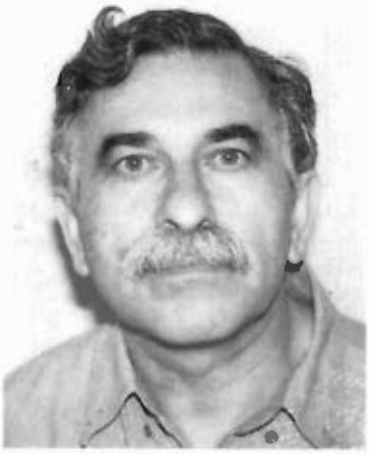
LA FILOSOFÍA, HOY (II)

Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)

Es difícil sustraerse a los acentos milenaristas que despierta esta época de finales de siglo. Mas parecen haber aflorado acentos y sentimientos que remiten a una experiencia de límite que no cabe atribuir trivial y precipitadamente a una perspectiva socio-histórica pesimista o a una concepción soteriológica de la filosofía. Pues, hace no mucho, afirmaba enfáticamente Kapstein, director de estudios del Consejo de Relaciones Exteriores de Nueva York, que «puede que el mundo esté avanzando inexorablemente hacia uno de esos trágicos momentos que hará que los historiadores del futuro se pregunten: ¿por qué no se hizo nada a tiempo?... ¿Qué les impedía dar los pasos necesarios para evitar una crisis mundial?»[1]. Prognóstico y advertencia que sella el autor apuntando directamente a los gobiernos y a sus consejeros económicos que, agorera y demagógicamente, culpan al hecho y a las exigencias intrínsecas de la globalización económica la situación de ingobernabilidad del mundo. Al



Fernando Quesada Castro es catedrático de Filosofía Política en la U.N.E.D. y director de la *Revista Internacional de Filosofía Política*. Entre sus publicaciones más recientes figuran: *Ética y utopía: para una crítica de la teología política, Sobre la naturaleza de la Filosofía Política* y *Reconstrucción de la democracia.*

* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia, →

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

modo de la élite alemana de Weimar, dichos dirigentes estarían desdeñando las injustas presiones ejercidas sobre los «perdedores», obreros en general, menospreciando las asociaciones y los movimientos políticos que están cobrando forma. La anomia que parece haberse apoderado de muchos ciudadanos como resultado –entre otras razones– de la inseguridad acerca de la propia posibilidad de sobrevivir es atribuida frecuentemente a las fuerzas económicas supuestamente incontrolables, sometidas a las leyes del mercado mundial y que se articulan como procesos excluyentes tanto de individuos como de determinados grupos sociales y naciones. Ahora bien, dichas orientaciones y fuerzas económicas no son, como nuestro propio autor subraya, un «hecho incontrolable, sino que se ha intensificado como resultado de una serie de decisiones políticas tomadas por las principales potencias industriales en los últimos 45 años». Así como la decisión británica de 1846 de abolir el proteccionismo agrario se tomó políticamente como una medida favorecedora de los intereses industriales que demandaban mano de obra, «la economía global posterior a la Segunda Guerra Mundial se derivó de una serie de *decisiones políticas conscientes*» (El subrayado es mío.) Lo que habría fallado en estos últimos veinte años sería precisamente el injusto abandono del acuerdo y compromiso adquiridos desde instancias políticas nacionales que asumían garantizar «que las ganancias de la globalización económica se utilizarían para compensar a los perdedores en interés de la estabilidad política».

La necesidad e inexorabilidad de las leyes que algunos invocan para justificar el *statu quo* no parecen resistir, pues, los mínimos criterios analíticos de la situación actual. El resultado final es que la tan pregonada «aldea global no existe... El crecimiento económico ha fracasado para dos tercios de la humanidad». Con estas palabras presentaba el sueco Bo Asplund en Madrid, en el mes de julio, el Informe sobre Desarrollo del Programa de la ONU para el Desarrollo (PNUD). De entre sus datos se destacan algunos que rompen el aire de inocente mecanicismo con que se nos presenta el acaecer económico: los bienes de las 358 personas más ricas del mundo equivalen al 45% del ingreso de toda la población pobre del planeta. La injusticia en el fracaso es tan grande que, al decir del mismo Asplund, la

---

→
Lenguaje, Arte, Historia, Prensa, Biología, Psicología, Energía, Europa, Literatura, Cultura en las Autonomías, Ciencia moderna: pioneros españoles, Teatro español contemporáneo, La música en España, hoy, La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

En el Boletín anterior se inició la serie 'La filosofía, hoy', con un ensayo sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III, de Madrid.

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

situación «obliga a pensarlo todo de nuevo»[2].

Este verse obligados a *pensarlo todo de nuevo* sería ininteligible sin tener en cuenta ese otro suceso del 89 que supuso el final del socialismo realmente existente. Esta quiebra del socialismo real nos remite, desde la filosofía política, a un problema de largo alcance. Pues lo que ha venido a hacerse evidente es tanto la imposibilidad de que pueda albergarse la utópica idea de un final último como mantener la pretensión de unidad según la cual se *reconciliarían* definitivamente el pensamiento y la práctica, la filosofía y los procesos revolucionarios. Tales planteamientos no corresponden a la naturaleza y autonomía de los campos referidos. La propuesta de Marx, enunciada en los primeros trabajos de su tesis doctoral, sobre el «hacerse mundo» de la filosofía y la posterior teorización acerca de cómo la filosofía no puede realizarse más que a través de la superación del proletariado, marcan un planteamiento cuasi religioso, de punto final o conciliación última que no asume la historicidad del ser humano ni atiende a la contingente apertura que conlleva el desarrollo de los procesos socio-políticos. De otro lado, se produce una desfiguración de la naturaleza de la filosofía (que afecta especialmente a la filosofía política): la dimensión de sospecha que introduce el pensamiento filosófico en el orden de la construcción de lo humano y, especialmente, la iniciativa crítica que asume la propia filosofía –en el mismo momento de la aparición del pensamiento racional– y que se traduce en esa labor de topo cuya tenacidad acaba socavando las bases de los diferentes enunciados o doctrinas que pretenden traspasar impunemente los límites de la racionalidad. La actividad filosófica, pues, ni se identifica con ninguna forma concreta histórica consagrada ni aspira a su «realización» como pensamiento crítico-racional. Desde esta perspectiva y de modo complementario en el orden político, la crisis de los países del este significa, si atendemos al análisis de Adam Przeworsky, que se ha mostrado como inviable aquella situación ideal tanto tiempo perseguida y con tanto detalle teorizada que hablaba de la viabilidad de una interrelación social –más allá del orden de la política– que se mantuviera limitada a una administración de las cosas para satisfacer las necesidades humanas y que se materializó en el comunismo con la apropiación pública de los medios de producción y un mando centralizado; de igual modo habrían resultado fallidos la posibilidad de un proyecto social basado únicamente en la cooperación desinteresada, así como el intento de disociar la contribución social de los individuos de la recompensa particularmente obtenida. Así, pues, aunque los valores de la de-

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

mocracia política y de la justicia social siguieran alentando la conformación de partidos o movimientos como la socialdemocracia –de la que Przeworsky se confiesa partidario–, ésta es –en todo caso– «un programa para mitigar los efectos de la propiedad privada y de la distribución del mercado, pero no es un proyecto alternativo de sociedad»[3].

Tampoco los mentores del «liberalismo real» considerado como triunfante han conseguido ahuyentar las sombras de una crisis de legitimación que afecta tanto a sus principios como a su realización histórica. Tocqueville, admirador de la temprana constitución democrática americana, no dejó de advertir –entre descripción y premonición– «el despotismo que amenaza a los tiempos democráticos». El estado mínimo preconizado acaba proyectándose como poder «más uniforme, más centralizado, más amplio, más largo y más poderoso». Su penetrante estudio de los procesos que estaban teniendo lugar en el liberalismo americano le permitió avizorar uno de los fenómenos más reciente y dramáticamente sentido: el surgimiento de «seres opulentos, influyentes y ricos» que disputan el poder del gobierno o convierten éste último en un miembro entre otros, y no siempre el más fuerte, de ese grupo de tan formidable alcance de poder, el cual hoy tiene la forma de grandes organizaciones en defensa de enormes intereses económicos concentrados. El poder así conformado conlleva el hecho de que «los soberanos de nuestro tiempo sólo tratan de hacer grandes cosas con los hombres... (pero no) hombres grandes». En esta instrumentalización política y de la política el individuo cuenta únicamente como un elemento homogéneo, serializado, en las formaciones de gobierno diseñadas. Y en la base de todo este trastocamiento de valores tan rápidamente acaecido sitúa nuestro autor «la *apatía general*, fruto del individualismo». Ésta es la piedra de toque del liberalismo de ayer y de hoy: la incapacidad que ha mostrado para recrear el ámbito simbólico propio de la política, la incapacidad para asentar –superado el falso racionalismo universalista de sus inicios– un espacio de lo público que funcione como ámbito crítico-hermenéutico de las necesidades políticas, la incompetencia para generar el mundo de creencias que acompaña el ejercicio de la actividad política, la impotencia para asumir un imaginario social que pudiera proporcionar el mantenimiento de un orden de los sujetos «iguales» y que apelara inmediatamente a las ideas de solidaridad y justicia[4]. Es justamente el «desquite de los intereses particulares» que vacían la propuesta de una categorización apropiada de la política. Remite así a la ontología del individualismo

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

liberal lo que, poco antes, había señalado Hegel como el gran nudo del liberalismo: *Este problema es aquello en lo que se detiene la historia y que ésta ha de resolver en tiempos futuros*. Ahora bien: hasta el momento no ha sido resuelto. Pues no deja de ser sintomático que en la década de los ochenta de nuestro siglo vuelva a plantearse, con especial fuerza y énfasis, la crisis de legitimación del poder a que había conducido un liberalismo que, pese a la experiencia de las dos guerras mundiales, se habría esforzado por paralizar –haciendo suya la conservadora idea de *ingobernabilidad*– todos los procesos de participación democrática en las instituciones por parte de la sociedad de masas históricamente existente. Contrariamente a esta actitud delatada, «lo que importa combatir –sentenció Tocqueville– no es tanto la anarquía o el despotismo como la apatía que puede originar casi indistintamente lo uno o lo otro». Sintomáticamente, había sido el propio Hegel –agudo analista de los tiempos modernos– quien había situado, igualmente, en «el tedio que se apodera de lo existente» el signo más claro de la presencia de la crisis epocal. Y en este contexto de ideas no deja de ser significativo el hecho de que los ideólogos del liberalismo triunfante, en cuanto horizonte último del pensamiento político, unan su éxito, precisamente, con el advenimiento de una era, de «un tiempo muy triste», dominado por el tedio de los condenados «a cuidar eternamente de los museos de la historia de la humanidad», ligados a la «fortísima nostalgia de aquellos tiempos en los que existía la historia». En estos términos, fijados en los últimos párrafos de su trabajo *¿El fin de la historia?*, un liberal como Fukuyama –que se adelantó a los sucesos del muro de Berlín– consagra las virtualidades del liberalismo establecido.

La época de la neutralidad, título de una obra de Carl Schmitt, le sirvió a su autor para denominar el proceso iniciado en el siglo XX, en el cual el dominio de la técnica y la hipoteca de la política por el economicismo naturalizante de la «mano invisible», que armoniza los conflictos de la sociedad, acaban vaciando de contenido aquel parlamentarismo racional-universalista del primer liberalismo. La sustitución de la «politicidad» por el «poder económico» arrastró al liberalismo hacia una neutralización del sistema «que pretende pasar por apolítico y hasta antipolítico», había escrito en *El concepto de lo político*. Desde esta refundación liberal de la política no cabe hablar de legitimación más que como «legitimación del *statu quo*». Esta perspectiva de formalismo generalizante en el orden de los derechos y formalismo abstracto en el plano político no establece diferencias con respecto al tipo de gobierno. Ambas consideraciones, la de ca-

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

rácter economicista y la de indiferencia a la forma de gobierno, quedaron claramente marcadas y rubricadas por uno de los teóricos más preclaros del «liberalismo clásico»: von Mises. La superioridad de la economía en la re-naturalización de la política, que Schumpeter considera como «esencialmente pacífica», es una idea tan reiterada por los liberales de este siglo como «falsada» por los hechos históricos. Asistimos a una época de neutralización de la politicidad que da paso a una nueva forma de apatía cívica y propicia lo que Schumpeter –en una radicalización de la línea weberiana– preconiza y denomina el surgimiento de los «líderes», del «caudillaje». La democracia es una competición para obtener los votos de los electores, quienes ni determinan los problemas ni toman las iniciativas. «La democracia –sentencia nuestro autor– es el gobierno del político»[5]. Este cuestionamiento de la naturaleza de la política y esta crisis de legitimación del poder, que desde la crítica schmittiana y la experiencia de los totalitarismos que se han sucedido en nuestro siglo han sido los dos grandes problemas en los que tradicionalmente se ha centrado la filosofía política, han perdurado, con acento desigual, hasta mediados de la década de los ochenta. Todavía en esos años centrales de mediados de los ochenta, un autor como Bobbio supo redefinir tales cuestiones con dos trabajos influyentes: *Las promesas incumplidas de la democracia* y *¿Gobierno de los hombres o gobierno de las leyes?* Y no convendría olvidar, por otra parte, que diversos analistas políticos vuelven a hablar en nuestros días de un nuevo «cesarismo político» en las democracias occidentales.

La dramática experiencia de los totalitarismos presionó en la dirección de una «repolitización», que hizo surgir la corriente de los denominados «nuevos liberalismos». Tras la Segunda Guerra Mundial, al socaire de los acuerdos sociales propulsores de una redefinición del Estado de bienestar, que se había iniciado en los finales del XIX, ciertos autores liberales asumieron esa nueva idea de justicia, superadora del utilitarismo al uso, retomando una tradición ético-liberal que remitía a Kant y a Mill. Es difícil obviar el hecho de que John Rawls, a partir de los años sesenta y especialmente desde el 71 con su obra *Teoría de la justicia*, fue y es uno de sus máximos exponentes. Este tercer ámbito de reflexión teórica ha ocupado, de modo preeminente hasta nuestros días, a los filósofos políticos.

Son justamente los cambios políticos y culturales que están cobrando forma en esta década de los noventa los que nos servirán, finalmente, para referirnos a algunas de las nuevas temáticas que han reactualizado –en un nuevo nivel– las dimensiones instituyentes de

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

la filosofía política y demandan su actividad para la reelaboración de diferentes categorías políticas. La actividad y la actualidad de la filosofía política son lo que, brevemente, deseo destacar, precisamente, en discusión con la última obra de Rawls: *El liberalismo político*, como el proyecto más ambicioso de filosofía política, especialmente dominante en el ámbito anglosajón. Si bien es cierto que su comprensión de la filosofía política como una teoría de la sociedad justa no deja de ser parcial, le sirve para especificar, claramente, la autonomía de la filosofía política y marcar una distinción neta con respecto a la ética –y, por supuesto y como ha sido una constante histórica, con respecto al derecho–. El sentido y la extensión de mi escrito, no obstante, sólo me permitirán aludir a dos o tres elementos del trabajo del profesor de Harvard y servirán, igualmente, como una muestra expresiva de la comentada actualidad de la filosofía política, así como de sus problemas o límites.

Lo primero que sorprende de la obra citada –*El liberalismo político*– es la valoración que presta a su primer trabajo: *Teoría de la justicia*. A saber, lo que caracteriza ahora como «idea irrealista de una sociedad bien ordenada»[6]. Lo que ha venido a remover las piezas arquitectónicas de su pensamiento, según reconoce, es el hecho ya consumado de la pluralidad de formas de vida que, sin embargo, han de convivir en un mismo espacio geográfico y político. Más aun, creo que lo que traduce la necesidad sentida de re-fundar su teoría filosófico-política en lo que, desde este momento, denomina «liberalismo político» está íntimamente trenzado con la inquietud que recorre todas las sociedades y que se traduce en que el hecho mismo de vivir es ya tan azaroso como difícil. Ciertamente, hay grados, y no convendría olvidar las distancias abismales que separan a las naciones y marcan los contextos de libertad. En todo caso, para Rawls –quien nunca ha conseguido configurar teóricamente sus principios de justicia como para ser aplicados al conjunto de las naciones– se ha vuelto problemática la mera supervivencia de las democracias incluso en los países más desarrollados. Esta inquietud intelectual y este desasosiego social ante el hecho de la pluralidad, por otra parte, permean profundamente nuestra propia cultura. Pues, tras los procesos de descolonización de los años cincuenta, ha surgido un gran desconcierto en nuestras sociedades occidentales: comprobar que somos una minoría entre otras minorías culturales, que los diferentes no son sólo ellos sino nosotros también, que no sólo miramos nosotros, sino que también somos vistos. Esa fuerza conformadora de la propia identidad que conlleva la mirada del otro parece haber es-

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

tremecido nuestras estructuras socio-políticas. Y no son pocos los que se han apresurado, en el amedrentamiento de quien ha de asumir la igualdad en la diferencia, a pronosticar y teorizar el «enfrentamiento de culturas»[7]. Por todo ello, y algunas otras razones, Rawls se apresura a aclarar que su aceptación del pluralismo no significa que cualquier forma de vida, cualquier tipo de creencia religiosa o teoría filosófica puedan ser aceptadas e incluidas dentro de su teoría de una sociedad justa, puesto que algunas doctrinas comprehensivas no aceptan los principios políticos de justicia e igualdad que aquí se utilizan para conseguir un acuerdo entrecruzado o traslapado. Por tanto, sólo tratamos de y con una pluralidad «razonable». Rawls se esfuerza por advertir claramente que la cuestión de una teoría de la justicia entre grupos plurales no puede confundirse con la discusión acerca de la «verdad» de los diferenciados planteamientos doctrinales. Pues la filosofía política del «liberalismo político», dada su pretensión de un acuerdo traslapado, no puede asumir como propia ni se fundamenta en ninguna de las plurales ideologías, de las confesiones religiosas o de los sistemas filosóficos. Por ello él no argumenta en o desde supuestos o teorías epistemológicas, ni trata de establecer criterios objetivos sobre la verdad, sobre la superioridad de una doctrina u otra. La idea de razonabilidad «es parte, más bien, de un ideal político de ciudadanía que incluye la idea de razón pública» (ob. cit. p. 93). Ahora bien, ¿es tan «razonable» este punto de partida para una teoría filosófico-política? O, dicho de otra manera, ¿es realmente un criterio válido para distinguir las doctrinas comprehensivas «razonables» de las que no lo son? Desde otra perspectiva, ¿está libre la idea de razonabilidad de Rawls de ser adscrita a alguna doctrina o sistema particular? La respuesta a ello es sumamente importante para saber si, entre otras cosas, dada la situación histórica inédita o peculiar en que vivimos, somos –filosófica y políticamente– únicamente coetáneos de nuestro tiempo o, más bien, contemporáneos que tienen la sensibilidad suficiente como para establecer el «sondeo de lo racional» en el propio proceso de lo real.

Uniendo mi análisis crítico de Rawls a la exposición de algunos de los problemas de una filosofía política actual, deseo anotar, en primer lugar, la afirmación rawlsiana contenida en la propia introducción de *El liberalismo político* referida a la familia, uno de los ejes centrales de su pensamiento, puesto que considera la sociedad política como una «sociedad de sociedades». Así, en la página 25 escribe: «presumo que la familia es justa». Afirmación capital con la que piensa saldar las críticas que «sostienen que el tipo de liberalis-

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

mo que la *Teoría* representa es intrínsecamente defectuoso» (p. 25), como agudamente ha sostenido –entre otros– su correligionaria liberal S. M. Okin. Por nuestra parte, es difícil dejar de anotar un cierto acriticismo sociológico, así como una confusión de planos entre lo afectivo y jurídico, todo lo cual produce una sensación de estar asistiendo en su «liberalismo político» más a una construcción ideológica que propiamente filosófica. Pues, desde el acelerado incremento de las familias monoparentales al explosivo fenómeno de lo que Giddens transcribe como «familias recombinantes»[8], no organizadas ya por los criterios tradicionales de género, estamos asistiendo tanto a una reinstitucionalización de las relaciones de género y parentesco «al margen de los restos de las formas de vida familiar preestablecidas» como a una disposición de formas de identidad de los individuos que remiten a un nuevo nivel de reflexividad y a diferenciadas opciones expresivas, propias de un nuevo tipo de individualidad moderna. Este acriticismo sociológico parece, o bien remitir a una comprensión normativo-ideal previa que condiciona la «razonabilidad» de otras opciones (lo que iría contra todo su proyecto) o bien responder a los intereses filosófico-políticos predeterminados por el sistema liberal tradicional al que recurre. Esta segunda posibilidad conduciría a un auténtico «círculo vicioso» que pondría en crisis el núcleo de la «posición original» y la pertinencia de su constructivismo. Desde una consideración jurídica, los *motivos* de afectividad o de expresividad personal a la hora de decidir establecer una relación interpersonal no pueden ser confundidos con los *derechos jurídicos* que quienes las establecen tienen como personas, los cuales permanecen en cualquier caso y adquieren especial relevancia durante la permanencia de la pareja o en el traumático momento de su disolución: desde los malos tratos, a las situaciones de agravio comparativo cuando se trata de elegir entre uno u otro en función del tiempo requerido para la promoción o dedicación profesional, a las graves posiciones de asimetría en un momento de ruptura y en orden a hacer frente a las exigencias de una nueva forma de vida o a las de carácter económico, o en las decisivas deliberaciones de optar por la procreación, etc. No en vano, entre otros, estamos asistiendo a uno de los problemas de mayor calado en nuestras sociedades modernas: la «feminización de la pobreza» o hiperrepresentación de las mujeres en las bolsas de pobreza.

En un apartado especial deseo tratar mi tercera objeción a Rawls, que hace referencia a una contaminación ideológica que, como subtexto, guía gran parte de su filosofía política. A este respecto deseo

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

destacar que la afirmación «lo personal es político», lema de fuertes movimientos sociales, tuvo ya en Kate Millett una estructura argumentativa de fuerte pregnancia filosófico-política y sirvió para dar proyección hermenéutica a algunos de los procesos que condicionan nuestras discusiones actuales en torno a los problemas de la diferencia, de género, de las minorías, los relacionados con el problema del reconocimiento y los referentes a nuevas dimensiones de una teoría de la justicia. En este contexto son de una gran insuficiencia teórica las pretensiones de Rawls, para quien las mismas invocaciones a los principios utilizados por Lincoln para condenar la esclavitud pueden «invocarse para condenar la desigualdad y la opresión sufrida por las mujeres». Para concluir afirma: «Creo que es cuestión de entender *qué viejos principios* requieren las circunstancias actuales y de insistir en que sean respetados por las instituciones existentes» (p. 25; el subrayado es mío). La gran limitación de Rawls, como la de otros teóricos del campo de la democracia, consiste en no distinguir con claridad entre los problemas de *inclusión* y los de *igualdad*. Si ciertamente la inclusión de todos los individuos o grupos en un orden político no discriminatorio –en cuanto a la universalización de los derechos formales– significa un progreso en la consideración y en el ejercicio de sus posibilidades personales y ciudadanas, no resulta tan simple ponderar el problema de la «igualdad», aunque sólo sea porque el hecho de la «diferenciación» puede tener muy diversas causas y remedios. Retomando el lema: «lo personal es político», éste apunta a la propia constitución interna del poder establecido y a las diferenciaciones que «nombra». Pues, en este sistema, lo *personal* es determinado políticamente en cuanto que el propio espacio de lo *privado*, lugar de la vida personal de las mujeres, es el resultado político de un *contrato* hecho entre varones que dictaminan *políticamente* la distinción entre privado y público. En este sentido, la «inclusión» de las mujeres en el espacio público es una conquista de primera magnitud: por primera vez todos los seres humanos podrían ser sujetos históricos propiamente dichos. Podrían ser sujetos de no persistir algunos problemas capitales. Dado que la exclusión histórica de las mujeres con respecto a la vida política no ha sido fruto del azar ni de la carencia de capacidades, sino de un «acuerdo» político normativo excluyente realizado por un grupo privilegiado, cualquier intento de igualdad pasa, en primer lugar, por la reforma radical tanto de la concepción de la política como de la estructura del poder. Abarcaría, de este modo, desde el concepto de lo privado al de lo público, desde la idea de «lo político» a la de «lo personal», hasta la idea

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

de pertenencia a un grupo. En definitiva, no se trata de una mera inclusión, sin rechazar el valor de la misma, sino de atender a las diferencias creadas. Ésta es una de las más fuertes razones por las que *en concreto*, con carácter revisable en el tiempo, han de arbitrarse medios de «discriminación positiva» que palien los efectos personales y sociales «queridos». En segundo lugar, la ubicación en el orden de la política ha conllevado exclusiones en el orden económico que requieren objetivar los criterios de una nueva teoría de la justicia. En tercer lugar, ligado tanto a la redefinición de la política como a la posibilidad de un orden justo, se encuentra el problema del «reconocimiento», que afecta directamente a las concepciones culturales socialmente valorativas o desaprobatorias de personas, grupos o formas de vida. Pero es necesario advertir que una política de reconocimiento no es meramente un problema psicológico, sino que exige, por una parte, una transmutación valorativa que conlleve la asunción de la diferencia como un valor positivo por integrar como tal. (Sería ocioso advertir que ni cualquier diferencia es valiosa por sí misma ni todas las diferencias son igualmente legítimas. Lo que podríamos llamar la convalidación de las diferencias exigiría una confrontación teórica y práctica que, de hecho, se lleva a cabo –aunque en número reducido y con dificultades a veces insuperables– en lo que ya podemos denominar como «apelación intercultural». El caso de la joven filipina Sara Balabagan es ejemplar de este horizonte de apelación y convalidación que apuntamos.) Pero el problema del reconocimiento, por otra parte, está igualmente ligado a la posibilidad de un orden justo. Pues con mucha frecuencia la posibilidad misma de la diferencia cultural remite a condiciones económicas que permitan socialmente su mantenimiento. En cuarto lugar, dentro de esta serie de condiciones que estamos apuntando para una recuperación renovada de la filosofía política y del espacio de lo público, habrá que tener en cuenta que no todas las diferencias pueden ser superadas políticamente y, desde esta perspectiva, han de integrarse necesariamente como tales. Me refiero, por ejemplo, al hecho de que, en el caso de las mujeres, la diferencia biológica y sus consecuencias, como el tener que paralizar temporalmente un trabajo durante la procreación, no puede ser considerada bajo denominaciones tales como «enfermedad», «impedimento» u «obstáculo». (Con ello no pretendemos en absoluto esencializar tal diferencia.)

Las consideraciones sintéticas que hemos realizado tenían por objeto poner en cuestión los últimos movimientos de una partida que el liberalismo hace tiempo que viene jugando. La complejidad y los

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)

requerimientos de una filosofía política hoy no pueden resolverse con ese viejo paradigma que pretende Rawls. De tal modo que, a la postre, la validez del constructo rawlsiano para hacer frente a la idea de una sociedad justa, «razonable» en su pluralidad, ha mostrado sus límites. Pues, en defintiva, la consideración de doctrina «razonable» es aplicada a aquellas teorías comprehensivas que asumen y legitiman los principios tradicionales del liberalismo: independencia de la política, individualismo e igualdad formal. Como advertíamos, esto supone un verdero círculo vicioso en la supuesta novedad del «liberalismo político» que lo invalida lógicamente, pone en evidencia su etnocentrismo y sustituye la «pretensión» universalizadora de una filosofía política por la defensa ideológica de un sistema o una doctrina comprehensiva.

Esta última jugada fallida del «liberalismo político» ha llevado a algún autor liberal (Gray) a una categórica afirmación: «El liberalismo, *en cuanto filosofía política*, ha muerto». Más allá de la re-definición que los liberales realizan de su doctrina o sistema, la filosofía política hoy ha de asumir los temas críticamente analizados y apostar por esa interpelación –que no guerra– entre las culturas. En todo caso, el grado de reflexividad individual que se deriva implícitamente de lo desarrollado en mis anteriores discusiones dibuja un horizonte que comienza a transmutar el hecho de la mundialización, no en un fenómeno de homogeneización, sino de apertura a una riqueza expresiva y a una posibilidad de opciones de vida que muestran que ya ni el grupo, ni la comunidad, ni la nación son el último determinante de la identidad personal. □

Notas

[1] Kapstein, E. B.: *Trabajadores y la economía mundial*. En: *Política Exterior*. 52, X-Julio/Agosto 1996, pp. 20-21.

[2] Presentación y datos recogidos de *El País*, miércoles 17 de julio de 1996.

[3] Przeworsky, A.: *Democracy and the market*, 1994, p. 7.

[4] Las citas de Tocqueville corresponden a *La democracia en América*, capítulos 6 y 7 de la Cuarta parte.

[5] Schumpeter, J. A.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, 1984, p. 362.

[6] Rawls, J.: *El liberalismo político*, Barcelona 1996, p. 12. Cito según la espléndida traducción realizada por Antoni Domènech.

[7] Lo que se compadece bien con la idea de que el racismo y la xenofobia actuales en Europa son algo más interno a la propia cultura que el infundado alarmismo del número de extranjeros que nos invade, escasísimo –por otra parte– desde el punto de vista estadístico. Se calcula en torno al 2,5 % para el total de la Comunidad Europea.

[8] Giddens, A.: *Modernidad e identidad del yo*, 1994, p. 224.

Colección Ensayos.Fundación Juan March(Madrid)