

# ¿HACIA UNA POLÍTICA POSTMETAFÍSICA?

Miguel Ángel Quintana Paz /  
Universidad Europea Miguel de Cervantes Valladolid, España

## RESUMEN

Parece que en tiempos de postmetafísica, donde se quiere huir de todo autoritarismo (ya sea epistémico, ya sea ético o político), la democracia cuenta con la baza a su favor de ser el sistema político que más favorece el diálogo sobre la imposición, la tolerancia por encima de la opresión. Ahora bien, una democracia que asuma plenamente su condición postmetafísica habrá de contar con ciertas características si quiere ser del todo coherente con este su avatar contemporáneo. Concretamente, en nuestra comunicación pergeñamos unas cuantas de ellas: así, la democracia deberá adecuarse a la sociedad civil postmoderna siendo capaz, en primer lugar, de fundamentarse no en algo así como una teoría política fuerte (que crea haber hallado de una vez por todas el mejor de los ordenamientos políticos cierta “modestia” de la democracia postmetafísica le marcará a ésta, además, un camino posibles), sino que más bien los demócratas deberán hacer de la carencia de fundamentos absolutos y perentorios que caracterizan a la posibilidad democrática su mejor virtud. Esta en el cual deberá escapar de dos extremos parejamente desdeñables: tanto de la fe ciega en la “salvación” del hombre por medio de la actividad política (que deja en manos de “ideólogos” o “iluminados” la esfera pública), como el sometimiento del es-

pacio de lo político a una tecnocrática racionalidad medios-fines (que deja en manos de los “expertos” o “científicos” toda la acción común). Por el contrario, la política democrática, consciente de que debe dejar en manos de la sociedad civil gran parte del tráfico de interacciones humanas, se limitará tan sólo a ofrecer el marco donde estas se lleven a cabo del modo más tolerante y pacífico, no autoritario, que sea menester; no pretenderá competir con las religiones, verbigracia, a la hora de llenar de sentido la vida de los hombres (como haría un planteamiento estrictamente laicista de la misma), sino que más bien habría de facilitar a estas las condiciones mínimas para su libre y fecundo desarrollo.

No es frecuente que diversas áreas del campo filosófico convengan en lanzarnos un mismo tipo de recomendaciones genéricas para buena parte de nuestros afanes más prácticos y hodiernos; empero, varios observadores del panorama filosófico de finales del siglo xx y principios del xxi no vacilarían en aseverar que este es (o ha sido) el caso para buena parte de los desarrollos filosóficos que, procedentes tanto del entorno de la filosofía política y social como incluso del de la epistemología o la metafísica, han venido a confluír en la especie de que la reputación del autoritarismo no posee amplia estima en ninguno de esos ambientes teóricos<sup>1</sup>. Y

<sup>1</sup> Para la imprescindible distinción (especialmente señera en una filosofía postmetafísica como es la hermenéutica) entre “autoritarismo” y “autoridad”, puede acudirse a Miguel Ángel Quintana Paz: “¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?”, en J.J. Acero, J.A. Nicolás, J.A. Pérez Tapias, L. Sáez y J.F. Zúñiga (eds.): *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica «El legado de Gadamer»*. Granada: Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada, 2003, 237-245.

similar en su sencillez ha sido advertir esta circunstancia como extraer de ahí su más aparente conclusión, a saber: que un buen número de pensadores, que cabría etiquetar ya como “postmetafísicos”, se han congregado alrededor de la noción (clásicamente deweyana<sup>2</sup>) de que toda reflexión teórica en general debe desembocar en una contundente defensa de la democracia, la cual no quedaría ya sólo como un simple mecanismo de gobierno capaz de repercutir en la práctica social el recelo ante el autoritarismo tan característico de los pensadores antifundamentalistas<sup>3</sup>, sino que también se constituirá como el sistema político que más patentemente concede al por ellos tan apreciado espacio público (bien sea que se aluda a este bajo el nombre de “intersubjetividad”, “*Lebenswelt*” o “mundo de la vida”, “diálogo” o “sistema político democrático”) el papel de protagonista en la configuración de las únicas normas con vigorosa legitimidad en nuestras sociedades liberales, pluralistas y occidentales de inicios del nuevo milenio.

Ello no significa ni debe significar, empero, que desde tal postmetafísica antiautoritaria se proporcione una *carte blanche* a cuantas organizaciones políticas contemporáneas se dicen “democráticas”, ni a todos sus modelos teóricos de legitimación, como si fuesen ya el óptimo al que cabe aspirar en nuestras sociedades tras haber efectuado una seria refle-

xión sobre el significado de la normatividad (epistémica, pero también ética y política). Por el contrario, si bien la postmetafísica nos avvicina hacia la democracia, la democracia (y, en menor medida aún, la democracia existente *de facto* hoy en día) no resulta indemne después de tal vecindad<sup>4</sup>, y *precisamente* por razones postmetafísicas, esto es, por querernos tomar en serio justo aquella apuesta por el antiautoritarismo que era la que nos había persuadido del atractivo de las tesis democráticas. De hecho, me gustaría dedicar las páginas que subsiguen a pergeñar algunas de esas implicaciones normativas que el antifundamentalismo dirige a nuestros sistemas políticos en estos tiempos de postmetafísica.

Y desearía comenzar por cierta propuesta para la democracia que cabe entresacar de los planteamientos postmetafísicos y que atañe, precisamente, al tipo de fundación teórica con que se pretende legitimar la existencia de los regímenes democráticos, o justificar su carácter preferente respecto a otras concepciones de lo político. En efecto, conformarse con desplegar (como a menudo se hace) discursos que defienden la democracia porque en ella la libertad o la igualdad están aseguradas más firmemente que en el resto de los sistemas políticos<sup>5</sup>, no hace sino presuponer las interpretaciones concretas acerca de la libertad y la igualdad que son propias de la democracia:

<sup>2</sup> Véase John Dewey: “Creative Democracy: The Task Before Us” (1939), en J. Dewey: *The Later Works of John Dewey, 1925-1953*, vol. 14. Carbondale: Southern Illinois UP, 1990, 224-230; así como a su discípulo Richard M. Rorty: *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* (traducción de Joan Vergés Gifra). Barcelona: Ariel, 2000.

<sup>3</sup> Alain Boyer: “Epistemology and Politics”, en H. Bergher, A. Hübner y E. Köhler (eds.): *Wittgenstein, der Wiener Kreis und der kritische Rationalismus*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, 412-414.

<sup>4</sup> Dicho sea en demérito de la idea de Alain Badiou (“La verità infinita”, en G. Vattimo [ed.]: *Filosofía '88*. Roma-Bari: Laterza, 1989, 253-263), según la cual uno de los “dos dogmas” de los postmetafísicos es “el dogma democrático”; esto es, el imperativo de que “no se debe en ninguna circunstancia entrar en contradicción con lo que hoy se llama democracia, y que es tan sólo el régimen parlamentario de nuestros mediocres Estados” (ibid., 256).

<sup>5</sup> Jonathan Wolff: *Filosofía política. Una introducción* (traducción de Joan Vergés Gifra). Barcelona: Ariel, 2001, 101.

no parece muy convincente para un crítico<sup>6</sup> de la democracia el que se le defiendan ésta mediante la tautología de que en ella la libertad e igualdad *democráticas* se salvaguardan mejor; pues precisamente su crítica va contra ese paradigma concreto acerca de la libertad y la igualdad que la democracia da por supuestos, y que no son los únicos posibles. Tampoco defender la democracia apoyándose en que la mayoría de la población la prefiere como su forma de gobierno parece un argumento formalmente demasiado riguroso: aparte del “detalle” de que, de hecho, ese “mito del origen de la democracia” se corresponde muy a duras penas con la realidad de sus orígenes históricos reales en la mayor parte de los casos (la inmensa ma-

yoría de las democracias occidentales no se han constituido por mecanismos propiamente democráticos<sup>7</sup>), lo cierto es que justificar la democracia (el sistema político que pone el criterio de la mayoría de votos como patrón último de decisión para un buen número de sus decisiones) apoyándose precisamente en su coincidencia con la elección de la mayoría de los electores, no es sino un círculo vicioso en que se admite subrepticamente por anticipado el mismo criterio de legitimidad según el cual íbamos a elegir el criterio de legitimidad.

En definitiva, un análisis meramente lógico de muchas de las tradicionales fundamentaciones de la democracia parece que nos las revelaría como deducciones que adolecen de

<sup>6</sup> Es, empero, difícil hallar a críticos reticentes hacia la democracia que tampoco recaigan, simplemente, en cualquiera de los fundamentalismos autoritarios que bien poco atractivos se nos pueden hacer ya desde un planteamiento postmetafísico. Con todo, las penetrantes ideas de Paul Treanor (“Why Democracy is Wrong?”, <http://web.inter.nl.net/users/Paul.Treanor/democracy.html>, 2006) pueden resultar interesantes para quien desee caminar en esta línea, pues elude cualquier fundamentalismo y no por ello deja de ser menos radicalmente crítico hacia los sistemas democráticos.

<sup>7</sup> Véase la lista exhaustiva de los diferentes modos en que han llegado a constituirse las democracias europeas actuales (modos sólo esporádicamente “democráticos”) en “The Myth of Moral Superiority of Democracy: Origins of Democracy”, incluido en Treanor (ibid.). En cuanto al presunto consentimiento “implícito” o “tácito” de la democracia por parte de los ciudadanos que de ella gozan y se aprovechan (en la línea fundamentadora de ésta que John Locke ya apuntara en la sección 119 de su *Second Treatise on Government*), puede recordarse el modo en que ya David Hume se sublevó contra pareja noción: un pobre asalariado que sólo conoce la lengua y costumbres de su país es tan libre a la hora de optar entre o bien abandonar éste, o bien obedecer a sus gobernantes, como pudiera serlo un marinero al que han llevado a la fuerza a un barco, y sólo puede “elegir” entre acatar las órdenes del capitán o saltar a la mar profunda y perecer (“Of the Original Contract”, en *Essays Moral, Political and Literary*. Indianápolis: Liberty Press, 1985, p. 475). Me permito remitir, para un tratamiento más pormenorizado de estas cuestiones (y respecto a contractualistas algo más contemporáneos, como John Rawls), a Miguel Ángel Quintana Paz y Joan Vergés Gifra, *op. cit.* De hecho, si bastase el consentimiento de los gobernados como criterio de la bondad de un sistema político, entonces un mundo de pequeñas dictaduras en que sus habitantes pudiesen libremente entrar o salir de uno a otro de esos feudos autoritarios —mundo como el que describe Thomas Christiano (*The Rule of Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder: Westview Press, 1996, 22) y que reposa patentemente en la alternativa *exit versus voice* que hiciese en su día famosa Albert O. Hirschman (*Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge: Harvard UP, 1970)— sería un mundo que también se podría justificar como modelo óptimo según tal criterio del “consenso de los gobernados” (en él, cada dictador habría recibido el consenso de los súbditos que libremente habrían decidido viajar hasta su territorio). De modo que la democracia no sería el único sistema político imaginable que reúna la característica de ser la forma de gobierno “en que este recibe el consenso de la población para llegar a ejercer su poder”: y este consenso no sirve por lo tanto como fundamento necesario y suficiente de la democracia. Esta es, de hecho, una de las aportaciones principales que hace una interesantísima propuesta reciente, en el campo del *marketing* político, elaborada por Óscar Sánchez Alonso (*El servicio postventa en la política. Lógica publicitaria, mercadotecnia política y repercusiones democráticas*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 2005); y allí se hace mediante la equiparación, en cierta medida, entre el campo de la venta y la postventa con el espacio político democrático (y al tratar de implantar en el segundo el “derecho de tener una voz participativa”, a lo Hirschman, que ya está bien presente en el primero, con los servicios postventa que numerosas empresas han implantado en su relación con el cliente).

ciertas inconsistencias<sup>8</sup>. Ahora bien (y he aquí la original idea de los antifundamentalistas), ello no tendría por qué redundar en perjuicio de la democracia si y sólo si ésta sabe hacer su mejor arma precisamente de semejante penuria de fundamentación. Es decir, si los sistemas políticos democráticos, siguiendo la sugerencia avanzada por autores como Isaiah Berlin o Aryeh Botwinick<sup>9</sup>, aceptasen presentarse como sistemas sin especiales fundamentos que los garanticen, entonces *ésa* podría ser precisamente la razón para preferirlos por delante de otros regímenes; pues, así, la democracia sería el modelo político que mejor trasladaría a la praxis la falta de fundamentos (el *sfondamento*<sup>10</sup>, por usar la terminología vattimiana al respecto) propia de nuestra condición postmetafísica, mientras que otras alternativas políticas, al olvidar tal *sfondamento*, resultarían más autoritarias y, por consiguiente, mucho menos concordantes y mucho más desdeñables desde una perspectiva postmetafísica.

Dicho de otro modo: si la democracia se configura conscientemente como el resultado de la carencia de fundamentos firmes para la acción política (y por ello se resigna a aceptar el pluralismo de ideas, de candidatos, la no prohibición de ninguna forma de expresión, el respeto madisoniano de las minorías<sup>11</sup>, la posibilidad de disenso, etcétera), entonces será la forma de la praxis más congruente con lo que sabemos ya sobre el autoritarismo en general (es decir, que se nos ha venido a hacer poco plausible). Cuando la democracia aspira a implementar una forma de vida en que no se silencie a ninguna opinión ni colectivo; y cuando hace reposar esta vocación dialógica, tolerante y pluralista en la ausencia de fundamentos firmes desde los cuales se hubiera podido acallar violentamente a los “irreverentes”, entonces la sociedad democrática es ciertamente la que mejor pone en obra el programa postmetafísico. Y permanecerá como tal en la medida en que ningún otro sistema político

<sup>8</sup> Existen algunas otras justificaciones de la democracia del tipo “instrumental” (en función de los bienes que con ella se lograrían) que no dejan predefinidos a priori esos bienes desde una perspectiva democrática (como vimos que ocurría cuando se intenta justificar la democracia por la “mayor libertad e igualdad”... democráticas); y que, por este motivo, podrían suscitar más esperanzas como fundamentaciones no circulares de lo democrático. Un ejemplo de ello es la tesis de que el democrático es el sistema político que permite un mayor crecimiento económico; o la tesis de que la democracia es la forma de un estado que mejor asegura la paz respecto a otra nación, especialmente si esta otra nación es también democrática (Spencer Weart: *Never At War: Why Democracies Will Not Fight One Another*. New Haven: Yale UP, 1998). Ambas tesis poseen, con todo, algunos defectos empíricos cuando se confrontan con la realidad histórica: por ejemplo, existen numerosos ejemplos de guerras entre países democráticos; estudios como el citado de Weart solventan esta “refutación” de sus tesis mediante hipótesis *ad hoc* según las cuales siempre se termina revelando que, en el fondo (a veces, *muy en el fondo*, lo que revela lo enrevesado de la piqueta argumentativa), uno de los dos países enfrentados bélicamente no era “del todo” democrático. Acerca de la bondad de la democracia como estímulo del progreso económico (una idea que se remonta al menos hasta el ensayo *Representative Government* de John Stuart Mill), pueden consultarse algunas razones para el escepticismo hacia la universalidad de esta caracterización en Robert D. Kaplan (*The Coming Anarchy: Shattering the Dreams of the Post Cold War*. Nueva York: Random House, 2000); en todo caso, dentro de poco discutiremos más ampliamente esta noción por cuanto presupone como fundamento de legitimidad de un sistema político el axioma de la máxima eficiencia económica, género de fundamentalismo “tecnocrático” que trataremos de refutar hacia el final del cuerpo del texto.

<sup>9</sup> Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969, 91-96; Aryeh Botwinick, *Wittgenstein, Skepticism and Political Participation. An Essay in the Epistemology of Democratic Theory*, Lanham: UP of America, 1985.

<sup>10</sup> Gianni Vattimo: “Dialectica differenza, pensiero debole”, en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds.): *Il pensiero debole*, Milán: Feltrinelli, 1983, 12-28.

<sup>11</sup> James Madison: “Federalist n.10”, en Alexander Hamilton, James Madison y John Jay: *The Federalist* (ed. de Jacob E. Cooke, Middletown: Wesleyan University Press, 1961).

<sup>12</sup> Este apunte, según el cual la “voluntad de la mayoría” no asegura a priori que una decisión no pueda ser cuestionable en la democracia, no sólo reitera la vocación pluralista (y, por lo tanto, tolerante hacia las minorías, “madisoniana”) de la

logre superarla en cuanto a esta tolerancia y amor por el diálogo (pero *sólo* en esa medida, por lo que ella misma no es un nuevo dogma, contra lo aducido anteriormente por Badiou: sino que se admite ya desde el inicio que podría verse superada, perfeccionada o refutada por un sistema futuro que articule mejor la tolerancia y el antiautoritarismo). Lo que hará especialmente acorde al gobernante democrático con la postmetafísica será, pues, su capacidad de aceptar que no está absolutamente resguardado como gobernante del cuestionamiento, pues ninguna instancia metafísica (la voluntad de la divinidad, la voluntad del pueblo, ni siquiera la voluntad de la mayoría<sup>12</sup>...) le asegura definitivamente su legitimidad. Y lo mismo podrá decirse del propio régimen democrático: resultará favorecido por parte de la postmetafísica en la medida en que se configure como un sistema que acepta a sus propios críticos (los críticos contra la democracia) en mayor grado que sus críticos la toleran a ella: pues entonces podrá mostrar que afronta mejor que ellos el

desenlace las reflexiones antifundamentalistas; que soporta con mayor entereza que la suya de ellos la conclusión de que no hay fundamentos autoritarios desde los que hacer enmudecer totalmente la argumentación de los discrepan-tes<sup>13</sup>.

Una sociedad democrática que se comprendiera a sí misma de esta manera no pretendería avasallar a sus ciudadanos haciendo propaganda entre ellos de una cultura, lengua, tradición o raigambre concreta (poco nacionalismo, pues, cabe desde una perspectiva antiautoritaria como la esbozada; y ello acaso no sea uno de los beneficios menores de un planteamiento postmetafísico como el que estamos ahora describiendo); sino que, por el contrario, semejante sociedad aceptaría el “desenraizamiento” como la forma de vida democrática que no sólo resulta más honesta para con nuestra circunstancia postmetafísica, sino que asimismo brilla como el contexto que parece más adecuado a la hora de permitir la deseable integración de cualquier “huésped no deseado”

democracia postmetafísica, sino que ofrece al mismo tiempo un punto de apoyo a las tradicionales críticas a la democracia “procedimentalista”, que cuestionan el hecho de que cualquier cosa que la mayoría elija sea, tan sólo por ello, ya automáticamente legítima y auténticamente democrática (William N. Nelson: *On Justifying Democracy*. Londres: Routledge, 1980, 33). Para la postmetafísica, hemos de reconocer sin vacilaciones que la decisión mayoritaria ciertamente puede errar, si no queremos adjudicarle una infalibilidad fundamentalista. Eso sí: ello no significaría necesariamente (como suele ocurrir con los críticos que se enfrentan a tal “tiranía de la mayoría”, por usar el nombre que le impuso Alexis de Tocqueville) que haya que proporcionar entonces para “limitar el ámbito de decisión de la mayoría” una lista de derechos “inalienables” y “fundamentales” que acoten el terreno que la mayoría no puede traspasar. Y no significa tal cosa dado que tales derechos podrían eventualmente fungir, ellos mismos, de nuevo fundamento inconcuso y autoritario: y pasar a patrocinar, por ejemplo, la violencia que se ejerce en nombre de ellos para “restaurarlos” o asegurarlos cuando están en peligro, algo que últimamente suele ser uno de los mecanismos favoritos que tienen las intervenciones militares de autojustificarse (véase, en esta línea de argumentación, Wolfgang Sützl: “Human Rights in Transition: Violence and Universalism after Kosovo”. *Javnost – The Public*, vol. 7, n. 1, 2000).

Ahora bien, si no podemos limitar el poder de las mayorías mediante un listado de derechos irrenunciables, ¿cómo hacerlo entonces? Lo cierto es que aquí la postmetafísica se oscila entre una Escila y una Caribdis que no resultan fáciles de simultáneamente esquivar; tal y como lo reformularía Javier Muguerza (“La alternativa del disenso”, en G. Peces-Barba [ed.]: *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Debate, 1989, 19-56), resulta enrevesadamente arduo definir de manera estricta dónde es democráticamente pertinente la ética del disenso y dónde tan sólo manipulamos –al cómodo abrigo de la democracia– el disenso como ética.

<sup>13</sup> Véase, para complementar esta descripción de la democracia como el sistema más acorde con una era de justificaciones postmetafísicas, Mieczyslaw Maneli: *Perelman's New Rhetoric as Philosophy and Methodology for the Next Century*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

<sup>14</sup> Giacomo Marramao: *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*. Turín: Giappichelli, 1995. Aunque en el contexto de la discusión que llevamos ahora a cabo en el cuerpo del texto, estos “huéspedes” a que se refiere

—es ésta, además, justamente la característica que, según arguye convincentemente Marramao<sup>14</sup>, cabría considerar como la principal seña de identidad de las democracias—. En similar sociedad, la libertad reposaría, como ha postulado una y otra vez Gianni Vattimo, en la “carencia de un centro”<sup>15</sup>: pues ésta liberaría a cada individuo para que se construyera su propia identidad con respecto a los puntos de referencia que él, personalmente, reputa más merecedores de aprecio (y no el que las autoridades autoritariamente le marquen). Los lazos sociales no se habrían de ver por ello rotos, ni tendría por qué entrar en crisis de modo irremediable la cohesión social (aunque sí lo haga cierta idea de “cohesión social”): simplemente, nos encontraríamos ante la oportunidad, como ha sugerido perspicuo Schönherr-Mann<sup>16</sup>, de que arraigase en nuestros lares un nuevo modelo de sociabilidad, asentado más en la capacidad de manejar conflictos

entre todos, tolerantemente, que en “resolverlos” de una vez por todas con métodos taxativos. Podría echar, así, raíces en nuestras patrias (o tal vez, con Ortiz-Osés<sup>17</sup>, mejor habría que llamarlas “fratrias”) un nuevo sentimiento de pertenencia según el cual, en lugar de sentirse todos unidos como *súbditos* de una misma jerarquía dada (de valores, dioses, fines o personas —de fundamentos, en suma—), los ciudadanos se tendrían a sí mismos y a sus compatriotas como *colaboradores* plurales en la empresa conjunta de sostener entre todos lo que el mismo Schönherr-Mann ha llamado una *Streitkultur*, o “cultura de la discusión”<sup>18</sup> —afín, en definitiva, a lo que por su parte Kambartel definió en otro momento como “cultura hermenéutica”<sup>19</sup>—. Parafraseando cierta expresión de moda, podría hablarse entonces acaso de un “patriotismo del diálogo” como suelo de este nuevo pacto político<sup>20</sup>.

No hay por qué ocultar que la propuesta

Marramao son sobre todo los críticos de la democracia, no hay que excluir de su alcance a aquellos individuos a los que tal vez se podría aplicar más literalmente la categoría de viajeros que arriban desde tierras lejanas para hospedarse bajo el techo de la hospitalidad democrática: es decir, los inmigrantes.

<sup>14</sup> Gianni Vattimo: “È una rete senza centro, ma ci dà un premio: la libertà”. *Telèma*, 8 (1997).

<sup>15</sup> Hans-Martin Schönherr-Mann: *Postmoderne Theorien des Politischen: Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*. Múnich: Fink, 1996, 121.

<sup>16</sup> Andrés Ortiz-Osés: “Prólogo”, en J. Beriain: *La identidad colectiva: vascos y navarros*. San Sebastián: Haramburu, 1998.

<sup>17</sup> Hans-Martin Schönherr-Mann, *op. cit.*, 115.

<sup>18</sup> Friedrich Kambartel: “Versuch über das Verstehen”, en B.F. McGuinness (ed.): *„Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen“*. Ein Symposium an der Universität Frankfurt anlässlich des hundersten Geburtstag von Ludwig Wittgenstein. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1991, 121-137, aquí 132.

<sup>19</sup> Al igual que el “patriotismo constitucional” de Dolf Sternberger y Jürgen Habermas (*Identidades nacionales y postnacionales* [traducción por Manuel Jiménez Redondo]. Madrid: Tecnos 1989, 115), al que imita terminológicamente, este “patriotismo del diálogo” aspiraría a superar las reivindicaciones etnicistas de los nacionalismos “objetivistas”, que fundamentan la esencia de la nación en un conjunto de rasgos “objetivos” comunes: etnia, lengua, geografía, folclore, historia, costumbres... —me permito remitir para ello a Miguel Ángel Quintana Paz: “Hermenéutica, modernidad y nacionalismo”, en M. Giusti (ed.): *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998, 309-323; Miguel Ángel Quintana Paz: “¿Qué idea de «nación» cabe defender desde el pensamiento hermenéutico?”. *Laguna*, 8 (enero 2001), 145-158—. Así, y según una bella expresión de Francesc de Carreras (“Patriotismo sin tribu”. *El País*, 11-11-2001), se trataría de construir un “patriotismo sin tribu” (y sin los ídolos de la tribu, tan metafísicos siempre ellos, ya desde Bacon). Sin embargo, y a diferencia del patriotismo de Habermas, este “patriotismo del diálogo” no necesita reposar en un valor trascendental y universal, que quede por encima de la historicidad concreta de cada interlocutor: pues se funda, precisamente, en la capacidad de diálogo entre trasfondos interpretativos bien diferentes entre sí donde se ha venido a hacer implausible el autoritarismo. Ahora bien, es dable que justo por este motivo la propuesta postmetafísica sufra pese a todo, si no de tribalismo, sí de un cierto exceso de localismo: sólo en el interior de unas cuantas sociedades con algún *habitus* democrático y tolerante, que sienten repulsa ante el autoritarismo y la violencia, sociedades

de una democracia pareja se sabe modesta<sup>21</sup>. Modesta porque en ella la política no es ya una portadora de la esperanza [*Hoffnungsträger*] – un papel en el que había sustituido a la religión–. El pensamiento político se seculariza: la política pierde su posición hegemónica. Y para evitar que en ese contexto se pierdan los lazos sociales, se amplía, a la vista de la creciente complejidad de las sociedades modernas, el horizonte de la acción política.<sup>22</sup>

En otro lugar<sup>23</sup> me he ocupado más exten-

samente de esa “ampliación del horizonte de las acciones políticas” –lo que Hannah Arendt<sup>24</sup> habría denominado *lo político*, el ámbito común de la *polis*, que sustituye la añeja importancia de *la política*, la profesión de los políticos<sup>25</sup>–. Ahora nos interesa, empero, detenernos en el modo en que la Política (que no, pues, lo político) dimite de su función de “salvadora” de la humanidad porque ha accedido a ser simplemente el ruedo democrático donde multitud de sentidos y de “salvadores” compi-

capaces de convivir con la ironía y cierta heideggeriana *Gelassenheit*, es verdaderamente concebible (no nos engañemos) el “pacto político postmetafísico” y el “patriotismo del diálogo”, sin adherencias fundamentalistas de ningún tipo, tal y como estos se vienen dibujando aquí. De hecho, éste es el motivo por el cual Franco Crespi (“Assenza di fondamento e progetto sociale”, en G. Vattimo y P.A. Rovatti [eds.]: *Il pensiero debole*. Milán: Feltrinelli, 1983, 243-259) o Ulrich Beck (“El mundo después del 11-S”. *El País*, 19-10-2001) dudaron de que jamás pueda hacerse de ellos (de la metafísica y el diálogo) una propuesta universal. El primero de estos dos autores limita su alcance posible a ciertas elites cultivadas de las sociedades avanzadas; mientras que Beck lo restringe a ciertos Estados nacionales más o menos protegidos frente a amenazas externas, los cuales precisamente necesitan, como su condición de posibilidad, de la existencia de otros países que, con cotas menores de exigencia respecto a la tolerancia y la democracia, sirvan de rompeolas que proteja eficazmente a los primeros de las amenazas del exterior: terrorismo, inmigración masiva, escaramuzas militares, etcétera. Con todo, a medida que se generalizara el nivel cultural que Crespi reputa necesario para aceptar serenos las conclusiones del antiautoritarismo postmetafísico, y a medida que pudieran disminuir algún día las desigualdades económicas mundiales que hacen imprescindible, según Beck, protegerse respecto a “ataques externos”, entonces dejaría de resultar un programa de alcance excesivamente restringido el que aquí perfilamos. (De hecho, tal vez haya motivos para la esperanza en este sentido, si nos percatamos de cierto descenso en los niveles mundiales de desigualdad entre individuos de diferentes países durante los últimos años, tal y como lo han descubierto Xavier Sala i Martín: “The Disturbing ‘Rise’ of Global Income Inequality”, *NBER Working Paper Series*, WP 8904, <http://www.nber.org/papers/w8904>, 2002; Matilde Lafuente Lechuga, Antonio Losa Carmona y Antonio Sánchez Martínez: “Análisis de la evolución de la desigualdad económica mundial en los últimos años”. *Rect@*, vol. 14, n. 1 [2006]). Con lo cual, y como insiste Richard M. Rorty (“Who Are We? Moral Universalism and Economic Triage”. *Diogene*, vol. 44, n. 173 [primavera 1996], 1-15), en lugar de lamentar que la propuesta postmetafísica sólo sea viable en contextos muy limitados, lo que de verdad cabría derivar de estas reflexiones es el hecho de que esta propuesta postmetafísica, con el fin de hacerse plausible, nos puede aguijonear con un motivo más en la lucha por extender al mayor número de agentes y territorios las condiciones infraestructurales mínimas que les permitirían comportarse del modo que propone el antifundamentalismo: tolerantemente, sin violencia, con ironía...

<sup>21</sup> Claro que, ¿no ha defendido un autor tan emergentemente reputado como Simon Glendinning (*On Being with Others. Heidegger, Derrida, Wittgenstein*. Londres: Routledge, 1998) que el rasgo esencial de la postmetafísica es precisamente ese, el de la humildad tanto teórica como práctica? Véase también David Cooper: “Wittgenstein, Heidegger and Humility”. *Philosophy*, 72 (1997), 105-123; y, desde la añeja perspectiva del pudor, Alessandro Dal Lago y Pier Aldo Rovatti: *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*. Milán: Feltrinelli, 1989.

<sup>22</sup> Hans-Martin Schönherr-Mann, *op. cit.*, 11.

<sup>23</sup> Véase Miguel Ángel Quintana Paz: *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*. Tesis doctoral defendida en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca el 21 de octubre de 2001; véase especialmente todo el capítulo tercero de la misma.

<sup>24</sup> Hannah Arendt: *The Human Condition*. Garden City: Doubleday, 1958; Hannah Arendt: “Truth and Politics”, en P. Laslett y W.G. Runciman (eds.): *Philosophy, Politics and Society, 3rd Series*. Oxford: Blackwell, 1967, 104-133; Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Nueva York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1978.

<sup>25</sup> Ha sido un motivo recurrente en el pensamiento político estadounidense de estas últimas cinco décadas la reflexión sobre esta pérdida de espacio de lo político que implican las concepciones metafísicas modernas; reflexión acompañada generalmente de una ulterior reivindicación de tal espacio. Véanse, por ejemplo, como muestra en cada uno de los últimos

ten y colaboran unos con otros, sin pretender erigirse ninguno de ellos en un nuevo ídolo de adoración obligatoria, bien que ésta sea secular. Nadie encontrará ya pues *el* sentido de su vida<sup>26</sup> en un campo político dentro del cual convive una pluralidad de voces no siempre conmensurable ni armónica, sin modelos ciudadanos ni “héroes”<sup>27</sup> patentes para todos; si acaso, encontrará allí la posibilidad de experimentar *diversos* sentidos de sí mismo al participar de las diversas interpretaciones (religiosas, ideológicas, sexuales, estéticas...) que se le ofrecen. La

política “una” se ha vuelto de este modo “débil”<sup>28</sup> –; y se ha dado paso así a “las políticas”: las tácticas y estrategias particulares, los estilos y valores concretos, los usos y costumbres contextuales, que entran en diálogos contingentes unos con otros para resolver problemas ocasionales de la práctica histórica, y para lograr “acomodarse y ajustarse”<sup>29</sup> unos respecto a otros sin un patrón predefinido de cómo habría de tener lugar, en justicia, ese encaje recíproco<sup>30</sup>. La flexibilidad y la tolerancia a la hora de operar entre las ambigüedades<sup>31</sup> de

decenios de este género de ocupaciones, aportaciones como éstas: Sheldon S. Wolin: *Politics and Vision*. Boston: Little Brown, 1960; William E. Connolly: *The Terms of Political Discourse*. Lexington: Heath, 1974; Allan Janik: “Towards a Wittgensteinian Metaphysics of the Political” y “Culture, Controversy and the Human Studies”, en *Style, Politics and the Future of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, 93-108 y 109-115; Joseph Margolis: “The Politics of Predication”. *Philosophical Forum*, 27 (1996); Aryeh Botwinick y William E. Connolly (eds.): *Democracy and Vision. Sheldon Wolin and the Vicissitudes of the Political*. Princeton: Princeton UP, 2001.

<sup>26</sup> Aryeh Botwinick: *Wittgenstein and Historical Understanding*. Lanham: UP of America, 1981, 16.

<sup>27</sup> Gianni Vattimo: “Eroi «inutili»?”. *La Stampa*, 12-8-1982.

<sup>28</sup> Gianni Vattimo: “De la ideología a la ética”. *El País*. 8-1-1987; Gianni Vattimo: “La izquierda y la nada”. *El País*. 30-3-1987; Gianni Vattimo: “Le «chances» del governo debole”. *La Stampa*, 26-1-1982; Gianni Vattimo: “La devaluación de la política”, *Antropos. Huellas del conocimiento* (monográfico “Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad, ed. por Miguel Ángel Quintana Paz), n. 217 (diciembre 2007), 44-47; así como Miguel Ángel Quintana Paz: “Presentación”, *ibíd.*, 42-44. Esta debilidad no tiene nada que ver con las “políticas débiles”, fluctuantes y llenas de vacilación, que un Gobierno concreto pueda cometer: ya que esto último no deja de ser un dubitativo “querer y no poder” marcar el curso de los acontecimientos; mientras que la “política débil” atañe más bien a una retirada elegante de la Política (de gobierno) para que los acontecimientos se marquen desde otras “políticas” (procedentes de todos los agentes de la *polis*, de “lo político” intersubjetivo). Lo que se debilita es el poder del Gobierno ejecutivo, en virtud de la ampliación de la participación directa de los ciudadanos en la democracia: mientras que las políticas (decididas por parte de todo el cuerpo social participativamente) no tienen por qué dejar de contar con el vigor y nitidez (si así lo desean tales participantes) que se podrían caracterizar como “políticas fuertes”. Para un ejemplo de propuesta económica en la que la reducción del Estado (la Política) no tiene por qué implicar la aminoración de los ámbitos públicos (lo político), puede verse David Anisi: *Creadores de escasez. Del bienestar al miedo*. Madrid: Alianza, 1995.

<sup>29</sup> Aryeh Botwinick, *op. cit.*, 17. O, como bien lo expresaría en su barroco castellano Andrés Ortiz-Osés: “la *democracia* en cuanto voluntad de poder com/partido y acción de poder con el contrapoder de la oposición” (Andrés Ortiz-Osés: “Mediación”, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros [eds.]: *Claves de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2005, 379-382, aquí 381).

<sup>30</sup> Theodore R. Schatzki (*Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge UP, 1996, 1-18) observa aquí una superación de la dicotomía entre el individualismo (de la teoría de juegos, la economía neoclásica, el liberalismo, la etnometodología...) y el holismo (de la tradición hegeliano-marxista y sistémica) a la hora de pensar lo político. De este modo, se permitiría la participación de los ciudadanos en la política sin necesidad de confinarla (como hace el miembro primero de la dicotomía recién aducida) a la iniciativa individual de cada sujeto aislado (mediante el voto particular en unas elecciones, por ejemplo); mas, igualmente, sin que se le exija a tales participantes (como le exigen los representantes del segundo miembro de la dicotomía mentada) el poseer con anterioridad una concepción teórica omniabarcante acerca de cómo funciona la Historia o la Sociedad, para poder luego ejercer una lucha “consciente” y “lógica” que siga el “curso racional” de éstas. Las luchas de grupos contingentes que se unen para alcanzar fines coincidentes (mujeres, homosexuales, afroamericanos...), y que no reclaman la fidelidad eterna posterior de sus miembros en otros ámbitos, son un buen ejemplo de este modo de coordinación entre la libertad individual y la capacidad de trabajar juntos. Y, naturalmente (como hemos señalado ya en Miguel Ángel Quintana Paz: “¿Cuán plural es el «plura-

esa abigarrada madeja de problemas y voluntades se tornan entonces las virtudes más encomiables en la vida política, por delante de la férrea adscripción a un ideal<sup>32</sup> absoluto: esas virtudes constituyen el nuevo epítome de lo que siempre se había conocido como “responsabilidad” del político<sup>33</sup>. Y fue precisamente uno de los políticos españoles más relevantes del pasado reciente quien supo calificar calderonianamente ese modo de ver las cosas como “la moral de Segismundo”:

El mayor dislate que se puede cometer en la acción es conducirla como si tuviera la omnipotencia en la mano y la eternidad por delante. Todo es limitado, temporal, a la medida del hombre. Nada lo es tanto como el poder. Esta convicción opera en

el fondo de mi alma como freno invisible, yo mismo no percibo su presencia, y modera todos mis actos. [...] En el orden de los negocios humanos, esta cordura reemplaza a las nociones cristianas de responsabilidad, de rendición de cuentas y expiación. Es la moral de Segismundo, que decidió ser prudente, no fuese a despertar de nuevo en la torre.<sup>34</sup>

Es así que en las postrimerías de su carrera política (no sería dificultoso argumentar que, además, en el momento más lúcido de esta), el antiguo Presidente de la II República Española Manuel Azaña percibía finalmente que el mejor proyecto para la praxis estribaba no sólo en tratar de manejar con cordura (sabor de la finitud e historicidad propias) las cuerdas del

lismo» postmoderno?”, en AA.VV.: *Europa, sé tú misma*, vol. 1. Madrid: Fundación Universitaria San Pablo-CEU, 2005, 463-470; y como abundamos en el apartado 3.4. de nuestra ya citada *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*) tal perspectiva de una multiplicidad con coaliciones contingentes horroriza a cuantos, como señaladamente ha hecho en los últimos tiempos Slavoj, creen que todavía es necesaria la acción unívoca de todos los “excluidos” contra un enemigo común –véase Slavoj Žižek: *No Sex, Please, We are Post-Human!* <http://www.lacan.com/nosex.htm#4>; Slavoj Žižek: *Bienvenidos al desierto de lo real*. <http://aleph-arts.org/pens/desierto.html>; para un hace poco exitoso nombre nuevo de ese enemigo común, como “Imperio”, véase Toni Negri y Michael Hardt: *Empire*. Cambridge: Harvard UP, 2000–. Mas, contra estos paladines de la obligación de una lucha unitaria, hay que recordar que, si queremos ser congruentes con el antiautoritarismo postmetafísico, habrán de ser los agentes en la praxis quienes decidan las acciones que deben emprender –dependiendo de sus intereses y contextos, de cómo interpreten sus propias necesidades y deseos de emancipación– sin que se les haya impuesto a priori (metafísicamente) la obligación de luchar contra una sola “fractura” o “exclusión” social que se haya decretado como la *fundamental*, por encima de todas las otras posibles –incluidas aquellas que los agentes acaso sienten como más sangrantes que las que el teórico social, llámese Žižek o Negri, ha dictaminado como “fundamentales” (véase, para ampliar la reflexión sobre el papel que ha de jugar el teórico social conforme a una concepción postmetafísica, la próxima nota 42 de este escrito)–.

<sup>31</sup> Un elogio argumentado de la capacidad de acción en medio de la ambigüedad que caracteriza a las sociedades avanzadas se puede hallar en John M. Keynes: *The Collected Writings of John Maynard Keynes*, vol. VIII. Londres: Macmillan for the Royal Economic Society, 1971-74, 3.; John M. Keynes: *Keynes' Lectures, 1932-1935. Notes of a Representative Student*. Londres: Macmillan, 1989, 102. Por otra parte, una excelente diferenciación de la “ambigüedad” (o, como él la denomina, “analogía”) contra el mero equívoco (o el “todo vale”) y el férreo univocismo (o, según lo venimos llamando aquí, autoritarismo fundamentalista) se halla presente en la compendiosa obra de Mauricio Beuchot: *Perfiles esenciales de la hermenéutica*. México: UNAM, 1997; obra que, por lo demás, es un magnífico breviarío introductorio al conjunto de su feraz pensamiento.

<sup>32</sup> Cabe recordar aquí la crucial crítica de Ludwig Wittgenstein a todo ideal como algo que, a la postre, no deja de poseer sino un valor meramente pragmático (es posible observar un análisis de tal argumento wittgensteiniano en Miguel Ángel Quintana Paz: “Ideal”, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *op. cit.*, 267-275); por ello, resultará mucho más provechoso (y mejor inmunizado contra los arrebatos de cualquier autoritarismo) el reconocer ya desde el inicio, desde una perspectiva postmetafísica, que ningún ideal (ni ningún ideal político) tiene más sentido que sus aplicaciones (ya no “ideales”, sino bien contextuales y pragmáticas). Es significativo que Wittgenstein apoyase sus reflexiones generales sobre los “ideales” (en el lenguaje, el pensamiento, la ciencia...) y sobre sus peligros precisamente en un ejemplo político: “Hay gente en la ac-

poder político; sino que había asimismo que tratar de liberar de las garras de este poder (de las garras de “la Política”) el mayor número posible de regiones de la *res publica* y del sujeto, de la sociedad civil, para que éstos puedan hacer aflorar allí el hormigueo de sus voluntades e identidades, sin quedar embargadas por parte de ningún fundamento monocromático. El antaño laicista Azaña últimamente vino a caer, de este modo, en la cuenta de que quizás el principal proyecto político no es tanto la secularización de las iglesias, sino la secularización de esa nueva “iglesia” en que siempre puede convertirse la política fundamentalista (por ejemplo, la política despiadadamente laicista):

Pienso en la zona templada del espíritu, donde no se aclimatan la mística ni el fanatismo políticos, de donde está excluida toda aspiración a lo absoluto. En esta

zona, donde la razón y la experiencia incuban la sabiduría, había yo asentado para mí la república<sup>35</sup>. La república no tenía por qué embargar la totalidad del alma de cada español, ni siquiera la mayor parte de ella, para los fines de la vida nacional y del Estado. Al contrario: había que desembargar muchas partes de la vida intelectual y moral, indebidamente embargadas, y oponerse a otros embargos de igual índole, pedidos con ahínco por los banderizos.<sup>36</sup>

No me gustaría concluir esta breve exposición sin destacar el hecho de que, ciertamente, una política así secularizada y “desembargada” del alma de la sociedad corre, con todo, un postrer peligro sutilmente autoritario: la de identificarse con la tecnocracia pragmatista; la de decretar que lo político es simplemente un ámbito en que debe primar la gestión eficiente por parte de expertos, extirpando a priori cual-

tualidad que dice: «los únicos seres humanos verdaderos son los que tienen cabello rubio y ojos azules». A mucha gente le resulta difícil deshacerse de la noción de *un ideal*. [...] Esto es una cuestión estrictamente práctica” (“The Language of Sense Data and Private Experience – Notes taken by R. Rhees of Wittgenstein’s Lectures, 1936”. *Philosophical Investigations*, 7 [1984], 1-45 y 101-140, aquí 25-5-1936).

<sup>33</sup> Max Weber: *Politik als Beruf*. Múnich: Duncker und Humboldt, 1919.

<sup>34</sup> Manuel Azaña: *La velada en Benicarló. Diálogo de la guerra de España*. Madrid: Castalia, 1980, 114.

<sup>35</sup> La edición que manejamos conserva la mayúscula de este nombre, pues Azaña se está refiriendo en concreto a la II República española (como se verá a continuación por el uso que hace de este mismo gentilicio); pero creemos que no traiciona el espíritu de sus letras la equiparación de esta República con la república, la *res publica*, en general.

<sup>36</sup> Manuel Azaña, *op. cit.*, 154. El “desembargo” de la política no debe confundirse apresuradamente con una política pacata de no intervención del Estado en economía o en el concierto internacional (y que Azaña no está pensando en ello cuando así habla puede comprobarse en numerosas ocasiones a lo largo de su obra: véase, en lo que atañe a la intervención internacional, Manuel Azaña: “La República española y la Sociedad de Naciones”, en *Causas de la guerra de España*. Barcelona: Crítica, 1986, 55-68; Manuel Azaña: “La neutralidad de España”, *ibid.*, 145-157; y, por lo que respecta a la intervención económica, véase Manuel Azaña: “Causas de la guerra de España”, *ibid.*, 27). Lo cierto es que ambos tipos de intervenciones estarán justificadas desde un punto de vista antiautoritario en la medida en que a través de ellas se trate de reducir, precisamente, la pujanza de autoridades opresoras: la omisión no es siempre la mejor actitud a tomar para ello (por ejemplo, ciertamente la intervención del Estado en la economía estará a veces justificada, contra los pruritos radicalmente antiintervencionistas, anarcoliberales, si mediante ella se tratan de subsanar coyunturas que resultan violentas u opresivas hacia algunos agentes; véase, en esta línea, las tesis defendidas por Gianni Vattimo en Norberto Bobbio, Giancarlo Bosetti y Gianni Vattimo: *La sinistra nell’età del karaoke*. Milán: Reser, 1994). La prevención que aquí transmitimos, pues, debe entenderse fundamentalmente como un reparo ante el embargo por parte de la política de regiones de la sociedad civil que bien podrían prosperar sin tal embargo, junto con un reparo contra la función de *la Política* (profesional, institucionalizada) como panacea de salvación de los individuos: y no como una reducción de *lo político* (lo público), respecto a la cual ya nos hemos desmarcado.

<sup>37</sup> Isidoro Reguera: *El feliz absurdo de la ética. (El Wittgenstein místico)*. Madrid: Tecnos, 1994, 56.

<sup>38</sup> *Ibid.*

quier posibilidad de diálogo sobre proyectos, valores, fines en el foro público. La estructura fundamentalista, autoritaria, de esta concepción se deja ver meridianamente por cuanto intenta silenciar cualquier discurso que no tenga que ver con el mero “negocio de los hechos”<sup>37</sup>; bajo la apariencia del rechazo ante cualquier fanatismo ideológico, ella deja que se infiltre en la opinión pública una fanática confianza en los “especialistas” de la política (lo cual suele incluir a la economía política), cuya autoridad se inmuniza contra la crítica; bajo la apariencia de la neutralidad valorativa, en realidad se fomenta el acatamiento incuestionable de ciertos valores (eficiencia, crecimiento, éxito económico...) que se han excluido del debate social. Lamentablemente,



reflexiones postmetafísicas como las hasta aquí avanzadas no han hecho con frecuencia sino desembocar a algunos pensadores, por lo demás brillantes, en ese espejismo de antiautoritarismo que es la mera fe tecnocrática. Veamos un ejemplo; quien así habla a favor de la tecnocracia es a continuación el, por otro lado, estimable filósofo español Isidoro Reguera:

Lo que, en este sentido, puede justificar al poder político [...] son técnicos profesionales y no ideólogos o mesías, *managers* de la cosa pública y no predicadores del pueblo, gentes que se limiten a actuar en el mundo con lógica-razón-ciencia y no saquen sus narices fuera del tiesto de los hechos con amonestaciones “ideológicas”.<sup>38</sup>

Naturalmente, el recelo de Reguera ante los mesías está justificado desde un planteamiento antiautoritario, postmetafísico... pero ¿debe lanzarnos ciegamente, como nuestro autor cree, a los brazos de cualquier mánager que pase por ahí? Existen al menos cuatro razones para mantener un “no” como contestación a esa pregunta; y con su exposición concluiremos las presentes inquisiciones:

a) En primer lugar, la creación de una elite de expertos gestores de la cosa pública ha sido desde siempre la aspiración de aquellos teóricos de la política que creían detectar en el “exceso de participación” uno de los problemas de las democracias occidentales<sup>39</sup>. El carácter neoconservador<sup>40</sup> de esta propuesta de la sustitución de lo político por la “técnica del poder”<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Véase, por ejemplo, Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy* (tercera edición ampliada). Nueva York: Harper & Brothers, 1950; Michael Crozier, Samuel P. Huntington y Joji Watanuki: *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. Nueva York: New York UP, 1975.

<sup>40</sup> Helmut Dubiel: *Was ist Neokonservatismus?*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1985, 120-122.

<sup>41</sup> Arnold Gehlen: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1957.

<sup>42</sup> Al arrebatar a la política de las manos de los ideólogos y de sus metarrelatos en torno a la Historia y la Sociedad (Jean-François Lyotard: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. París: Éditions de Minuit, 1979) no es impres-

nunca ha dejado de ser patente: para silenciar la polifonía de nuestras sociedades postmetafísicas y los cambios que ello implica en nuestra concepción, aún demasiado unitaria, del poder y de la sociedad, nada mejor que reinstaurar conservadoramente el tono monocorde procedente de ciertos privilegiados profesionales de la política, que usurparían de modo exclusivista para su gremio todo el poder con la excusa de que en la política, en el fondo, sólo se trata de “negocios”. Ahora bien, aunque pueda ser cierto que las cuestiones políticas no son sino unos negocios de lo humano entre otros, lo cierto es que no parece conveniente que se limite a ser el negocio de unos pocos (los “ex-

pertos”), con la excusa de que son ellos los más autorizados para tratarlos (todo autoritarismo, en el fondo, ha consistido siempre en reservar para la autoridad un coto que ésta reputaba de su legítima propiedad exclusiva). En realidad, la tecnocracia confunde la propuesta postmetafísica de reducción de la Política (profesional e institucionalizada) con una reducción de lo político (el espacio común de la *polis*); cuando lo cierto es que lo político no sólo no ha de ser abolido, sino que debe reivindicarse para evitar que caiga en las autoritarias manos de los profesionales de la política, sean estos mesías o mánagers, ideólogos<sup>42</sup> o negociadores, predicadores o técnicos; en pocas palabras, políticos

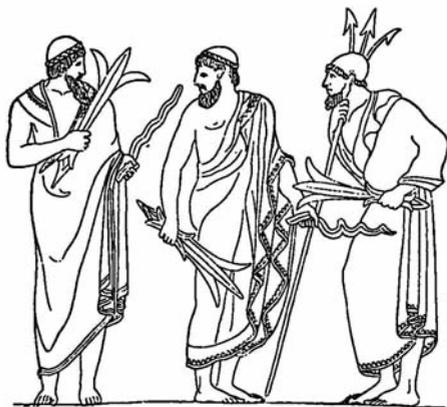
cindible abolir al mismo tiempo cualquier tipo de discusión que tenga que ver con “ideales” en el foro colectivo de “vida y pensamiento”: por el contrario, si se les ha retirado a los primeros el derecho de disfrute en exclusiva de las orientaciones para la praxis es precisamente para permitir que todas las inquietudes locales y plurales ocupen la escena pública: deserta de la utopía pero para engendrar múltiples heterotopías (Gianni Vattimo: “Dall’utopia all’eterotopia”, en *La società trasparente*. Milán: Garzanti, 1989, 84-100; Kevin Hetherington: *The Badlands of Modernity: Heterotopia and Social Ordering*. Londres-Nueva York: Routledge & Kegan Paul, 1997). En esta tesitura postmetafísica, el filósofo político no necesita necesariamente enmudecer, como a veces se ha postulado (Chhatrapati Singh: “Can Wittgenstein’s Philosophy Yield a Theory of Justice?”, en E. Morscher y R. Stranzinger [eds.]: *Ethik: Grundlagen, Probleme und Anwendungen*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981, 365-366). Bien al contrario, precisamente de lo que se trata es de no acallar a nadie, por lo que también el filósofo político puede colaborar con su peculiar modo de reflexión sobre la praxis a la configuración entre todos los agentes de ésta: como ha expresado, discutiendo la filosofía práctica wittgensteiniana, Joshua F. Dienstag (“Wittgenstein among the Savages: Language, Action and Political Theory”. *Polity*, vol. 30, n. 4 (verano 1998), 579-605, aquí 603), “el filósofo político compra su participación en la política al precio de renunciar a sus tradicionales pretensiones de superioridad”. Véase en este sentido también Hannah F. Pitkin: *Wittgenstein: El lenguaje, la política y la justicia* (traducción de Ricardo Montoro Romero). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984, 467-472; John G. Gunnell: “The Language of Democracy and the Democracy of Language”, en H. Bang y R. Rhodes (eds.): *Governance and Democracy*. Manchester: University of Manchester Press, 2002; James Tully: “Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection”. *Political Theory*, vol. 17, n. 2, (1989), 172-204; Michel De Certeau: *The Practice of Everyday Life*. Berkeley-Los Ángeles: University of California Press, 1988, 11. De hecho, como nos recuerda Naomi Scheman (“Forms of Life: Mapping the Rough Ground”, en H. Sluga y D.G. Stern [eds.]: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge UP, 1996) la perspectiva filosófica ocupa una posición fáctica en los discursos sociales que cuenta con potencialidades inmanentes bien particulares (no se escucha de igual modo el análisis de un filósofo que el de un mero propagandista), de modo que ¿por qué renunciar a este modo de afectar la acción colectiva? El filósofo que así acepta el reto de dejar de ser observador y empezar a ser participante (Sergio Sevilla: “La transformación del espacio de lo político”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 11 (mayo 1998), 79-101, aquí 89) –un participante más, pero quizá no uno cualquiera (Miguel Ángel Quintana Paz: “En torno a la disputada relación entre metaética y praxis ético-política. Reflexiones sobre Rorty y contra Rorty”, en Juan José Colomina Almiñana y Vicente Raga Rosaleny (eds.): *La filosofía de Richard Rorty. Entre pragmatismo y relativismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, 39-65)– no tendría excesivos ambages en reconocerse modestamente como la (sola) aplicación contemporánea posible de la XI Tesis sobre Feuerbach: algo tal vez no del todo disconforme, por lo demás, con las implicaciones de un pensamiento como el wittgensteiniano, por ejemplo (véase el apartado 2.7. de Miguel Ángel Quintana Paz, *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista, op. cit.*).

<sup>43</sup> Ulrich Beck: *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1986.

<sup>44</sup> Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the*

nada o muy tecnocráticos, pero que se reservan autoritarios el ejercicio del poder.

b) En segundo lugar, la fe en los gestores de la cosa pública no ha salido indemne en los



últimos lustros de lo que autores como Ulrich Beck<sup>43</sup>, en compañía de algunos otros<sup>44</sup>, han venido llamando la “sociedad del riesgo” (*Risikogesellschaft*). Cuando la sociedad se ha hecho tan compleja como para que ya a un simple individuo le resulte difícil optar por las alternativas que le son individualmente “más racionales” (dado que el éxito de sus afanes dependerá de la asechanza de multitud de peligros que han sido generados por la sociedad, pero que son incontrolables e impredecibles incluso desde la perspectiva del mero cálculo de probabilidades), ¿cómo confiar entonces en que una elite de sabios sepa optar por las alternativas “más racionales en absoluto”, las que posean lo que Reguera llama más “lógica-razón-ciencia” (?), para *todo* el cuerpo social? Si es tan arduo hoy el poder hablar de la “acción racional” de *un* individuo en una sociedad que se ha vuelto demasiado compleja, ¿podremos abrazar con mucho mayor optimismo la fe en que unos cuantos expertos sepan escudriñar “la mejor acción racional” de *todos* los individuos en esas mismas sociedades?

c) No resulta menos pertinente reparar acerca de otro menoscabo, desde una perspectiva postmetafísica, de la apuesta a favor de los técnicos profesionales como guías de la política. Se trata de destacar que no sólo la “autoridad de los expertos” resulta dialécticamente violenta y autoritaria cuando acalla a los “legos”; sino que, con excesiva frecuencia, la

*Modern Social Order*. Cambridge: Polity Press, 1994; Anthony Giddens: *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford UP, 1990; Niklas Luhmann: *Soziologie des Risikos: Politik und Recht*. Berlín: Walter de Gruyter, 1991.

<sup>45</sup> El presidente estadounidense Theodore Roosevelt, en su alocución anual al Congreso del 6 de diciembre de 1904, proporciona un ejemplo paradigmático (reportado por Frank Niess: *Der Koloß im Norden. Geschichte der Lateinamerikapolitik der USA*. Colonia: Pahl-Rugenstein, 1984) de esta violencia que se autojustifica por la presunta incapacidad de aquellos sobre los que se aplica para gestionar la cosa pública: “Los caóticos y débiles Gobiernos y pueblos del sur podrían, en caso de mal comportamiento o incapacidad flagrantes, obligar a los Estados Unidos a ejercer un poder internacional de control”. Para el análisis de casos análogos de justificación tecnocrática de la violencia, véase George Lakoff: *Metaphor and War: The Metaphor System Used to Justify War in the Gulf*.

[http://lists.village.virginia.edu/sixties/HTML\\_docs/Texts/Scholarly/Lakoff\\_Gulf\\_Metaphor\\_1.html](http://lists.village.virginia.edu/sixties/HTML_docs/Texts/Scholarly/Lakoff_Gulf_Metaphor_1.html); <http://lists.vil->

violencia sin más, la violencia armada y militar, también se ve patrocinada desde consideraciones técnicas de “mera eficiencia” en la cosa pública. A menudo, el político trata de excusar sus acciones violentas con el argumento de que “no se podría haber hecho de otro modo”; en ocasiones, incluso la impericia o falta de idoneidad “técnica” de los enemigos son el pretexto para aplicar sobre ellos medidas violentas que les “reconduzcan” por el camino de lo utilitariamente deseable para ambas partes: algo que los rivales, en su “ignorancia”, eran incapaces de ver por sí solos<sup>45</sup>.

d) Por último, la razón que en cuarto lugar sirve para denunciar las propuestas tecnocráticas como una salida en falso de la política antiautoritaria es la restricción que estas propuestas aplican sobre el campo de “lo político”, al que adelgazan extraordinariamente con la doble excusa de que han de sustraerse los asuntos “técnicos” de la política, y de que tales asuntos son la inmensa mayoría de lo que hasta entonces se llamaba “político”. Pues, en efecto, ello atenta directamente contra el proyecto postmetafísico con el que empezábamos este escrito, y que según reconocíamos allí, se asía del brazo de la democracia precisamente por la promesa que ésta le hacía de potenciar al máximo posible el foro intersubjetivo (mundo de la vida, diálogo público) como medio de reducción de los silenciamientos arbitrarios y autoritarios. Pues es sólo en ese *logos* común donde se pueden jugar los asuntos políticos de modo menos violento que en el combate abierto o en la sumisión ante una jerarquía

autoritaria. En realidad, esta reivindicación de “lo político” es tan relevante para una política genuinamente postmetafísica que la descripción de sus atributos y su funcionamiento, así como de su sustrato epistemológico y su elevado valor axiológico, nos ha ocupado en otro lugar luengos desarrollos<sup>46</sup>; bástenos ahora, empero, con las insinuaciones que sobre él (y sobre el alto aprecio que merece a una concepción genuinamente postmetafísica) hemos venido desperdigando aquí.



lage.virginia.edu/sixties/HTML\_docs/Texts/Scholarly/Lakoff\_Gulf\_Metaphor\_2.html (1991).

<sup>46</sup> Véase Miguel Ángel Quintana Paz: *Normatividad, interpretación y praxis: Wittgenstein en un giro hermenéutico-nihilista*, op. cit.