

Filosofía política y posmodernidad De la necesidad de romper con la dicotomía crítica/normatividad

Lucrecia Rubio Grundell¹

Resumen: Parece que los cambios sufridos por la filosofía política en las últimas décadas diagnostican una pérdida de su capacidad crítica. Ésta, que en su versión más radical parecía conducir sólo a la parálisis teórica y al nihilismo, fue sustituida por la filosofía normativa que, a su vez, en su empeño por la prescripción de normas de justicia, y de la mano del uso reiterado de contrafácticos, terminó por alejar a la filosofía política de la realidad política. El relato, sin embargo, no es tan sencillo. Tanto la filosofía crítica como la filosofía normativa aportan a la filosofía política herramientas indispensables para que ésta pueda desempeñar su cometido, por ello ninguna es prescindible sino que deben ser reconciliadas. Articular esta reconciliación es también una función de la filosofía Política. Y una función imperiosa.

Palabras Clave: filosofía política, crítica, normatividad, posmodernidad, contingencia.

INTRODUCCIÓN

«—Cuando utilizo una palabra —dijo Humpty Dumpty en un tono bastante desdeñoso—, ésta significa lo que yo quiero que signifique, ni más ni menos.

—La cuestión es —dijo Alicia— si tú puedes hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.

—La cuestión es —dijo Humpty Dumpty— quién va a ser el amo, eso es todo.»

(Lewis Carroll,
*A través del espejo y
lo que Alicia encontró al lado*)

Parece que los cambios sufridos por la filosofía política en las últimas décadas diagnostican una pérdida de su capacidad crítica. Una imposibilidad «de reflejar el mundo actual, para que luego pueda revertir *reflexivamente* sobre nuestra propia auto-comprensión de la realidad» (Vallespín, 2011; 38). Y mucho menos, de ofrecer un paradigma alternativo que se adecúe a las nuevas circunstancias. Parece que *la crítica* no fue capaz de ofrecer alternativas más allá del «goce de tomar copas de

¹ Lucrecia Rubio Grundell desarrolla su doctorado en el Departamento de Ciencias Sociales y Políticas del Instituto Universitario Europeo de Florencia.

coñac al borde del abismo» (Vallespín, 2009a; 13), y que en consecuencia, la *normatividad* la que toma el relevo. La prescripción de normas de justicia que, de la mano del uso reiterado de contrafácticos, terminaron por alejar a la filosofía política de la realidad política. Elegir entre la parálisis teórica y el nihilismo, o la vuelta a la fe en grandes conceptos incuestionados, por tanto parece ser la única opción posible.

El relato, sin embargo, no es tan sencillo. En primer lugar, porque retratar la evolución de la filosofía política de esta manera oscurece la importancia que las posturas críticas tuvieron en la desarticulación de las grandes narrativas modernas, cuya normatividad, encubierta bajo una pretendida neutralidad, resultaba excluyente y opresora. Y en segundo lugar, porque supone oscurecer también las diferencias que existen entre la filosofía normativa moderna y la posmoderna, encubriendo el intento de esta última por superar la situación de parálisis teórica en la que la autocrítica radical dejó a la filosofía política en la posmodernidad.

Aquí se argumentara, por tanto, que ambas posturas deben ser reconciliadas. No se hará sin embargo desde la ingenuidad de pensar que ésta es una tarea fácil. Sobre todo dada la circunstancia de que la filosofía política posmoderna, en tanto que autorreflexiva y autocrítica, debe enfrentarse a dificultades epistemológicas radicalmente novedosas. Empecemos por ver, brevemente, cuáles son esas nuevas dificultades, para proceder después al análisis de las soluciones que se proponen tanto desde la filosofía crítica como desde la filosofía normativa, así como los problemas que dichas propuestas generan.

¡ADIÓS ARQUÍMEDES! O LA FILOSOFÍA POLÍTICA POSMODERNA

El término ‘posmodernidad’, como todos los términos empleados para calificar períodos históricos, tiene algo de preciso, así como algo de arbitrario. En general, toda labor de quien se dedique a la historia de las ideas, tiene siempre algo de arbitrario. Pues «su tarea consiste en imponer nombre a sucesos dispersos, en ordenar y dotar de coherencia a fenómenos y corrientes no siempre fácilmente sistematizables, en buscar regularidades en lo heterogéneo. Por ello, a veces, viene obligado a simplificar» (Del Águila, 2010; 71). Esto explica que pueda haber un sinnúmero de concepciones diversas acerca de los límites cronológicos, geográficos y sustantivos de toda corriente de pensamiento. Me aventuro a sostener, sin embargo, que es la ‘posmodernidad’ la corriente de pensamiento que más, y más profundamente, entraña este tipo de contrariedades para quien la aborde desde la filosofía Política.

Es necesario, pues, partir de la afirmación de que «el posmodernismo, entendido como una interpretación teórica coherente, no existe» (Mouffe, 1993b; 2). No sólo por «hallarse en el umbral de una época cuyos contornos son aún confusos» (Wellmer, 1993; 51), sino también y sobre todo, por albergar una multiplicidad de investigaciones, propuestas y conceptualizaciones que parten «desde puntos de vista muy diferentes, y lo hacen con varios métodos y por motivos diversos» (Flax, 1990; 90).

A pesar de esta ambigüedad sin embargo, sí podemos identificar un elemento aglutinante. Todos los discursos que podríamos catalogar de posmodernos «comparten, al menos, un principio organizativo, a saber, el diagnóstico crítico de la descomposición [...] de las grandes ideas que estructuraron, legitimaron y dieron coherencia a la Modernidad» (Flax, 1990; 59). Representan por tanto, una nueva «condición del saber» (Lyotard, 1984; 9); una nueva auto-descripción que la sociedad hace de sí misma (Luhmann, 2000; 195), para la cual, las ideas de la Ilustración han quedado desacreditadas, en tanto que «conjunto de creencias heredadas, desgarradas por contradicciones internas demasiado autoevidentes» (Flax, 1990; 59).

Esas ‘grandes ideas’ modernas que hacen aguas en la posmodernidad son, fundamentalmente, la de la Historia entendida como progreso, la de la subjetividad entendida como conciencia, y la de filosofía como reveladora de *verdades* presentes en la naturaleza, esto es, lo que Derrida denomina la ‘metafísica de la presencia’ (2005). Lo que todos estos conceptos tienen en común resulta evidente: la fe en la razón. Una razón que «privilegia y presupone los valores de la unidad, homogeneidad, totalidad, acabamiento e identidad» (Flax, 1990; 95). Que permite entender las complejidades de la superficie sintomáticamente, como manifestaciones de «un todo coherente y teleológico» (Berman, 1982; 81), de tal modo que «toda contradicción en apariencia es, en realidad, una unidad en lo esencial» (Benhabib, 1986; 38).

Epistemológicamente, esto significó el establecimiento de una relación compleja y necesaria entre el sujeto abstracto, la razón, la filosofía, lo real y la verdad, en la que el sujeto observante adquiriría total independencia respecto del objeto observado. Y esto le confería «una prudente distancia visual que lo libera de su propia inmersión en la realidad material de las cosas» (Martínez, 2009; 262-264); le otorgaba una «percepción privilegiada de sus propios procesos –incluso de sus propios límites– así como de las ‘leyes de la naturaleza’» (Flax, 1990; 91).

Lo determinante, es que estos discursos ocupan la posición de «discursos privilegiados, capaces de situar, caracterizar y evaluar al resto de discursos –nunca a sí mismos– como discursos infectados por la historicidad y la contingencia, y por tanto, potencialmente distorsionados y necesitados de legitimación» (Fraser and Nicholson, 1989; 87). Eran pues meta-discursos, meta-narrativas (Lyotard, 1984), que proporcionan los criterios necesarios para poder hacer juicios sobre *lo verdadero* y *lo justo*.

Sin embargo, y esto es lo que destapa el posmodernismo, su propia lógica impedía que ellos mismos fueran juzgados. «Definen lo que tiene derecho a decirse y hacerse en la cultura, y como son también una parte de ésta, se encuentran por eso mismo legitimados» (Lyotard, 1984; 50). Esto es, desde el momento en el que estos conceptos constituyen el *criterio* de veracidad y justicia, son necesariamente verdaderos y justos. ¿Pero lo son verdaderamente? Las teorías posmodernas ponen fin a esta tautología en tanto que rompen con la «trinidad epistemológica sujeto/razón/concepto» (Wellmer, 1993; 76) y se incluyen a sí mismas en el objeto observado, siendo capaces de desenmascarar la naturaleza cultural, y no natural de dichos conceptos. Y lo hacen, a través de la estrategia de la deconstrucción, para

concluir que no, que no son verdaderos y justos, sino que «la historia de la modernidad es la historia de una serie de exclusiones cuya experiencia política debe ser desafiada con el objeto de procurar el reconocimiento y la inclusión de aquellos que han sido expulsados del paraíso de los límites racionales y por tanto, de la condición de sujetos» (Martínez, 2009; 262).

Nos proponen pues hacernos escépticos y críticos frente a las verdades promulgadas por la modernidad, creando en su seno grietas capaces de abrir nuevos espacios de discusión. Porque, como señala Derrida, la categoría siempre necesita a lo excluido para definirse. Lo que *es* se define siempre por contraposición a lo que *no es*. Así, «las huellas de lo reprimido se encuentran en todas partes dentro de estas unidades aparentes» (Flax, 1990; 326); y una vez evocadas, «ponen al descubierto toda premisa fundacional como mera asunción contingente, y por ello contestable» (Butler, 1994; 158). Lo que hace la posmodernidad, en definitiva, y en palabras de Jane Flax, es declarar la muerte del hombre, de la historia, y de la metafísica.

Y la consecuencia fundamental para la filosofía política es que la relación entre la mente y las cosas en sí se vuelve mucho más complejo. Deja de ser una relación monocausal y unidireccional desde el momento en que se admite que la mente no representa la realidad, sino que la construye, en tanto que construye los conceptos y las categorías que aplica al conocerla. Si esto es así, entonces la realidad no esconde verdades que deban ser descubiertas, sino que dichas verdades dependen «del contexto y de las reglas: son más bien locales, heterogéneas e inconmensurables» (Flax, 1990; 98). Toda *pretensión* de verdad, por tanto, se revela como una *producción* de verdad, y el conocimiento, lejos de ser universal, se vuelve contingente, situado, local, plural, errático, fragmentario, heterogéneo e inconmensurable. Son –por hacer referencia a un autor paradigmático de la transformación posmoderna como es Foucault– teorías plenamente conscientes de la relación que existe entre conocimiento y poder (1980). Así, el conocimiento no sólo pierde su pretensión de universalidad, sino también, y sobre todo, de neutralidad.

En tanto que «allí donde no hay una frase no hay una verdad, y toda frase es un elemento de un lenguaje humano» (Rorty, 1989; 4); en tanto que «la propia ciencia es un puente conceptual construido por nosotros mismos» (Quine, 1981; 2), podemos afirmar que no hay pretensiones de verdad que puedan escapar de la contingencia de aquel, o de ésta. No hay nada externo al lenguaje que nos sirva para evaluar su veracidad. Carecemos, por así decirlo, «de un instrumental capaz de atrapar esa supuesta realidad más profunda» (Vallespín, 1995; 296).

Esta afirmación es el resultado de la transformación posmoderna. Y es aquí donde el carácter paradójico de la posmodernidad se muestra en toda su crudeza. Porque analizar las operaciones del lenguaje sólo es posible desde dentro del propio objeto que se analiza. Pero «si se critica la racionalidad racionalmente, ¿acaso no nos contradecemos a nosotros mismos? ¿No concedo, en el acto de criticar, una validez a la racionalidad que niego en el contenido que afirmo» (Marsh, 1989; 339). Por ello, la teoría posmoderna es siempre autoreferencial. Lo determinante es que esta paradoja posmoderna parece representar un callejón sin salida, esto es, un punto a partir del cual avanzar es imposible. Pues si toda

pretensión de verdad es igualmente válida, si no hay pretensiones de verdad que puedan hacerse valer frente a otras, y en consecuencia «la legitimación desciende al nivel de la práctica y se vuelve inmanente en ella» (Fraser and Nicholson, 1989; 87), ¿qué opciones le quedan a la filosofía Política posmoderna?

Una vez desacreditada esa *visión desde ninguna parte* moderna a la que alude Thomas Nagel (1986), ¿no tiene sin embargo *la visión desde todas partes* posmoderna el mismo efecto totalizador (Haraway, 1991; 329), pero en forma de «una sinrazón triunfante; una sinrazón que se impone a todo sentido» (Baudrillard, 1999; 7)? Al hacer esta pregunta, como señala James L. Marsh, «no se termina el debate con los posmodernos, más bien se le da comienzo» (1989; 339). Porque tanto las posturas posmodernas críticas como las normativas se caracterizan no sólo por la paradoja autorreferencial que venimos señalando, sino también, por la existencia de estrategias para intentar superarla. Estrategias que se desenvuelven en ocasiones sin abandonar la preeminencia de la crítica, y en otras desde propuestas más explícitamente normativas. Veamos ambas posturas –la primera representada por Michel Foucault, y la segunda por Jürgen Habermas– para determinar sus virtudes y defectos.

MICHEL FOUCAULT: ENTRE LA SOSPECHA Y LA CRÍTICA

Michel Foucault, en tanto que resalta enérgicamente la relación existente entre conocimiento y poder, es uno de los autores representativos del cambio posmoderno. Para entender el concepto de poder que desarrolla Foucault, y el modo en que defiende su estrecha vinculación con el conocimiento, es importante por tanto hacer una breve referencia a su método, esto es, a *la genealogía*. El autor comienza por señalar la existencia de una pluralidad de regímenes discursivos inconmensurables que se suceden históricamente, regímenes de *producción de verdad* apoyados a su vez en una matriz de prácticas que instauran distintos modelos de conocimiento, de subjetividad y de moralidad que se superponen a los sujetos, y que, en tanto que saberes dominantes, se imponen también a los saberes sometidos (Sauquillo, 2009; 69).

Lo fundamental de la postura foucaultiana es que, a diferencia de otros autores que también analizan los discursos de producción de verdad (como Thomas Khun por ejemplo), Foucault les otorga un carácter explícitamente político: «es el régimen de poder el que define qué es lo significativo, qué temas hemos de investigar, cómo debemos producir los datos, y sobre todo, qué cuenta como conocimiento; y a su vez es el régimen de conocimiento el que define quien tiene y quien no tiene la autoridad intelectual para decidir» (Bevir, 1999: 66). Así, estos regímenes de poder y conocimiento cumplen la función fundamental del control social, y son, por tanto, las instancias principales en las cuales y a través de las cuales se produce y reproduce el poder.

La paradoja claro está, es que, en tanto que intelectual, el mismo Foucault está produciendo conocimiento. Para evitar cumplir una función de reproducción del régimen de saber dominante por tanto, se desprende intencionadamente de todo aquello que caracteriza a la producción de conocimiento en la modernidad –a

saber, los conceptos metafísicos y las asunciones totalizadoras— y dedica su proyecto intelectual a desenmascarar, primero, el hecho de que toda verdad no es sino producto de un conflicto entre saberes dominantes y saberes sometidos, cuyo eje fundamental son las relaciones de poder; y a reivindicar, después, la insurrección de los saberes sometidos (Sauquillo, 2009; 61) mediante una intervención crítica en los dispositivos de poder a través de la denuncia, local y situada, del régimen dominante de producción de verdad. Asume pues la condición posmoderna, pero ésta no resulta paralizante.

El poder, en Foucault, sí puede ser modificado, a través, eso sí, de una estrategia precisa y bajo unas condiciones determinadas. Tanto la resistencia como el poder no existen más que en acto, como despliegue de relación de fuerzas, como lucha o enfrentamiento. La resistencia no debe concebirse sólo en términos de negación sino también en términos productivos, como proceso de creación y transformación; es una auténtica práctica de libertad, y es justamente en el seno de esta práctica —que no es sino una relación de poder— donde se forma el sujeto. Lo determinante por tanto es que, si bien una noción del *self* es indispensable para entender el concepto de resistencia, la idea de resistencia es la que da contenido al *self*. Y en la medida en que Foucault identifica la subjetividad con la resistencia, su concepto de sujeto no se queda en una mera herramienta analítica, sino que está cargado de una reflexión y una propuesta ética singular: hacer de la vida una obra de arte; renovarse y reinventarse de manera constante evitando conformarse, o supeditarse a cualquier relación de conocimiento, de poder o de moralidad cuyo contenido, siempre, resulta normalizante.

Pero Encontramos en el concepto de *self* que perfila Foucault una «tensión no resuelta entre su compromiso con un cambio social emancipatorio y su rechazo a describir los supuestos normativos sobre los cuales tal cambio social debe asentarse» (McNay, 1999; 11). Pues erigir a la resistencia como fuente de normatividad, y prescindir de todo elemento metanarrativo, esto es, de todo valor de *verdad*, parece lastrar el potencial emancipatorio de la propuesta ética de Foucault, en tanto que, sin un estándar normativo básico a partir del cual evaluar su estética de la existencia, su retirada hacia la estética no es más que una «introversión desregulada» (McNay, 1999: 13), que bordea los límites del relativismo moral. Es importante resaltar que la priorización de la estética como ámbito programático de la acción no nace con Foucault, sino mucho antes, con Nietzsche, Adorno e incluso Charles Taylor. Y debe entenderse como el intento por buscar una experiencia humana más intensa que escape los límites de una razón instrumental.

Sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punta esa retirada hacia la estética no es más bien una huida elitista de la conflictividad del mundo social. Al privilegiar la esfera de la estética por encima de cualquier otra esfera se privilegia la transformación y la innovación por encima de todo, y se convierten en fines en sí mismos. Al hacer hincapié en el elemento transformativo y subversivo de la acción, el contenido específico del cambio es indiferente; no necesita justificarse en verdades más elevadas, en objetivos políticos más amplios. Da igual si conduce a relaciones de dominación o a romper con la opresión, porque se presume que la

ruptura de las normas hegemónicas tiene un efecto emancipatorio *per se*. Así «las estrategias de subversión parecen tener una relación más tangencial con la dominación que otros modelos auto-conscientes de cambio revolucionario» (McNay, 2000; 4).

La ausencia de toda metanarrativa por tanto, en pos de narrativas locales tratadas de forma aislada, impide cualquier tipo de crítica social que requiera narraciones históricas, categorías generales como las de raza, género o clase, o conceptos metafísicos como los de justicia o igualdad. Así, es incapaz de identificar y enfrentarse a ejes estructurales de opresión y estratificación que superan con creces el ámbito especial de lo local, y el temporal del presente. Y mucho menos de «convertirse en una política que verdaderamente implique un cambio social» (McNay, 1992; 167). Pues para ello sería necesario que «la retirada estratégica del individuo de los discursos que gobiernan la individualidad» (McNay, 1992; 122) se combinara con la intervención estratégica y colectiva en las esferas de lo público para transformar esos discursos hegemónicos. Y mientras la propuesta ética de Foucault consigue lo primero, no es así con lo segundo.

JÜRGEN HABERMAS: ENTRE LA VERDAD Y LAS NORMAS

Me aventuro a situar a Habermas dentro de los autores posmodernos porque, al igual que ellos –y bajo el amparo de los pensadores de la Escuela de Frankfurt– identifica los efectos perniciosos que acompañan a la filosofía de la conciencia, y en consecuencia, la sustituye por la filosofía del lenguaje. Asume por tanto las consecuencias epistemológicas que entraña el giro lingüístico: que la filosofía ya no pueda referirse a la totalidad del mundo en tanto que conocimiento totalizador; y las valora como algo positivo: la instauración de un pluralismo irreversible, dotado de un alto potencial emancipador.

Sostiene sin embargo, que si queremos evitar caer en relativismo irracional o en la esteticización de la crítica; si queremos evitar «la estrategia de hibernación» (Habermas, 1979; 43) en la que cayeron sus mentores, dicha pluralidad debe ser domesticada. Recordemos que una de las principales preocupaciones de Habermas «ha sido la de revivir la tradición normativa de la ética y la política» (Benhabib, 1986; 224). Su objetivo por tanto, es preservar la autonomía de la razón, esto es, la fuente de normatividad de la modernidad, a la que concibe no como una categoría de periodización histórica sino como un proyecto, y además, y esto es lo determinante, como un proyecto inacabado (Habermas, 1983).

Para ello necesita un equivalente a esa unidad de pensamiento moderno; un punto a partir del cual poder ejercer la crítica y que ésta mantenga su autoridad normativa, pero evitando sus consecuencias represivas. Y ese punto lo encuentra purgando a la razón de cualquier elemento de conciencia hegeliana, por medio de «la reconstrucción de los presupuestos institucionales y normativos que subyacen en la dimensión pública de la razón» (Vallespín, 2009b; 139); reconstrucción que culmina con la sustitución de la razón centrada en el sujeto por la razón centrada en la intersubjetividad. «La verdadera negación de la racionalidad instrumental no es la razón utópica, por tanto, sino la razón comunicativa» (Benhabib, 1986; 224).

La teoría de Habermas, por tanto, es una teoría consensual de la verdad, que se legitima en la racionalidad de la propia interacción lingüística, y que sirve como fuente de normatividad, en tanto que genera un principio discursivo que posibilita la creación de normas con validez universal. Sin embargo, en tanto que Habermas recurre al contrafáctico de la situación ideal del diálogo como fuente de normatividad; a pesar de sustituir a la conciencia por la lingüística, dicha fuente sigue produciendo exclusiones. Pues dichas condiciones, en el proceso de hacerse explícitas se vuelven normas procedimentales. Y el hecho de que dicha situación se defina en términos puramente procedimentales tiene importantes consecuencias.

En primer lugar de que, en tanto que dichas normas procedimentales son la condición apriorística de la deliberación, no pueden ser ellas mismas sometidas al proceso deliberativo (como ocurría, recordemos, con las meta-narrativas modernas). Y en segundo lugar, que quien no quiera, o no pueda funcionar según esas normas queda automáticamente excluido del proceso de deliberación. El problema surge cuando, observadas cuidadosamente, dichas normas resultan excluir de manera sistemática a determinados grupos sociales, en tanto que «estrechan y limitan enormemente el entendimiento de lo que significa ser razonable» (Martínez, 2012; 202) y así limitan sólo a determinados sujetos la posibilidad de cumplirlas. Pues en ellas subyacen las dicotomías que vertebraron el pensamiento moderno, a saber, aquellas que distinguen entre la razón y los sentimientos, el bien común y los intereses privados, y lo universal y lo particular, y que asocian el término devaluado a personas concretas: mujeres, negros, homosexuales...

En definitiva, Habermas, en su intento por rescatar los restos del naufragio moderno y adaptarlos al giro lingüístico consigue trascender la dicotomía sujeto observante/objeto observado, pero en tanto que su objetivo es mantener a la razón como fundamento de la crítica, recurre al contrafáctico de la situación ideal de diálogo, y éste, en tanto que desdibuja las particularidades de aquellos sujetos que deben efectivamente dialogar, no sólo le aleja de la realidad política, sino que genera, una vez más exclusiones que no pueden ser identificadas o analizadas desde su propia teoría. En definitiva, Habermas es incapaz de acompañar la necesaria búsqueda de verdades en las que anclar la crítica, con una dosis equivalente de sospecha, de duda acerca de esas mismas verdades que le sirven de fundamento.

CONCLUSIÓN

«Cada cual tiene su teoría
para explicar el universo, mas no lo
cuenta todo
y al cabo es lo omitido lo que
importa,
sobre todo a nosotros, carentes de
una ayuda

que descifre nuestro cociente a
escala humana
y por eso nos vemos forzados a fiar
en un conocimiento de segunda
mano».
(John Asherby, *Autorretrato en un
espejo convexo*)

«Una vez que la posmodernidad ha puesto bajo sospecha toda pretensión de verdad, es imposible negar que todas son construcciones, y por ello contingentes. Sigue siendo necesario, sin embargo, proporcionar razones por las que una teoría o concepto sobre el conocimiento, el yo o el poder es mejor que otra y en qué sentido» (Flax, 1990; 107). La Teoría Política en definitiva, precisa de normatividad para poder cumplir sus funciones. Pues como señala incluso Judith Butler, «la política es algo impensable sin un fundamento, sin una premisa» (1994; 3). Debemos intentar evitar por tanto, que en la autocrítica llegue a negarse la posibilidad de crítica alguna; que la inconmensurabilidad de perspectivas conduzca irremediabilmente al relativismo, al nihilismo, o si se quiere, a la neurosis (Haraway, 1991; 319; Flax, 1990; 357). Desenmascarar las pretensiones de objetividad de la Teoría Política no debe llevar a negarle a ésta el papel que debe desempeñar en la sociedad.

El problema es pues «cómo lograr *simultáneamente* una versión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos concededores; una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias tecnologías semióticas que permitan lograr significados, y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo ‘real’, que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto sufrimiento y de felicidad limitada» (Haraway, 1991; 321). Articular esta posibilidad es también una función de la filosofía Política. Y dado que lo hasta ahora intentado no ha funcionado, quizás la clave esté en «repensar a fondo los presupuestos sobre los que veníamos asentando la mayoría de nuestras categorías normativas sobre la política» (Vallespín, 2011; 38). Quizás, la clave esté en un cambio radical de metáfora. De los fundamentos estables a los fundamentos contingentes.

El primer paso en la habilitación de dicha posibilidad, por tanto, es el de aceptar la necesaria presencia de fundamentos en la Teoría Política, así como el necesario carácter contingente de los mismos. Como señala Judith Butler, «la idea no es acabar con los fundamentos, o defender una posición que se conoce con el nombre de antifundacionalismo. Ambas posiciones son diferentes versiones del fundamentalismo y de los problemas de escepticismo que engendra. Más bien, la tarea consiste en interrogar qué es lo que el movimiento teórico que establece fundamentos autoriza, y qué es exactamente lo que excluye o hipoteca» (1994; 7). Así, el objetivo es permitir que todo concepto, todo fundamento se mantenga permanentemente abierto, contestado, contingente. No se trata por tanto de purgar a la Teoría Política de todo fundamento normativo, sino asumir, en tanto que todo

fundamento disecciona, diferencia y por tanto excluye, «que donde haya un fundamento, habrá también una zozobra, una contestación» (Butler, 1994; 16).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baudrillard, J. (1999). *Fatal Strategies*. Pluto Editions.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Berman, M. (1982). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bevir, M. (1999). “Foucault and Critique: Deploying Agency Against Autonomy”, en *Political Theory*, vol. 27, n° 1, pp. 65-84.
- Butler, J. (1994). “Contingent Foundation: Feminism and the Question of Postmodernism”, en S. Seidman (Ed.). *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*. Cambridge University Press.
- Del Águila, R. (2010). “Maquiavelo y la teoría política renacentista”, en F. Vallespín (Ed.) *Historia de la Teoría Política. Vol. II*. Alianza Editorial.
- Derrida, J. (2005). *Writing and Difference*. London: Routledge.
- Flax, J. (1990). *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*. Madrid: Ediciones Cátedra-Feminismos.
- Fraser, N. and Nicholson, L. (1989). “Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism”, en *Social Text*, n° 21, pp. 83-104.
- Habermas, J. (1979). “Consciousness-Raising or Redemptive Criticism: The Contemporaneity of Walter Benjamin”, en *New German Critique*, n° 17, pp. 30-59.
- Habermas, J. (1983). “Modernity-An Incomplete Project”, en H. Foster (Ed.). *Postmodern Culture*. England: The Cromwell Press.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, Cyborgs y Mujeres: La reinención de la naturaleza*. Cátedra-Feminismos.
- Luhmann, N. (2000). ‘Answering the Question: What is Modernity? An Interview with Niklas Luhmann’, en W. Rash *Niklas Luhmann’s Modernity. The Paradoxes of Differentiation*. California: Stanford University Press.
- Liotard, J. F. (1984). *La condición posmoderna*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Martínez, M. (2009). “Nuevas fuentes de subjetivación: Hacia una teoría política del cuerpo”, en *ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política*, N.º 40, pp. 259-272.
- Marsh, J. L. (1989). “Strategies of Evasion: The Paradox of Self-Referentiality and the Postmodern Critique of Rationality”, en *International Philosophical Quarterly*, vol. 29, n° 3, issue 115, pp. 339-349.
- McNay, L. (1992). *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Polity press.
- Mouffe, C. (1993b). “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, en *Debate Feminista*, n°7. pp. 1 – 13.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

- Sauquillo, J. (2009). Foucault: “Una insurrección de los saberes sometidos”, en Máiz, R. *Teorías Políticas Contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Vallespín, F. (1995). “Giro lingüístico e historia de las ideas: Q. Skinner y la Escuela de Cambridge”, en R. R. Armayo; J. Muguerza y A. Valdecantos (Comp.), *El individuo y la historia. Antinomias de la herencia moderna*. Barcelona: Paidós.
- (2009a). “Homenaje a Rafael del Águila”, en *RJUAM*, nº 20, 2009-II, pp. 12-17.
- (2009b). “Teoría del discurso y acción comunicativa en Jürgen Habermas”, en R. Máiz (Comp.). *Teorías Políticas Contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Vallespín, F. (2011). “Política y Teoría Política”, en *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*. Nº1, pp. 28-39.
- Wellmer, A. (1993). *Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*. Madrid: Visor Distribuciones.