigue sino verse pervertido por éste, al quedar corrompido su discernimiento ético por mil y una tentaciones"¹⁹.

Y acogiéndose al genio maquiaveliano, quien destacaba que el talante moral es muy distinto según estemos en la *piazza* o en *palazzo*, viene a concluir que, frente a la tesis de Weber, que como es bien conocido radicalizó la diferencia entre la actitud del científico (que no la del filósofo) y la del político, la reconciliación no es posible de forma oficial, pero sí en la clandestinidad: "Si no estoy equivocado, la exigencia moral y el imperativo político estarían condenados a ser una suerte de amantes clandestinos, es decir, a mantener un idilio imposible de institucionalizar, habida cuenta de que oficializar semejante matrimonio significaría tanto como acabar con el mutuo y benéfico apasionamiento"²⁰. O sea, no serían pensables las figuras platónicas del filósofo rey ni el rey-filósofo, pero sí las del príncipe que coquetea con la filosofía y la del filósofo consejero clandestino del déspota.

¹⁸ Madrid, Taurus, 1997,

¹⁹ *Ibid.*, 13.

²⁰ *Ibid.*, 15.

En consecuencia, para Aramayo la filosofía política es imposible, si no acepta la prostitución del enmascaramiento. Fiel a la clásica interpretación maquiaveliana de Croce, por la cual la grandeza del florentino radicaría en haber autonomizado la política de la ética, es decir, en haber liberado a la política de una sumisión que la convertía en ineficaz, su posición implica, tal vez a su pesar, una llamada a la deserción de todo esfuerzo de determinar filosóficamente la política, que precipitadamente identifica con moralizar la política. Aquí la filosofía política se inmola en nombre de la ciencia política, conocimiento instrumental al servicio de la "razón de Estado".

3. *Richard. Rorty: final del trayecto.*

Bien, para acabar este selecto repertorio, comentaremos la posición de R. Rorty, tal vez el filósofo que mejor expresa y anticipa el destino que guía a la filosofía occidental. En todo caso, su personal batalla contra la filosofía política nos parece la más peligrosa y madura, porque se sitúa al final de mil combates, recogiendo todas las armas de los anteriores.

Hemos de distinguir, en Rorty, dos frentes de ataque: uno, genérico, deslegitimando la filosofía en su *voluntad de verdad*; otro, directamente dirigido a la filosofía política, a la relación entre filosofía y política, deslegitimando su *voluntad de poder*. Este es, sin duda, el que más nos interesa, pero algo hemos de decir del primero.

3.1. *Batalla contra la filosofía.*

A Rorty le gusta decir que su tesis sobre el fin de la filosofía no afecta a toda forma de hacer filosofía, sino a la forma occidental, la que va de Platón a Descartes, a Kant, etc. De forma enigmática dice que la filosofía no puede tener un fin: [filosofía] es un término demasiado vago y amorfo para soportar el peso de predicciones como *comienzo* y *fin*. Lo que sí tiene fin, nos dice, es un esfuerzo, inaugurado por

Descartes (si se quiere, con Platón), y que Quine, Wittgenstein, Davidson y Feyerabend han llevado a su término.

En todo caso, la muerte de la filosofía clásica está firmada, sea por disolución en la ciencia (Quine), o en la poesía (Heidegger, Derrida). La primera parece un asesinato; la segunda, un dulce suicidio, un buscado *nirvana*, logrado a base de renunciar a viejos ídolos de verdad, objetividad y representación de las cosas. No obstante, en cuanto a sus efectos, son dos formas de lo mismo: la filosofía desaparece como discurso con pretensiones de sustantividad y diferencia.

La muerte de la filosofía fundamentalista y universalista occidental y su transmutación en filosofía pragmática y privada es descrita por Rorty tomando como base la representación. Es decir, una y otra filosofía se diferenciarían por su radicalmente diferente manera de pensar la verdad, el lenguaje, el sujeto y la comunidad. Así, la filosofía clásica, platónico-cartesiana, se caracterizaría por pensar *la verdad como correspondencia, el lenguaje como representación, el sujeto como esencia y la comunidad como identidad o comunidad política*; la filosofía pragmática postplatónica pensaría *la verdad como construcción, el lenguaje como instrumento, el sujeto como automatismo* (una especie de *radar o centro de estímulos-respuestas*), y *la comunidad como realidad escindida, como diferencia, como asociación apolítica*.

La tipología muestra la crisis de la vía del fundamento y la apoteosis de la deriva pragmática. El efecto inmediato es una filosofía sin voluntad de verdad (y, se supone, sin voluntad de poder); una filosofía, por tanto, que no aspira a fundar el conocimiento ni a prescribir la justicia; una filosofía, en suma, liberada de las barreras epistemológicas y convertida en mero género literario de ficción: "La validez de la división de la investigación en áreas discontinuas depende de la validez de la teoría del conocimiento como representación. Las líneas divisorias entre las novelas, los artículos periodísticos y los ensayos sociológicos se desdibujan. La demarcación entre distintas temáticas obedece a los intereses prácticos al uso, y no a un supuesto

estatus ontológico"²¹. De esta forma, diluidas las fronteras de la filosofía con la poesía y con las ciencias, se comprende su "doble muerte" anunciada.

3.2. *Batalla contra la filosofía política.*

La batalla contra la filosofía política se monta sobre su crítica a la ilustración, donde argumenta la inutilidad actual de la filosofía, y culmina con su provocativa tesis de la prioridad de la democracia, en que argumenta su perversidad.

La inutilidad de la filosofía es defendida en el marco de la crítica a la ilustración. La filosofía ilustrada, como es sabido, argumentaba un programa práctico de emancipación humana (de la ignorancia, de la superstición, de la miseria y del dominio) con base en el conocimiento. La verdad, por tanto, era el fundamento del poder de la razón, y éste el de su potencial emancipador. De este modo quedaban ligados, por una parte, la existencia de una sociedad abierta, progresista, instaurada sobre los derechos, defensora del librepensamiento y de la autonomía moral y religiosa del individuo, en definitiva, la cultura y el orden político, social e institucional consolidado en occidente; por otra, el discurso filosófico humanista, racionalista, universalista, defensor del saber y de la educación del género humano. En este enfoque la filosofía ilustrada aparece como fundamento y defensa de la posibilidad y legitimidad del orden democrático-liberal.

Pues bien, Rorty, como aplicación de su crítica epistemológica, rechaza cualquier relación de fundamento entre filosofía y política: "Intentaré mostrar que el léxico del racionalismo ilustrado, si bien fue esencial en los comienzos de la democracia liberal, se ha convertido en un obstáculo para la preservación y el progreso de las sociedades democráticas. Sostendré que el léxico que he insinuado en los dos primeros capítulos -un léxico que gira en torno a las nociones de metáfora y de creación de sí mismo, y no en torno a nociones de verdad, racionalidad y obligación

²¹ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, 288 (Traduc. castellana en Madrid, Tecnos, 1996).

moral, es más adecuado para ese propósito"²².

Distingue entre *ser causa* (propio del vocabulario ilustrado) y *ser útil* (propio del vocabulario pragmatista): nuestro orden sociopolítico no es fruto de la filosofía ilustrada, sino de la contingencia, de hechos dramáticos, de luchas y sufrimientos²³; no es fruto de la razón en la Historia. La filosofía, en todo caso, fue un apoyo externo útil; aunque en un momento histórico la filosofía ilustrada, como ideología o retórica, apoyara este orden, de ninguna manera puede considerarse su invención y creación; en cambio, hay que aceptar que, en la actualidad, no sólo la filosofía es estéril para la democracia, sino un obstáculo para la vida social y política. Y, en ese escenario de contraposición entre filosofía y política, puestos a salvar a alguna, Rorty opta por la democracia.

Convertida la filosofía en retórica, se comprende que la culminación de su discurso sea la tesis que defiende en su artículo: "La prioridad de la democracia sobre la filosofía", dedicado a argumentar que "las creencias comunes de los ciudadanos sobre las cuestiones de importancia última no son esenciales para una sociedad democrática"²⁴

En este provocativo artículo Rorty considera la filosofía una actividad literaria más; por tanto, un "asunto privado" como la poesía. Considera que el error de los filósofos desde "Sócrates" es haberse tomado la filosofía en serio, creer que podía clarificar y fundar la verdad, la justicia, la moralidad. El postestructuralismo, nos dice, ha puesto las cosas en su sitio: como "escritura" que es, la filosofía es cosa privada.

De la misma manera que en el origen del Estado moderno hubo que privatizar la religión para hacer posible la vida política, conviene hoy privatizar la filosofía para conservarla y defenderla. Considera que debemos liberar la política de los residuos filosóficos perniciosos. En rigor, la justificación se restringe al ámbito cerrado de una

²² R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge U.P., 1989, 63 (Traducc. castellana en Barcelona, Paidós, 1991).

²³ *Consequences....* Ed. cit., 168.

²⁴ *Philosophical Papers I: Objectivism, Relativism and Truth*. Cambridge U.P., 1991, 239.

comunidad, particularmente la occidental, y no va más allá de las creencias compartidas.

En fin, Rorty propone una teoría despolitizada y una política desteorizada. Se suma a la crítica de la ilustración, de sus nociones de razón, verdad y libertad. En rigor invita a olvidarnos de la verdad, que no es fruto de la racionalidad y el método, sino del espontáneo juego de la libertad.

4. *Crítica de la crítica crítica.*

No deberíamos despreciar lo que en estos posicionamientos hay de crítica y deconstrucción; ni siquiera la base sociológica que determina el pesimismo. El pensamiento filosófico de cambio de siglo ha de asumir la carga de negatividad heredada de la historia. Ahora bien, no podemos renunciar a extender la crítica y la deconstrucción a la propia filosofía deconstructivista; no podemos despreciar la sospecha respecto al papel objetivo que juega.

4.1. *El triunfo del ironista.*

El primer rasgo que deseamos establecer como diagnóstico de nuestro tiempo es el siguiente: se ha consumado el triunfo del ironista sobre el militante, o de la razón negativa sobre la afirmativa. Este desequilibrio es un fracaso filosófico, que deja paso libre a la tentación suicida de desertar de la filosofía porque es ya una deserción.

El aspecto empírico de la tesis es constatable. Baste un ejemplo. En un libro reciente de Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, se nos dice que ante la imposibilidad de la filosofía de poner con claridad una prescripción o una tesis, ha de oscilar entre el mutismo y el poema. Lo que, en sus efectos prácticos equivale a aceptar que lo verdaderamente imposible en el mundo de hoy es la comunidad, o sea, la determinación de la política por la filosofía, quedando aquella remitida a la gestión de lo necesario, pero sin verdad y sin sustancia. Y esta constatación de que

el lugar de la filosofía no es la ciudad, sino el desierto, según Ph. Lacoue, o el *gineceo*, según Lyotard y Rorty, es una llamada, o al menos una invitación, a la deserción.

La identificación del triunfo del ironismo como deserción, es argumentable. No es un juicio al escepticismo, compatible con la filosofía y la política (diríamos más: intrínseco a ambas si son bien entendidas); es un juicio a su perversión en el escepticismo dogmático.

Subrayamos como característico el paso de la actitud ironista a la huída postfilosófica, porque, aunque Rorty las haya ligado indisolublemente, no es evidente la necesidad del lazo. La posición ironista no es antimoderna, cabe dentro de la filosofía ilustrada; en rigor, es constitutiva de ésta, al menos en sus pensadores más ilustres, como Hume o Diderot. La crítica del escepticismo ironista a la fundamentación metafísica, incluso a la metafísica de la subjetividad, no desemboca necesariamente en la negación de verdad y sustantividad a la filosofía.

Efectivamente, la filosofía, si creemos a Hume, se nos presenta como la escenificación de una lucha en el seno del pensamiento, tanto a nivel social (confrontación entre escuelas) como a nivel individual (desde Descartes al menos pensar exige introducir y superar la duda o la sospecha). Hume veía esa escenificación como la eterna e inacabable contienda entre la *razón afirmativa* y la *razón negativa*, entre un esfuerzo del hombre por creer, por afirmar, determinado por la "naturaleza", o sea, por necesidades prácticas; y un esfuerzo equivalente en poder por dudar, por negar, exigido por ese principio cartesiano según el cual la certeza es el efecto psicológico de la victoria sobre la duda.

Esa lucha que escenifica el pensamiento crítico, moderno, en el pensador escocés es una contienda entre iguales, pues la razón que afirma y que niega es la misma en fuerza y dignidad. Es algo así como el juego del ajedrecista solitario, que se prueba a sí mismo, dirigiendo a la vez blancas y negras. Toda victoria es provisional, efecto contingente de un fallo, que se corrige en la partida siguiente restaurando el equilibrio de fuerzas.

En Rorty y en el deconstruccionismo, en cambio, la batalla entre el ironista y el metafísico, que desarrolla en el ensayo "Ironía privada y esperanza liberal"²⁵, es a muerte, con triunfo final: "La meta de la teoría ironista es comprender el impulso metafísico, el impulso que conduce a la teorización, y, asimismo, a librarse enteramente de él"²⁶.

O sea, Rorty viola las reglas de la escena del ajedrecista solitario y fuerza una situación final. La victoria, valora Rorty, ha caído del lado de las *blancas*, de las posiciones más favorables a la independencia de la cultura occidental. Han caído las *negras*, los fundamentalismos, las pulsiones metafísicas, las tentaciones racionalistas. En manos del ajedrecista ironista, la filosofía se ha desautorizado a sí misma; ha perdido sus credenciales para determinar la verdad y la justicia, ha aceptado que nada puede con las creencias y las costumbres. La filosofía occidental, si creemos en la lógica de Rorty, ha salvado la política occidental suicidándose, decretando su propio ostracismo.

Es constatable que la filosofía política vive hoy un momento privilegiado en cuanto actividad negativa, deconstructivista. Si exceptuamos a Rawls y a Habermas, los grandes nombres de la filosofía de las últimas décadas se han apuntado a la crítica desmitificadora (Adorno, Horkheimer), arqueológica (Foucault), deconstruccionista (Deleuze, Derrida) o ironista (Rorty). Otro aspecto, en el que aquí no entraremos, es el de la relación de esta filosofía con el liberalismo. Indiquemos simplemente que el pluralismo, rostro ideológico del actual Estado capitalista, suele apoyarse en la neutralidad de la política y de la filosofía, en el carácter privado de las concepciones metafísicas de la moral, de la justicia o de la política.

4.2. *La impotencia política de la filosofía.*

El segundo rasgo que queremos subrayar es la confesión de impotencia, que

²⁵ En R. Rorty, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, 91-113.

²⁶ *Ibid.*, 116.

fuerza a elegir entre el silencio político, el poema o la sumisión al poder. Se trata del autodiagnóstico según el cual el saber es impotente para determinar el poder, tal que se cierra el horizonte de una filosofía política crítica o alternativa, subordinando su eficacia práctica a su corrupción, a su alianza con el poder. O sea, impotente para determinar el poder al bien; eficaz para servir al poder en el mal.

Este rasgo aparecía con fuerza en Ródenas o en Badiou, y también en Aramayo, pues la clandestinidad siempre implica la sumisión del librepensamiento. Tal vez sea Badiou quien más dramatiza esta indigencia de la filosofía. En su artículo "*La superación política del filosofema de la comunidad*"²⁷, se prodigan tesis como "no hay política de emancipación"; "Puesto que la comunidad es imposible, la política de emancipación no representa ningún bien"; "La sumisión de la voluntad política al tema de una necesidad de la comunidad como figura del bien en política dispone esta voluntad en el campo de la sofística", que culminan con su propuesta de "desuturación necesaria de la filosofía y de la política". Badiou, con aparente nostalgia, relega la emancipación a la contingencia o al azar, a lo irracional; lo sustrae del orden de la filosofía en tanto que no legitimable. Pues "las verdades no tienen ningún sentido", siendo insustanciales y sometidas al azar: "las verdades, incluidas las verdades políticas, son un efecto en la situación de una fidelidad sin concepto". Esta es la clave de la cuestión: la emancipación es posible como acontecimiento ciego, como azar; lo que no es posible es un concepto de la emancipación; lo que no es posible es pensar su verdad o su justicia.

La modernidad, desde esta perspectiva, en tanto que política de la emancipación, es una ilusión, o una perversión. Los conceptos de la filosofía política moderna son, en realidad, máscaras del deseo, ideología o valores contingentes y secuenciales. Hoy la filosofía sólo puede levantar las máscaras y mostrar la imposibilidad de una filosofía de la política; o sea, hoy sólo es posible una filosofía de la *désuturation*. Por tanto, una filosofía post-moderna.

²⁷ A. Badiou, "L'outrépassement politique du philosophème de la communauté", en AA.VV., *Politique et modernité*. Paris, Ed, Osiris, 1992, 55-67.

En forma de queja o de triunfo, con añoranza o con euforia, la filosofía proclama su incompetencia para someter al poder; y de aquí deriva su deserción política, su opción impolítica o apolítica, ante la perspectiva diabólica de convertirse en su cómplice o en su lacayo. No es difícil advertir, bajo ese decreto de imposibilidad o ese edicto de abolición, la profunda melancolía de quien se ve obligado a reconocer el final de la utopía filosófico-política, el proyecto platónico de moralizar la política, bellamente expresado en el mito del *filósofo-rey*. Incluso Rorty, el más coherente y frío por su posicionamiento pragmatista, trasluce su añoranza -¿su mala consciencia?- en el bello artículo "Trotsky y las orquídeas salvajes"²⁸. Lo que más lamenta Rorty, la que más daño le causa de las muchas críticas reaccionarias -yo diría, la única crítica que le afecta- es la que asocia su posición filosófica al conservadurismo político, al neoliberalismo. Veamos, pues, en perspectiva la cuestión del filósofo-rey.

4.3. *La cuestión del filósofo rey.*

El planteamiento actual del tema responde a una experiencia concreta, a la que hemos de aludir. Esta línea de reflexión procede de la militancia filosófica y política de izquierda, en la atmósfera marxista y contracultural del '68. Procede, por tanto de una experiencia histórica en que se vivió, aunque fuera imaginariamente, el mito del filósofo-rey: la unidad en el militante de la posición filosófica y del compromiso político. Se vivió, además, con la consciencia idealista de una acción política dirigida por la filosofía. Esta determinación histórica y sociológica no es indiferente al hecho de que en el actual rechazo de la filosofía resuenen los ecos de una derrota: a veces en el dramático reconocimiento de que, al fin, la revolución cultural fue derrotada por el mercado y la esperanza de una comunidad comunista por el afianzamiento del individualismo liberal; otras veces en la afanosa búsqueda de camuflaje y de perdón, presentando la opción política de ayer como una juvenil e inocente opción estética.

²⁸ Al que hemos dedicado un estudio que aparecerá próximamente en *Isagoría*.

De todas formas, no son aceptables las explicaciones basadas en la psicopatología de la vida cotidiana; hay que buscar elementos teóricos e históricos más relevantes. Y, en este sentido, debemos considerar la tendencia intrínseca a la filosofía de pensar la identidad entre el saber y el poder. No podemos olvidar que cuando los hombres pensaron a Dios, en su idea le dotaron de dos poderes: omnisciencia y omnipotencia, capacidad infinita de pensar y poder infinito de realizar sus ideas. En la tradición filosófica, los rostros más propios de Dios siempre fueron, junto al de *Padre* y al de *Juez*, el de *Sabio* y el de *Arquitecto* o *Creador*. El filósofo-rey, por tanto, es la figura de Dios en la ciudad.

A su modo, es lo que recoge el célebre pasaje de la *República* de Platón, donde describe la única situación posible para que la ciudad esté bien ordenada, para que sea racional y justa: "A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes lleguen a filósofos, tal que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, no habrá fin de los males para los Estados ni para el género humano"²⁹.

Es fácil ver que el mito identifica dos posibilidades, que bien analizadas no son simétricas; hay, pues, dos versiones posibles del mito: el del *Filósofo-rey* y el del *Rey-filósofo*. Planteado ingenuamente, como hace Platón, las dos figuras, con distinto origen, se confunden. El párrafo final así lo testimonia, al poner como relevante para el buen orden de la *polis* y del mundo no el proceso -de filósofo a rey o de rey a filósofo- sino el resultado: que en la misma persona coincidan el saber y el poder.

Una interpretación desde la sospecha, en cambio, permite un uso muy distinto de la metáfora. Desde ella la expresión "*filósofo-rey*" describiría una situación en que la voz de la filosofía deviene criterio y fundamento de la política; "*rey-filósofo*" sería el nombre de aquella situación en que la voluntad del gobernante deviene filosofía, creencia o fe oficiales. La importancia de esta distinción se aprecia bien en

²⁹ *República*, V, 473d. Hay otras referencias al tema: "antes de que la raza de los filósofos obtenga el control del Estado, no cesarán los males para el Estado y para los ciudadanos" (*Ibid.*, VI, 501e).

situaciones como la nuestra, en que tanto el sujeto del poder como el del saber son institucionales, despersonalizados; en que el poder, variado y diseminado, es resultado de una compleja red de determinaciones; en que el proceso y sus mediaciones determina el resultado más que la esencia de los sujetos. Hoy la relación entre saber y poder no puede pensarse como relación de dos sujetos sustantivos, como relación entre un *cogito* o un *sujeto trascendental* y una *voluntad*. La forma actual de determinación de la política por la filosofía, por tanto, ha de valorarse al margen de la consciencia del filósofo, de su sentimiento de alejamiento e impotencia. Hoy la relación entre filosofía y política se da sin necesidad de la identidad personal entre filósofo y político, como creía Platón; ni siquiera es necesaria la relación interpersonal entre filosófico y político, como soñaron los "consejeros de príncipes".

La filosofía nunca se tomó en serio la primera versión platónica del mito, salvo en alguna versión teológica fundamentalista; las teocracias, en todo caso, no tienen hoy presencia en occidente. Más atracción sintió por la segunda versión, tal vez porque, en tal proyecto, el filósofo pensaba que le estaba reservado un papel sagrado: el de educador de príncipes y consejero de reyes. Lo cierto es que, esta versión del mito, menos extravagante, fue cultivada más o menos secretamente durante siglos en el corazón de los filósofos, que soñaban con una preceptoría real, que escribían "espejos de príncipes" y luego discursos o tratados formalmente dirigidos a los soberanos; incluso había especialistas en escribir proyectos legislativos y códigos constitucionales por encargo, como Locke, Diderot o Bentham.

Debieron ser muchas las desilusiones. ¡Cuánto desaire, cuánta traición, cuánta concesión inútil! ¡Qué precio tan alto pagó la filosofía por su adúltero amorío con los príncipes, de la Monarquía o de la Iglesia! R.R. Aramayo nos relata, con suficiente erudición, las desventuras de Voltaire por hacer creer a Federico II de Prusia que podía ser rey y filósofo, como el mismo monarca deseaba; todo fue en vano. Al final, en el relato la cordura parece estar de parte del rey, que afirma con frívola sinceridad la incompatibilidad entre ambas funciones en reflexiones como éstas: "Confío en que

la posteridad acierte a distinguir dentro de mí al filósofo del príncipe y al hombre honesto del político. Debo confesar que resulta muy difícil conservar un talante ingenuo y caracterizado por la honestidad al quedar atrapado en el gran torbellino político de Europa. Expuesto a ser constantemente traicionado por sus aliados, abandonado por sus amigos, avasallado por los celos y la envidia, uno se ve constreñido finalmente a escoger entre la terrible resolución de sacrificar su pueblo o su palabra"³⁰

En esa tesitura, viene a concluir el imposible rey-filósofo, hay que sacrificar el deber que prescribe el saber al que exige el poder. Porque, "¿Acaso vale más que la población perezca o que rompa su tratado el príncipe? ¿Quién sería tan idiota como para titubear ante semejante cuestión?"³¹.

Ciertamente, el autor del *Antimaquiavelo* nos ofrece las mejores lecciones del peor maquiavelismo: el rey no puede ser filósofo porque la filosofía va contra la política, contra la defensa del pueblo. Maquiavelo, el florentino genial, nos ofrece paradójicamente la lección opuesta: la filosofía puede y debe decir cuándo el príncipe debe, para salvar el pueblo, su identidad y sus valores, suspender los compromisos y normas morales válidos en situaciones de normalidad.

Aunque Federico hacía lo imposible por convencer de que "se puede ser político por deber y filósofo por inclinación", la verdad es que distaba mucho de ser filósofo; apenas pasaba de ser un rey con ciertos intereses literarios y algunos problemas de conciencia cristiana. Rousseau podía decir con su genial desenvoltura: "Su gloria y su provecho, he ahí su Ley; Pues piensa como filósofo y se comporta como Rey"

Tampoco Diderot, a pesar de sus coqueteos iniciales, conservaría la esperanza en el rey-filósofo. En textos como *Páginas contra un tirano*, o *Conversaciones con Catalina II*, o *Mi ensoñación, muy mía, del Denis el filósofo*, da muestras de sus recelos. Su desesperanza avanza con la edad. En su vejez, cuando reconvierte la breve *Vida de Séneca* en todo un tratado histórico-filosófico sobre *El reinado de*

³⁰ Cf. R.R. Aramayo, *Op. cit.*, 72.

³¹ *Ibid.*, 76.

Claudio y Nerón, llega a decir con amargura que era preferible un déspota sin más a un "déspota ilustrado", por la capacidad de éste para neutralizar la rebelión con vanas esperanzas.

Por tanto, rota definitivamente la ilusión del "déspota ilustrado", la propia modernidad revisa el mito y plantea la relación entre filosofía y política desde la sospecha: ¿puede la voz de la filosofía influir en la construcción de la ciudad?; en tal caso, ¿por mediación de los gobernantes o directamente sobre el pueblo?; por otro lado, ¿cómo controlar el riesgo de que la voz del poder se haga pasar por filosofía?; ¿cómo garantizar que la filosofía simule librepensamiento siendo voz de un amo?.

Las filosofías de la historia del XVIII y el XIX, perdida la inocencia, prefieren reenviar a la historia la realización política de la filosofía, a través del juego de la *astucia de la razón*; la filosofía confía a la historia lo que no puede confiar al filósofo-rey ni al rey-filósofo. Luego resultará una nueva ilusión. Al final se descubre que la razón no trabaja en la historia; ésta es un proceso sin sentido, sin verdad, simple reino de los acontecimientos. Se comprende, pues, la desesperanza y la tentación ironista.

De todas formas, esta desesperanza es también una figura de la historia. Interpretarla exige romper con la falsa alternativa de elegir entre el nihilismo ironista y las metáforas del *filósofo-rey* y de la *astucia de la razón* para pensar la relación entre filosofía y política.

5. Cambio de escenario.

La relación entre filosofía y política debe situarse hoy en una topografía distinta a la evocada por la metáfora del filósofo-rey. Helvétius, en su *De l'esprit*, nos ofrece una representación simple del modelo: los filósofos elaboran el saber político, el príncipe lo traduce a Legislación y ésta, cual gran educador de la sensibilidad y las costumbres, crea los ciudadanos; todos, por lo demás, con rostros personales. Mantener hoy esa representación lleva a la filosofía política a una consciencia de sí

falsa y desgarrada. La figura de los filósofos educadores de la casta gobernante y, por su mediación, del género humano, es anacrónica. Pero esa no presencia no significa su ausencia; las nuevas formas de intervención sólo son pensables desde otro escenario. Nos limitaremos a comentar tres rasgos del mismo, que refieren respectivamente a cambios institucionales que determinan lo político y la política; cambios sociales que afectan a los individuos y a la ciudad como colectivo; y cambios en la transmisión y función del saber, concretados en el protagonismo de los *mass-media*.

5.1. *Cambios institucionales.*

Para pensar de forma actual el problema entre el saber y el poder, hemos de romper con las imágenes históricas del filósofo y del monarca; la figura personal del rey ha de ser sustituida por el complejo sistema de instituciones políticas y centros de poder de la democracia, en cuyos límites actúan los gobernantes; y la figura personalizada del filósofo por los complejos medios de producción y difusión de opinión pública. El esquema *filósofo-rey-legislación-ciudadano* ha sido sustituido por un nuevo escenario, con direcciones múltiples y objetivos móviles: como un nuevo gran mercado sin finalidad prefijada y cuya potencia se mide por el nivel de intercambio. Incluso la estructura democrático-parlamentaria, que en cierta manera reproducía de forma despersonalizada el esquema clásico, se ha constituido en un espacio sin norte ni sur, indeterminado, donde el poder se dispersa y disemina en direcciones contingentes: es la democracia de opinión y consensualista, en que la razón cede el puesto a la opinión y la verdad a la decisión del colectivo construida vía massmediática.

Estos cambios afectan a la forma de presencia de la filosofía en la política. El viejo ideal de formar ciudadanos, de construir una comunidad de hombres libres y morales, no es hoy asumido por el poder político, que se limita a la tarea de establecer y garantizar los procedimientos de un intercambio y una elección libres. La ausencia de filosofía de la política, en tanto fijadora de fines y limitadora de

medios, es sólo una forma de ausencia: la apuesta por una política sin filosofía es una opción filosófica, a saber, la de una filosofía antipolítica o impolítica, si más no sospechosa de servir con su ausencia al poder. Ha cambiado de forma de presencia. El debate sobre el pluralismo y la neutralidad del Estado, al que hemos aludido, que reenvía la filosofía a la privacidad, no es políticamente inocente.

Estos cambios institucionales ejercen efectos en la vinculación entre el filósofo y el político. El ordenamiento democrático consensualista relega al anacronismo cualquier vestigio tanto del filósofo-rey como del rey-filósofo y del consejero de príncipes. Las experiencias recientes de identidad sociológica entre filósofos y políticos, simbolizada en las figuras del *filósofo militante* del '68, o de los *filósofos parlamentarios*, son argumentos empíricos de peso. La ilusión de identidad y de primacía del pensamiento sobre la política en la militancia del '68 fue efímera y llevó a severas frustraciones. Por otro lado, los casos que conozco de filósofos parlamentarios, todos se han mostrado inviables, ignorados en la vorágine de los procedimientos, las comisiones, las jerarquías de Partidos y las complicidades internas a la clase política.

Si el filósofo no asume este nuevo escenario y sigue pensando la fuerza política de la filosofía en términos de relación personal con los dirigentes como mediación para determinar, a través de las leyes, la consciencia ciudadana, sin duda vivirá su praxis filosófica como solitaria y marginal, como estéril. Si asume el nuevo marco de representación se verá obligado a analizar y valorar otros elementos para determinar la relación actual entre filosofía y política. Cuando la "filosofía antipolítica" se vende en supermercados y kioscos, goza de reverencia en los medios visuales y establece complicidades con la moda, la empresa o el espectáculo, no se puede sin cinismo afirmar la impotencia política de la filosofía; a no ser que se busque la impunidad de una complicidad inconfesable, o que el gesto antipolítico sea la forma de compromiso con la nueva política.

5.2. *La sociedad de espectadores.*

Para describir ese nuevo escenario hemos de ir más allá de las profundas transformaciones políticas e institucionales de las democracias consensualistas y remontarnos al nuevo modelo sociocultural que se está afirmando: la *sociedad de espectadores*. No nos plantearemos aquí el problema de la presencia o la ausencia de la filosofía en esta deriva; sólo nos interesa ahora plantearnos la función que juega en la constitución y reproducción del nuevo modelo, es decir, sus actuales complicidades políticas.

Se ha dicho con acierto que la nuestra es cada vez más una sociedad de consumo; y se ha dicho igualmente que la mercancía dominante es la información. Sin duda la informatización implica una revolución de efectos políticos e ideológicos impredecibles. Ahora bien, pasa más desapercibido otro rasgo de la nueva sociedad, que se afirma a marchas forzadas, y que está más visiblemente relacionado con el problema que nos ocupa: nos referimos a la generalización del rol de espectador, a la metamorfosis de la sociedad de productores del capitalismo liberal a la sociedad de espectadores del postcapitalismo.

Los viejos sueños de pensar la ciudad desde el objetivo de la "vida buena", la salvación cristiana, la autonomía moral, etc., han quedado atrás; también comienza a parecer extraña la idea de la ciudad como asociación para la producción y la subsistencia, para la lucha contra las necesidades; incluso ya no es dominante pensar la misma en claves emancipadoras, respecto a la sumisión a la necesidad natural o a la arbitrariedad humana. Conquistados, al menos en la idea, estos objetivos, cada vez toma más relevancia uno nuevo: la lucha contra el aburrimiento. Ya decía Pascal, fuera de contexto, que todos los males que advienen a los hombres proceden del aburrimiento, de su incapacidad de resistir la soledad de unos cuantos días en una habitación.

Hoy la sociedad puede ser pensada como una institución contra el aburrimiento. Pero ésta es sólo la cara subjetiva de la nueva figura de espectador, en que la nueva forma de producción y consumo necesita convertir al hombre. En la medida en que el hombre triunfa sobre la necesidad, su problema pasa a ser la gestión de la

libertad. Puesto que la vida política fue pensada en la modernidad como instrumento para la emancipación, conseguida ésta pierde su sentido. El ciudadano de derechos consagrados deviene espectador. La política es para él un espectáculo; la enfermedad, la guerra, la moralidad, devienen espectáculos; toda la vida social, a escala mundial, se le presenta como un espectáculo; ha de consumirla como espectador, irritarse y sublevarse como espectador, olvidar con premura como espectador. Lo que no es representable en forma de espectáculo no es real; la realidad se mide y valora por su espectacularidad, es decir, por su representabilidad conforme a leyes espectaculares.

La relación del hombre-consumidor con la realidad es cada vez más la de mero espectador, hasta que deviene un *ser-espectador*, a costa de su ser productor, de su ser activo. Si acaso, para curar la adicción participativa del antiguo régimen, se simula el espectáculo como juego interactivo. Como espectador renuncia a sus conquistas como sujeto productivo y sujeto político; la crisis de Sindicatos y Partidos Políticos de militantes, transformados en colectivos expectantes, responde a estas claves. Maquiavelo ya advertía, como ley de la naturaleza humana, que los hombres tendían a olvidar la defensa de sus objetivos una vez conquistados. El florentino añadía que tal renuncia solía acarrear la pérdida de los mismos.

No es extraño que, desde esa consciencia, H. Arendt y sus seguidores hayan redefinido la filosofía política como intervención en la opinión pública. Su nuevo "republicanismo", que incluye la reivindicación de la política entre el mercado y el Estado, simula una defensa de la filosofía política, cuando en realidad es la banalización de ésta. Han declarado lo político -al menos lo político que interesa a la filosofía- como la esfera del mercado de opiniones, donde el filósofo interviene sin pasar por la mediación política clásica, ahora reducida a esfera meramente técnica, de gestión de lo necesario. Así el filósofo interviene en la política sin militancia, sin organización, sin mediaciones institucionales; sin devenir gobernante y sin devenir consejero de gobernantes. Su praxis política es ahora su praxis filosófica, su diálogo con los otros, su debate público, en el que la verdad es acuerdo voluntario, justicia es

consenso y bien es libertad de opinión. En otras palabras: la filosofía interviene en la política creando un espacio de distracción y representación en el que filósofos espectadores (sean o no interactivos) simulan construir lo común en el máximo respeto a la pluralidad, sin estar presionados por la necesidad de la decisión y del ejercicio del poder, que se ejerce fuera de los iluminados espacios del *ágora*.

Desde luego que puede resultar sospechosa esta consagración de la filosofía en el mundo de la opinión, de las *doxae*; por supuesto que para una filosofía que conserve algo de su antigua pretensión de verdad y racionalidad tal tarea es una sumisión, siendo preferible una renuncia bien ritualizada. Pero muestra al menos que la filosofía no es impotente ni impune, y que la deserción es vergonzante mientras siga al menos abierto ese frente: el de la lucha contra la santificación de la opinión. Y ésa es una lucha política siempre posible, sea cual fuere su resultado.

5.3. *Sociedad del espectáculo.*

El tercer cambio de escenario que queremos subrayar refiere a la función política de los medios de comunicación de masa en el nuevo modelo sociopolítico. Con frecuencia se reconoce y critica su excesivo poder en el adoctrinamiento y en la determinación de la opinión pública; pero esta función, con ser preocupante, no nos parece la más relevante. En el fondo es un residuo de su papel en el modelo clásico del rey-filósofo (recordemos el papel de la radio en el fascismo). Hoy los mass-media cumplen funciones más sutiles y apropiadas a la nueva sociedad, de las cuales destacamos dos: reproducir la figura del espectador y banalizar la realidad cultural.

"El medio es el mensaje", decía MacLuhan; aún no hemos sacado todo su significado a este enigmático slogan. Los mass-media no sólo universalizan el consumo de información, no sólo convierten a los hombres en consumidores de opinión (con el contenido ideológico que sea), sino que metamorfosean su naturaleza en la de mero espectador; cambian sus relaciones con las cosas, con las

personas y con las ideas³².

Puesto que, como decía el obispo Berkeley, *esse est percipi*, la realidad social la establecen los medios, que construyen el mundo que nos aparece. No hay que recurrir a ninguna concepción conspiracionista del poder: los medios van imponiendo su ley por encima de la voluntad de sus dueños, que quedan trabados en la relación de servidumbre. Los agentes políticos o económicos pueden seleccionar sus contenidos, pueden pretender una función de adoctrinamiento; pero en creciente medida el contenido les vendrá impuesto por la necesidad de cumplir su función de espectáculo. Su eficacia doctrinal pasa a ser irrelevante por anacrónica. El enemigo actual de la razón no es la fe, la tradición o la autoridad; contra tales fantasmas la razón ya sabe cómo luchar, ha acumulado experiencia histórica. El enemigo es la indiferencia, la futilidad, la evanescencia intrínseca de opiniones y sentimientos.

Por eso a veces se añoran las ideologías fuertes, aunque fueran conservadoras; se añoran los políticos con personalidad y coherencia, aunque fueran obsoletos. Se añoran las viejas figuras con las que sabemos hablar, discutir, luchar. El problema actual es que en el pluralismo no hay enemigo, pues cualquier valor o proyecto está *a priori* igualado en verdad y bondad; ello, claro está, porque ha sido vaciado de substancia, ha sido banalizado.

La paradoja existencial es que la función de banalizar la cultura, de extender la indiferencia y la indeterminación, de fragilizar los ideales y los afectos, en fin, de negar el pensamiento, refieren a unas determinaciones del poder no pensable en términos de derecha o izquierda, en términos de las categorías políticas tradicionales.

La función de los medios, por tanto, responde a dos condicionamientos, que están por encima de la voluntad de sus dueños. Por un lado el espectáculo impone su ley, exige dramatización, escenificación grandilocuente, maquillaje de originalidad; especialmente, debe conseguir conmover pero sólo mientras dura la sesión; debe

³² Javier Echeverría, en su *Telópolis*, ha descrito con finura e ironía esta tesis.

imponer, bajo las formas de lo sublime o lo trágico, su garantía de intranscendencia, de ficción y de irrelevancia. El horror, la barbarie, el mal, han de aparecer acotados en espacio, tiempo y clase social, dominados por la puesta en escena. Sin despreciar la función ideológica de los medios, nos parece secundaria y en decadencia.

Por otro lado, la función adoctrinadora no tiene sentido ni es posible en la nueva sociedad, que requiere relaciones frágiles, débiles, conforme a las nuevas exigencias del consumo y a las leyes de rotación del capital. Todo ha de ser efímero, tanto los bienes materiales como los sentimientos o ideas; todo frágil, sin fundamentos fuertes, sustituible. El espectador se interesa por las cosas de forma puntual, como secuencia de una realidad heterogénea y contradictoria. Ni fidelidades a las cosas ni lealtades a las ideas y a los hombres. El paso del ciudadano al espectador significa la sustitución de un modelo humano basado en la identidad y la autodeterminación por otro basado en la contingencia y la indeterminación; la sustitución de un modelo de ciudad basado en la capacidad del hombre de pensar por sí mismo a otro que declara la ciudad como espacio libre de opinión.

6. *Dos reflexiones finales.*

6.1. *Preguntas a responder.*

La política ha sabido encontrar su lugar en el nuevo escenario; y ha producido una consciencia de sí adecuada. El político no postula hoy proponer un ideal moral racional, defenderlo con argumentos y aspirar a que los demás lo compartan; no aspira a educar al pueblo para, mediante el procedimiento democrático, poner la determinación de la voluntad general. Hoy la política, al menos desde *Capitalismo, Socialismo y democracia*, de Schumpeter, se declara un "servicio"; los partidos políticos asumen el rol de empresas privadas que venden unos servicios, que por lo tanto los adecuan constantemente a los gustos de los ciudadanos, que intentan fidelizar a sus clientes-votantes por medios retórico-publicitarios, y que de tanto en

tanto se autocalifican de moralidad y bien común del mismo modo que los productos de limpieza incluyen cualidades de biodegradable, ecológicos o sin dioxinas.

La política ha reencontrado su sitio; ya no aspira a formar ciudadanos, a construir un ideal social, sino a servir a la opinión pública. Las grandes cuestiones a establecer, y que sólo apuntamos, son de este tipo:

a). Qué papel ha jugado la filosofía en ese proceso, en qué medida es una política sin filosofía o encubre una filosofía cómplice.

b). Qué papel ha jugado, en especial, la filosofía negativa y deconstructivista, con sus asaltos a la razón y su declaración de impotencia de la filosofía ante la política.

c). Qué papel objetivo juega la llamada a desertar de la política, si se trata de una simple falsa consciencia o de una complicidad.

d). Qué formas de intervención objetiva tiene hoy la filosofía, por mediación de los medios de comunicación, y en qué medida su posición postfilosófica y postpolítica responden a las exigencias de los medios de dramatización de sus productos.

e). El papel que juega la filosofía, con su apuesta por la contingencia y la indeterminación, por la subjetivación del mundo y la muerte del sujeto, en la reproducción de la consciencia apropiada a la nueva sociedad de espectadores y a la nueva democracia de opinión, consensualista y pluralista.

f). El papel de resistencia que podría jugar, usando su potencia negativa y deconstructiva de forma positiva.

Este último punto nos lleva al comentario final. Creemos que la filosofía crítica contemporánea, con su potencia negativa y deconstructiva, lleva a resultados perversos. Al mostrar de forma sutil y brillante que el orden socio-político camina irremisiblemente a la banalización y el sinsentido, lejos de desmitificar y subvertir sus fundamentos, juega un papel cómplice. Ello es debido a que, por primera vez en la historia, el nuevo orden social gusta y necesita presentarse abiertamente como contingente, banal y sinsentido, precario y azaroso, contradictorio y arbitrario. La paradoja de la filosofía crítica y deconstructivista es que, por anacrónica, juega un

papel cómplice: el éxito del mundo actual pasa por ser representado como intrínsecamente arbitrario y absurdo, injusto e irracional. En el límite, el mundo como metáfora del mal. Para la consciencia del espectador, esa idea es atractiva y, vivida como espectador, soportable; sirve de catarsis a las mediocridades cotidianas.

6.2. *Recuperar la afirmación.*

Por eso lo verdaderamente subversivo hoy es la dimensión afirmativa de la filosofía, la defensa de una opción frente al pluralismo o la indiferencia, frente a las diversas formas de deserción. Una posición positiva que, ciertamente, no puede ser premoderna, precrítica, predemocrática; que ha de asumir la negación de las últimas décadas, la terrible deconstrucción de la razón práctica, y encontrar un hueco aún sostenible de racionalidad, de verdad y de universalidad.

¿Es eso posible? El compromiso es buscarlo. Y creemos que una vía de esperanza de una filosofía política actual, es decir, sin añoranzas anacrónicas, que asume buena parte de la crítica y que cumple su función afirmativa y constructiva, es la que abre Luc Ferry³³, de la mano de la teoría del juicio estético kantiano. Kant había escrito en la *Crítica de la facultad de juzgar*: "La facultad de juzgar en general es la facultad que consiste en pensar lo particular como comprendido bajo lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, entonces la facultad de juzgar que subsume bajo ese universal lo particular es *determinante* [...]. Si sólo lo particular es dado, y si la facultad de juzgar debe encontrar lo universal (que le corresponde), es simplemente *reflexionante*"³⁴.

Se trata de la afortunada distinción entre juicio determinante o de conocimiento y reflexionante o del gusto. Con esta distinción Kant se opone al clasicismo, al establecer que no es posible el juicio estético como juicio cognitivo. La estética no es una ciencia; no es un arte de producir lo bello; pero no por ello niega toda objetividad

³³ Luc Ferry, *Homo aestheticus*. París, Éditions Grasset & Fasqualle, 1990.

³⁴ I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Introducción IV.

y racionalidad al juicio estético, que no deja de ser obra de la razón. La clave está en la noción de "reflexión".

En primer lugar, Kant entiende la reflexión como una actividad intelectual, racional. Marca así una línea de demarcación respecto a cualquier tentación de llevar el juicio estético a una dimensión irracional, expresión pura del placer o el deseo. En segundo lugar, el juicio estético va de lo particular a lo universal; por tanto, nada de deductivismos dogmáticos y reconocimiento de la particularidad en el origen. Pero, en tercer lugar, esa pretensión de universalidad, que se persigue mediante la facultad reflexiva, comparando, distinguiendo, buscando lo común entre los puntos de vista particulares, clasificando, abstrayendo, poniendo diferencias e identidades, etc., se hace gracias a que ya en el origen, en el momento de la pura particularidad, está presente lo universal. Ahora bien, no está presente como concepto desde el cual deducir, valorar o legitimar lo particular, como ocurre en el caso del *juicio determinante*; al contrario, como es propio del *juicio reflexionante*, está presente como un horizonte al que tender, como una esperanza o exigencia de que los puntos de vista particulares se dejen reducir a unidad; Kant dice que actúa como un "principio de reflexión", que guía la reflexión hacia una idea. Pues esa es la forma de presencia de lo universal en el origen de la reflexión estética: como idea a la que tender, no como concepto desde donde deducir. Lo universal no es, aquí, concepto cognitivo, sino idea reguladora.

Además, en cuarto lugar, este tipo de presencia de la universalidad no asegura su propia posibilidad; nada asegura que la unificación sea posible. Suponer tal cosa equivaldría a suponer la racionalidad de lo real, como en el racionalismo clásico; sería situarnos en el ojo de Dios y declarar al mundo infinitamente inteligible. En la reflexión, la universalización es un objetivo no garantizado; pero un objetivo irrenunciable. Y reside ahí, en su no necesidad, en su posibilidad contingente, su valor específicamente humano: pues quiere decir que, si se consigue la unidad, es obra humana. El hombre cumple su fin pensando el mundo como unidad; el grado en que lo consiga mide su poder, la realización de su esencia. De aquí que la llamada a

perseguir la universalidad sea un deber, aunque no haya garantía metafísica de su logro. Para Kant, el placer estético reside ahí: en la satisfacción derivada del esfuerzo logrado de acceder a la universalidad, al punto de vista en que coincidiría con los demás hombres empleados en el mismo proyecto de coincidencia del género humano.

La antinomia está resuelta: el juicio del gusto no se funda en conceptos o reglas *determinadas*; es imposible la disputa sobre el mismo, como si se tratara de un juicio científico. Pero, por otro lado, no reenvía a la pura subjetividad del pensamiento, porque responde a la presencia de un objeto que, si es bello, por hipótesis, alumbra una idea necesaria de la razón que, en tanto que tal, es común a la humanidad. Es esta idea indeterminada (que prescribe la reconciliación entre sensible e inteligible sin fijar en qué consiste esta reconciliación), que hace posible *discutir* sobre el gusto y ampliar la esfera de la subjetividad pura para compartir de forma no dogmática la experiencia estética con otros.

La genial solución kantiana, reduciendo la estética a un proyecto de humanización del hombre, no fue extendida a la moral o el derecho por el filósofo alemán. El juicio moral no era un juicio reflexionante, sino prescriptivo, fuertemente determinante, aunque no cognitivo. Lo que Kant no hizo, nos atrevemos a sugerirlo para nuestro tiempo, donde la larga crítica a la racionalidad práctica apunta más bien a relegar la ética y la política, junto con la estética, al mundo de lo irracional. Se trataría de pensar los juicios morales y políticos como juicios reflexionantes; se trataría de unificar el juicio práctico y pensarlo como producto de una reflexión que, sin garantías, se orienta irrenunciablemente a la búsqueda de lo común.

Será poco para muchos; pero es preferible al silencio y más noble que la complicidad.