

# La democracia cansada<sup>1</sup>

## Globalización, postmodernidad y multiculturalismo

A weary democracy.  
Globalization, postmodernity and multiculturalism

Jonatan CARO REY<sup>2</sup>

Universidad de Deusto

*jonatan.caro@deusto.es*

Recibido: 19/11/2012  
Aprobado: 24/04/2013

### Resumen:

Este artículo se propone pensar nuestra “condición democrática” desde dos claves principales: la globalización y la postmodernidad. El panorama que de ese análisis se desprende es negativo en relación a la valoración de la democracia. Desde el punto de vista de la filosofía es preciso aportar una fundamentación que anime y contribuya a un cambio de rumbo: es preciso apreciar las potencialidades de nuestra democracia allí donde sólo vemos problemas: en la diferencia, en el escepticismo, en la incredulidad.

*Palabras clave:* modernidad cansada, democracia, globalización, postmodernidad, multiculturalismo, individualismo, utopía, progreso, terror, impertinencia, representatividad, transversalidad.

<sup>1</sup> Dedicatoria: A *Domnino* y *Filomena Rey*, *Noelia* y *Bartolomé Caro*, *Patxi Lanceros* y *Mariano Ferreira*, que contra las almas azules y grises empeñadas en “hacer sospechosa la alegría” (*Nietzsche*) me enseñaron a vivir “Para la libertad” (*M. Hernández*, *J.M. Serrat*).

<sup>2</sup> Jonatan Caro Rey (Barakaldo, 1981). Doctorando en Filosofía por la U.N.E.D y Licenciado en Estudios Eclesiásticos por la Univ. de Deusto (Premio extraordinario fin de Carrera). Profesor de Ética y Formación Humana en Valores en la Univ. de Deusto y Coordinador de Deusto Campus Solidaridad.

## Abstract:

This article deals with our thoughts about a "democratic status" from two primary key aspects: globalization and postmodernity. The outlook that emerges from this analysis is negative in relation to the appraisal of democracy. From the point of view of philosophy, it is necessary to provide a foundation that will encourage and contribute to a change of course: it is necessary to appreciate the potential of our democracy in those areas where there are only problems: within diversity, skepticism, or disbelief.

*Keywords:* weary modernity, democracy, globalization, postmodernism, multiculturalism, individualism, utopia, progress, terror, impertinence, representativeness, transversality.

*Ad extra:* En un mundo globalizado como el nuestro la democracia parece ser (facticidad y/o vocación) el sistema político hegemónico: allí donde se extienden las fuerzas que sirven como indicadores de la globalización (ciencia, tecnologías de la comunicación, capitalismo – productivo y financiero -, intensificación del transporte, ...) la democracia parece abrirse camino y exigir lugar como sistema político "co-respondiente". Pero esa "extensión democrática" se adecúa a los diferentes textos (ideológicos) y contextos (socioculturales) transformando lo que desde el mundo occidental se ha entendido por *democracia*<sup>3</sup>. Y quizá en un sentido (¿bastante, muy, demasiado?) profundo: interminables retos y obstáculos desaniman a promover (con compromiso y dedicación) una efectiva democratización de la "Humanidad".

*Ad intra:* ¿Acaso un autoacotamiento al *Sitz im Leben* occidental puede hacernos "gozar" de una - ciertamente irresponsable, pero al menos efectiva - "felicidad democrática"? Tampoco parece ser éste el diagnóstico más sensato: por un lado la composición multicultural de nuestros espacios cívicos dificulta cada vez más una comprensión segregacionista de sociedades y culturas. Además la autopercepción de la propia cultura política desmiente radicalmente todo ingenuo proteccionismo eudaimonista al respecto: sufragios electorales con una participación de votantes estadísticamente descendente (la propia Comisión Europea ha reconocido de forma oficial - quizá también oficiosa- el descenso generalizado de la participación política<sup>4</sup>); escasa o nula participación ciudadana en el tejido asociativo civil; convicción extendida de que los políticos son (en el mejor de los casos) sencillamente impotentes o (en el peor de ellos) simplemente corruptos, ...<sup>5</sup> Anthony Giddens expresaba bien este carácter paradójico de la vivencia de

<sup>3</sup> Para una revisión histórico-crítica del concepto de democracia puede consultarse la excelente obra de Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2010. En el artículo manejamos el concepto en sentido amplio aludiendo a sistemas políticos de naturaleza representativa y participativa, donde la mayoría decide (en teoría) las líneas de política pública general (lo que se ha entendido, siguiendo a Manin, en la línea del modelo de la *democracia de partidos* – cuya necesidad para un sistema representativo se cuestiona a lo largo de este artículo) sin menoscabo de la minoría por la vía preferente de la participación asociativa (según las líneas generales de una *democracia de audiencia*).

<sup>4</sup> [http://ec.europa.eu/news/eu\\_explained/130313\\_es.htm](http://ec.europa.eu/news/eu_explained/130313_es.htm)

<sup>5</sup> Estas dos últimas apreciaciones conjugadas se apoyan y aportan luz al mismo tiempo sobre los últimos movimientos asociativos que han protagonizado el panorama mediático español: Democracia directa, 15 M, Stop desahucios, ... movimientos que consideran que la alternativa no pasa por la confianza en el sistema y las posibilidades de participación que éste articula.

una democracia que se expande por el mundo como modelo mientras sus versiones más maduras (supuestamente ejemplares) evidencian una desilusión generalizada<sup>6</sup>. La democracia, desencantada frente a las *utopías* que nunca se realizan (ni por definición, ni por “intereses creados”); desencantada también frente a las *buenas razones* que la avalan (y que no parecen, en realidad, convencer ya a nadie), parece desistir de sus compromisos fundamentales (y fundacionales) y se deja moldear por la cruda facticidad, olvidando la axiología de sus fundamentos en pro de un pragmatismo (cada vez más) radical. En efecto, cuando ya no hay fe en la democracia, sólo cabe (como mucho) aprovechar sus restos para el beneficio personal *como “buenamente” se pueda*: libertad de expresión como negocio que llega a herir la privacidad que la propia democracia exigió; libertad de asociación entendida como pretexto democrático para aglutinar fraudulentamente intereses antidemocráticos; etc. La democracia, cansada de intentar dotarse de contenidos sin lograrlo, se recrea en un formalismo adecuacionista en el que el sintagma “participación ciudadana” enfatiza el sustantivo en olvido (¿culpable?) del adjetivo: nuestro compromiso es a participar, es *compromiso participativo*: nos comprometemos a (y lo exigimos) “tomar parte”, a “tomar nuestra parte”; pero en ningún caso es *compromiso cívico*; aquél que exige salir de la propia parte hacia el “bien común”. El filósofo político debe hoy fundamentar *en estas circunstancias*, sin posible claudicación ni retórica nostalgia: ontología política desde la diferencia, el escepticismo, la incredulidad.

### Tan modernos... como cansados

Postmodernidad. Así han llamado muchos a nuestro tiempo, a nuestro aquí y ahora. Otros (Habermas como paradigma) han preferido considerar incompleta la modernidad, que no sería tanto tierra (ya baldía) de la que despedirse, cuanto proyecto inacabado que debe continuar. Entre unos y otros, con más sobriedad (y con algo menos de optimismo) no han faltado voces que, admitiendo lo irremediable del deterioro de la fe en la modernidad, no han confiado, sin embargo, en el difuso canto de sirena postmoderno como “nueva época” o nuevo horizonte. Y es que, como afirma el profesor Lanceros, quizá lo que define el declive de lo moderno no es tanto el fracaso del proyecto ilustrado, sino el “sesgo de su realización”<sup>7</sup>. Y precisamente por ello, porque reconocemos que vivimos no del fracaso del proyecto moderno, sino de su realización, podemos afirmar que no vivimos *en la alternativa* a la modernidad, sino, más bien, *de sus restos*. Pero la realización fue (y quizá no había otra opción) ciertamente sesgada: muchos son los puntos que podrían (y deberían) ilustrar esta afirmación. Por razón de espacio baste con señalar tres fundamentales: En primer lugar, *la reivindicación de la autonomía y la libertad del sujeto individual* se realizó en la modernidad ilustrada, pero, promovida por la burguesía propietaria, lo hizo al servicio de un capitalismo que ha ido corroyendo (gradualmente, inteligentemente) todo “control” político-cultural (como por ejemplo el impulso ascético protestante del que habló Weber) en pro de una desatada “lógica de la adquisición pura” que tiende a esclavizar al mismo sujeto que pretendía liberar frente a la centralización de la economía y de la persona-trabajador<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Giddens, A., *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2000, p. 85.

<sup>7</sup> Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles. Éticas, estéticas y políticas de la postmodernidad*, Bilbao, Hiria, 2000, p. 14.

<sup>8</sup> Véase al respecto Bell, D., “Epílogo de 1996 a ‘Las contradicciones culturales del capitalismo’”, en Beriain, J y Aguiluz, M. (eds.), *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2007, pp. 43-113.

Dicha lógica triunfaba sobre el individualismo ético y comprometido de la Ilustración, operando una segunda revolución del sujeto en la que del Individuo revolucionario (con mayúscula) se transitaba al hedonista consumidor. El individualismo colectivo de la libertad se transformaba en el individualismo personal del consumo<sup>9</sup>. En segundo lugar, *el ideal utópico y la fe en el progreso de la humanidad* encontró su sesgo en el ámbito social: el desarrollo económico, científico – tecnológico y el innegable avance de las ciencias médicas no fueron correspondidos con más unidad en el género humano. Empleando términos ya consagrados, podemos decir que el evidente progreso de la racionalidad teleológico-estratégica no fue acompañado por el progreso de la racionalidad normativa, conforme a valores. Ni el progreso de aquella racionalidad promovió el desarrollo de ésta (más bien tuvo un papel disuasorio al respecto). Divorciadas ambas formas de racionalidad, el ámbito de la ética, de lo social, en definitiva, de la utopía se fue desligando cada vez más de la propia lógica del progreso. Y siendo la racionalidad teleológico-estratégica la única que “ofrecía resultados” (que no creo que hayan sido valorados en su justa medida), terminó por negar la racionalidad misma de la esfera normativa. Este esquema, matizable cuanto se quiera, explica bien un cuadro de época que Lanceros dibuja de forma incisiva:

La modernidad se concibió a sí misma en sus orígenes como un inmenso programa de racionalización que ha dado lugar a sucesivas versiones. Todas ellas incorporaban un suplemento utópico que se expresaba en términos de cosmopolitismo, fraternidad universal, paz perpetua, emancipación... En cierto sentido se ha consumado la totalización racional: pero ni el cosmopolitismo se apoya en categorías kantianas, ni el “fin de la historia” habla el dialecto hegeliano, ni la fisonomía socioeconómica del mundo se pliega a los pronósticos marxianos. Racionalidad sin suplemento utópico: capitalismo global... Es cierto que hay reacciones: implosiones utópicas sin suplemento racional. Es el caso de los rebotes fundamentalistas, de muchas euforias nacionalistas<sup>10</sup>.

Por último, la creencia de que, si bien no cabe esperar progreso social, al menos *se habría alcanzado un nivel irreversible de seguridad* (correspondiente a un Estado o Sociedad del Bienestar) también ha sido cuestionada a múltiples niveles: el más evidente de ellos es el caso del terrorismo<sup>11</sup> que, en palabras de Peter Sloterdijk, ha hecho “explícito qué es el medio ambiente bajo el sesgo de su vulnerabilidad”<sup>12</sup>. La terminología que emplea este autor resulta tremendamente acertada para entender cuál es el verdadero alcance psicosocial de las acciones terroristas que han ocupado los medios en nuestras sociedades, con dos fechas que han dotado al número 11 de un alto contenido simbólico (ciertamente siniestro): el 11 de septiembre (atentado contra las Torres Gemelas en Nueva York) y el 11 de marzo (atentado contra la estación de Atocha en Madrid). Efectivamente lo que estos acontecimientos han puesto en duda es que nuestras denominadas sociedades del bienestar puedan ser entendidas como *medio ambiente o ecosistema inmune*. Una lección que, de hecho, tiene una larga trayectoria (bien documentada por Sloterdijk) con hitos siniestros como el descubrimiento de la microbiología (y sus peligros) o los ataques alemanes con gas

<sup>9</sup> Lipovetsky, G., *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 2007.

<sup>10</sup> Lanceros, P., *Op. cit.*, p. 14.

<sup>11</sup> Fundamental y evidente fuente de inseguridad, pero no la única; baste con apreciar al respecto la devaluación social de la calidad del trabajo. Y esto no es sólo cuestión o argumento de coyuntura: ya Ulrich Beck había pronosticado que lejos de crecer el bienestar laboral, ni siquiera conservaríamos el nivel adquirido, retrocediendo en los derechos y las formas laborales asentadas en las sociedades occidentales. Véase al respecto la tesis de la “brasileñización de Occidente” elaborada en su obra *Un nuevo mundo feliz. La precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2007.

<sup>12</sup> Sloterdijk, P., *Temblores de aire. En las fuentes del terror*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 139.

tóxico. Nuestras sociedades se vuelven siniestras en el sentido etimológico profundo que este término encierra en alemán (*Unheimliches*): inhóspitas, inhabitables, ... porque uno sólo puede habitar y sentirse en el hogar, en casa, en su medio ambiente, allí donde se siente seguro, cobijado y resguardado del peligro exterior. Y esa seguridad, pese a todos los avances psicocotecnológicos (como por ejemplo los controles de aduanas) o psioeconómicos (como por ejemplo las pólizas de seguros) no terminan, en realidad, por tranquilizar nuestras “ansias” de seguridad. Más aún, la inseguridad escéptica con respecto a lo seguras que puedan llegar a ser nuestras sociedades, acrecienta, perversamente, la propia inseguridad de las mismas, en la medida en que, al no concebirlas como sistemas hospitalarios, entornos de seguridad, se acrecienta el individualismo defensivo traicionando incluso la propia sociedad y la propia cultura (vendiendo por ejemplo valores sociales y culturales propios como el derecho a la intimidad propia y ajena). De nuevo nos parece que Sloterdijk acierta en la expresión del diagnóstico:

La integridad ya no se puede pensar más como un valor obtenido en virtud de una actitud de entrega a un entorno benéfico, sino sólo apenas como la contribución propia de un organismo que cuida él mismo de delimitarse respecto al medio ambiente. Con ello se allana el camino para un nuevo motivo de reflexión, sin el cual el hogar ideológico de la Modernidad está incompleto, a saber: que la vida no subsiste tanto participando en el Todo como estabilizándose mediante la clausura en torno a sí misma y la negativa selectiva a participar<sup>13</sup>.

Todas estas decepciones han ido minando la legitimación del proyecto moderno e ilustrado. Y las razones (empíricas) que cuestionan las razones (normativas) de un proyecto como éste terminan por herir también el componente pasional (*pathos*) que exige todo proyecto racional (*lógos*). Y quizá sea en el ámbito de lo irracional donde más se ha notado el deterioro: de la modernidad apasionada que logró entusiasmar incluso a un espíritu tan misántropo como Kant (que, como sabemos, ninguna rectitud esperaba de tan torcida madera como el género humano); de ese esplendor ilustrado en el que la euforia *afectó* hasta a un espíritu tan grave y prudente como Hegel (que en cierta ocasión subordinó el concepto racional al símbolo pasional, plantando, junto a trágicos compañeros, un “árbol de la libertad”), hemos ido transitando a una modernidad que (quizá ganando en lucidez) pierde en ilusión, pasión y entusiasmo: una modernidad cansada<sup>14</sup>. Quizá lo que hemos venido a denominar postmodernidad sea sencillamente un tiempo de recogida (triste, escéptica, ... quizá también sensata) no tanto respecto a las razones cuanto al entusiasmo moderno. Nosotros, los postmodernos, seríamos ni más ni menos que eso, modernos cansados en un doble sentido: *hartos* y *agotados*; *hartos* de tanta esperanza frustrada; *agotados* de tanto esfuerzo prometeico.

Fruto del mismo espíritu moderno, la democracia liberal se insinúa hoy igualmente cansada ante nuestros ojos: desánimo del electorado potencial, escaso o nulo compromiso cívico, sospecha generalizada en la clase política, escepticismo sobre los propios sistemas representativos, ... Y sin embargo la democracia parece ser uno de esos “restos” de los que, sin renegar en absoluto de nuestro escepticismo, menos querríamos desprendernos. La objetividad racional ha sido seriamente cuestionada por el perspectivismo (autocrítico o interesado) hasta el punto de hacer común la idea de que no existe la verdad o de que no es alcanzable; la persistente frustración del espíritu progresista ha hecho, como apuntábamos al comienzo, que la utopía aparezca como un nostálgico romanticismo *kitsch* que nada tiene

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>14</sup> Lanceros, P., *La modernidad cansada... y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

que ver con el profundo y creativo anhelo trágico de los románticos del XIX. Pero, por más que hemos cuestionado la esfera política, por más que nos hemos desentendido de ella, seguimos pensando (al contrario de lo que ocurre en relación a la Verdad y la Utopía) que la democracia es deseable y hasta posible. Creemos pues que la democracia es uno de esos restos modernos de los que no sólo no podemos (aún) desprendernos,... sino que no parece que queramos hacerlo. Y sin embargo se percibe en la democracia el mismo cansancio moderno. La democracia es pues algo que todavía infunde tanta esperanza... como cansancio. Quizá sea posible, desde esa esperanza democrática cansada, la alternativa a ese hastío generalizado que como un fantasma<sup>15</sup> recorre Europa (quizá ahora, en tiempos de crisis, más que nunca o, al menos, más conscientemente que nunca)<sup>16</sup>. Y quizá, más allá de los populismos o las perspectivas técnico-políticas, sea necesario repensar filosóficamente la democracia desde esta nueva reconfiguración de su propia naturaleza: refundar (en sentido filosófico) la democracia, pensada desde el cansancio que, aún, todavía, no ha terminado con toda esperanza.

## **Globalización y diferencia**

Hace tiempo, sin embargo, que la filosofía no parece hallar (ni siquiera intentar, salvo honrosas excepciones) verdaderas alternativas a este pensamiento de la decepción. Y en parte porque no parece que la alternativa pueda venir de la filosofía: en los tiempos en que la globalización domina todo el panorama intelectual (no sin urgentes razones), son las disciplinas económicas las que parecen detentar (incluso por encima del derecho o la política) el monopolio exclusivo del pensamiento afirmativo: a las múltiples *versiones* de la crisis (cultural, ética, política,...) se responde siempre con la prioridad del *universo económico*<sup>17</sup>. Ulrich Beck ha denunciado en su famosa “falacia globalista”<sup>18</sup> la parcialidad reductivista de este absolutismo economicista que no permite apreciar la enorme complejidad del fenómeno: y es que si la denominada Globalización se caracteriza por algo es precisamente por su multidimensionalidad.

De entre esas múltiples dimensiones una nos interesa especialmente en relación a la reflexión que estamos realizando: la dimensión cultural. Y es que la globalización ha matizado, innegable y profundamente, el dictamen del moderno universalismo sobre tradiciones y culturas. Éstas, ahora con más conciencia que nunca, se aprecian y se entienden en plural. Y en ese plural Occidente (con su modernidad, con su ilustración,... también con su postmodernidad) intuye un riesgo: el de ser *una* cultura. A este riesgo hemos respondido con diplomacia, pervirtiendo el sentido de una expresión como cosmopolitismo. La hemos empleado en tantos discursos políticamente correctos que ha terminado por no significar nada; o nada más que lo que, en el fondo, significaba ya “universalismo”. Puede que el universalismo se presente como un cadáver ante el

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 31.

<sup>16</sup> Este sentimiento encontrado hacia la democracia es lo que exige una *ontología política* que, más allá de las posibles “prótesis técnicas” a los problemas coyunturales, ofrezca un *nuevo lenguaje* (como se verá en la última parte) capaz de producir nuevas ideas y sugerencias para una nueva forma de fundamentar, entender y vivir la democracia como forma política que *ya no puede ser la misma* y que sin embargo *no deseamos perder*.

<sup>17</sup> Una interesante revisión crítica del tránsito del entusiasmo revolucionario moderno al conformismo globalizado es la que (de forma elíptica y en ocasiones elusiva, característica de su estilo) realiza Patxi Lanceros en su obra *Política mente. De la revolución a la globalización*, Barcelona, Anthropos, 2005.

<sup>18</sup> Es muy revelador que el autor relacione este economicismo con la metafísica, precisamente en tiempos en que la filosofía se caracteriza por un generalizado estilo deconstructivista. Véase al respecto Beck, U., *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 219-222.

asentamiento del paradigma global de la multiculturalidad, pero desde luego lo hace como un muerto viviente que, en perfecta lógica zombi, se alimenta aún de nociones que querrían una oportunidad para vivir, devorándolas y contagiándolas. El *Cosmopolitismo* de autores como Anthony Appiah<sup>19</sup> ha sido pervertido por una (reactiva y restauracionista) lógica occidental de carácter formalista que a nivel Identitario, bajo esa filosofía de los “ciudadanos del mundo”, esconde una negación de la verdadera diferencia y de la verdadera alteridad. Porque, en general, ser ciudadanos del mundo ha terminado por significar no pertenecer a ninguna cultura para poder pertenecer a todas; y en esto poco difiere de la pertenencia a la cultura occidental: aquélla que en sus últimas versiones (y perversiones) ha privilegiado y potenciado el consumismo hedonista y el individualismo (y consecuentemente la capacidad de adaptación, obviamente pareja a la capacidad de traición). Y es que cuando resulta tan fácil ser “ciudadano del mundo” y permitir que los demás lo sean, es porque la verdadera alteridad, no resulta problemática. Y, en el fondo, sólo hay una razón para que algo no resulte problemático: que no tenga importancia. Se niega pues la auténtica diferencia en pro de un universalismo en su versión postmoderna (modernamente cansada, harta y agotada): el universalismo nihilista que, se quiera o no, termina trabajando a favor del *status quo* (dígase, del Capital). Podríamos aplicar a esta circunstancia una de las conclusiones a la que Félix Duque llegaba en su reflexión sobre el terror postmoderno, en la que condenaba una lógica de sublimación que consistía en “convertir la pérdida de sentido de la alteridad en la ilusión de la tolerancia<sup>20</sup>”. Frente a estas tendencias (políticamente correctas, éticamente cuestionables) se han precisado terminologías que matizan las diferentes formas (pues no hay una única) de gestionar y de vivir la diversidad cultural (asimilacionismo, interculturalismo, multiculturalismo, ...<sup>21</sup>). No han sido ciertamente inmunes al contagio de los discursos políticamente correctos, pero al menos han apuntado con insistencia alternativa la necesidad de tomar en serio lo que significan la diferencia y la alteridad en nuestras sociedades globalizadas. Pues bien, es precisamente en la comprensión adecuada de esa diferencia y del sentido de la auténtica alteridad, donde en nuestra opinión, uno de los frutos del proyecto moderno más consolidados, la democracia, puede aportar, si no entusiasmo, sí al menos un mínimo de optimismo en relación a nuestra condición de modernos cansados.

<sup>19</sup> Appiah, A., *Cosmopolitismo. La ética en un mundo de extraños*, Madrid, Katz, 2007.

<sup>20</sup> Duque, F., *Terror tras la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2004, p. 104. El ensayo gira en torno al arte, pero si reparamos en el texto con la sutileza y sensibilidad debidas al autor, apreciamos cómo trasciende dicho ámbito de reflexión.

<sup>21</sup> Una introducción básica y didáctica al respecto es la que presenta Xabier Etxeberria en *Sociedades multiculturales*, Mensajero, Bilbao, 2004.

## Los demócratas impertinentes: apuntes para una ontología política

Intentar refundar filosóficamente la democracia supone, en primer lugar, estar dispuestos a asumir que la concepción de la misma extendida en el “buen sentido común” debe ser altamente cuestionada. En este sentido nos hacemos eco de las contundentes palabras del politólogo David Held, quien nos previene contra los discursos supuestamente novedosos que, en el fondo, no hacen sino realimentar la misma concepción (liberal) de la democracia:

La revitalización del interés por la democracia en fechas recientes se ha basado con demasiada frecuencia en una identificación de la democracia con la democracia liberal, en la asunción de que la democracia sólo puede afectar a los “asuntos de gobierno” (y no cumple un papel en las esferas social y económica) y en la presunción de que el lugar más apropiado para la democracia es la nación-estado<sup>22</sup>.

En esta línea cabe entender y aceptar los problemas que supondrá el cuestionamiento de ideas propias de la democracia liberal, tales como la posibilidad de distinción absoluta entre lo público y lo privado, lo cultural y lo social, etc. Y, sin embargo, creemos que una alternativa que mantenga y potencie la esperanza democrática frente a su cansancio debe partir de una reflexión ontológica sobre la diferencia y la alteridad<sup>23</sup> que, en último término, acabaría por cuestionar precisamente estos hitos fundamentales (explícita o implícitamente) del pensamiento liberal. En efecto creemos que una posible alternativa para una ontología política, nace en el seno mismo de *la diferencia*, fenomenológicamente revelada y propuesta por la composición multicultural de nuestras sociedades globalizadas. Y es que cuando el pensamiento occidental, cansado (harto y agotado), no parece hallar salidas lógicas a los problemas que su propia lógica sociocultural ha ido produciendo, cabe quizá confiar en otras formas de vida, en otras formas de entender, sentir, pensar y creer; en otras “lógicas” que quizá (sólo quizá) puedan apuntar direcciones verdaderamente nuevas. Se hace preciso, desde este punto de vista, la elaboración de una ontología de la diferencia en clave política que, comenzando por una redefinición del sujeto moderno (punto de partida ineludible para una filosofía que se sabe aún moderna...por cansada que esté<sup>24</sup>), termine por ofrecer alguna indicación ética y política que permita intuir la operatividad de dicha propuesta ontológica. A este tenor, concluimos el artículo con una propuesta positiva a dos niveles (*subjetivo-personal y comunitario-cívico-político*) que podría servir como esbozo (meramente indicativo, sugestivo, por cuestión de espacio) de una ontología política todavía *por hacer* sobre la democracia. En referencia al (modernamente ineludible) primer nivel, el subjetivo-personal: basándonos en los análisis de Diego Bermejo sobre la propuesta de Welsch<sup>25</sup>, el primer punto de la fundamentación ontológica vendría dado por la reflexión profunda de la diferencia y del pluralismo como *pluralismo y diferencia radicales*, las cuales se predicarían sobre todo *ad intra*: pluralidad interna, pluralidad desde la que cada cual reconoce que también su propia identidad está constituida por (y desde) el pluralismo. Esto conlleva una forma de comprensión de la razón (a la que no se renuncia) como *razón*

<sup>22</sup> Held, D., *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 2009, p. 435.

<sup>23</sup> Creemos que esta reflexión ontológica sobre la diferencia, pensada desde la multiculturalidad, puede concretar esa “democratización de la democracia” por debajo del nivel de la nación que Anthony Giddens proponía como reto. Véase Giddens, A., *Op. cit.*, p. 88.

<sup>24</sup> Esta apreciación está bien fundamentada en Triás, E. *Los límites del mundo*, Barcelona, Destino, 2000, pp. 36-57.

<sup>25</sup> Bermejo, D., *Postmodernidad: pluralidad y transversalidad*, Barcelona, Antrhpos, 2005.



*transversal*, la cual trascendería la supuesta diferenciación liberal y occidental entre esferas autónomas de racionalidad sin negar, no obstante, la diferencia entre ellas: puede haber varias formas de razón (económica, política, social, cultural,...) pero todas ellas constituidas desde la transversalidad. Desde esta perspectiva, los tránsitos serían lo más propio de la razón. Transitividad que no puede entenderse de forma lineal ni dialéctica, sino ateleológica y discontinua. El reconocimiento ontológico de esta pluralidad, nos lleva a una comprensión de la realidad cultural que trasciende el multiculturalismo y el interculturalismo: ambos en el fondo mantienen la comprensión atómica de las comunidades culturales. Frente a esto se propone el *transculturalismo*, que incorporaría al nivel de la realidad cultural esa idea de la pluralidad interna, fundamentando ontológicamente las conexiones y relaciones inagotables entre culturas.

En este sentido otra categoría a incorporar en la reflexión ontológica sería la propuesta por Patxi Lanceros: la *Impertinencia (hermenéutica)*<sup>26</sup>. El autor la emplea para definir nuestra relación limítrofe y cómplice con la modernidad. Lo que la impertinencia hermenéutica afirma es la pertenencia, en este caso, a un grupo comunitario, a una cultura o subcultura, pero de forma *diferida* (por tanto no comprometida apologeticamente con ningún momento, presente o futuro, de su autodefinición) y *diferente*<sup>27</sup> (no forjada desde ninguna especie de canonicidad apriórica). Nos parece un concepto adecuado para operativizar la forma de convivencia o el espíritu cívico que se desprendería de una revisión ontológica de nuestra realidad personal y política. No se trata con ello de exigirle al sujeto una sistemática traición a su(s) identidad(es) cultural(es): transitar de la *ontología política de la pertenencia* (según el modelo moderno de las sociedades y el Estado-Nación) a la *ontología política de la impertinencia*, significa pensar nuestra relación con nuestra(s) comunidad(es) cultural(es) no como una repetición impersonal del canon sino como la vivencia personal de lo heredado<sup>28</sup>.

Del mismo modo, la *ontología política de la impertinencia* exige por sí misma una (re)visión de la democracia que reflexione sobre el sentido democrático de la pertenencia a una ideología o a un partido. De hecho creemos que esta categoría (fundamentada fenomenológica según las indicaciones anteriores) cuestiona que la representatividad política tenga necesariamente que entenderse en términos de pertenencia: nacional, partidista,... En su análisis de los principios del gobierno representativo, Bernard Manin intuye, desde lo que denomina *democracias de audiencia*, una reconfiguración del juego democrático en la que, antes de las elecciones o del parlamento entre partidos formalmente constituidos, se articulen procesos de discusión con *grupos (cívicos) de interés político* que no necesariamente habrían de configurarse como partidos políticos<sup>29</sup>. No se pretende con ello (aun que no podemos ocultar el riesgo, ciertamente real) una progresiva atomización de la vida política democrática que tendría como único horizonte de legitimidad y respuesta una democracia directa que pusiera en cuestión la naturaleza representativa de nuestros actuales sistemas políticos: La impertinencia como clave ontológica de la comprensión política no pretende una individualización, ya que pertenecer, aunque sea de forma diferida y diferente, es siempre “pertenecer”. Se trata simplemente de articular un lenguaje ontológico más ajustado a la política *transnacional* que poco puede decirnos, como todavía podía el Estado-Nación, sobre nuestras *pertenencias* y sobre lo que desde ellas resulta

<sup>26</sup> Lanceros, P., *Verdades frágiles, mentiras útiles*, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> Véase al respecto el didáctico libro de Ruiz, E.J., *Juntos pero no revueltos. Sobre diversidad cultural, democracia y Derechos Humanos*, Madrid, Maia, 2011, pp. 175-223.

<sup>29</sup> Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 2010, pp. 237-287.

*pertinente.* Se trata sencillamente de facilitar una mayor participación de los ciudadanos sin la exigencia de adhesión partidista, permitiendo la adhesión ciudadana (cívica) por grupos de interés que no necesariamente querrían optar al poder de decisión política, pero sí al poder de control político. Y respecto a la posibilidad fáctica de esta participación, el desarrollo de las TIC puede, en este sentido, apoyar una revisión de la democracia<sup>30</sup> en la que podamos confiar (y participar) la ciudadanía tal y como somos: *tan modernos como cansados... tan demócratas como impertinentes.*

<sup>30</sup> Y haciendo honor a esta idea, dejo al comienzo del artículo mi correo electrónico para democratizar (cuanto puedo) el diálogo sobre el mismo o sobre sus líneas temáticas; o para poder profundizar conjuntamente en secciones (como la propuesta subjetiva y cívico comunitaria) que no podían ser, por razón de espacio, lo suficientemente desarrolladas sin menoscabo de las secciones de diagnóstico y fundamentación que se han sonciderado prioritarias.