

OCCIDENTE Y LA LEGITIMACIÓN INTERNA DE LA DEMOCRACIA

INTRODUCCIÓN

Para sostenerse y sobrevivir, una función básica del poder político y de las instituciones sociales a lo largo de la historia ha sido la de legitimarse. De hecho, podría hacerse una clasificación de los regímenes políticos en función del tipo de legitimación que esgrimen, y se podría periodizar la historia en función del lugar del mundo que ocupan las instituciones en la percepción del hombre común.

En cualquier caso, siempre ha sido necesario que el poder y las instituciones sean percibidos como necesarios, como buenos, o si acaso como convenientes, pues de lo contrario se plantearía naturalmente la posibilidad, y quizá la necesidad, de que fuesen sustituidos o eliminados. Sin embargo, la función de la legitimación no siempre ha sido explícita ni consciente. Durante gran parte de la historia, los poderes y las instituciones eran percibidos como una representación del orden cósmico o como parte indistinguible de una realidad exterior inamovible, realidad de la que era impensable e imposible prescindir. Sólo a medida que los regímenes y las instituciones se van percibiendo como contingentes, la necesidad de legitimación se hace más consciente y apremiante.

Guillermo Graíño Ferrer es licenciado en Filosofía y doctor en Ciencia Política.

No cabe duda, pues, de que un paso fundamental en la historia de la humanidad fue el cambio de percepción hacia las instituciones, de necesarias a contingentes. Leo Strauss sitúa el origen de este cambio en los filósofos griegos, quienes, influidos por el contacto con otros pueblos y la consiguiente observación de las contradicciones existentes entre los distintos relatos sobre las últimas cosas, distinguieron entre lo universal, presente en todas las culturas, y lo particular, cambiante de una a otra. De esta forma descubrieron el concepto de *naturaleza* como opuesto al de *convención*, distinción que fue el origen de la distancia con respecto a la propia cultura, por considerarse ésta relativa y particular. Así se llegó al *derecho natural*, y se pensó en la posibilidad de acercar lo convencional hacia lo natural, núcleo de lo verdadero frente a la ocultación de lo convenido. Tal fue, según Strauss, el origen de la historia de libertad que representa el proyecto político occidental.

Sin embargo, otros cuantos autores entienden que esta forma de entender la libertad occidental como un acercamiento de la convención a la naturaleza es todavía un anclaje de la política a la realidad exterior y que, por el contrario, lo que culminará el proceso de la libertad es un paso todavía ulterior, a saber, el de llegar a ser plenamente conscientes de la mera convencionalidad de las leyes y costumbres, incluidas las del propio Occidente. A esta posición la llamaremos la “legitimación interna de la democracia”, pues considera que la legitimación de la democracia liberal sólo puede hacerse desde nuestra mera convención, mientras que a la tradición del *derecho natural* la denominaremos la “legitimación externa de la democracia”, pues considera que, al contrario que las culturas que no distinguen entre lo natural y lo convencional, nosotros hemos conseguido construir gobiernos teniendo en cuenta la naturaleza humana en cuanto tal, y no sólo la mera convención propia, tomada ésta como una explicación total e infalible de la realidad.

La legitimación interna considera que la externa no ha acabado el proceso de separación entre política y realidad externa; la legitimación externa considera, por el contrario, que la interna es una degeneración relativista de Occidente, incapaz de defender la libertad frente a la tiranía, o la natural necesidad que el hombre tiene de libertad.

LA COMUNIDAD SIN VERDAD DE RICHARD RORTY

Richard Rorty distingue dos formas en las que, en su opinión, los “seres humanos reflexivos” dan sentido a sus vidas¹. En una primera, los hombres intentan trascender los límites de su comunidad en busca de una verdad exterior a ella: a éstos, Rorty los llama *realistas*. Los otros, a los que llama *pragmatistas*, no buscan el sentido de su vida fuera de su comunidad sino en ella, y no buscan la *verdad* sino lo que Rorty denomina *solidaridad*.

Los realistas que buscan una verdad exterior a su comunidad suelen estar tentados a reformarla sobre la base del criterio exterior que les proporciona lo que han encontrado fuera de ella. Tratan de acercar, de esta forma, la sociedad a la verdad. De manera inversa, los que encuentran el sentido de su vida en la solidaridad, tendrán tendencia a rebajar de categoría el significado de la palabra *verdad*, y acercarlo a las prácticas de solidaridad de su comunidad.

Rorty, como representante de la posición pragmatista, entiende que la verdad es aquello que sale de los encuentros entre personas que se expresan libremente, de forma que asimila verdad a *acuerdo intersubjetivo*, y no podría, por tanto, aceptar aquella distinción entre naturaleza y convención, como equivalente a verdad y ocultamiento respectivamente. Si verdad es acuerdo intersubjetivo, parece entonces que, efectivamente, resulta imposible encontrar la verdad fuera de la comunidad, pues el volumen de consenso que recoge una idea es la medida de lo verdadero. Así, si ninguna verdad puede encontrarse fuera de las prácticas de una comunidad, como es el caso, entonces se diluye la frontera cualitativa entre conocimiento y opinión, disolución que refuerza la idoneidad de la democracia liberal como régimen político. Por supuesto que, bajo esta óptica, ninguna verdad es definitiva, ya que los consensos pueden romperse o ser reemplazados por otros consensos más amplios.

Por el contrario, si alguien es un realista metafísico y cree que existe una verdad al margen de lo social, entonces el consenso parecerá algo superficial y carente de validez epistemológica, y las posiciones que cada uno expresa

¹ Cfr.: Rorty (1996), cap. 1.

en ese debate comunitario, al margen de una realidad extrasocial, serán poco menos que arbitrariedades que se aceptan resignadamente por su eventual utilidad. Por esa misma razón, para dar realmente importancia a la comunidad y a las posiciones expresadas libremente, hace falta no tener una metafísica previa. Así pues, la posición pragmatista, el desprendimiento de cualquier idea de naturaleza o de objetividad fuerte, desprendimiento que representaron para la doctrina liberal John Stuart Mill y John Dewey, y que ahora retoma Richard Rorty², es, para ellos, la culminación del verdadero liberalismo. Para este modelo de liberalismo, lo que caracteriza a la civilización frente a la barbarie –en palabras de Schumpeter que recogen tanto Isaiah Berlin como Rorty– es la consciencia de la validez relativa de sus posiciones. Así pues, parece que la *apertura* de Occidente será tanto mayor cuanto más se aleje nuestra civilización de la posición realista, y no pretenda basar su modelo de sociedad en un conocimiento acerca de la naturaleza.

Sin embargo, esta forma de utilizar la definición de civilización de Schumpeter contra los realistas puede llevar a alguna confusión importante que se hace necesario esclarecer. La apelación a la naturaleza por parte de los filósofos realistas griegos tuvo lugar, precisamente, con objeto de poner entre paréntesis las afirmaciones propias *en tanto propias*. La filosofía surgió como una forma de llegar a verdades que consideramos verdades, no por el hecho de ser propias o pertenecernos, pues la *pertenencia* no es un criterio de verdad. Dicho de otra manera, el realismo de los filósofos griegos nació como una forma de relativizar y distanciarse de las posiciones propias y, en ese sentido, encaja dentro de la definición de civilización que da Schumpeter. Así que, efectivamente, puede que la civilización deba ser caracterizada por la distancia respecto a las posiciones propias, pero ese anhelo de distancia lo inventaron precisamente los realistas, a partir de los cuales las afirmaciones sólo se sostenían con toda legitimidad tras un ejercicio de distanciamiento previo.

El problema es que este anhelo venía acompañado de la necesaria postulación de un terreno neutral, la naturaleza, al no concebirse la posibilidad

² Cfr. Bloom (1987), pp. 29 y 30.

de que alguien pudiese distanciarse de sus propias posiciones sin tener un lugar exterior al que acudir para tomar esa distancia. Sin el concepto de *naturaleza* nadie podía relativizar sus posiciones propias sino, simplemente, vivirlas de manera acrítica, tal y como hacen las sociedades prefilosóficas. En cambio, para Rorty y la tradición del *liberalismo sin naturaleza*, sólo podemos tomar distancia cuando sabemos que no podemos tomar distancia. Rorty parece querer decir que saber que no podemos llegar a la objetividad nos hace un poco más objetivos³.

Así pues, ese anhelo de objetividad que atribuimos a Occidente, y que parecía más cercano a realistas que a pragmatistas, ya que es el realista y no el pragmatista quien busca fundar una sociedad en función de una realidad exterior no determinada socialmente, pues es el realista quien busca la *imparcialidad*, también pervive en el seno del pragmatismo. El *reblandecimiento* del concepto de *verdad* que llevan a cabo los pragmatistas es la última consecuencia de un anhelo de imparcialidad tan fuerte que niega el carácter definitivo de la afirmación propia. Nadie que no sea extremadamente escrupuloso con la imparcialidad rebaja la universalidad de su punto de vista.

Así pues, los dos tipos de Rorty, el realista y el pragmatista, tienen algo en común que los hace occidentales. Ambos parten de una distinción crítica entre comunidad y verdad, a pesar de que, como resultado de la distinción, el uno trate de llevar aquélla a ésta, y el otro de asimilar ésta a aquélla. Es decir: las dos posiciones son respuestas a una pregunta crítica que se interroga por la separación de comunidad y verdad, y que, como mínimo, es reconocida, de partida, como una distinción psicológica. Esta distinción psicológica entre comunidad y verdad que ambas posiciones comparten es ese primer rasgo exclusivamente occidental necesario para el ejercicio de cualquier filosofía.

Cuando una persona busca la solidaridad no se pregunta por la relación entre las prácticas de una comunidad con algo que está fuera de la comunidad.

³ El gradualismo implícito en esta teoría resulta imposible de sostener sin un referente total que defina los grados, pero el problema metafísico no nos concierne ahora en este trabajo.

Cuando busca la objetividad, se distancia de las personas reales que le rodean...⁴.

Así, los “seres humanos racionales”, cuando buscan la verdad, lo hacen al margen de la sociedad, y cuando se sumergen en lo social, lo hacen al margen de la correspondencia con la verdad. Ambas actitudes presuponen, como podemos ver, esa diferenciación. Sin embargo, esta posición de Rorty nos parece un tanto ingenua, pues deja fuera de la taxonomía a la gran mayoría de seres humanos que han poblado la historia, no sólo primitiva y oriental, sino también occidental: seres que han participado de sus convenciones porque las tenían como objetivamente deseables y verdaderas, o que buscaban la verdad a través de las propias prácticas sociales. La ausencia de correspondencia entre prácticas sociales y verdad sólo ha existido en la historia en la cabeza de un puñado de filósofos pragmatistas o escépticos, pero resulta evidente que la distinción no es aplicable más allá de estas raras y reflexivas excepciones.

En cualquier caso, a pesar de que, como decimos, tanto el realista como el pragmatista que describe Rorty son occidentales en sus categorías psicológicas, sí es cierto que, en primera instancia, la distinción analítica entre comunidad y verdad llevó eminentemente hacia posiciones realistas. Mientras que, como veremos más adelante, en las sociedades primitivas no se distinguía ni entre comunidad y verdad, ni entre fenómenos sociales y naturales, con el nacimiento de la filosofía se pretendió *trascender la comunidad* y encontrar una verdad no determinada socialmente. Son los griegos quienes, al viajar y entrar en contacto con otras culturas, constatan que los códigos se contradicen entre sí, y distinguen, de entre lo que observan, lo constante y lo variable en el hombre. Así, como dijimos, lo constante será identificado con lo natural y lo variable con lo convencional. Puesto que lo universal siempre parece tener mayor entidad ontológica que lo sujeto a cambio, entonces resulta lógico que una primera consecuencia de la distinción crítica entre naturaleza y convención, entre lo universal y lo variable respectivamente, sea la inclinación hacia la naturaleza en detrimento de la convención, es decir: la asunción de la posición realista.

⁴ Rorty (1996), p. 39.

En resumen: es natural que la posición primera del filósofo sea la realista y que, de alguna forma, su postura sea todavía *acrítica* respecto a las propias posibilidades de una reflexión no sujeta a convenciones. Sin embargo, enseguida se formulará la pregunta de si el ser humano no necesita, ineludiblemente, en su *vida práctica*, es decir, políticamente, de aquel elemento cambiante que constituye lo convencional. Ésta será la posición del realista que *no* pretende cambiar su comunidad, y que Rorty no incluye en su taxonomía. Todavía un paso más allá, la pregunta no sólo afectará a la esfera de lo *práctico* sino a la de lo *teórico*: se dudará de la posibilidad de acceder a lo natural o invariable, e incluso se pondrá en tela de juicio su existencia, y ya no sólo su conveniencia política. Tal será la posición del pragmatista o la del *historicista* en el vocabulario que utiliza Leo Strauss. Desde esta posición, se dudará de si aquello que se observa como universal entre las culturas no es, en realidad, un sesgo cultural en la percepción del propio observador.

Así pues, la posición pragmatista presupone, como dijimos, la existencia anterior de la posición realista. Podemos resumir así el proceso: el hombre no percibe la diferencia entre lo natural y lo social, o entre comunidad y verdad exterior. Más tarde, al darse cuenta de la diferencia entre comunidades, distingue entre lo variable y lo constante. Emerge el saber filosófico con objeto de descubrir lo constante, la naturaleza de las cosas (posición realista). Pero pronto, la duda y la búsqueda de imparcialidad del saber filosófico se tornan sobre sí mismos y se comienza a cuestionar, también, la posibilidad de encontrar aquello constante, la naturaleza, así como la propia existencia del núcleo que constituye la realidad al margen de la comunidad. Esta última posición supone llevar un paso más allá el ejercicio de la filosofía y volverlo sobre sí mismo: he ahí su germen autodestructivo.

El *programa de máximos* del ejercicio filosófico lo constituye, pues, la posición realista que pretende llegar a la naturaleza de las cosas, mientras que la posición pragmatista supone, por el contrario, negar el estatuto privilegiado de la filosofía (Rorty llega a decir que la filosofía es un género de la literatura). Sin embargo, como venimos diciendo, no puede dudarse de que la ruptura con ese programa de máximos que llevan a cabo escuelas muy diversas (los relativistas en general, el historicismo, o lo que Rorty llama,

en esta taxonomía que estamos tratando, *pragmatismo*) presupone los mismos esquemas mentales que dieron nacimiento a la posición realista y, por tanto, no puede huir de ser una filosofía. Por ello, el razonamiento del relativista o del pragmático es totalmente distinto a la concepción del *primitivo*, anterior a todo descubrimiento de la naturaleza como aquello existente al margen de la comunidad. Por esta misma razón, Cornelius Castoriadis asegurará que el cuestionamiento acerca de si somos eurocéntricos o la preocupación por la parcialidad de nuestro propio punto de vista son, en sí mismos, cuestionamientos típicamente europeos propios del mundo greco-occidental. También Ortega asegura que la superioridad de la cultura europea es no creerse la única⁵.

En este momento nos surge otro problema. Si, efectivamente, el cuestionamiento es un rasgo occidental, entonces es posible que la filosofía no pueda librarse del sesgo cultural. Por esta razón, Rorty considera que las legitimaciones sólo pueden ser *internas*, es decir, que no podemos defender la democracia liberal más que desde la democracia liberal, enorgullecidos, si acaso, de que nuestro interior es menos cerrado o tiene más *ventanas* que otros interiores, aunque, de nuevo, este orgullo sólo pueda mantenerse desde dentro. “No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo”⁶.

Así pues, para Rorty, las tradiciones sólo pueden juzgarse desde dentro, y el progreso moral es algo así como una autotransparencia o una coherencia con nuestra cultura. “La única forma en que podemos criticar las normas sociales contemporáneas es refiriéndonos a las nociones utópicas que toman elementos de la tradición, y mostrando que no se han llevado a la práctica”⁷. De hecho, gran parte del cambio de Occidente ha venido propiciado, no por la filosofía abstracta, sino por la literatura o por aquellos relatos que nos han puesto en evidencia ante

⁵ Todas estas consideraciones acerca del relativismo cultural en Ortega que aquí vamos a tratar están en **Ortega y Gasset** (1985).

⁶ **Rorty** (1996), p. 287.

⁷ **Rorty** (2005), p. 39.

nosotros mismos. La transparencia en las conversaciones que establecemos dentro de nuestra cultura debe ser, pues, lo máximo a lo que debemos aspirar, desechando construir un modelo social o político de acuerdo con la naturaleza humana.

Rorty pretende, de esta manera, salvaguardar la democracia liberal de la ruina filosófica de sus fundamentos ilustrados, de los fundamentos que la incardinaban en una idea de *naturaleza humana*. La mentalidad pragmatista que describimos al principio, aquella que buscaba el sentido de la vida en la solidaridad sin correspondencia con nada exterior, salvaguardará nuestra defensa de lo que somos, demócratas occidentales, sin necesidad de tener que ganar ninguna batalla filosófica. Sin embargo, Rorty reconoce que esa tradición occidental es la tradición de la apertura, una apertura que reincorpora internamente sus experiencias de contacto con el exterior, y que se perfecciona en base a la transparencia y coherencia internas:

Es útil que nos recuerden, como hace Lyotard, nuestra hipocresía imperialista habitual. Pero los liberales occidentales también hemos creado generaciones de historiadores del colonialismo, antropólogos, sociólogos, especialistas en economía del desarrollo, etc., que nos han explicado detalladamente lo violentos e hipócritas que hemos sido. Además, los antropólogos nos han mostrado que los nativos de culturas preliterarias tienen algunas ideas y prácticas que podemos tejer útilmente con las nuestras. Estos argumentos reformistas, del tipo conocido en la tradición del liberalismo occidental, son ejemplos de la capacidad de esa tradición para modificar su orientación desde dentro, y por ello de convertir los *différends* en procesos de litigio⁸.

Así pues, Occidente se distingue, efectivamente, por su apertura y autocrítica, autocrítica que no es sino transparencia ante su propia tradición. No obstante, esa apertura no hace de Occidente una civilización más cercana a la verdad o al núcleo de la naturaleza humana. Rorty nos pide, en definitiva, que asumamos como *tradición* aquello que defendíamos como *contacto con la verdad*. Por un lado, nos dice que 1) el liberalismo occiden-

⁸ Rorty (1996), p. 295.

tal tiene la ventaja de no basarse en ninguna concepción de la naturaleza humana; y por otro, 2) nos dice que ese no basarse en ninguna concepción de la naturaleza humana debe ser asumido como tradición sin posibilidad de ser legitimado más que internamente. De esta forma, nuestro proyecto occidental de distinguir *lo verdadero* de *lo nuestro* no es sino una tradición particular, un tanto vacía, para que los individuos que se encuentran dentro puedan llenarla con sus creencias particulares. Lo que antes defendíamos por ser verdadero al margen de la pertenencia, ahora debemos defenderlo por la pertenencia al margen de lo verdadero.

La apertura occidental se mantenía bajo el supuesto de que, desembarazándonos de nuestras opiniones *en tanto nuestras*, llegaríamos a lo verdadero. Si eso ya no es posible, puede parecernos que la apertura se reduce a una característica un tanto arbitraria. Desde luego, no resulta sorprendente que, lejos de permitirle sobrevivir, muchos hayan podido ver en esta legitimación pragmática la voladura del proyecto occidental. De hecho, Rorty asegura que la elección de unos valores no tiene lugar en tanto éstos se estiman como verdaderos o fundamentados, sino en tanto son nuestros, es decir: vuelve a reivindicar prefilosóficamente (o mejor dicho, postfilosóficamente, o en cualquier caso, de manera no filosófica) la *pertenencia* como criterio, y no la objetividad, al comparar dicha elección de valores con un enamoramiento del que es absurdo cuestionar sus razones basándose en criterios neutrales⁹.

Así pues, de alguna forma, en su preferencia por Hegel en detrimento de Kant, en su idea de que no puede existir una comunidad ahistórica, Rorty es un comunitarista. Pero en tanto piensa que su comunidad debe separar las ideas sobre la verdad o la moral, de la organización pública, es un liberal. Es decir: es un comunitarista que piensa que su comunidad es el liberalismo occidental. Sin embargo, si esto es así, ¿no es la comunidad liberal una pseudocomunidad? ¿No tienen razón, entonces, los enemigos de la laicidad cuando dicen que el liberalismo, en realidad, cambia una concepción del bien por otra? Rorty asegura que el liberalismo ni tiene ni necesita una

⁹ Rorty (2009), pp. 16, 17 y 28.

concepción de la naturaleza humana, pero, al mismo tiempo, no nos permite adherirnos a él más que a través de una *conversión* no racional. Él mismo habla, en la taxonomía que describimos al principio, de cómo el pragmático da sentido a su vida en la solidaridad al margen de la objetividad. Obsérvese que está hablando de *dar sentido a la vida*, de cómo el liberalismo occidental proporciona sentido a narrativas vitales, algo que contraviene profundamente el espíritu originario de su concepción política.

LA SOCIEDAD AUTOINSTITUIDA DE CORNELIUS CASTORIADIS

Otro autor que defiende que la especificidad de Occidente está en la *apertura*, y que la apertura sólo es posible en la independencia de lo político con respecto a cualquier criterio externo es Cornelius Castoriadis. Sin embargo, su forma de defender esta tesis es, en muchos aspectos, diametralmente opuesta a la de Rorty¹⁰, cuyas ideas consideraría, en muchos aspectos, profundamente conservadoras¹¹. Castoriadis entiende que la naturaleza no debe guiar la política, pero defiende el establecimiento de una convención que, paradójicamente, es opuesta a la tradición, es decir, una convención elegida y no heredada. En ese sentido, para poder elegir desde cero una convención, el ejercicio de la filosofía es fundamental en tanto ejercicio que pone en cuestión las convenciones heredadas, y nos permite elaborar, *de iure*, desde cero, nuestra institución autónoma.

Esto es lo que Cornelius Castoriadis llama *autoinstitución de la sociedad*, y ésta es la razón por la que, en su opinión, la democracia y la sociedad libre están en deuda con Grecia y con la filosofía. A los ojos del autor de *Socialismo o barbarie*, la emancipación de lo social con respecto a cualquier instancia externa es lo que hace que una sociedad sea verdaderamente autónoma, esto es, capaz de darse a sí misma sus propias normas. El problema de los esclavos o de la extensión de la ciudadanía en Grecia es, pues, un problema relativo y meramente cuantitativo que obedece a no haberse

¹⁰ Rorty escribió sobre Castoriadis en **Rorty** (1993), pp. 247-269. Castoriadis le devolvió la cortesía en **Castoriadis** (2006), pp. 107-125.

¹¹ Cfr. **Rivero** (2001).

llevado a sus consecuencias más radicales el cuestionamiento de lo tradicional. Lo importante es que el momento realmente fundacional de la democracia fue el cuestionamiento de la tradición a través de la filosofía en Grecia, cuestionamiento necesario para que la sociedad se instituya a sí misma libremente.

Si ahora acudimos, por ejemplo, a la “democracia” que hubo en Mesopotamia o en los consejos tribales, entenderemos mejor la importancia de este principio tan fundamental para Castoriadis. En Mesopotamia se pensaba que el universo era un conjunto de voluntades; se creía que todos los fenómenos concretos tenían una voluntad propia y que el universo se regía por una asamblea de todas las voluntades. Es decir: el mundo, tal y como lo observaban, era el resultado del orden impuesto por un Estado que regía las fuerzas del universo en un gobierno en el que todas esas voluntades de todos los fenómenos se constituían en asamblea democrática. De igual forma, los hombres ejercían su propio gobierno tal como lo ejercía el Estado cósmico sobre la realidad, en asamblea *democrática*¹².

Sin embargo, como vemos, esta forma de gobierno no fue autoinstituida, ni podía ser contestada en modo alguno. Era la forma de gobierno *que tenía que ser* en virtud de la profunda estructura del universo: su legitimidad partía de su isomorfismo con respecto a la realidad. El propio Castoriadis dijo algo similar a propósito de la democracia de los bereberes¹³, y es que puede que ese tipo de asambleas democráticas primitivas ejerciesen el poder judicial y el ejecutivo, pero, en cambio, el legislativo les estaba completamente vedado, pues éste correspondía a la Tradición, la misma que les había otorgado la legitimidad para gobernar. Ellos, en definitiva, no hacían sino interpretar y decidir lo más adecuado a partir de esas normas impuestas desde el exterior.

Lo importante es, pues, que, a diferencia de este tipo de comunidades, en Grecia se formula el principio de la sociedad autónoma. Para Castoriadis, la

¹² Cfr. Frankfort et al. (1954), cap. IV.

¹³ Castoriadis (2010), pp. 87-90.

apuesta democrática es la apuesta por la convención, pero por la convención elegida, no por la heredada, por la convención sin mayor atadura que la voluntad de quienes la eligen, por la norma que no obedece a una *norma de la norma*. Una sociedad transparente respecto a sus propios orígenes es una sociedad democrática, y la transparencia respecto a los propios orígenes sólo se adquiere a través de la *crítica*, esto es, de la filosofía.

Pues bien, a pesar de todo, el propio Castoriadis reconoce una relación entre ontología y política. No es que la ontología determine la política, sino que es un tipo de ontología el que nos permite librarnos políticamente de ella. Y es que los griegos son los primeros que entienden la autonomía de lo social, precisamente porque son los primeros que entienden que en el universo no hay norma alguna, que todo es caos, desmesura, *hybris*, y que, ante la ausencia de norma alguna, el hombre es quien debe poner orden. Es el hombre, en contra del universo, el creador del *cosmos*. ¿No sería, acaso, poco menos que una estúpida rebelión, que el hombre quisiese darse a sí mismo las leyes al margen de lo existente, en caso de que lo existente fuese armónico y perfecto?

Ese sinsentido de lo real permite el ejercicio de la filosofía y de la política: de la filosofía porque, si hubiese un orden perfecto, no habría sino un sistema definitivo; de la política porque, si el universo fuese armónico, no haría falta darse leyes, y porque sólo en la indeterminación puede darse la elección libre, una elección que no tiene carácter de respuesta definitiva y única. Por tanto, filosofía y política comparten para Castoriadis ese carácter de apertura, de indeterminación, de no ser respuestas definitivas: comparten esa necesidad de *creación*. Ese mismo carácter abierto es el que permite, pues, la democracia, o, dicho de otra manera, la democracia depende de que el conocimiento político no sea una ciencia total, una *episteme*, sino simplemente una *doxa*, y ello no sólo porque el mundo sea desorden, sino porque la historia humana es esencialmente *creación, determinación voluntaria, institución imaginaria*.

Es, por tanto y en definitiva, la concepción de lo existente como caos y desmesura, lo que impele al hombre a proporcionarse a sí mismo unas reglas propias que no dependen de nada extrasocial. Por esta razón, Casto-

riadis asegura que Heidegger no entendió la esencia del pensamiento griego, esencia que no consistía en el *desvelamiento del ser* sino, por el contrario, en el *desvelamiento del sinsentido*. No obstante, nuestro autor se ve obligado a reconocer que en Grecia confluyen dos tendencias contrapuestas. La que triunfará y, según él, dominará durante veinticinco siglos la historia de Occidente, es la otra, a saber, aquella que sigue encadenando la política a la ontología, aquella que desea poner límites externos a la arbitrariedad que supone que el hombre decida sin ningún límite exterior. Esta tendencia se ve encarnada, evidentemente, por Platón, el autor que para tantos representa el papel del reaccionario en la Antigüedad. Platón tratará de contener exteriormente el *hybris* humano y, buscando *la norma de la norma*, parafraseará a Protágoras y sentenciará que *Dios* –y no el hombre– *es la medida de todas las cosas*. Así pues, la teoría de Platón es perfectamente contraria a lo que Castoriadis defiende como el ideal griego: en lugar de que el hombre ponga el orden en medio de una desmesura exterior, el exterior pone orden en la desmesura humana.

Entendemos, por tanto, que Platón represente a los ojos de Castoriadis la esencia de la reacción frente a la sociedad libre que emerge en Atenas. Como vimos, para Castoriadis la sociedad se constituye a sí misma, se autoinstituye. En cambio, lo que caracteriza a las sociedades heterónomas –prácticamente todas las que han existido hasta el momento– es que se ocultan a sí mismas el hecho de que su origen es autoinstituido, mientras que las sociedades autónomas arrojan luz sobre el carácter convencional de su nacimiento y, por tanto, se convierten en sociedades críticas respecto de sí mismas. Por esta razón, la tradición occidental que comienza Platón, y que trata de unir ontología y política anclando las normas a la naturaleza, o a Dios, o a la razón, o a cualquier otra instancia externa, no hace sino impedir la autonomía y promover una heteronomía que, aunque no esté basada en la tradición, sigue haciendo a la sociedad súbdita de algún determinante externo, sea éste Dios, la razón o la naturaleza.

Si volvemos un poco atrás, recordaremos que Rorty coincide con Castoriadis en no pretender fundar lo social en nada extrasocial. Tal es, como hemos visto, la condición fundamental de una sociedad autónoma para el autor de origen griego. Esta coincidencia *antifundacionalista* o *postmetafísica*,

también en ética, les lleva a uno y otro a resaltar el papel de la *imaginación* como fuente moral del ser humano¹⁴. Ambos coinciden, asimismo, en el reconocimiento de que no existe saber político sino opinión, algo que legitima profundamente a la democracia como régimen político en el que las respuestas a los problemas políticos no son definitivas.

Sin embargo, en lo demás todo son desencuentros. Arrojar luz críticamente sobre el origen de la convención sería poco menos que disparatado para Rorty, y la autofundación de una sociedad en una convención que, *de iure*, empieza de cero, resulta imposible para quien insiste tanto en encajar todas las novedades dentro de *narrativas* preexistentes. Por otro lado, Castoriadis estimaría que el autor americano minusvalora la importancia de la filosofía y la singularidad de Occidente, y esto lo hace por causa de aquello. No es que para Castoriadis la filosofía sea un *espejo de la naturaleza*, posición que tanto critica Rorty. Como hemos visto, Castoriadis habla de la necesidad de reconocer la indeterminación del universo para que pueda surgir la creación, la posibilidad de autonomía, de *determinaciones voluntarias*, de respuestas abiertas. Pero, al margen de que, a pesar de todo, para Castoriadis la filosofía sí tiene una posibilidad de anclaje en la realidad más fuerte que para Rorty, lo que aquí nos importa es la necesaria contemporaneidad de filosofía y verdadera política. Y es que parece que el autor de *la prioridad de la democracia sobre la filosofía* no ha entendido el carácter fundamentalmente filosófico de toda sociedad libre cuando dice que “no tenemos necesidad de la filosofía para la crítica social”¹⁵. La política libre, la política que cuestiona la tradición, es para Castoriadis un ejercicio de filosofía en acto, y el final de la filosofía que algunos se atreven a clamar significa el final de la sociedad libre. No se trata de que la filosofía como estudio de lo real determine o funde la política, pues en ese caso ya estaríamos de nuevo en la heteronomía, en la dependencia de lo exterior; se trata de que no puede existir una sociedad libre, es decir, una sociedad autoinstituida, si antes no ha habido un ejercicio de pensar críticamente los orígenes de la sociedad y sus convenciones, y esta tarea sólo se puede emprender desde la filosofía.

¹⁴ Cfr., Rorty (2009), p. 15.

¹⁵ Rorty (2005), p. 63.

Por esta razón, aunque Rorty alabe la capacidad crítica de Occidente, etc., todo lo hace de manera no definitiva, como un *liberal ironista*, y eso es, precisamente, porque no encuentra una diferencia cualitativa entre la filosofía y el resto de narrativas, diferencia que sí existe para Castoriadis. Para éste, tal diferencia no consiste en que la filosofía llegue a la verdad definitivamente, sino en que es un saber radicalmente autocrítico. Por eso, a pesar de que Castoriadis es un relativista radical en el sentido de que estima que todo lo social es creado o convencional, al mismo tiempo, encuentra un anclaje *absoluto* para diferenciar y preferir Occidente al resto de sociedades, a saber¹⁶: la capacidad crítica volcada sobre los fundamentos de la institución de la sociedad. Esta crítica radical tan fundamental para Castoriadis no tendría ningún sentido para Rorty, pues la tarea del filósofo, al igual que la de cualquier científico social, es la de señalar *este o aquel problema concreto*, y no la de hacer una crítica radical de los fundamentos que, en la práctica, es imposible y meramente destructiva.

LA SOCIEDAD ABIERTA DE KARL POPPER

A pesar de la gran diferencia que existe entre ambos, Karl Popper esboza una tesis más o menos familiar a la de Castoriadis respecto a Platón y la apertura de espíritu de los griegos en la primera parte de *The Open Society and Its Enemies*. Merece la pena que nos detengamos un poco en ella y la integremos dentro de nuestro relato de autores que encuentran la singularidad de Occidente en la desvinculación de lo social con lo extrasocial.

Popper comprende la capital importancia de la distinción entre naturaleza y convención en todo el proceso del desarrollo de las sociedades occidentales. Como casi todos, estima que la *sociedad abierta* nace en Grecia tras la superación de la indistinción entre el entorno natural y el entorno social. El estadio anterior a esta indistinción es denominado por Popper *naïve monism* en contraposición al *critical dualism*. En el *naïve monism*, el hombre, como decimos, no distingue entre una sanción impuesta por violar un tabú, y una catástrofe natural. No se diferencia, pues, entre leyes naturales y leyes morales.

De esta forma, Popper, como casi todos los autores, estima que el pasado desde el monismo naif al dualismo crítico viene determinado por el descubrimiento griego de la variedad de convenciones. Sin embargo, añade que ese descubrimiento se debe sociológicamente a un aumento importante de población cuyo resultado fue la instauración de colonias y, como consecuencia, el crecimiento del comercio, actividad siempre venenosa para el mantenimiento de sociedades estáticas.

Sin embargo, según Popper, la consciencia de la distinción entre naturaleza y cultura es una condición necesaria pero no suficiente para que surja una *sociedad abierta*, pues existen múltiples estadios intermedios entre ésta y la sociedad cerrada, estadios en los que, como decimos, la sociedad ya es consciente de esta distinción, pero en los que todavía no ha desarrollado las características políticas y sociales plenas de una sociedad autónoma. Ello se debe a que en estos estadios se asimila lo convencional a lo arbitrario.

Este punto de vista coincide con el que dimos anteriormente acerca de la posición más inmediata del filósofo en el nacimiento del pensamiento crítico¹⁶. Dijimos al respecto que la reacción más lógica ante el surgimiento de la distinción entre naturaleza y cultura es la de estimar que lo natural tiene más entidad y dignidad ontológica, al ser universal, que lo convencional, que es aquello que hemos observado cambiar de una cultura a otra. Para Popper, entonces, resulta necesario en el desarrollo de una sociedad abierta el abandono de esta primera preferencia por lo natural, y la adopción, en su lugar, de la idea en virtud de la cual algo, por el hecho de ser convencional, no es necesariamente arbitrario.

Así pues, como vemos, la posición realista que funda la metafísica occidental, la ontoteología como la llama Heidegger, es todavía incompatible con la sociedad abierta plena, con la expresión final de la sociedad

¹⁶ Ésta es la caracterización que hace un interlocutor en **Castoriadis** (2010), pp. 51 y 52.

¹⁷ Aunque **Popper** no estaría de acuerdo, pues siempre insiste en que el primer convencionalismo no estimaba que el carácter convencional de las normas implicase su arbitrariedad. Sin embargo, esta apreciación es ciertamente incoherente con la descripción que hace de los estadios intermedios.

occidental que elimina todas las vinculaciones exteriores. El Occidente que todavía sigue haciendo metafísica está en un paso intermedio entre la sociedad cerrada y la libertad, libertad que llegará de la mano del falibilismo, del rigor científico, de la cautela en las afirmaciones propias.

Brevemente, los tipos de estadios intermedios que Popper describe son tres. El primero de ellos, el *naturalismo biológico*, pretende acabar con las convenciones y restablecer el reino de lo natural. Será igualitario o antiigualitario dependiendo de cómo se interprete la naturaleza (Guthrie divide a los partidarios de la *physis* en humanitarios y egoístas¹⁸). El segundo es el *positivismo jurídico* que, aunque reconoce el carácter arbitrario de las normas, estima que por el mero hecho de existir son correctas o útiles y deben ser obedecidas. Esta posición puede dar origen a opciones conservadoras o autoritarias al considerar que toda ley es justa por el solo hecho de serlo, o, por el contrario, puede dar nacimiento también a posiciones tolerantes al entender que, como toda ley es convencional y no existe un criterio exterior, ninguna es mejor que otra. El tercer tipo es una ambigua mezcla de ambas posiciones que Popper llama *naturalismo espiritual*. Platón entra dentro de esta vertiente que reconoce la superioridad de la naturaleza sobre la convención, pero que, al mismo tiempo, no desprecia la convención, tal y como haría el *naturalista biológico*, sino que pretende acercar la una a la otra, haciendo que las convenciones sean naturales y, por tanto, no arbitrarias o meramente convencionales. Los dos primeros tipos negaban la posibilidad de conciliación entre naturaleza y convención, mientras que el tercero trata de llevar ésta a aquélla. Sin embargo, los tres estiman que la convención es, en tanto convención, completamente arbitraria.

Lo importante de todo esto es, pues, entender lo siguiente: a) los estadios intermedios se diferencian de una sociedad cerrada en que sí son conscientes de la distinción entre naturaleza y convención; b) los estadios intermedios se diferencian de una sociedad abierta en que, fruto de esa distinción, opinan, de una u otra forma, que lo puramente convencional es arbitrario (aunque deba o no ser obedecido).

¹⁸ Cfr. Guthrie (1977), cap. IV.

Ahora llegamos a la verdadera tesis de Popper. ¿Qué es, entonces, aquello que caracteriza a una sociedad abierta? La diferencia fundamental que permite la erección de un *dualismo crítico* es la completa separación entre *hecho* y *valor*, entre lo correcto y lo real, entre naturaleza y moral. Si naturaleza y moral no se distinguen del todo, seguiremos confundiendo fenómenos naturales y fenómenos morales. Ésta es otra forma de decir que la ética debe ser autónoma y no depender de la ontología o, si se quiere, que el *deber ser* no puede deducirse del *ser*. El filósofo que legitima los juicios morales en la naturaleza está, aunque de forma más sofisticada, en la posición del salvaje que no distinguía entre fenómenos naturales y morales. En definitiva: la naturaleza no puede darnos el fundamento para buscar el régimen social correcto o, incluso, la naturaleza no puede proporcionarnos ninguna pista en la formulación de juicios morales. Un tabú no es una ley natural inevitable ni las prohibiciones morales tienen nada que ver con el orden natural del mundo, el cual, en sí mismo, no está constituido más que por hechos particulares que son siempre moralmente neutros, pues de la facticidad no se colige normatividad. La distinción entre naturaleza y cultura no es suficiente, pues, si al mismo tiempo no se *vacía* completamente de contenido moral a la naturaleza, algo que no ocurrirá mientras pretendamos fundar nuestros sistemas morales, sociales y políticos en ella, mientras no adoptemos una posición estrictamente científica hacia ella.

Asimismo, como ya hemos dicho, Popper realiza una lectura del papel de Platón en la historia de la filosofía política parecida a la de Castoriadis. Para Castoriadis, Platón es un reaccionario; para Popper, Platón es un totalitario. Esto se debe a que Platón contesta la independencia de la ética al tratar de fundamentarla en la ontología. Buscando, pues, un anclaje exterior y tratando de llevar las convenciones a lo natural, Platón representa para Popper la nostalgia de la sociedad primitiva y la rebelión frente al surgimiento de la sociedad abierta, de igual forma que, para Castoriadis, Platón no hace verdadera filosofía política pues trata de derivar todo de una ontología unitaria y armónica.

Como vemos, todo encaja. Platón, al tratar de encontrar un asidero natural para lo convencional, participa de aquella idea de que lo convencio-

nal es en sí mismo arbitrario, idea que Popper vincula a los estadios intermedios, a sociedades que todavía no son *abiertas*, y, por consiguiente, pretende fundar el bien en la naturaleza. Platón tiene, además, una concepción de la historia heredada de Hesíodo, en virtud de la cual el principio de los tiempos fue una Edad de Oro y la historia es, desde entonces, simple degeneración, algo que Popper no duda en calificar de *nostalgia tribal*.

Ahora bien, si lo importante en Popper es que el *ser* no tiene relación con el *deber ser*, la sociedad correcta es la que separa completamente ambos planos. Es la ciencia, una aproximación al ser vacía de deber ser, lo que impedirá el establecimiento de regímenes totalitarios y de fanatismos. De esta forma, Popper puede hablar de sociedad deseable sin hablar de sociedad buena, pues no está dando una descripción normativa sino fáctica de lo social, algo que le permite ser plenamente liberal al no estar relacionadas las creencias morales con la sociedad correcta, que es aquella cuyo conocimiento del ser es científico y está filtrado de concepciones morales.

LA RESPUESTA DE LA LEGITIMACIÓN EXTERNA

Leo Strauss y su discípulo Allan Bloom representan en el debate de la teoría política del siglo XX la posición enfrentada a esta *legitimación interna de la democracia* que acabamos de ver en varios autores. Ambos consideran que el abandono de la idea de que el hombre está *por naturaleza* destinado a un estado de libertad supone una traición al espíritu que anima el proyecto político occidental, y una capitulación a la tiranía.

Sin embargo, esto no quiere decir, ni mucho menos, que Strauss piense que puede construirse un régimen exclusivamente en torno al *derecho natural*. La opción de poner en duda todas las convenciones fue probada por Sócrates y llevó al resultado que todos conocemos. El papel del filósofo, desde entonces, es más velado y esotérico: no trata de confrontarse directamente a la ciudad; trata, por el contrario, de inyectar dosis de derecho natural dentro de las convenciones, siempre imposibles de eliminar por completo. El objetivo es, pues, evitar que las convenciones oculten el derecho natural y tratar de que, por el contrario, lo respeten.

Así pues, lo constitutivo de Occidente es la tensión entre Atenas y Jerusalén. El triunfo total de la razón es imposible, y el triunfo total de la fe nos arrancaríamos la libertad. En algún lugar a medio camino entre ambas ciudades se encuentra el punto en el que, dentro de este mundo limitado, pueden ejercerse la justicia y la ilustración.

Por otro lado, el derecho natural no constituye un resto de la creencia en el contacto de los ancestros o los fundadores de la comunidad con la divinidad, tal y como pensaron los liberales postmetafísicos. Por el contrario, el derecho natural supone el surgimiento de la duda sobre lo convencional y la traslación del punto de legitimidad hacia el exterior de la propia comunidad, algo que, precisamente, no han hecho quienes legitiman internamente la democracia liberal.

PALABRAS CLAVE

Pensamiento político • Democracia • Occidente • Pensadores liberales

RESUMEN

Este artículo analiza los argumentos que las teorías políticas postmetafísicas esgrimen contra la tradición del derecho natural en la historia de Occidente. Se tratará de dilucidar si la renuncia a una fundamentación exterior de la democracia liberal es el último peldaño en la consecución de un régimen de libertad, o si, por el contrario, constituye una renuncia peligrosa para su propio mantenimiento. En este contexto, se analizan las teorías de Richard Rorty, Cornelius Castoriadis y Karl Popper, y se esboza la respuesta de Leo Strauss a este tipo de legitimación interna.

ABSTRACT

This article analyses the arguments that post-metaphysical political theories have levelled against the tradition of natural law in Western history. The aim is to elucidate whether the relinquishment of an external rationale for liberal democracy is the last step in the attainment of a freedom regime, or whether, counter to this, it stands as a relinquishment that jeopardises its own preservation. In this context, the author analyses the theories posed by Richard Rorty, Cornelius Castoriadis and Karl Popper, and he outlines the response wielded by Leo Strauss to this type of internal legitimisation.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloom, Allan** (1987):
The Closing of the American Mind, Nueva York, Simon & Schuster Paperbacks.
- Castoriadis, Cornelius** (1999a):
Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2, París, Éditions du Seuil.
- Castoriadis, Cornelius** (1999b):
L'institution imaginaire de la société, París, Éditions du Seuil.
- Castoriadis, Cornelius** (1999c):
Sur "le politique" de Platon, París, Éditions du Seuil.
- Castoriadis, Cornelius** (2000):
Les carrefours du labyrinthe, tome 3: Le monde morcelé, París, Éditions du Seuil.
- Castoriadis, Cornelius** (2004):
Ce qui fait la Grèce, Tome 1: D'Homère à Héraclite, París, Éditions du Seuil.
- Castoriadis, Cornelius** (2006):
Una sociedad a la deriva, Buenos Aires, Katz Editores.
- Castoriadis, Cornelius** (2008):
Ce qui fait la Grèce, Tome 2: La cité et les lois, París, Éditions du Seuil.
- Castoriadis, Cornelius** (2010):
Démocratie et relativisme. Débat avec le MAUSS, París, Mille et une nuits.
- Castoriadis, Cornelius** (2011):
Ce qui fait la Grèce, Tome 3: Thucydide, la force et le droit, París, Éditions du Seuil.
- Frankfort, H. et al.** (1954):
El pensamiento prefilosófico. Vol. I, Egipto y Mesopotamia, México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Guthrie, W. K. C.** (1977):
The Sophists, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ortega y Gasset, José** (1985):
Las Atlántidas y del Imperio Romano, Madrid, Alianza Editorial.
- Popper, Karl** (1995):
The Open Society and its Enemies. Volume One: The Spell of Plato, Nueva York, Routledge Classics.
- Rivero, Ángel** (2001):
"¿Es Richard Rorty un conservador?" en Arenas, Luis et al. (coords.), *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Editorial Trotta.
- Rorty, Richard** (1991):
Contingencia, ironía y solidaridad, Barcelona, Paidós.
- Rorty, Richard** (1993):
Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2, Barcelona, Paidós.
- Rorty, Richard** (1996):
Objetividad, relativismo y verdad, Barcelona, Paidós.
- Rorty, Richard** (1999):
Philosophy and social hope, Londres, Penguin Books.
- Rorty, Richard** (2005):
Cuidar la libertad, Madrid, Editorial Trotta.
- Rorty, Richard** (2009):
Una ética para laicos, Buenos Aires, Katz Editores.
- Strauss, Leo** (1953):
Natural Right and History, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Voegelin, Eric** (2006):
La nueva ciencia de la política, Buenos Aires, Katz Editores.