



Iconos. Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 1390-1249

revistaiconos@flacso.org.ec

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

Ecuador

Follari, Roberto A.

El auge de la Filosofía Política como síntoma

Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 14, agosto, 2002, pp. 107-115

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Quito, Ecuador

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50901410>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El auge de la Filosofía Política como síntoma

Roberto A. Follari*

El sorprendente auge que ha ganado la Filosofía Política en la última década ayuda a comprender una serie de fenómenos, pero requiere a su vez ser explicado. La apertura de temas, el surgimiento de algunos autores o la abrupta reconsagración de otros, la imposición generalizada de determinadas bibliografías han ido “naturalizando” una situación que nada tiene de natural, en tanto resulta contrastante con el peso relativo que esta disciplina había guardado en tiempos anteriores. La inflación un tanto súbita de la problemática, merece de por sí una reflexión.

De modo que ante el interrogante de si no existe un pensamiento único en la Filosofía Política -pregunta sin duda presente hoy en día-, cabe tal vez examinar primeramente si la centralidad de la Filosofía Política (al margen de sus diversas corrientes o de sus contenidos específicos) no puede ser pensada ella misma, como parte de tal condición unificadora en el plano del pensamiento al que asistimos en tiempos de globalización.

Porque ciertamente no sucede que uno encuentre a todos los pensadores apelados en la Filosofía Política situándose en posiciones homólogas entre sí: dada la discusión entre neo contractualistas y partidarios de la “pri-

macía de la política”¹, o la muy conocida entre comunitaristas y liberales, o la establecida entre diferentes tipos de liberalismo (desde Tocqueville hasta Hayek), sería difícil sostener

que los autores -presentes o pasados- interrogados desde el presente- se sitúen en posiciones similares. Y tampoco me parece que pudiera afirmarse con rigor que sus discusiones sean irrelevantes: desde el rechazo de Arendt al totalitarismo, hasta la búsqueda de un consenso procedimental por Habermas, plantean a su manera problemas cuyas soluciones podemos o no compartir en cada caso, pero que no resultan fútiles o carentes de significado frente al presente.

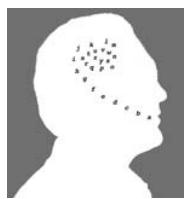
Sin embargo, una cierta sospecha puede levantarse sobre este inesperado auge de la palabra filosófica. En tiempos en que desde el análisis científico-empírico tanto como desde la práctica política se encuentran pocas alternativas efectivas que aporten a lo existente, no es casual que se apele de pronto a la discusión de principios, fundamentos y nociones abstractas acerca de la vida buena o la socie-



* Profesor de grado y posgrado, Fac. de Ciencias Políticas y Sociales, Univ. Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina).

1 Conflicto presente, por ejemplo, en la elección a favor de la primacía de la política que hace Chantal Mouffe, en diversos artículos (1999).

La curiosa "autonomía de lo político" pensada sin economía y sin sociedad concreta, permite suponer la independencia de la Filosofía Política con relación a la Teoría Política. Ésta debería ser en primera instancia, "ciencia" de lo político, con un imprescindible componente ideológico-filosófico



agregar el redoblamiento de las dificultades para articular políticas desde el Estado (debilitado por el aumento de peso de lo económico), a su vez se complica también hacerlo desde una sociedad que se preocupa poco por lo proyectual, transida por la postmodernización cultural y la virtualidad mediática².

Si a esto sumamos el fracaso de intentos como lo fueran en su época el eurocomunismo y luego la Tercera Vía, se advierte que el problema no es sólo de procedimiento en cuanto a cómo lograr atraer hacia una política alternativa, sino sustantiva: ¿cuál es el modelo de esa sociedad diferente?

Creo que se comprenderá fácilmente que -

2 He tratado la cuestión de cultura mediática y neoliberalismo en otras oportunidades (Ver: Follari 1999).

dad deseable. Puede tratarse de un escape a los cielos, de una sutil remisión a la idealidad, a partir de la impotencia en el plano de la proposición de transformaciones reales. Es la función que Marx en su tiempo, adscribió a la religión: buscar consuelo en el distante mundo de las ideas.

Porque es innegable que los caminos para la transformación social se ven hoy considerablemente cerrados. No es sólo el grado de concentración, fluidez y movilidad que ha alcanzado el capital en su nueva fase de hegemonía financiera, también se suma el fracaso de las opciones previas (socialismo real, populismos latinoamericanos, socialdemocracia), a más de la falta de convocatoria que ellas promueven actualmente en el plano político. Hay que

lamentablemente- no es ésta la pregunta que campea hoy en la Filosofía Política. Ésta parece situarse en un definido post marxismo donde aún posiciones como las de Laclau y Mouffe (Laclau 1996; Mouffe Ibid.) están más cerca de la lógica pura que del análisis social, y del pensamiento de lo político en abstracto, que de su articulación estricta con las emergentes condiciones socioeconómicas que establecen su efectivo horizonte de posibilidad.

Marx había abandonado la Filosofía como espacio específico del pensamiento que pudiera disociarse del análisis interno de las condiciones sociales y económicas. El materialismo histórico no requería un *Dia-mat* para justificarse, y cuando este último apareció, constituyó una clara regresión hacia la metafísica previa. El materialismo rechaza pensar la moral, la noción de felicidad humana o el valor del arte, fuera de las condiciones sociohistóricas específicas en que dicho pensamiento tiene lugar. Pensar sin ese anclaje es pensar de forma idealista.

Si se toma en cuenta este punto, este *retorno de la Filosofía* puede resultar sospechoso. La ligazón filosofía/economía aparece allí totalmente desplazada, y las relaciones mutuas que el marxismo italiano de los años 70 y 80 solía realizar brillantemente entre ambos planos (Gargani 1981; Cacciari 1994) han desaparecido por completo del horizonte de comprensión, acusadas de reduccionismo o mecanicismo.

Y no es que no hubieran existido autores reduccionistas o mecanicistas desde lo económico, esto lo sabemos hasta el cansancio. Lo problemático reside en invertir simplemente la ecuación: suponer que lo económico pueda depender de la solución política (lo cual es en parte cierto, pero sin duda deja fuera la eficacia de las medidas económicas en cuanto tales) o peor -y actualmente lo más usual-, suponer que ambos espacios carecen de toda relación de peso entre sí. Esta curiosa "autonomía de lo político" pensada sin economía y sin sociedad concreta, permite suponer la independencia de la Filosofía Política con relación a la Teoría Política.

Teoría Política que debería ser en primera instancia, “ciencia” de lo político, con un imprescindible componente ideológico-filosófico constituyente³. A su vez, ciencia de lo social que es la base de la ciencia de lo político: Marramao entrevió con claridad que una teoría política sería válida sólo si era capaz de representar la complejidad social y su morfología (Marramao 1982). Al interior de este análisis científico de lo social opera lo filosófico, como nociones acerca de la buena sociedad que orientan la perspectiva, y como principios epistemológicos de ordenamiento conceptual. Se trata, entonces, de una filosofía no autonomizada, retirada de aquel lugar clásico de Centro del Sentido que le concedió la metafísica. No el fundamento único ni último, sino el acompañamiento imprescindible al conocimiento científico, en tanto este último no puede responder a determinadas preguntas acerca de lo bueno, lo deseable del significado de la experiencia humana personal y colectiva.

La Filosofía Política camina en sentido contrario, pretende establecer por sí sola los principios abstractos que orienten hacia la sociedad deseable. J. Bidet ha entrevisto bien el problema: “Sobre sus escombros [del marxismo] ...hoy se pueden ver florecer toda clase de síntesis fofas, entre las cuales las de la más triste figura, son sin duda las reformulaciones social-liberales del marxismo en términos de teoría de la justicia o del contrato social” (Bidet 2000: 6); es decir -podemos interpretar- reformulaciones realizadas en términos de Filosofía Política, ya sea rawlsiana o neorroussoniana. Búsquedas de la sociedad ideal, al margen de las concretas determinaciones que las divisiones de clase y las nuevas modalidades que la sociedad capitalista establece en el ámbito planetario. Inútiles búsquedas, que practican a menudo el retorno a un ontologismo sorprendente: sin duda que el campo de quienes se sienten tributarios del marxismo no es ajeno a estas tendencias. Si no, véase el “acon-

tecimiento” de Badiou, ubicado más cerca del derrideanismo que de cualquier análisis social⁴, para el cual la reformulación de lo político alcanza tal grado de desmaterialización en relación con la estructura y dinámica de lo social, que no es aventurado señalarlo como un retorno a la filosofización idealizante también presente en Derrida⁵.

Es cierto que si bien en Marx no había Filosofía Política, ni Filosofía autonomizada en general, tampoco había Teoría Política. La idea de que las clases sociales subordinadas se orientarían por sí mismas hacia modalidades de acción política emancipatoria salvaguardaba la autonomía en la toma de decisiones de esos sectores sociales, pero no ofrecía clave alguna para aventurarse en esa práctica con un mínimo de demarcación teórica. Ligado esto a la noción de *derrumbe del capitalismo*, parecía innecesario ocuparse de los procedimientos políticos que lo establecerían. Pero a fines del siglo XIX el derrumbe no acaecía y -por el contrario- el Estado había aprendido a acollar las luchas obreras a través del sindicalismo, y del otorgamiento de una serie de mejoras en las condiciones de vida dentro del capitalismo. Ya los obreros tenían mucho más que sus cadenas para perder, y no se veía avance alguno de las fuerzas revolucionarias.

Esta es la conocida situación que lleva al génesis de la II Internacional, de la cual surgen por una parte el reformismo de Bernstein, y por la otra, la noción centralizada del partido revolucionario de profesionales, sostenida por Kaustsky y Lenin. Este último sintetizaría conceptualmente la propuesta (Lenin V. [1902] 1939), que luego sería practicada en la organización del Partido bolchevique, y en el asalto al Palacio de Invierno. Propuesta vanguardista y que otorgaba autonomía al partido con respecto de sus supuestos representa-

4 Ver por ejemplo el texto de A. Badiou (Badiou citado por Abraham 1995)

5 Los trabajos de Derrida tuvieron un formidable filo crítico inicial, que ha ido desandándose hacia la repetición y la saga irrelevante en la medida en que el autor fue ascendiendo en la consagración académica. He intentado un análisis de esta trayectoria (Ver: Follari 2000^a).

dos, lo que derivaría primero en la burocracia y luego en el terror; pero que ciertamente hoy analizamos desde un horizonte histórico muy diferente al de su surgimiento.

En aquel momento, constituyó una respuesta que parecía plausible ante la falta de movilización de masas, esa movilización que preveía como quasi fatal la teoría de Marx. Pero en un error histórico enorme, Lenin no advertía que el fin no justifica los medios, y que éstos operan obviamente como fines en sí mismos (es decir, materialmente no importa en absoluto si quien los pone en práctica los toma como fines o como mediaciones), de manera que los instrumentos elitistas para promover a las masas, sólo recondujeron al dominio por nuevas *elites*, sólo que más bárbaras que las anteriores, en tanto ensanchaban su supuesta legitimidad con la aducida “representación del proletariado en su conjunto”.

En todo caso -y en condiciones hoy renovadamente complejas- el desafío que hoy exige la historia es parecido a aquel, entonces mal resuelto “pensar lo político”. Pero ya no sólo como conjunto de procedimientos, sino como reconjugación de las formas de organización y combinación de las prácticas sociales. Es decir, lo político enclavado en lo social, pensado desde las formas de la socialidad misma. Esas que están cambiando fuertemente, y que estamos lejos aún de poder representarnos. Los “mapas cognitivos” de Jameson vienen aquí a cuento. Si el búho de Minerva vuela al anochecer, la enorme transformación histórica a que asistimos se hará plenamente configurable sólo en el final del proceso de ordenación privatista de la existencia al que hoy asistimos.

Pero ello no nos exime ni de la lucha diaaria, ni de la necesidad de escrutar y ver en la incertidumbre las zonas de definición que vayan resultando posibles. Lo imperdonable sería renunciar a conceptualizar lo social, y refugiarnos en las idealidades de la Filosofía y lo deseable pensado en abstracto. Más útil sería una teoría de sistemas como la que usa Morin, una noción del cambio en términos del

caos según Prigogine, en fin, lo que la ciencia y la epistemología nos indican, es siempre aquello tendiente a producir *concepto*, claramente distingible de la meditación sobre principios extrasociales a menudo formulados *a priori*.

Tiempos de “desfundamentación”

Lo curioso es que estos tiempos de “desfundamentación” que vivimos, podrían ser muy fecundos para acabar con la metafísica del pensamiento des-situado. Esta época que algunos preferimos denominar “postmoderna” (con relación al campo de la cultura) (Jameson 1991), se caracteriza por la pérdida de la remisión a principios orientadores últimos, o a nociones trascendentales a la experiencia singular. Sin duda que ello plantea algunos problemas lógicos (es imposible pensar lo singular sin generalizaciones implícitas), no pocos en los planos de la ética y la cultura (como la pérdida del espacio de subjetividad desde el cual la responsabilidad se constituye). Pero no es nuestro tema aquí el clima cultural de estos tiempos: lo que nos importa destacar es que él posibilita pensar sin remisión a la metafísica, en tanto nos encontramos por vez primera desde los albores de la modernidad, con el espacio para rechazar las certidumbres, los llamados “primeros principios”, las supuestas evidencias en la sustentación.

El “clima cultural” ha depositado efectos en el espacio de la Filosofía, ha llevado a autores como Vattimo a sostener el final del énfasis, y del fundamento. Por ello, el surgimiento de un pensamiento de la oscilación (Vattimo 1994), para el cual la tolerancia y la diferencia serían conquistas irrenunciables.

Creemos que éstos son logros de época, en los cuales la filosofía postmoderna no hace otra cosa que celebrar y plagiar a la realidad efectivamente existente. Verdad es que tenemos hoy más tolerancia a la diversidad, pagada -no puede ser de otro modo- con la pérdida de las identidades. También lo es que ya

no creemos en nada de manera fanática y asentada en asumidas seguridades, pero también lo es que faltan convicción y voluntad en la constitución de los sujetos políticos individuales y colectivos, como correlato necesario de lo anterior.

Pero ante esta nueva y contradictoria realidad, hay más facilidad para dejar fuera los pensamientos metafísicos tradicionales. Resultan hoy ajenas al “espíritu de época” las pretensiones de universalizar modelos ideales, y más aún las de suponer criterios de “deber ser” que orienten con fuerza por encima de las tendencias objetivas de la economía. Desde este punto de vista, creemos que es una excelente ocasión para pensar no-metafísicamente. Es esa -glosamos aquí a Vattimo- nuestra oportunidad histórica. Fortificada con el peso que han adquirido las remisiones a Nietzsche y a Heidegger, que pueden ser interpretadas en clave dialéctica de “sentido-de-época”. A lo que ha colaborado -sin duda decisivamente- Derrida.

Todo lo anterior debería movernos hacia un rechazo de la lectura descorporeizada de la Filosofía Política. Ésta habla de problemas reales, pero piensa en soluciones ideales. Piensa “donde la cosa no está”, como sugería Lacan. Pone la conciencia en el lugar del desconocimiento o -lo que no es mejor- en el del conocimiento fragmentario y parcial.

Porque, ¿de qué nos sirve pensar la política como lo sublime del ágora según Arendt, frente a sociedades de la exclusión donde la gran mayoría no puede acceder a la condición de ciudadanía? ¿De qué vale el pacto social cuando hay quienes no están socialmente integrados, y por tanto son obviamente ajenos a las condiciones del pacto? ¿Sobre qué situación ideal de habla podríamos pensar seriamente en la América Latina actual conformada por desposeídos, excluidos, desocupados, que no hablan -de lo público- siquiera en condiciones no ideales, dado que están fuera del juego político explícito?

Por supuesto que lo dicho no significa que debamos abstenernos de pensar hasta esperar que la situación de los excluidos esté solucio-

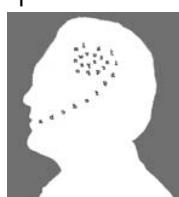
nada. Por el contrario, hay que pensar para que algún día pueda solucionarse. Pero habrá que hacerlo en términos de no-fundamento, de no asunción de principios apodícticos y a priori en relación a la Historia. Es desde ella y con ella que se aprende y se piensa, y ello exige un más allá de la Filosofía, que la época podría muy bien afrontar.

Por cierto, el materialismo es el que permite pensar que la mentalidad que hoy desecha los fundamentos (y que así abre espacio posible para huir de la Filosofía especulativa), viene de condiciones materiales específicas de la contemporaneidad. La mentalidad que da lugar al postmodernismo teórico, surge de la desustancialización de la conciencia y del yo que se viene dando en nuestros tiempos debida a los cambios en las prácticas sociales en general, y muy especialmente en las comunicacionales.

Ante el aumento del tamaño de las ciudades, la velocidad que permiten los viajes, la desterritorialización de la experiencia por el *e-mail*, la TV cable y la *Internet* (entre otros múltiples factores concurrentes), la subjetividad está modificándose radicalmente. Asistimos a sujetos móviles, de sostenimiento en creencias cambiantes. Es decir, ya los valores se enraízan débilmente en los sujetos, pues éstos mismos están débilmente constituidos, son permeables a flujos nuevos que los redefinen y modifican permanentemente.

Podemos asumir así que hay una base material de las modificaciones habidas en la subjetividad, es decir, que hay un requisito

Ante el avance de las telecomunicaciones, entre otros factores, la subjetividad se modifica radicalmente. Los sujetos se sostienen en creencias cambiantes. Los valores se enraízan débilmente en sujetos débilmente constituidos, permeables a flujos nuevos que los redefinen y modifican permanentemente



objetivo que establece las nuevas condiciones del yo y de las identidades. Todo esto -decisivo para el análisis de lo que pueda realizarse en lo ideológico y político en esta época- da a la vez la base material desde la cual la superación de la metafísica se hace más plausible.

Asistimos a una época histórica en la que el predominio de lo visual se ha instalado de manera efectiva y absoluta⁶. Una época donde triunfa la virtualidad, y hay un exceso de simbolización con relación a la condición del mundo real. Universo donde la hipertrofia de lo cultural es el signo dominante, en tanto la cultura se ha enraizado en la economía política concreta (formando parte del proceso *infraestructural*), a la vez que ha densificado su presencia en la vida cotidiana de los sujetos, saturándolos de mensajes de todo tipo, y enclavándolos de ese modo dentro del proceso del consumo (como ideología de nuestro tiempo, que ya no requiere *posiciones* valorativas ajenas al consumismo como tal).

Es esta megapresencia de lo cultural lo que algunos autores han advertido⁷, donde la cultura se vuelve “recurso”, expediente, incluso el horizonte de sensibilidad en que se inscriben hoy la mayoría de los artistas, intelectuales, científicos y hasta empresarios (las publicidades de Benetton son un buen ejemplo).

Es aquí donde la tradición de un materialismo amplio y no dogmático (que incluya la materialidad del signo y la subjetividad, pero no renuncie a pensar la dialéctica histórica de lo social como estructurante) se separa de aquellas posiciones que asumen la época en absoluta especularidad con ella. Es decir, las posturas teóricas que son más un síntoma de las condiciones materiales del presente, que un análisis de éste.

Es ese el caso de los *estudios culturales* y de muchas de las posiciones que en un amplio marco se reclaman “postmodernas”. La mayo-

ría de estos desarrollos tienden a una celebración acrítica de lo hoy existente, y asumen la pérdida de referencia a una cuestión tan decisiva como es la del poder.

Es este el suelo donde la Filosofía Política alcanza las posibilidades para su auge: un espacio donde la hiperpresencia de los signos puede hacer sentir una supuesta inmanencia de éstos, su independencia en relación con cualquier realidad material o social. Pueden, paradójicamente, volver a Hobbes o Aristóteles muy fuera de los tiempos que les resultaron propicios. Pero su “retorno” viene en un envase histórico nuevo: es el de la viviendad de un espacio de las significaciones que se escinde de aquel que corresponde a las restricciones que lo real propone. En un tiempo de sobredimensión de los signos, podemos olvidarnos de las realidades, y volver a pensar en los principios sin enclave histórico concreto, aun cuando también sin el compromiso valortativo “duro” que acompañara a la remisión filosófica en épocas anteriores a los años 60. Sólo así puede explicarse la asunción de Carl Schmitt desde autores que se plantean postmarxistas, sin demasiada necesidad de explicaciones sobre los peligros que podría engendrar esa referencia⁸.

La sintomatología de la época nos lleva, entonces, a dos polos diferentes, ambos ampliamente aceptados en los estilos académicos de nuestro tiempo. Por una parte, el particularismo relativista extremo propio de los estudios culturales, y ciertos postmodernistas: para ellos el saber es tan situado, que sólo vale con relación a condiciones muy específicas, y nunca más allá. Ello conlleva una pérdida del valor de la teoría, y consecuentemente el de los intelectuales en general, que pasan a ser considerados (al menos explícitamente, ya que esto es sostenido por intelectuales mismos que se mantienen dentro de la academia) como supuestos detentadores de la *Gran Teo-*

6 Este tema ha sido trabajado desde diversas perspectivas (Ver Baudrillard, J. 1991; Jameson, F. 1999; Virilio 1994)

7 Sobre esta “inflación” de la cultura ver: Jameson 1999; Júdice 2000.

8 Es el caso de la apelación de Mouffe (Ibid.) a Schmitt. Para una lectura actual de Schmitt ver: Molina y Campos (2000). El tipo de interpretación de “post-ideológica” de mentores del totalitarismo de derechas también se verifica en este último caso.

ría, pretenciosos dueños de saberes supuestos, que estarían por encima de los del conjunto de los sujetos sociales. Con ello -y en un gesto muy propio de estos tiempos- se renuncia al sitio epistémico de la teoría, y se avanza hacia un difuso espacio de narrativas sin (explícita) pretensión de conocimiento. En el otro polo, pero posibilitada por la misma condición cultural y social, se halla la Filosofía Política, especulación general sobre los principios regulativos y la sociedad deseable, sin control empírico y con pretensiones de universalidad a veces transhistórica.

Tendríamos aquí la cara opuesta al minimalismo culturalista: un saber que incluso puede superar la remisión a las peculiaridades situacionales y las diferenciaciones casuísticas, para plantear las condiciones generales e ideales de organización de lo social, y de lo político como su modalidad de ordenamiento y distribución del poder.

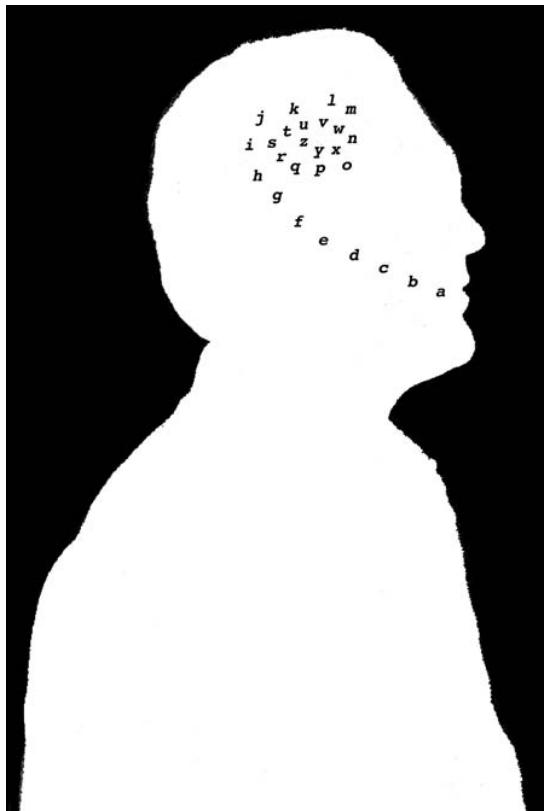
La Teoría Política que proponemos no está en ninguno de estos dos polos. Rechaza la noción puramente ideológica de superar el academicismo mientras se sigue realizando la práctica en la academia (propia de los estudios culturales y los postmodernismos): sólo la superación de la división social del trabajo aboliría el privilegio de los teóricos (mas no el de la teoría sobre la mirada de sentido común). Pero también se opone al universalismo idealista propuesto como puro “deber ser”, más allá de las facticidades concretas. Y con ello limita el “privilegio epistémico”, en el sentido de que no existe demiurgo alguno que pueda pensar la sociedad deseable al margen de sus condiciones históricas concretas, y particularmente, económicas.

Se trata, entonces, de *recuperar la inmanencia* como principio fundamental de la dialéctica. ¿Qué queremos decir con ello? Que no pueden pensarse los puntos de vista, los valores, lo deseable, como principios extrahistóricos estructurantes, que se aplican desde fuera a la Historia para analizarla (es lo que hace, por ej. Habermas). La nostalgia por una fundación segura del conocimiento, por contar con principios claros y distintos

de orientación, conlleva un retorno a la metafísica que está hoy más presente que nunca en la historia de la tradición misma que Marx inaugurara. Ello se da por un lado, por la falta de respuesta suficientemente pautada para problemas centrales, que en otros tiempos se consideraban como solucionados por la teoría (por ej. ¿cuál es la sociedad deseable?). Pero también por la condición de época a la cual nos estamos remitiendo: son estos tiempos especialmente adictos a los principios etéreos y el pensamiento sin anclaje, ese que vaga en una hermenéutica interminable de interpretaciones sobre interpretaciones, dada la inflación de signos en que estamos inmersos.

No soy el primero en advertirlo. Jameson lo plantea con claridad: la hipertrofia de la cultura, la reaparición de la ética como disciplina normativa, y el auge de la Filosofía Política son los síntomas de este tiempo. Nos dice: “...en la reanimación conceptual del mercado y su dinámica enfrentamos, en realidad, una resurrección más general de la Filosofía misma, en todas sus formas académicas y disciplinarias más anticuadas”...”con la ética, más que nada, como si Nietzsche, Marx y Freud nunca hubieran existido”. Y más adelante: “...la resurrección más significativa y sintomática de una disciplina filosófica pudo insinuarse en el vacío dejado por los nuevos tabúes sobre Marx: me refiero al retorno de la Filosofía Política” (Jameson Ibid.: 130 a 132).

Sobre la ética habría mucho qué decir, pero nos limitaremos a señalar su proliferación extraordinaria: desde un Lipovetski que viaja a la Argentina a dictar cursos de ética para empresas, a protagonistas del pensamiento crítico como Dussel, que en un libro de erudición admirable entiende necesario proponer una ética material desde la comunidad de las víctimas (Dussel 1998). Proyecto que supone la necesidad de establecer una ética, de proponer valores desde los cuales se pueda tomar partido en la Historia a partir de una definición axiológica preconstituida. Como en alguna ocasión pude indicar a este autor, Marx nunca escribió una ética que pudiese



ser separada de su *corpus*. Y ello no por falta de tiempo o de atención, sino por ser extrínseca a la conjugación de los valores dentro del proceso histórico mismo: donde la *negación* práctica que los condenados de la tierra implican, se plasma en conciencia de sí. La cual es siempre imperfecta, fragmentaria, no transparente, renuente a una síntesis plena, y más si ésta es planteada desde algún discurso teórico externo.

No es el caso de Dussel, pero podría advertirse en general el retorno al individualismo que se esconde tras la llamada generalizada a la ética. Desaparece la referencia a los condicionamientos estructurales, y se retorna así a la concepción voluntarista tradicional del sujeto, por la cual serían las decisiones racionales y electivas de cada uno las que en su combinación sostendrían el peso del tejido social.

En el caso de la Filosofía Política el retor-

no es, como ya hemos señalado, un síntoma. Es verdad que lo político ha perdido autonomía, y que por consiguiente, ha perdido remisión a valores diferenciales. Todos los partidos se parecen entre sí. Por tanto, parece necesario infundir desde el pensamiento teórico, la cuestión de las finalidades: aunque por supuesto, es de advertir en cuán poco los políticos ponen atención a la Filosofía Política y —a su vez— cuán poco ésta nos permite comprender las causas de la acción de quienes practican la política.

Por todo lo dicho, no concordamos con quienes creen necesario proceder a la fundación de principios valorativos trascendentales que se pongan por fuera de la Historia para en su nombre, ubicarse frente a ella⁹. "Ya" estamos en la historia, siempre-antes desplegados en ella: no podemos pensarnos "frente" a ella, sino co-construidos por su decurso. Por tanto, no se requieren principios trascendentales, salvo para la mente del filósofo o el intelectual. Ello no resulta necesario para entender mejor el proceso histórico, y sí puede alejarnos de asumir la determinación *interna* de sus condiciones (las que —por supuesto— implican la *negatividad*). Lo que propongo no es una suerte de comunitarismo de izquierdas, dado que si bien es cierto, los valores son internos a tradiciones, ellas resultan conflictivas en términos de bloques sociales antagónicos y de múltiples contradicciones adicionales).

No estamos llamando a abandonar la Filosofía Política. No es que sus problemas sean simplemente falsos, o irrelevantes. Más bien estarían pensados sin la inclusión del suelo socioeconómico en el cual *también* se dirime la cuestión. El problema —por ejemplo— de si el Estado debe sostener una noción de la buena vida o ser sostén “neutral” de diferencias al respecto, no es de ninguna manera una cuestión sin significado o sin importancia, *tenemos que afrontarlo*. Pero el desafío será hacer de la Filosofía Política, por vía de una fuerte reestructuración epistémica, una parte constitutiva de la Teoría Política. Es decir: discutir sobre la base de posibilidades efectivas y tendencias inmanentes de las sociedades en curso. Ello permi-

9 Aquí nos oponemos claramente a la tesis expuesta por Quinio (2000)

tirá situar de manera no abstracta ni ideal las cuestiones decisivas, como son las de la justicia, la de los límites del Estado, la de la relación entre igualdad y libertad. Espacio de discusión donde la larga historia de la Filosofía Política (de Aristóteles a Maquiavelo, de Kant a Hobbes, de Locke a Taylor o a Lefort) va a mostrar la riqueza de su legado, y la vertebración concreta de sus posibilidades. Una nueva *puesta de cabeza* que se nos exige, que implica la absorción de una tradición, a la vez que su realineamiento crítico.

Bibliografía

- Abraham, T., 1995, *Batallas éticas*, Nueva Visión, Bs. Aires.
- Baudrillard J., 1991, *El otro por sí mismo*, Anagrama, Barcelona.
- Bidet, J., 2000, “Economía, filosofía y política después de Marx”, en *Actuel Marx*, Vol. 1, Bs.Aires.
- Cacciari, M., 1994, *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, ed. Biblos, Bs. Aires.
- Dussel, E., 1998, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Ed. Trotta-UAM-UNAM, Madrid.
- Follari, Roberto, 1999, “Inflexión postmoderna y calamidad neoliberal: fin de fiesta”, en J.Martín-Barbero y otros (eds.), *Cultura y globalización*, CES/Univ. Nacional, Bogotá.
- 2000, “Sobre la inexistencia de paradigmas en las Ciencias Sociales”, en *Epistemología y sociedad (acerca del debate contemporáneo)*, Homo Sapiens, Rosario.
- 2000^a, “La deriva de Jacques Derrida (¿ha- cia un neofundacionalismo?)”, en *Revista de Estudios Sociales* 19, UNL, Santa Fe.
- Gargani, A. (comp..), 1981, *Crisis de la razón*, Siglo XXI, México.
- Jameson, F., 1991, *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona.
- 1999, *El giro cultural (escritos seleccionados sobre el postmodernismo 1983-1998)*, Manganial, Bs.Aires.
- Laclau, Ernesto, 1996, *Emancipación y diferencia*, Ariel, Bs. Aires.
- Lenin V., [1902] 1939, *¿Qué hacer?*, Ed. en Lenguas extranjeras, Moscú.
- Marramao, G., 1982, “Sistema político, racionalización, cerebro social”, en Althusser, L. y otros, *Discutir el Estado*, Folios ed., México.
- Molina, E. y Campos, J., 2000, “Schmitt lector de Hobbes”, en *Metapolítica*, vol. 4, México.
- Mouffe, Chantal, 1999, *El retorno de lo político (comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical)*, Paidós, Bs. Aires.
- Quiniou, Y., 2000, “Marxismo, ética y filosofía (¿Qué normatividad para la crítica del capitalismo: ética o moral?)”, en *Actuel Marx* vol. 1, Bs. Aires.
- Schmitt *El retorno de lo político*.
- Vattimo, G., 1994, *La sociedad transparente*, Paidós/I.C.E.-U.A.B., Barcelona.
- Virilio, P., 1994, *La máquina de visión*, Cátedra, Madrid.
- Yúdice, G., 2000, “La globalización y el expediente de la cultura”, en *RELEA* 10, CI-POST, Caracas.