

Una definición de la Filosofía Política

PABLO RÓDENAS

Universidad de la Laguna, Tenerife

Introducción: las difíciles relaciones de política y filosofía

La Filosofía Política es una disciplina imposible. No es raro que sea así dado que las relaciones entre política y filosofía no son buenas en la actualidad. Y no puede decirse que hayan sido mejores en el pasado. Casi siempre han sido relaciones difíciles, poco menos que imposibles desde aquel lejano período de cierta armonía en la Grecia clásica, cuando ambas nociones fueron creadas al unísono en una *pólis* que entendía al hombre como *zoon politikón*. Desconocer esta dificultad es ignorar el primer obstáculo que encuentra todo intento de pensar la política de forma penetrante, esto es, de pensar esa oscura relación *desde* ella misma y, a la vez, pensarla *desde* un filosofar mundano que tenga como *precondición* irrenunciable el estar libremente constituido (lo que antes que nada quiere decir estar racional y autocríticamente constituido).¹ Un *postulado* implícito que se desprende de esta perspectiva establece que no puede haber un pensamiento libre sobre la política desde el *a priori* de la «razón de Estado».² Subordinar la lógica de la racionalidad interna del filosofar político a una determinación externa que sustituye en último término la fuerza de la razón por la razón de la fuerza sería incurrir en una falacia de constitución, puesto que se incumple la precondición de libertad previamente fijada para ese filosofar.³

Desde este punto de vista las relaciones entre política y filosofía no sólo *van* a seguir siendo difíciles sino que además *deberán* seguir siéndolo en el futuro próximo. Son y seguirán siendo unas relaciones en crisis. La filosofía no puede aceptar a la política tardomoderna sin previamente someterla a una exigente crítica,⁴ y esta crítica no puede detenerse siquiera ante los regímenes democrático-liberales —como algunos postulan— sin mostrar, a la vez que sus aciertos, sus desafueros, esto es, su carácter real limitadamente democrático.⁵ La política no puede admitir esa crítica de la filosofía a la gubernamentalidad moderna en tanto que dominación de unos hombres por otros hombres, porque esta crítica atenta contra algunos de los fundamentos de los Estados realmente existentes, que (incluso cuando se definen como Estados de derecho) residen en la fuerza. Las simples apelaciones a las políticas democráticas y a los Estados de derecho que hacen algunas filosofías social-liberales no resuelven la tensión entre política y filosofía porque legalidad y legitimidad democrática sólo se superponen en momentos excepcionales de la vida pública.

Este trabajo expone cuáles pueden ser algunas de las líneas fundamentales

del sentido filosófico —de uno de los sentidos filosóficos— en el que las relaciones de la filosofía con la política deberán seguir siendo difíciles. Mi intención es abordar de forma a la vez conceptual y crítica, esto es, reconstructiva y programática, el núcleo constituyente y algunos de los fundamentos categoriales de un filosofar político no necesariamente legitimador de la dominación y los poderes, y construirlo sobre los cimientos de una consideración de la idea de política diferenciada de la idea estándar que recorre la modernidad. Si la filosofía política es una disciplina imposible puede y debe ser, en cambio, una indisciplina posible con tareas precisas.

I. Exclusiones: la política frente a la filosofía

En cualquier caso, mientras la política *haga* la guerra por sus propios medios a la filosofía (por ejemplo, desvalorizando su desconfianza ante la dominación), la filosofía como única fórmula de libre subsistencia *deberá hacer* la guerra a la política por los suyos —la reflexión, la crítica y la reconstrucción—. Y paradójicamente *deberá hacerlo* sin hacer de la categoría «guerra» su fundamento. Los árboles no deben ocultar el bosque. La política de la modernidad se ha constituido *frente* a la filosofía, y lo ha hecho valiéndose de al menos dos procedimientos de exclusión combinados, el que con *poder de ignorar* decreta su inexistencia y el que con *poder de domesticar* absorbe su existencia.⁶ Ha logrado de esta manera reducir la razón moderna a pura racionalidad instrumental. Así, la mejor filosofía política moderna es subterránea mientras la filosofía estándar es presentada y representada como no política o como políticamente legitimadora de los Estados que realmente existen.⁷

Vivimos en la actualidad un episodio más de cómo la política se constituye contra la filosofía. Parece que el siglo y el milenio terminan en los países desarrollados habiendo encontrado una cierta solución política al *puzzle* de la modernidad. De ahí que tanto desde los extremos como desde el centro del arco político tardomoderno muchos pensadores coincidan en la opinión de que tal encaje de piezas implica, de suyo, un cambio de época que de momento puede ser llamado a falta de una mejor y más imaginativa denominación «postmodernidad». Nada más ambicioso que literalmente encontrar el *después* en el *ahora*. Aún no puede hablarse de una nueva filosofía política postmoderna dada la heterogeneidad de los pensadores que se consideran a sí mismos bajo esa consigna de batalla. Hay quien, sin embargo, percibe una actitud postmoderna de «izquierdas» conformada por quienes —dada la profunda crisis de identidad que atraviesan las izquierdas en general— prefieren guardar un prudente y ambiguo silencio respecto al pensamiento de lo político.⁸ Y una «derecha» postmoderna como ala mucho más amplia en la que confluyen científicos sociales y filósofos de adscripción liberal-conservadora y social-liberal que no se abstienen de hacer un optimista análisis político del signo de los tiempos.

Lo cierto es que, según estos últimos, la maldad de la historia, de la

ideología y de la política han llegado a su fin, y ahora nos adentramos en una nueva sociedad liberal cuya característica central es el final de la opacidad social, el inicio de la transparencia posthistórica, postideológica y postpolítica. Estamos en el umbral de un ordenado mundo de diversidad, de fragmentos y diferencias, un finalista mundo sin fines. Así, la tarea de pensar la cosmópolis actual se hace mucho más fácil, incluso banal, según afirman los más atrevidos.⁹

Se vislumbra una nueva *política de la filosofía*. Poco a poco, se están sentando tesis provisionales para la reforma de las filosofías políticas modernistas de cara a establecer los principios de una *postfilosofía postpolítica* del futuro —si se me permite llamarla así— adecuada al «nuevo orden» postmaterial y postindustrial. Desde los actuales rudimentos de esta novísima «filosofía política» en ciernes se piensa que una vez se culmine la victoria final del liberalismo postmodernista en el hogar público, habrá llegado ese momento en el que incluso la filosofía habrá de reconvertirse. Para unos, pensadores postmodernistas liberal-conservadores, dejando paso a una nueva religiosidad como cemento de lo público. Para otros, pensadores postmodernistas social-liberales, la filosofía, subordinándose a la democracia, pasará a ser un asunto privado. De este modo quedará cerrado el ciclo abierto hace veinticinco siglos: del sofista *diá-logo* filosófico se habrá pasado, por *fin*, a la simple *con-versación* sin mayor fundamento racional.¹⁰

Ya lejos de todo metarrelato emancipador, sin embargo, nos quedaría según los más puros y sensibles liberales una creativa privacidad plena de ironía relativizadora, aunque a veces se haya de reconocer que a cada *uno* de *nosotros*, los debilitados sujetos postmaterialistas de la contingencia occidental nos espera «un tiempo postmoderno muy triste en la perspectiva de siglos de aburrimiento». Y para que el individualismo relativista no sea excesivo, a cada *uno* de *nosotros* nos cabría también (ya que carece de sentido que seamos justos) ser solidarios y evitar la crueldad con cada *uno* de *ellos*, los materialistas sujetos debilitados y depauperados que quedan en el primero, segundo, tercero y cuarto mundo,¹¹ cuando se presentan en *nuestro* contexto. La política, una vez más, se vuelve a reconstituir como ingeniería social *frente* a la filosofía. Y la filosofía queda disuelta en científicidad, de un lado, y en narratividad, religiosa o laica, del otro. Así, la filosofía política como tal es una indisciplina imposible que ha de transmutarse en una postfilosofía postpolítica reconciliada con lo que existe.

II. Filosofía política: una indisciplina posible

Este triunfo de la política tardomoderna sobre la filosofía no es nuevo. Conviene recordar que no hace tanto, en los años cincuenta sin ir más lejos, se dio a la filosofía política por muerta y desaparecida.¹² Incluso se llegó a cuestionar la mera posibilidad de su existencia. El poder de ignorar, como procedimiento de exclusión propio de las políticas duras de la filosofía, declaró así su inexistencia. Pero poco después ya había quien, reaccionando filosóficamente ante ese estado

de cosas, señalaba con gran perspicacia que el filosofar político vería nuevos e imprevisibles desarrollos dado que las preguntas que lo conforman —en una humanidad atravesada por violentas divisiones— no podrían ser contestadas por métodos empíricos o formales.¹³ En las tres últimas décadas aquella drástica negación del filosofar político dio paso efectivamente a un saludable enriquecimiento filosófico.¹⁴ Desde la filosofía se hizo frente a las políticas de postguerra, reconstituyéndose de nuevo el filosofar político como actividad reflexiva libre y crítica.

Sin embargo, en los últimos años esta actividad corre de nuevo el riesgo de someterse a un procedimiento de exclusión mucho más complejo, ese que con poder no sólo de ignorar sino también de domesticar absorbe su existencia sin anularla, subordinándola a determinaciones externas, haciendo así de la filosofía política un apéndice conformista de las políticas del «nuevo orden» de los noventa. Los intentos de disciplinar a la filosofía política, convirtiéndola en un instrumento político-institucional de legitimación bajo el pretendidamente aséptico formato de «disciplina» universitaria son ahora mayores que nunca.

A mi juicio, se confunde la naturaleza socio-institucional y profesional de lo disciplinar, dándole inexistentes valores epistémicos.¹⁵ No sólo ya en lo que afecta a las ciencias mismas (divididas y subdivididas en múltiples disciplinas, como también ocurre con la filosofía), sino en lo que se refiere a las relaciones ciencia-filosofía, actividades ambas que mantienen en su innegable autonomía fronteras mucho más borrosas que las que quiso el demarcacionismo neopositivista. Desde este ángulo tienen más interés las nociones de «problema» y de «problemática» que la de «disciplina» (científica o filosófica).¹⁶ Uno o varios *problemas* —entendidos de forma simplificada como nudos o puzzles a los que están ligadas varias hipótesis o tesis— y una *problemática* —entendida como una serie de problemas con un cierto «aire de familia»— dan su sentido institucional a la disciplinariedad, a la vez que lo anulan desde un punto de vista cognoscitivo a partir de las propias exigencias crítico-constructivas internas.¹⁷

Si lo disciplinar es en sí mismo problemático, no ha de dejar de serlo la filosofía política como disciplina. Y tampoco sus fronteras con otras disciplinas entre las que destacan la ética, la filosofía del derecho y la ciencia política, junto a las restantes ciencias sociales.

Ante este panorama tardomodernista —que nos presenta al filosofar político estándar sometido a los modos contemporáneos de la política, bien como *Filosofía Política* tal como acabo de decir, esto es, como *disciplina posible* recluida en las universidades, revistas especializadas y comités de asesoramiento gubernamental, o bien como *postfilosofía postpolítica* en el sentido señalado con anterioridad, es decir, como *indisciplina imposible* que se ha de disolver, de un lado, en narratividades religiosas o laicas (en las que se incluyen desde la ciencia a la poesía), y, del otro, en ingeniería social— cabe adoptar una actitud distinta. Cabe un talante que busque la reconstitución del filosofar político mediante un doble proceso. Un proceso que entronque con las

tradiciones del mejor republicanismo democrático de antiguos y modernos (incluyendo a parte de los pensadores protagonistas del resurgir que arranca de los años sesenta de este siglo) y que cuestione las formas actuales de la *vita activa* de ese «nosotros» que somos todos los humanos. De esta manera, la filosofía política aparece más que como lo que es, como lo que debe ser: una *disciplina imposible*, o, como prefiero decir, una *indisciplina posible*. Tareas no le faltan.

III. Fronteras: la politicidad entre la historicidad, la eticidad y otros límites

Al acentuar esta doble condición de «disciplina imposible» y de «indisciplina posible» sólo pretendo remarcar un aspecto esencial de toda filosofía política crítica, tanto desde el punto de vista ético-expresivo como técnico-epistémico. Ni hay que contar con la política porque «todo es política» (fundamento del *politicismo*),¹⁸ ni se puede prescindir de ella porque «la política sobra» (justificación del *apoliticismo*). Pero la presencia de la política en la estructuración —y desestructuración— de los poderes hegemónicos en las sociedades es incontrovertible, no sólo en el llamado confusamente «poder político» (es decir, en el poder de Estado, en el poder gubernamental, etcétera), sino también en los poderes existentes en el mundo de lo económico —un mundo colonizado por el *capital* como relación social de intercambio crematístico desigual— y en el mundo cultural —conformado por el *saber* como relación social de intercambio informativo distorsionado—. Parafraseando a un conocido filósofo, podría decirse que la filosofía política no es una disciplina porque su carácter integrador como-un-todo obedece a una *necesidad de fijar un orden práctico de prioridades* capaz de atravesar las fronteras entre las disciplinas y las subdisciplinas, un orden que no puede ser elaborado de una manera metódica y sistemática como el que es apropiado a los problemas bien definidos y disciplinados.¹⁹ A mi juicio, la filosofía política —al romper fronteras— se ha de reconstruir sobre la categoría de *actualidad*, subsumiéndose en una perspectiva más amplia que ha de venir de la mano de la filosofía de la historia y de la filosofía moral. Y a la inversa, si la filosofía de la historia y la filosofía moral se constituyen sobre las categorías de *facticidad* y de *posibilidad*, respectivamente, su refundación y su profundización ha de hacerse desde los territorios del filosofar político, como de hecho ya se está haciendo en el caso de la segunda desde las éticas del discurso, tanto consensuales como disensuales. La filosofía política es ciega sin la filosofía moral, pero la filosofía moral es vacía sin la filosofía política. Además, la filosofía política es vacía sin la filosofía de la historia, pero la filosofía de la historia es ciega sin la filosofía política. Esto es así porque la plataforma desde la que ambas —filosofía de la historia y filosofía moral— se despliegan no es otra que la política constituida desde una *ontología del presente*. *Historicidad* y *eticidad* no son, pues, más que el haz y el envés de

la categoría nuclear de *politicidad* que conforma esa ontología de la política que como ontología del presente social estoy proponiendo.

El quehacer filosófico político —que es del que se ocupa este texto— necesita desplegarse en dos dimensiones *específicas* que conviene señalar al paso. Son dimensiones que se valen de la conceptualización, pero que avanzan desde lo empírico *actual* hacia el pasado *fáctico*, la una, y hacia el futuro *posible*, la otra: se trata del filosofar político (en un sentido amplio, que abarca no sólo la teorización, sino también el análisis descriptivo/explicativo/normativo) entendido como *historia de la política* tal como ésta se ha hecho y se ha dicho, y en tanto que *estrategia de acción* realizativa o discursiva:

a) La dimensión *historiográfica*²⁰ del filosofar político que adopta este enfoque supone una revisión crítica de la idea de política en todo el arco de la modernidad, desde Maquiavelo para acá. La dificultad de la tarea puede visualizarse teniendo en cuenta que si Maquiavelo ha sido el Copérnico de la política, ésta no ha encontrado aún ni su Einstein, ni tampoco su Newton y su Kant. La refundación de la política está pendiente de la teorización de su revolución copernicana y pendiente de su revolución einsteiniana. Y esto da una medida de la fragilidad de cualquier posición teórica desde la que se trace esa revisión crítica y señala la provisionalidad historiográfica de sus resultados. Una dificultad añadida consiste precisamente en que, además, esa revisión radical de la *historia de la política* no puede confundirse —ni permitir que se la confunda— con una postura teórica que comparta esa «maldad» que se atribuye de ordinario a la política moderna como su más significativo predicado. Esta «maldad» metafísica conlleva la autoconversión de la política en algo por naturaleza impensable, es decir, un obstáculo teórico que garantiza —como condición de posibilidad— su éxito práctico manteniendo los actuales parámetros instrumentales, tecnocráticos y utilitaristas.

b) En este sentido la dimensión *estratégica*²¹ de este tipo de filosofar político remite a la realización racional de la liberación y emancipación humana en cada *aquí y ahora*, puesto que este es un ideal regulativo, utópico y ucrónico, ético.²² Uno de los principales elementos de ese ideal —en estos tiempos quizás el más relevante— es la revisión crítica de sus aspectos escatológicos que, heredados de la Ilustración progresista, se proyectan teleológicamente sobre los fines de la política. El descrédito occidental de los idearios anarquistas y socialistas en todas sus variantes, su fracaso epocal, ha colocado aún más a la defensiva de lo que estaban a los movimientos sociales libertarios y emancipadores de viejo y nuevo tipo. Pero no está aún claro que cuando encuentren bonanza lograrán salir con acierto del falso dilema que planteará el resurgir de la «maldad» de la política: hacer oídos sordos y seguir adhiriendo la idea tradicional de *política*, con todas las consecuencias que esto tiene, o, por el contrario, interiorizar esa «maldad» y, en consecuencia, iniciar una línea de *despolitización*, incapacitándose así para pensar y actuar sobre la extraordinaria complejidad de *lo político* en la contemporaneidad. Considero que ambas

opciones son letales para los objetivos enunciados, y esto da la medida de las dificultades del proyecto, estratégicas, de las políticas alternativas actuales para salir de ese falso dilema.

Este es el marco adecuado para preguntas fundantes como las que se hicieron en los años sesenta cuando se cuestionó si existía aún la teoría política,²³ del tipo de ¿cuál es la posición de la teoría política?, ¿cuáles son sus problemas más característicos?, ¿son empíricos, son formales, o no son nada de esto?, ¿abarcan necesariamente cuestiones de valor?, ¿se hallan en camino de alcanzar un *status* independiente, o por su misma naturaleza están obligados a no ser sino un elemento en el *corpus* de pensamiento más grande? Además, estas preguntas que suscita el predicado de *politicidad*, y otras similares que se pueden hacer, trascienden, como se aprecia a simple vista, la perspectiva de la *temporalidad*. Existen otras dimensiones como la de la *legalidad*, en la que se producen fronteras tan borrosas como las de *empiricidad/normatividad* que ocupan habitualmente a la filosofía de la ciencia, o las anejas de *socialidad/juridicidad*, *privacidad/publicidad*, etcétera, de las que se suelen hacer cargo las ciencias sociales y la filosofía del derecho y sobre las que no se pueden construir artificiosos edificios teóricos sin relación entre sí.

IV. Tarea general: la filosofía frente a la política

En definitiva, la *politicidad* que caracteriza la vida activa de los seres humanos es ininteligible si no se transitan en todos los sentidos las fronteras clásicas que se han levantado desde el pensamiento dicotomizador entre *racionalidad* teórica y práctica. Porque, a mi juicio, la cara oscura y oculta —o más bien, de ordinario oscurecida y ocultada— de la *racionalidad* humana es precisamente la *politicidad* de la vida comunitaria de las mujeres y hombres. O lo que es lo mismo, dicho en términos más precisos pero igualmente conceptuales, la *racionalidad política* y la *política racional*, en la medida que de ellas se pueda hablar, reenvían a la cuestión de la *legitimidad* como categoría central de la filosofía política crítica.²⁴ Sin embargo, la delimitación de la filosofía política no puede reducirse al intento de definir el orden social justo, o el más justo entre los posibles, y de argumentar a favor de él.²⁵

En este sentido, mi lema heurístico más apreciado es: «Contra la política desde la política». Es un principio-guía que de forma paradójica —esto es, jugando a la vez con dos sentidos diferentes para una misma palabra— tanto encierra algunas de las perplejidades y aporías de la política tardomoderna, como señala algunas de las vías para el tratamiento del malestar político contemporáneo.²⁶ Y lo hace renunciando de entrada y de forma explícita a toda una serie de enfoques-atajo usuales en los partidarios de resolver ese malestar disolviéndolo, cuando no ignorándolo.

Ignoran de hecho el malestar y las aporías de la política, en primer lugar, quienes se guían por el acríptico y legitimador supuesto que se pronuncia «a favor

de la política desde la política», *leitmotiv* que caracteriza las actitudes de la inmensa mayoría de miembros de las elites políticas en todo el mundo, incluso cuando no sólo son liberal-conservadoras sino social-liberales, esto es, reformadoras de la cosa pública.²⁷ En segundo lugar, *disuelven* el malestar político quienes se orientan por el crítico y deslegitimador supuesto que promueve estar «contra la política desde *x*» cuando «*x*» es algo distinto a «la política» del tipo de «el derecho», «la ética», «la religión», «la cultura», «lo social», «la economía», «la técnica», etcétera. De forma sorprendente, en esta crítica a la política desde la *apoliticidad* —que niega implícitamente la posibilidad de la filosofía, la ciencia y la actividad política— coinciden puntos de vista realmente encontrados, y hasta opuestos, que van desde actitudes neoconservadoras hasta neolibertarias pasando por las simples *despolitizadas* por falta de formación política y desencanto.

El presente enfoque parte pues de la convicción ético-epistémica de que un imperativo categórico del filosofar actual es la *refundación de la política sin fundamentalismo*.²⁸ Y este imperativo arranca de dos objetivos generales de máxima urgencia teórica, uno político y otro metapolítico: de una parte, *repolitizar* al *despolitizado* individuo y comunidad política contemporánea, valga el juego de palabras,²⁹ y de otra (y simultáneamente) cuestionar y reconstruir la idea de *política* en sus múltiples dimensiones teóricas desde un punto de vista radicalmente democrático.³⁰ La filosofía crítica de la política se ha de enfrentar de forma ineludible a las políticas propias de la tardomodernidad.

En este conjunto de coordenadas se puede precisar ya que lo que intento defender bajo el rótulo general de *filosofía política* es una actividad teórica consistente en desarrollar procesos reconstructivos y destructivos que expliquen e interpreten la estructura de *lo político* y la dinámica de *las políticas*, incluyendo las modalidades según las que estas políticas son percibidas, pensadas y dichas por *los políticos* (en el sentido amplio de *sujetos* de esas *prácticas* políticas que se realizan en las *estructuras* de lo político), y hacerlo con un decidido talante antidemarcacionista, es decir, no disciplinar.³¹ Con otras palabras y a modo de ilustración se puede decir que si vivimos una época postpositivista en parte es porque está fundada en la crítica reflexiva a la contraposición absoluta entre el presente y el pasado, lo natural y lo civil, lo social y lo político, lo moral y lo jurídico, el ser y el deber ser, la explicación y la justificación, la teoría y la práctica. La filosofía de la política debe asumir su cuota-parte de esta tarea.

La problemática de la filosofía actual, en tanto que actividad teórica y conceptual, además de fáctica y normativa, deriva precisamente de los problemas que suscitan cuatro de las principales notas que, a mi juicio, la han de caracterizar: su historicidad, su sistematicidad, su ideologicidad y su eticidad.³² Y esto ha de hacerse sin caer en reduccionismos de corte historicista, o cientificista, o practicista, o moralista, que de cada uno de ellos dispone en

abundancia la modernidad. El filosofar político es por su mayor reflexividad la modalidad superior de la acción política discursiva, sobre todo cuando se hace cargo consciente de los rasgos que lo definen. Y son los supuestos normativo-categoriales de gran refinamiento y abstracción que construye y aplica la filosofía política los que la convierten en una atalaya de reflexión crítica sobre la estructura de *lo político* y las acciones *políticas*. La filosofía política así ha de mirar de reojo a las disciplinas científicas de la política, disciplinas que han de buscar explicaciones. Y ha de mirar simultáneamente a las disciplinas filosóficas de la razón práctica, disciplinas que han de buscar justificaciones.

V. Tarea concreta: el análisis de los macroprogramas políticos

No es acertado en mi opinión postular que la filosofía política se ocupe de las teorías políticas en exclusiva (la filosofía política no es *sólo* filosofía de la ciencia de la política, aunque este es también uno de sus cometidos).³³ Desde la perspectiva que estoy defendiendo se debe ocupar de algo mucho más complicado como es *pensar las relaciones de «teoría» y «práctica»*. Estas relaciones conforman lo que ordinariamente se conoce como «ideología», especialmente cuando el acento es puesto en el aspecto *ideacional* de esa relación.³⁴ Pero también se refieren a lo que se entiende como «praxis» cuando el énfasis es puesto en el aspecto *activo* de la relación de lo teórico con lo práctico.³⁵

Este planteamiento relacional se puede precisar de diferentes maneras más técnicas. Desde mi punto de vista diría —sin prejuzgar otras perspectivas—³⁶ que la mirada de la filosofía política debe penetrar en la realidad social de esa *relación teoría/práctica* tratando de encontrar las apropiadas unidades evaluativas que permitan pensarla en su complejidad, interpretarla. De ahí surge la noción que denomino «macroprograma de ideología-y-praxis política». Un *macroprograma político* sería en principio un modelo social abstracto y dinámico, de naturaleza heterogénea, conformado por elementos ideológicos y praxiológicos diversos a partir de una racionalidad relacional, integradora pero limitada.

Aquí sólo puedo presentar una breve aproximación a la tipología de los macroprogramas políticos.³⁷ Esta noción surgió a mitad de los ochenta de una interpretación muy libre de dos clases de realidades: de algunas conocidas teorías surgidas en el ámbito de la filosofía de la ciencia de los últimos treinta años, por una parte, y de algunos aspectos de las actividades políticas democrático-radicales, por otra. Considero que un *macroprograma de ideología-y-praxis política* (o de *investigación-y-acción*, como los he llamado en otros momentos, para marcar la cercanía con problemáticas como la de los «programas de investigación» o la teoría de la acción) es un programa no específico conformado por dos «microprogramas» específicos, uno de ideología y otro de

praxis.³⁸ Un *microprograma ideológico* sería una familia de teorías ordenadas y en aplicación cuyo núcleo es protegido por una coraza creencial. Y un *microprograma práxico* sería, a su vez, una familia de objetivos ordenados y en realización cuyo núcleo es protegido por una coraza utópica.³⁹

Los *macroprogramas políticos* en la medida que son «modelos» de máxima abstracción son constructos teóricos creados por el investigador. En la realidad política esos modelos sólo pueden ser encontrados conformando «sistemas» aplicados, concretos y dinámicos, que son variantes empíricas con relaciones de congruencia (o incongruencia), opacas y borrosas, entre sus *microprogramas*. Dicho de otra forma: un *modelo político* es un macroprograma abstracto y un *sistema político* es un macroprograma concreto, en el entendido de que ambos comparten una misma matriz teórica. Con una importante precisión: la matriz de los modelos o macroprogramas abstractos deberá ser construida a partir de las matrices de los sistemas o macroprogramas concretos, no a la inversa. Así los *sistemas políticos* son variantes empíricas de un modelo, y un *modelo político* es un constructo abstracto de variantes empíricas. Además, pueden encontrarse también en la realidad variantes empíricas definidas por su predicado principal: ser antítesis de los macroprogramas concretos en presencia. Son *sistemas políticos antitéticos* o «sistemas» sin modelo político.⁴⁰ En los macroprogramas políticos se plantea con toda su crudeza el problema de la *racionlidad*, de su validez y de sus límites.⁴¹ En primer lugar, hay que distinguir por razones de método una racionalidad interna y otra externa al macroprograma, esto es, una racionalidad *intraprogramática* (su coherencia y su congruencia dinámicas) y una racionalidad *interprogramática* entre macroprogramas (su coexistencia y su competencia dinámicas).

En segundo lugar, hay que distinguir en la racionalidad *intraprogramática* los aspectos científicos, técnicos, éticos y hasta estéticos de la racionalidad política, nucleados todos alrededor de la explicación, la predicción, la justificación y la expresión de las políticas concretas en el espacio/tiempo de lo político.⁴² Todos ellos son usos diferenciados de una misma y única razón, que es algo más que ejercicio de una facultad: la razón es sobre todo capacidad de enunciar, de elaborar procedimientos, de actuar conscientemente, es decir, capacidad de enfrentarse a situaciones inéditas, de forma teórica y práctica, de forma política.

La *tensión* entre razón teórica y razón práctica —y el dualismo que la provoca— no es fácil de resolver, y menos aún de disolver a partir de presupuestos positivista-tecnocráticos o, en el extremo contrario, desde pretensiones voluntarista-moralizantes.⁴³ Pero esta *tensión* entre lo teórico y lo práctico puede abordarse, como antes señalé, desde problemáticas como las de la *ideología* o la de la *praxis*, en las que prima bien el elemento *ideacional* bien el elemento *accional*, y puede abordarse desde perspectivas metódicas como la de los *macroprogramas-de-ideología-y-praxis* en los que ambos elementos aparecen integrados en una racionalidad de racionalidades, una racionalidad

relacional, incompleta y limitada, que hace de cemento cohesionador, a partir de relaciones de congruencia entre los heterogéneos componentes de los *microprogramas*.

La filosofía, es decir, la racionalidad de los macroprogramas es, pues, un predicado. Sus condiciones de ejercicio son complejas. Como sujetos nos afectan en un doble sentido: en tanto que *ciudadanos* miembros de la cosmópolis que hoy es el mundo, la racionalidad política nos afecta de esa forma integral que es a la vez sesgada y parcial; en tanto que *individuos* con ámbitos de privacidad y especialización (por ejemplo, en la acción y reflexión concreta de investigación), la racionalidad política adquiere rasgos específicos (y lo mismo ocurre en las actividades grupales concretas o en las prácticas de consumo ideológico).

Ahora bien, en la medida que los macroprogramas arrancan del pasado y miran al futuro, su ontología es una ontología del presente, de *lo actual* como engarce de lo *inactual-fáctico* y lo *inactual-posible*. Es una ontología político-histórica y político-moral a la vez, y su racionalidad es, por tanto, dinámica, *historiográfica* y *estratégica*.

Si nos centramos en la dimensión de la *facticidad* y su correlato de *racionalidad histórica*, se puede apreciar que en tanto que los macroprogramas tienen historia se convierten en *macroprogramas político-historiográficos*. De este modo, al investigador parecería que le es dada la posibilidad —al menos en teoría— de plantearse una racionalidad retrodictiva *interprogramática*, es decir, externa al macroprograma concreto, como horizonte regulativo en su actividad investigadora. Sin embargo, esa racionalidad es *actual* y *postfáctica*, hermenéutica y limitada, y en el mejor de los casos poco más que racionalización sofisticada de intereses cognoscitivos no espurios que debe explicar el cambio histórico. Y no es poco. No hay racionalidad que permita ver con transparencia y decidir con acierto seguro. Esto obliga tanto al ciudadano como al investigador a moverse en el interior de un macroprograma, esto es, en un espacio *intraprogramático* de *ideología* o de *praxis*. El relativismo cultural es inevitablemente el arranque compartido de todos los individuos, tanto en su actividad práctica como teórica.

Si, en vez de la dimensión de la *facticidad*, nos centramos en la dimensión de la *posibilidad* y de su correlato de *racionalidad moral*, se puede entender de igual manera que, en tanto que los macroprogramas se orientan dinámicamente al futuro, se convierten en *macroprogramas político-estratégicos*. Sin embargo, al contrario que en el caso anterior, parecería que al *ciudadano* (considerado como sujeto político de derechos y deberes), e, incluso, al *político* profesional de nuestros días, o al *ideólogo*, no le es dada la posibilidad —ni en la práctica ni en la teoría— de plantearse una racionalidad predictiva *interprogramática*, esto es, externa a cualquier macroprograma concreto, incluso cuando se apoya en sofisticados cálculos reductivos basados en sistemas computerizados. Y así es, en efecto, debido sobre todo a que la orientación de futuro conlleva creencias,

preferencias, normas y valores, evidenciando con facilidad su naturaleza *ideológica*. Efectivamente, no hay racionalidad *actual* y *antefáctica* que permita ver con transparencia y decidir con acierto seguro en la *anticipación contrafáctica*: el *ciudadano* se ve determinado a moverse de forma ineludible en un espacio *intraprogramático* concreto, es decir, desde la *ideología*, autopercibida de forma casi siempre oscura. La filosofía política arranca a partir de la autoconsciencia reflexiva de ese límite.

NOTAS

1. Cf. A. Wellmer, «Modelos de libertad en el mundo moderno», y G. Vilar, «Crítica y cosificación», ambos en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Barcelona, 1991.

2. Y tampoco desde el *a priori* de la «razón patriarcal», su hermana mayor, tan olvidada por muchos de los filósofos políticos en su quehacer. Al respecto puede verse C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona, 1985, o relecturas concretas como A. Moreno, *La otra «Política» de Aristóteles*, Barcelona, 1988.

3. Este postulado de no subordinación exige el cuestionamiento de principio del núcleo ideológico más íntimo de toda filosofía legitimadora de la dominación humana. Y obliga, en consecuencia, a revisar una gran parte de las lecturas contemporáneas de las filosofías políticas de la modernidad. Estas hermenéuticas ideologizadas resultan en este sentido ingenuas, dado que desvalorizan el componente no estatista de la bifronte utopía liberal, que es un elemento fundacional que progresivamente ha ido siendo abandonado en el liberalismo realmente existente bajo el predominio de las doctrinas de la seguridad económica y militar (cf. C.B. MacPherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid, 1982; C. Offe, *Contradicciones en el Estado de Bienestar*, Madrid, 1990, especialmente «La separación de forma y contenido en la democracia liberal»; y A. Domènech, *De la ética a la política*, Barcelona, 1989, especialmente caps. V y VI).

4. Véase E. del Río, *Crítica de la política en Occidente*, Madrid, 1992. A mi juicio esta crítica debe culminar cuestionando la idea misma de «política».

5. No me refiero sólo a las promesas incumplidas de las democracias occidentales, sino también a las insuficiencias ético-políticas de la idea misma de democracia liberal. Véase D. Held, *Modelos de democracia*, Madrid, 1991, especialmente la segunda parte.

6. Toda filosofía política conlleva un programa historiográfico, porque —como se plantea más adelante— la filosofía política sin la filosofía de la historia quedaría vacía. Las dos hipótesis historiográficas recién mencionadas presentan dificultades diferentes cuando se pretende confirmarlas. La primera puede ser ilustrada con facilidad, dada la extensa nómina de textos filosófico-políticos que han visto la luz póstumos, anónimos, con pseudónimo, con «autocrítica», con correcciones, con censura, etcétera, jalonando así la aventura de pensar con libertad la política de la modernidad (pensar siempre ha sido un riesgo, y ese «riesgo», por político, sólo puede ser explicado con razones políticas). La segunda es mucho más compleja y difícil de ilustrar, pero ello no la hace falsa. Lo que afirma es que el poder disciplinador de la política ha hecho de gran parte de la mejor filosofía política moderna, filosofía legitimadora de la dominación humana y de la razón de Estado. Y esto tanto en el macroprograma liberal, como en su rival socialista. Este es un hecho teórico relevante para el filosofar actual.

7. Se impone una precisión metódica para evitar malentendidos innecesarios, habitualmente cargados de emotividad. Las referencias que se han hecho al «Estado» se concentran exclusivamente en los *aspectos discriminatorios y opresivos de los Estados realmente existentes* (precisamente los que no forman parte del espectáculo normal de las políticas estatales, sino de sus «desagües» reservados), pero no se refieren a la *idea teórica de Estado* (que sigue necesitada de atención especial). En este sentido el rechazo de las filosofías legitimadoras se hace en tanto que

legitimadoras de lo primero y no de lo segundo, que sigue siendo cuestión abierta (pese a que la gran mayoría de partidarios de la «bondad» —o de la «maldad» estatal— la dan por cerrada). Ignorando esa elemental distinción, trasladan de forma mecánica el punto de vista sobre los Estados históricos a la idea teórica de Estado, y de esta manera borran el tenso espacio en el que se producen y distribuyen realmente los discursos políticos.

8. Tal vez M. Foucault, si se desease incluirle en esa nómina, sería la excepción desde los primeros setenta y especialmente a partir de *Vigilar y castigar*, México, 1976. Pero no se puede olvidar la inflexión de sus últimos escritos, como entre otros ha subrayado Th. McCarthy en *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, 1992, que le resitúan tanto en la tradición crítica ilustrada como modifican sustancialmente su ontología del poder.

9. No deja de ser paradójico que a finales del siglo xx haya más consenso del que nunca ha habido en los últimos doscientos años respecto a que la mejor o menos mala salida económica, política y cultural a los graves problemas de la modernidad es el liberalismo. Hace tan sólo dos décadas no se pensaba así: existe —recogía A. Wolfe— la firme convicción de que la democracia liberal es un instrumento irremisiblemente anticuado para manejar problemas genuinamente serios, tales como el fin de la dominación europea del mundo (cf. *Los límites de la legitimidad*, México, 1980, p. 19). Y es paradójico porque lo que ahora se presenta como monolítica «solución» a un problema civilizatorio es el núcleo del problema mismo: la modernidad triunfante —esquemmatizando hasta el extremo una verdad de barquero— no es ni más ni menos que la hegemonía del liberalismo político, junto a las economías de mercado y las éticas utilitarias.

10. He construido el anterior argumento postfilosófico-postpolítico con puntos de vista convergentes recogidos de liberal-conservadores como D. Bell en *El fin de las ideologías*, Madrid, 1964; *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid, 1976; *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977 y P. Berger en *La revolución capitalista*, Barcelona, 1989; de neoliberales como G. Sartori en *Teoría de la democracia*, Madrid, 1988; «Una nueva reflexión sobre la democracia, las malas formas de gobierno y la mala política», *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 129 (1991) 459-475; F. Fukuyama en «¿El fin de la historia?», *Claves de Razón Práctica*, 1 (1990), 85-96 y *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, 1992; y de social-liberales como R. Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1983; *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, 1991; *Objectivity, relativism, and truth*, vol. I, Cambridge, 1991 y G. Vattimo en *La sociedad transparente*, Barcelona, 1990.

11. Según informan los organismos internacionales, esta condición afecta a unos mil millones de personas (ONU, *Human Development Report 1990*, Oxford, 1990, y BM, *Informe sobre el Desarrollo Mundial 1990* [ed. española], Oxford, 1990).

12. Cf. P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Primera Serie, Oxford, 1956, p. VII y L. Strauss, «¿Qué es filosofía política?», Madrid, 1970, p. 21, que recoge conferencias de 1954 y 1955.

13. I. Berlin, «¿Existe aún la teoría política?» (1961), en *Conceptos y categorías*, México, 1983. Este punto de vista es compartido en los primeros años sesenta por autores tan diversos como J. Plamenatz, «La utilidad de la teoría política» (1960), en A. Quinton, *Filosofía Política*, México, 1974; S. Wolin, *Política y perspectiva* (1960), Buenos Aires, 1974; C.W. Mills, *Los marxistas* (1962), México, 1964; y J. Habermas, «La doctrina clásica de la política en su relación con la filosofía», en *Teoría y praxis* (1963), Madrid, 1987.

14. Aunque no es este el lugar para narrar su historia. Me estoy refiriendo a la obra de autores como W. Abendroth, H. Arendt, I. Berlin, N. Bobbio, M. Foucault, J. Habermas, C.B. Macpherson, R. Nozick, J. Plamenatz, J. Rawls, M. Sacristán y A. Sánchez Vázquez, por citar a algunos entre otros muchos.

15. Para M. Foucault la producción de discursos está controlada, seleccionada y distribuida a través de un cierto número de procedimientos de exclusión, uno de los cuales sería el de las disciplinas, en tanto que principios de limitación que permiten construir (objetos, métodos, proposiciones, reglas, definiciones, técnicas, instrumentos), pero sólo según un estrecho juego. Las

disciplinas son para Foucault un principio de control de discursos (cf. *El orden del discurso*, Barcelona, 1973), y siguen un modelo disciplinario en el que el poder es ejercicio y el saber reglamento.

16. Sin remontarse a la noción aristotélica de problema (véase Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, 1970; y «Tópicos» en *Tratados de Lógica (Organon)*, Madrid, 1982), clásicos de la epistemología como K.R. Popper y G. Bachelard afirmaron con rotundidad hace ya décadas que la ciencia sólo empieza con problemas y no con observaciones, aunque éstas puedan dar lugar a problemas, o que hay que situar el objeto de conocimiento en una problemática o duda específica que es la que concreta ese objeto (cf. *Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, 1967, p. 258, y *Epistemología*, Barcelona, 1973, pp. 153-154, respectivamente).

17. No estoy negando que la filosofía política sea, por tanto, una disciplina académica reconocida en los ámbitos universitarios occidentales —lo es ya y lo será aún más en el futuro—. Al contrario, lo que se está señalando es que esta condición constituye en sí misma un obstáculo teórico, precisamente porque anula de hecho gran parte de su capacidad crítica, convirtiéndola así en un ejercicio filosófico que *a priori* se ve impelido a ser legitimador del *status quo* (lo que no niega, por cierto, que el conocimiento de esta regla implícita incluso facilite su incumplimiento cuando sea necesario).

18. Cf. L. Kolakowski, «La idolatría de la política», en *La Modernidad siempre a prueba*, México, 1990.

19. Cf. E. Toulmin en *La comprensión humana*, vol. I, Madrid, 1977, pp. 409 y ss., refiriéndose a la ética. Toulmin entiende «las disciplinas intelectuales» como empresas racionales en tanto que poblaciones de conceptos en desarrollo histórico, cuya legitimación surge de la genealogía continua de problemas. Y en el supuesto, además, de que todo concepto es una microinstitución intelectual. En su estudio parece desconocer la existencia de la filosofía política —sólo se refiere a la política y a la teoría política *qua* ciencia—, y puede suponerse que la subsume en la ética, dado que en algún momento se refiere a que «la ética es la política de la vida cotidiana», de lo que, a su vez podría derivarse que «la ética es la filosofía política de la racionalidad cotidiana».

20. En los últimos años también está en auge la reflexión filosófica sobre la historia y, a mi juicio, se engaña J. Habermas cuando escribe que «la teoría de la acción comunicativa representa una alternativa a la filosofía de la historia» (*Teoría de la acción comunicativa*, t. II, Madrid, 1987, p. 562). Véase sólo en ediciones españolas de los noventa VV. AA., «Ética y filosofía de la historia», monográfico de *Isegoría*, 4 (1991); J.C. Bermejo, *Fundamentación lógica de la historia*, Madrid, 1991; M. Cruz, *Filosofía de la historia*, Barcelona, 1991; I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid, 1991; J. Le Goff, *Pensar la historia y El orden de la memoria*, Barcelona, 1991; A. Moreno, *Pensar la historia a ras de piel*, Barcelona, 1991, y K. Pomian, *El orden del tiempo*, Barcelona, 1990.

21. La noción de *estrategia* es a mi juicio crucial para la política (cf. G. Marramao, «Palabra-clave "metapolítica": más allá de los esquemas binarios acción/sistema y comunicación/estrategia», en X. Palacios y F. Jarauta (eds.), *Razón, ética y política*, Barcelona, 1989). Pero sólo si no es reducida a simples reglas de decisión (como ocurre en los «juegos de estrategia» entre amigos y enemigos), o a acción teleológica orientada al éxito y contrapuesta a acción comunicativa, tal como reductivamente la entienden J. Habermas (cf. *Teoría de la acción comunicativa*, t. I, Madrid, 1987, pp. 122 y ss.). A mi juicio la función principal de las estrategias, desde la conceptualización ético-política que propongo, es traducir intersubjetivamente a *códigos políticos elaborados* el conjunto borroso de lo que llamo *necesidades* improrrogables e *intereses* justos, es decir, lo que para la sociedad son *bienes* públicos históricos; se trata de *objetivos* (amparados en *derechos*) que han de ser satisfechos (establecidos y realizados) en comunidad y que deben ser diferenciados de otras «necesidades» prorrogables e intereses egoístas de dominio o de beneficio. Al respecto puede verse J. Lapv, *Crítica de la Política* (inédito), Teguiise (Lanzarote), Biblioteca Barrameda, s.f.; y P. Ródenas, «Definición de la Política», *Suplementos Anthropos*, 28 (1991).

22. Cf. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, y *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, 1990.

23. Cf. I. Berlin, art. cit., p. 244.
24. Véase Th. Nagel, «Conflicto moral y legitimidad política», en J. Betegón y J.R. de Paramo (coords.), *Derecho y moral*, Barcelona, 1990, y también P. Ródenas, «Legitimidad como hegemonía emancipatoria», en J.M. González y C. Thiebaut, *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Barcelona, 1990.
25. Cf. J.F. Spitz, «La justificación racional de las teorías políticas», en J.L. Labarrière, Ch. Lazzeri y otros, *Teoría política y comunicación*, Barcelona, 1992.
26. Cf. J.K. Galbraith, *La cultura del malestar*, Barcelona, 1992.
27. El lema inicialmente planteado, que está «contra la política desde la política», tiene una variante (cuando mantiene el mismo significado de *política* en los dos casos) que lo hace en el fondo (aunque no en la superficie) idéntico a este otro que dice estar «a favor de la política desde la política». La política *contra* la que se está en esta perspectiva es gubernamental o, incluso, estatal, pero en la medida en que esa oposición se hace desde una *misma* concepción de la política la aporía se mantiene. La intuición que muchos ciudadanos tienen de que todas las políticas (y todos los políticos) son «iguales» no deja de ser en este sentido acertada. *A favor o en contra* intuyen que se parecen demasiado: comparten la misma idea de *política*. Esta es la gran victoria de la política moderna y contemporánea sobre el filosofar: lograr que la filosofía asuma a la política como régimen instrumental de la razón y a la razón como régimen instrumental de la política.
28. Esta afirmación programática sobre el discurso político puede entenderse de manera similar —aunque no paralela— a lo que afirma R. Alexy sobre el discurso jurídico: que es un caso especial del discurso práctico general (cf. *Teoría de la argumentación jurídica*, Madrid, 1989). Para elaborar su teoría especial de lo jurídico Alexy —arrancando de algunas teorías del discurso práctico (sobre todo R. Hare, S. Toulmin, J. Habermas, P. Lorenzen y Ch. Perelman)— se ve inducido a presentar un bosquejo de fundamentación del discurso práctico racional (*ibid.*, parte B) altamente recomendable para la metapolítica que necesita toda filosofía política que por crítica ha de ser racional (puede encontrarse un análisis crítico de la perspectiva de Alexy en M. Atienza, *Las razones del Derecho*, Madrid, 1991, pp. 177-233).
29. Esta es a mi juicio la compleja tarea política central de toda democracia: hace referencia tanto en un extremo al individuo, que es «sujeto» pasivo pero que puede ser sujeto pleno, como en el otro extremo a la comunidad, que es relación de dominio pero que puede ser relación libre. La *repolitización* apunta al sujeto político-moral pleno y a la comunidad político-moral libre. De ahí que la *tarea política* reclame la *tarea filosófico-política*. Y que lo haga en sentido no politicista, indisciplinado, replanteando dimensiones de la política como las de *privacidad/publicidad* y *socialidad/juridicidad*, tal como ha hecho precursoramente H. Arendt (aunque no necesariamente con acierto, como ha señalado R.J. Bernstein en «¿Qué es juzgar? El actor y el espectador» y en «Repensamiento de lo social y lo político», *Perfiles filosóficos*, México, 1991).
30. Para una crítica y reconceptualización en este sentido puede verse P. Ródenas, «Definición de la Política», art. cit. Desde esta sensibilidad, de forma reconstructiva, denomino por mi parte a la filosofía política del *democraticismo radical* como *comunitarismo democrático* el incardinarlo en una perspectiva filosófico-fundamentadora más general. Se trata de un punto de vista programático fundado en la *categoría del individuo en relación*, en el *principio político de ilegitimidad* y en el *imperativo ético de disidencia*, que a su vez concretan las doctrinas particulares del *racionalismo autocrítico*, del *realismo contrafáctico* y del *voluntarismo escéptico* (cf. P. Utray, *Filosofía de la Política*, en preparación).
31. La debilidad de la actual situación institucional y disciplinar de la Filosofía Política —que aún está en una fase incipiente de expansión-consolidación no exenta de cierta crisis de identidad—, hace que su *status* sea lo suficientemente controvertido como para que no quepa esperar una plena coincidencia en el tipo de cuestiones que definen este quehacer. Tal dificultad inicial, en relación a otras actividades más consolidadas y con un *corpus* teórico de inevitable tratamiento estandarizado, tiene la ventaja de permitir un enfoque con menos constricciones, a la par que más debatible y democrático.
32. Cf. J. Lapv, *op. cit.*; y P. Utray, *Filosofía de la Política*, en preparación.

33. Tampoco parece un acierto denominar «teoría política», sin mayores precisiones, ora a la *filosofía política*, ora a la *ciencia política*, ora a ambas indistintamente, como a veces se hace en los países angloparlantes. Las dos primeras opciones resultan unilaterales y la última innecesariamente confusa. Puede verse una discusión en D. Miller, «Teoría política» y en J. Gunnell, «Teoría política y ciencia política», en D. Miller, *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, 1989.

34. Cf. P. Ródenas, *Teorías clásicas de la Ideología e Ideología e historicidad*, inéditos, Universidad de La Laguna, 1982 y 1986, respectivamente.

35. Cf. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis, México*, 1967, y R.J. Bernstein, *Praxis y acción*, Madrid, 1979.

36. Cf. — por citar algunas — H. Busshoff, *Racionalidad crítica y política*, Barcelona, 1980; J.M. Colomer, *Lecturas de teoría política positiva*, Madrid, 1991; L. Ferry, *Filosofía Política*, 3 vols. (el último en colaboración con A. Renault), México, 1990-1991; A. Leftwich (comp.), *¿Qué es la política?*, México, 1986; B. Goodwin, *El uso de las ideas políticas*, Barcelona, 1988; D.D. Raphael, *Problemas de filosofía política*, Madrid, 1983; M. Rivero (comp.), *Pensar la política*, México, 1990; G. Sartori, *La política*, México, 1984.

37. En el lenguaje ordinario un *programa* es la exposición de un plan de distribución y ordenamiento de las partes que han de constituir un trabajo. Dicho con palabras más cercanas a la terminología que aquí empleo, un *programa* no es otra cosa que la elaboración y exposición de un plan de construcción y ordenamiento de los objetivos que ha de constituir una acción procesual compleja (discursivo-realizativa). Las nociones subsidiarias de *programación* y *planificación*, y de *estrategia* y *táctica* representan similitudes entre sí, aunque las dos primeras suelen reservarse para la informática, la gestión y la economía. *Programar* es la tarea de construir y ordenar objetivos en secuencias de espacio/tiempo, mientras que *planificar* es el cálculo racional-instrumental de los modos adecuados para la realización de objetivos (cf. E. Ander-Egg, *Introducción a la planificación*, Madrid, 1991). Sin embargo, las nociones de *estrategia* y *táctica* — además de que pueden subsumir las de *programación* y *planificación* — afrontan a mi juicio de una manera más dinámica las exigencias de un *macroprograma político*.

38. En la presente tentativa de definición de los *macro* y *microprogramas* hay sugerencias recibidas de las *macro* y *microrrevoluciones* kuhnianas, de las reconstrucciones historiográficas lakatianas, de la concepción estructural de las teorías de la escuela de Sneed y Stegmüller (cf. C.U. Moulines, *Exploraciones metacientíficas*, Madrid, 1982, y *Pluralidad y recursión*, Madrid, 1991), y, en general, de la experiencia teórico-política del socialismo utópico a lo Gramsci (cf. J.G.V. Guerra, *Ideología, teoría y práctica. La teoría de la ideología de A. Gramsci*, en prensa). Si vale el juego de palabras se trata sólo de una tentativa *programática* de definición filosófica de la noción de *macroprograma político*.

39. La densidad conceptual de estas definiciones globales exige una disección de elementos («teorías» y «objetivos», «aplicaciones» y «realizaciones», «núcleos» y «corazas», «creencias» y «utopías», etcétera) que no es posible aquí. Con un alcance más restringido A. Estany ha avanzado una propuesta más desarrollada sobre una tipología de modelos para explicar la dinámica científica que presenta algunas similitudes con la presente (cf. A. Estany, *Modelos de cambio científico*, Barcelona, 1990). Para Estany, los elementos que constituyen un modelo son las unidades básicas, los cambios en las teorías y los criterios de actuación racional. En las unidades distingue el cuerpo teórico, su ontología, y el campo de aplicación, además de los principios metodológicos, de los instrumentos y técnicas. En relación a los criterios señala la conveniencia de distinguir la actuación racional de los individuos-científicos, de los criterios de evaluación de las teorías, y de los aspectos descriptivos y normativos del proceso científico.

40. Lo ilustraré con un ejemplo que constituye una *hipótesis* de trabajo historiográfico. En los últimos ciento cincuenta años sólo es posible encontrar dos grandes macroprogramas políticos abstractos (o modelos) suficientemente conformados (básicamente sobre concepciones distintas —incommensurables— de la triplete libertad, igualdad, justicia), el *liberalismo* y el *socialismo*. Pero en la realidad social no pueden ser encontrados operando como modelos, sino como variantes empíricas, es decir, como macroprogramas políticos concretos (o sistemas) de mucha *mayor*

complejidad y mucha *menor* coherencia y congruencia. Este es el caso para las últimas décadas del *liberal-conservadurismo* y el *social-liberalismo* (extraordinariamente, también del *democraticismo radical*), junto a los casos del *conservadurismo* y del *revolucionarismo antidemocráticos*, como antitéticos totalitarismos (para una cartografía de las filosofías políticas tardomodernistas en estos sentidos puede verse P. Ródenas, «Identidad de la Política», *Laguna*, 1 [1992]). Al quedar planteadas así las cosas se comprende por qué el filosofar político de enfoque crítico no puede prescindir del análisis político-estratégico concreto y tampoco del análisis político-historiográfico pormenorizado.

41. Cf. N. Rabotnikof, «Racionalidad y decisión política en Max Weber», en L. Olivé (comp.), *Racionalidad*, México, 1988; G. Marramao, «El orden desencantado: sentido y paradojas de la racionalidad política», en J.L. Labarrière, Ch. Lazzeri y otros, *Teoría política y comunicación*, op. cit.; J. Elster, «La posibilidad de la política racional», en *Juicios salomónicos*, Barcelona, 1991; y L. Kolakowski, «La irracionalidad de la política», en op. cit..

42. Cf. J. Lapv, op. cit.; P. Ródenas, «Definición de la Política», art. cit., pp. 78-79; y P. Utray, *Filosofía de la Política*, en preparación.

43. Cf. F. Martínez Marzoa, *Desconocida razón común*, Madrid, 1987; A. Pérez, «La mediación de lo posible por libertad según Kant. Hegel ante la *Crítica del Juicio*», en R. Rodríguez Aramayo y G. Vilar (eds.), *En la cumbre del criticismo*, Barcelona, 1992; H. Putnam, *Razón, verdad e historia*, Madrid, 1988; J. Habermas, «La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces», en *Pensamiento postmetafísico*, op. cit.; Th. McCarthy, *Ideales e ilusiones...*, op. cit.; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, op. cit.; C. Pereda, «Racionalidad», en L. Olivé, op. cit.