



Implicaciones éticas y políticas de la “creación de sí” a partir de la filosofía de Richard Rorty

Martha Palacio Avendaño

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**IMPLICACIONES ÉTICAS Y POLÍTICAS DE LA 'CREACIÓN DE SÍ' A
PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE RICHARD RORTY**

Martha Palacio Avendaño

**Universitat de Barcelona, Facultat de Filosofia
Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica
Programa de doctorat: Filosofia, Ètica i Política, Bienni 2003-2005
Doctoranda: Martha Palacio Avendaño
Director: José Manuel Bermudo Ávila
Tutora: Josefina Birulés Bertran**

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	9
RESUMEN	11
INTRODUCCIÓN	13
PARTE I. ¿REFORMAR O TRANSFORMAR LA DEMOCRACIA LIBERAL?	29
1. <u>SOBRE LA FUNCIÓN SOCIAL DEL INTELLECTUAL</u>	31
1.1. DE POETAS, TEÓRICOS Y PRAGMATISTAS: EL LUGAR DE LA TEORÍA	35
1.1.1. Richard Rorty y la utilidad social de las creencias	35
1.1.2. Nancy Fraser y la teoría como crítica de las prácticas	38
1.1.3. El inicio de una conversación inacabada	41
1.1.4. Los cauces de la conversación	48
1.2. ENTRE ROMANTICISMO Y PRAGMATISMO: SOBRE EL LIBERALISMO REFORMISTA DE RICHARD RORTY	51
1.2.1. Nosotros los liberales: poetas y demócratas	57
1.2.1.1. <u>Dos sentidos de solidaridad</u>	63
1.2.1.2. <u>Objeciones a la solidaridad</u>	66
1.2.2. Las dificultades del romanticismo rortiano	70
1.2.3. El reformista social es un poeta	83
1.3. NANCY FRASER: MÁS ALLÁ DEL REFORMISMO POLÍTICO	92
1.3.1. Socializar la creatividad	93
1.3.2. La des-fundamentación de la teoría y de la política democrática	98
1.3.3. Otro pragmatismo: democrático, feminista y socialista	102
2. <u>PRAGMATISMOS Y FEMINISMOS</u>	109
2.1. UNA HETEROGENEIDAD COMPARTIDA	111
2.2. LA PROFECÍA DE RICHARD RORTY: CREAR A LAS MUJERES	118
2.2.1. La forma epistémica de la creación	122
2.2.2. El silencio antes de anunciar la profecía	131
2.2.3. La historia y el historicismo: dos modos de existir	138
2.2.3.1. <u>El canon del presente</u>	144
2.2.3.2. <u>La lucha por el pasado</u>	148
2.3. LA POLÍTICA FEMINISTA DE NANCY FRASER: MÁS ALLÁ DE LA PROFECÍA	154
2.3.1. Los límites de la profecía	156
2.3.2. ¿Qué pragmatismo para qué feminismo?	162

2.3.3. El paso de la profecía a la política: la lucha por el significado	166
3. <u>LAS POLÍTICAS DEL RECONOCIMIENTO EN CLAVE PRAGMATISTA</u>	171
3.1. LA DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL DEL RECONOCIMIENTO	171
3.2. DE LA(S) DIFERENCIA(S) AL RECONOCIMIENTO	175
3.2.1. Las guerras culturales y la política del reconocimiento	177
3.2.2. El relato nacional y el reconocimiento	184
3.2.2.1. <u>Richard Rorty y la forja del relato nacional</u>	189
3.2.2.2. <u>Desafíos al relato nacional: sadismo y egoísmo</u>	196
3.2.2.3. <u>Nancy Fraser y una teoría crítica del reconocimiento</u>	200
3.2.2.4. <u>Una alternativa pragmatista sobre las diferencias culturales</u>	208
3.3. EL RECONOCIMIENTO: ENTRE EL PREJUICIO SOCIAL Y EL MODELO DEL ESTATUS	215
3.3.1. El prejuicio	215
3.3.2. El modelo del estatus re-visitado	219
3.4. UN DIÁLOGO DE SORDOS	224
PARTE II. DOS APROXIMACIONES PRAGMATISTAS A LA IDEA DE LA JUSTICIA GLOBAL	231
4. <u>LA IDEA DE LA JUSTICIA GLOBAL</u>	233
4.1. INCLUSIÓN SOCIAL Y PERTENENCIA	233
4.2. TRES PRECISIONES SOBRE EL PUNTO DE PARTIDA	235
4.3. UNA LECTURA SOCIOHISTÓRICA DEL DEBATE SOBRE LA JUSTICIA GLOBAL	238
4.4. ¿DE QUÉ SE HABLA CUANDO HABLAMOS DE JUSTICIA GLOBAL?	243
4.4.1. Panorama del debate anglosajón sobre justicia global	245
4.4.2. Tres claves interpretativas	251
5. <u>RICHARD RORTY: EL EXPERIMENTO DE SER COSMOPOLITA</u>	255
5.1. EL LIBERALISMO COSMOPOLITA	261
5.1.1. La fuerza de la persuasión	264
5.1.2. Abandonar la humanidad y abrazar la solidaridad	269
5.1.3. La solidaridad como amor propio	272
5.2. COSMOPOLITISMO Y LEALTAD	278
5.2.1. Conflicto entre lealtades	284
5.2.2. La lealtad a la libertad de ¿quiénes?	289
6. <u>NANCY FRASER: LA JUSTICIA ¿ENTRE QUIÉNES?</u>	301
6.1. DEFINIR LOS SUJETOS DE LA JUSTICIA	304
6.2. EL VÍNCULO ENTRE JUSTICIA Y DEMOCRACIA	310
6.2.1. El des-enmarque. Un modo de injusticia política	313
6.2.1.1. <u>Identificar y establecer la pertenencia social</u>	316
6.2.1.2. <u>Hacia un diálogo entre teoría social y teoría normativa</u>	320

6.2.1.3. <u>La herramienta de la política del enmarque</u>	322
6.2.1.4. <u>Delimitar el espacio de interacción social</u>	324
6.2.2. El principio de todos los sujetos	326
6.3. EL ALCANCE DE LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA Y LA ESCALA	331
6.4. JUSTICIA ESCALAR: SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA JUSTICIA	339
CONCLUSIONES	351
BIBLIOGRAFÍA	361
REFERENCIAS SECUNDARIAS	365

*A Deyanira Avendaño Rebolledo,
por su sabio inconformismo.*

*A Dilia Isabel, continente
que aún me espera.*

Madre e hija se traban en mi piel.

*Al rumor sigiloso de Armando Claudio y
a la memoria de Teobaldo Marino.*

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad de Barcelona por concederme una beca APIF durante el 2008-2012, gracias a la cual pude disfrutar de unas circunstancias idóneas para dedicarme a este trabajo y realizar estancias breves de investigación que, sin duda, resultaron fundamentales para el proyecto y mi trayectoria vital.

A la Facultad de Filosofía, a su decano Norbert Bilbeny, y al Departamento de Filosofía Teorètica i Pràctica, por su abierta disposición a facilitarme las condiciones para el buen desarrollo de esta investigación.

A mi director de tesis, José Manuel Bermudo, por su confianza y por su escepticismo que, en ambos casos, resultaron inspiradores. Por el estímulo intelectual constante en clase, en entrevistas privadas, en las sesiones del seminario y hasta en las reuniones burocráticas en las que abre horizontes de reflexión. Porque con su firme calidez supo exigirme que no prestara mi voz a los autores. Nunca será suficiente darle las gracias por los espacios que ha construido para que podamos entender que el pensamiento es una tarea colectiva.

A Fina Birulés, por su generosidad para conversar sobre mis inquietudes filosóficas y proporcionarme los recursos bibliográficos adecuados. Asimismo, por su ejemplo y esfuerzo para luchar contra el olvido de la tradición del pensamiento de las mujeres y por su ánimo constante para que nos lancemos a crear las herramientas.

A Nancy Fraser, quien me abrió la puerta de la New School for Social Research y con ésta la de la ciudad de Nueva York, donde pude hallar condiciones estupendas para redirigir el enfoque de mi investigación y comprender mejor un trabajo del que tanto he aprendido durante los últimos años. También por su calidez y disponibilidad para conversar.

A Boaventura de Sousa Santos y a sus compañeros del Centro de Estudos Sociais de la Universidad de Coimbra, por darme tanto la posibilidad de disfrutar de un espacio de diálogo y crítica como la de ofrecerme perspectivas y ángulos distintos para enfocar los problemas socio-teóricos.

Al Seminario de Filosofía Política, a sus miembros desde el 2005 hasta el presente, por ser un entorno sin el cual esta investigación no habría madurado lo suficiente. El SFP-UB ha sido para mí, sin que acaso lo advirtieran sus miembros, una familia en un exilio auto-impuesto a la que debo más que cuestiones intelectuales.

Especial mención debo a Iñigo González Ricoy, compañero de tantas batallas académicas, a Lluís Plà Vargas, a Miguel Mandujano Estrada y a Federico Pérez Arteaga, quien ha sido también un amigo sincero. Ellos cuatro me han facilitado,

además, los momentos de esparcimiento adecuados para encontrar el equilibrio del ánimo que requería este trabajo.

A Joan Lara Amat y León, quien siempre se empeñó en que diera más de mí y me hizo entender lo que quiere decir: “que nos quiten lo *bailao*”. Su apoyo intelectual y emocional durante el primer período de gestación de este trabajo marcó decisivamente mi vida.

A Víctor Méndez Baiges le agradezco dos veces. Por su elevado aprecio y respeto al oficio que consiste en aclarar el pensamiento. Por su lealtad a las cosas más nobles, entre ellas la amistad con la que he podido contar para no perder mi brújula en estos ni en otros asuntos. Su maestría y generosidad me han facilitado labrar una senda que espero continuar con suficiente dignidad.

A Julio Seoane, Joaquín Valdivielso y María José Guerra, por su apoyo intelectual y su confianza en mi trabajo.

A los colegas de Coimbra y a los de Nueva York con quienes compartí discusiones muy estimulantes.

A mi familia en Colombia, especialmente mis padres, mi hermano y mis abuelos maternos, por enseñarme que la sangre puede ser un mero pretexto. Sin esas raíces no habría tenido la fuerza para esta tarea.

A mis amigos de allá y de aquí por toda la paciencia y las risas desbordantes. No podría nombrar a alguna o alguno, ellos saben del soporte que hemos ido construyendo en estos tiempos. Y a mi prima Erika Torregrossa y a su familia en Barcelona, por permitirme la oportunidad de disfrutar del calor del hogar cuando así lo he precisado.

Finalmente, debo un reconocimiento especial a las mujeres migrantes, ahora naturalizadas, que conocí en Nueva York por todo cuanto me dejaron observar para tomar decisiones anudadas a giros de la investigación. Con ellas aprendí que *hablar es el precio de una vida*.

RESUMEN

Este trabajo aborda y analiza el problema de la inclusión social y política desde tres perspectivas distintas: la del feminismo, la del reconocimiento cultural y la de la justicia global. Para esto parte de las tesis de la filosofía del pragmatista Richard Rorty sobre la creación de sí y las contrasta con las críticas a sus propuestas realizadas por la teórica feminista Nancy Fraser.

La articulación del análisis se divide en dos partes. La primera reconstruye y analiza las tres discusiones que Rorty y Fraser tuvieron desde el año de 1989 hasta el 2000. Sigue un criterio cronológico que permite tanto visualizar los desplazamientos en sus respectivas posturas como diferenciar ejes temáticos que dotan de relieve el desafío político y social del anhelo de inclusión en una sociedad democrática. Para dar inicio a este análisis, se provee un marco general sobre la reflexión entre teoría y práctica desde el pragmatismo del que se destila la comprensión de la función del intelectual en una comunidad política liberal. Posteriormente, se plantea el desafío de la inclusión social y política que representa el feminismo y se insiste en considerar las raíces históricas de su reivindicación sin eludir la tesis de la contingencia de la identidad. Tras este análisis, se estudian las condiciones en que surge la discusión sobre la política del reconocimiento en la sociedad estadounidense. Se estudia en concreto la confrontación argumental entre Rorty y Fraser sobre esta cuestión y se plantea la importancia de asumir que los procesos de individuación son el resultado de condiciones sociales que, traducidas como diferenciaciones morales, articulan el espacio lógico de deliberación de una sociedad. El reconocimiento de formas de vida distinta así como la problemática del feminismo revelan, en conjunto, que el desafío de una inclusión social efectiva consiste en la modificación del espacio lógico de deliberación, de las formas y modos de justificar las acciones que realizamos, y que dicha modificación pasa también por revisar las condiciones de la estructura social en que esas formas de vida se generan y reproducen.

La segunda analiza de qué modo la construcción social del espacio de interacción está en relación con modificaciones estructurales. Este análisis se realiza al estudiar el problema de la inclusión social y política desde la perspectiva del debate sobre justicia global. Para ilustrar este asunto se presenta el contexto sociohistórico en que emerge el debate de la justicia global, se identifica el panorama anglosajón de la discusión y se proponen tres claves interpretativas para la comprensión de este debate. La tercera de las claves refiere a las condiciones sobre la modificación estructural de la globalización que incide en el ejercicio del poder democrático. Con base en esta clave se plantea el diálogo entre las tesis sobre cosmopolitismo sostenidas por Richard Rorty y el planteamiento de Nancy Fraser sobre la justicia global. Aunque los autores no discutieron de modo directo sobre esta última cuestión, nos es posible ponerlos en situación de diálogo al identificar algunos puntos de convergencia entre sus posicionamientos sobre el alcance de los principios de justicia. La convergencia a la que se alude tiene que ver con la importancia del análisis estructural como parte de las condiciones para plantear principios que aspiran a la inclusión social más allá de la escala del Estado-nación. La discusión entre Rorty y Fraser revela, también en esta segunda parte, que la tarea de modificar los límites de nuestro espacio de deliberación pasa por la de las condiciones sociales que estructuran nuestras formas de interacción.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo muestra tres perspectivas distintas del problema de la inclusión social y política: la del feminismo, la del reconocimiento cultural y la de la justicia global. Utiliza para eso algunas de las tesis de la filosofía de Richard Rorty.

La filosofía de Richard Rorty puede caracterizarse como una reflexión comprometida por encontrar formas novedosas de superar el legado filosófico de la era moderna que se ha basado en la pretensión de hallar un criterio definitivo con arreglo al cual explicar la experiencia humana.

Una de esas formas novedosas es su noción de *creación de sí*. Esta noción es, a nuestro juicio, el núcleo de la filosofía de Richard Rorty. A partir de ella es posible rastrear el objetivo de su pensamiento y comprender sus alcances y limitaciones, así como su aportación específica al problema de la inclusión social, esto es, el modo en que seres humanos distintos pueden encontrar formas de volver a trazar los límites con respecto a los cuales les es posible determinar qué es aquello que los identifica como parte de un nosotros.

La creación de sí, en principio, se refiere en Rorty al proyecto individual de la autonomía. Su despliegue, que no puede realizarse sin el correlato de una forma de vida social con la cual contrastarse, le sirve a Rorty para plantear que una sociedad que hace posible un proyecto de autonomía para los individuos que la conforman también se crea a sí misma a través de la incidencia que las modificaciones de los proyectos individuales, o de carácter privado, pueden tener sobre la forma social. La creación de sí acaba revelando por eso que todo proyecto individual está articulado en una forma de vida colectiva, es decir, que el proceso de hacerse un yo, de crearse a sí mismo, sólo puede tener lugar en una experiencia con los otros.

La creación de sí es también la creación de un nosotros, de la forma de vida colectiva en la que el individuo pueda desplegar su libertad. La creación de sí es pues un proyecto de autonomía individual que necesariamente tiene incidencia en la forma de vida social y que refuerza, según Rorty, el compromiso de una comunidad en particular

por defender una forma de vida libre en la que cada uno defina su modo de vivir sin menoscabo del que puedan adoptar otros miembros.

El trabajo que viene a continuación mostrará las implicaciones éticas y políticas de ese proyecto conjunto de creación de sí y creación del nosotros que Richard Rorty definió como la tarea de la democracia liberal. Entre esas implicaciones destaca principalmente la que se refiere a la construcción de la solidaridad desde la democracia liberal, la de la definición de los límites del nosotros como un proceso de auto-identificación y auto-justificación que responda a las preguntas acerca de 'quiénes somos' y cuál es el papel en ello del intelectual.

Esto es así porque las respuestas a esas preguntas implican revisar las condiciones en que justificamos las creencias por las que podemos identificarnos como distintos a otros. Revisar esas creencias significa considerar el espacio lógico de deliberación, rastrear la forma que adquieren los dilemas morales en una sociedad y, por tanto, indagar sobre aquello que motiva a la acción moral y sobre si el fundamento de las acciones que realizamos puede ser útil o no para hablar de solidaridad y evitar el daño. Puede decirse que la creación de sí es un proyecto de solidaridad, una tarea inacabada por pensar nuestra relación con los otros y por justificar aquello que encontramos valioso como forma de vida social y política. De ahí que la creación de sí remita a la cuestión de la inclusión social y política en el seno del liberalismo democrático y de las prácticas sociales y la forma de modificarlas que éste hace posible.

Para la comprensión de estas prácticas, que quiere llevar a cabo eludiendo cualquier forma de fundamentación teórica del liberalismo democrático, Rorty emplea las herramientas de la tradición filosófica del pragmatismo. Esta tradición le permite introducir la noción de creación de sí y del nosotros como algo no dado, en proyecto, y que sólo puede concretarse mediante las acciones que realiza.

El pragmatismo es una escuela filosófica surgida a finales del siglo XIX en los Estados Unidos a partir del trabajo de Charles Sanders Peirce y, más adelante, de William James, que defiende que lo que las teorías pueden decir sobre el universo humano remite a la experiencia que los seres humanos adquieren en su trato con el mundo. Para Peirce las creencias sobre el mundo son principalmente hábitos de acción; lo que pensamos y creemos se traduce en conductas, en prácticas que nos informan del significado de las creencias que tenemos.

A partir de aquí, James dirá que la tarea del pragmatismo es la de pensar en las consecuencias que se derivan de albergar una creencia, la de preguntarse sobre qué

diferencia hace en la práctica sostener unas creencias determinadas. El vínculo entre lo que se piensa y lo que se hace no establece la primacía del pensar sobre la acción, sino la interrelación entre esas dos formas de aproximación a la realidad como resultado de nuestra experiencia en el mundo.

En este sentido, la importancia de la experiencia en la elaboración conceptual que recalca el pragmatismo se opone a la propuesta cartesiana que establece dos entidades separadas: la *res cogitans* y la *res extensa*. El dualismo entre la mente y el cuerpo, que instituye que aquello que principalmente somos es una entidad pensante, impide considerar que las formas de tráfico humano con aquello que compone el universo de los seres humanos es lo que en definitiva nos explica quién es el sujeto que piensa y por qué los contenidos con los cuales interpreta su experiencia para aportar sentido al mundo, son el resultado de la interacción social. De ahí que William James dijera que la “huella de la serpiente humana se halla en todas las cosas” (James,1955:14), y que Rorty asumiera este legado con el fin de comprender de qué manera el ser humano es una materia inacabada, que se hace a sí misma, maleable, plástica y proteica, siempre en proceso de la creación de sí.

Richard Rorty es tan estadounidense como el pragmatismo. Nació el año de 1931 en la ciudad de Nueva York. Se doctoró en la Universidad de Yale en 1956 tras cursar su maestría en la Universidad de Chicago. La tradición pragmatista no le fue ajena durante sus años de juventud, aunque su formación filosófica estuvo orientada básicamente por la historiografía filosófica y, más adelante, por la filosofía del lenguaje analítica. Nuestro autor dedicó su juventud y primeros años de carrera profesional a forjarse un nombre en el interior de esa filosofía, la cual había desplazado a mitad del siglo XX el influjo que antes tuvo el pragmatismo bajo la figura de John Dewey. De ahí que la relativa desaparición del pragmatismo en la escena estadounidense, y el cada vez más prominente cultivo de la filosofía del lenguaje acabaran por capturar el interés de Rorty y ayudarlo a decidirse sobre la mejor manera de hacerse un lugar en el espacio académico (Gross, 2010).

El primer libro de Rorty es, de hecho, una compilación de los trabajos más relevantes en la filosofía del lenguaje practicada en los Estados Unidos. Rorty preparó la edición y una introducción en la que da cuenta tanto de los cambios de acento y modulaciones de esa filosofía como de su importancia en la historia del pensamiento. La obra, titulada *El giro lingüístico* (1967), acabó por convertirse en una obra de referencia, a la que diez años más tarde su autor volvió a revisar para su re-edición

añadiendo una aclaración importante en la que nos explica ya no las promesas de esta filosofía, sino sus limitaciones, y denuncia el enroque de un trabajo filosófico que aspira a un metalenguaje que evite los malentendidos del filosofar. Rorty se lamenta de la pretensión cientificista de esa filosofía en la que se pierde el tono de un trabajo al que posteriormente él denominará como conversacional. Pues para Rorty, y de acuerdo con la tradición pragmatista, la filosofía acabará siendo una larga e inacabada conversación que ha de permitir que nos acerquemos a la creación de términos nuevos, a decir cosas que no hayan sido escuchadas con anterioridad.

Para poder hacer esto hay que indagar en la tradición intelectual que explica el por qué de la dominancia de una serie de problemas filosóficos con el fin de considerar su vigencia o agotamiento. Sólo así tendrá sentido plantearse un lenguaje distinto que aspira a desplazar la forma en que relacionamos las cosas entre sí o nos enfrentamos a ellas. Ese fue el propósito de Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), donde, siguiendo a Dewey, rastrea las huellas de la idea del ser humano como una entidad destinada a conocer y de la filosofía como encargada de aportar el fundamento a esa experiencia cognoscitiva y a las prácticas a que da lugar. El objetivo de Rorty era mostrar de qué modo se producen los cambios de léxico o de paradigma, cómo se producen las revoluciones conceptuales que nos dotan de imágenes sobre lo que hacemos y somos capaces de realizar. Rorty se confronta en este libro con la premisa básica de la modernidad que afirma que el hombre puede, en virtud de su conocimiento, dominar a la naturaleza y, en consecuencia, sistematizar las formas de experiencia de la vida humana. La crítica de esa pretensión cognoscitiva será la que conduzca a nuestro autor a proponer otro modo de acercamiento a la realidad, la experiencia de la conversación, y a proponer la filosofía como una labor hermenéutica, una indagación que se da en y por el lenguaje.

Esa filosofía ha de atreverse a renunciar a un fundamento. El lenguaje es para Rorty una práctica social que se justifica a través de su ejercicio. De ahí que, si la filosofía se da en y por el lenguaje, su objetivo tradicional de aportar un fundamento resulte inadecuado para una práctica que se ve sometida a la temporalidad. La revisión crítica del paradigma epistemológico en la tradición filosófica que Rorty lleva a cabo en *La filosofía y el espejo de la naturaleza* es el resultado de su esfuerzo por dinamitar la pretensión cientificista de la filosofía, de superar el legado de la filosofía del lenguaje analítica y circunscribir a la filosofía en el terreno de las prácticas sociales entroncando así con el rechazo pragmatista al cartesianismo.

Esta intención de Rorty marcará toda su reflexión posterior y hará que se presente como un nuevo pragmatista, como alguien cuyo trabajo puede volver a situar al pragmatismo como un contendiente importante del debate filosófico a finales del siglo XX.

En *Consecuencias del pragmatismo* (1982) Rorty planteó de modo más claro su desplazamiento desde la filosofía analítica hacia el pragmatismo, y nos presentó a éste último como suficientemente dotado para construir una nueva etapa en el quehacer filosófico, a la que denominará post-filosofía. Con posterioridad, su trabajo recogido en cuatro volúmenes de ensayos filosóficos publicados entre 1991 y 2007 –año de su muerte–, matizarán cuidadosamente que la labor de la filosofía consiste en proponer nuevos lenguajes que nos empujen más allá de los hábitos y que den lugar a prácticas sociales distintas. Esos lenguajes nos despojarán de las certezas para instalarnos en el terreno de la contingencia y la esperanza social. Dicho de otro modo, Rorty propone que abandonemos la Verdad y nos quedemos con la intersubjetividad, dando paso a la práctica de la solidaridad en términos epistémicos y prácticos.

Esta sería la clave de lectura para comprender la propuesta de la creación de sí que aparece en *Contingencia, ironía y solidaridad* (1989). Fue este un libro asaltado por innumerables detractores, que se percataron de las dificultades de una labor filosófica que renunciaba a los valores más sagrados: la búsqueda de la verdad y la pretensión de una fundamentación del yo, del lenguaje y de la comunidad. Los efectos de esa devastación rompían los cauces de la fundamentación teórica de la política, de la ética, y ofrecían como respuesta una apuesta por el relato moral como puerta de entrada a una nueva manera de pensar los problemas sociales y políticos de nuestro tiempo. La práctica conversacional adecuada al trabajo filosófico, según Rorty, desplazaría el acento de nuestra capacidad de conocer y presentaría como forma de acercamiento a la realidad nuestra capacidad inventiva, la imaginación que, a través de la ironía como crítica, permite la creación de sí, del nosotros.

Así entiende Rorty el progreso moral y la tarea del intelectual, como una labor inventiva que aspira a ampliar el espacio lógico de la deliberación, esto es, los modos en que justificamos nuestras creencias los unos a los otros. En estas condiciones el trabajo filosófico para Rorty consiste en una política cultural, en un trabajo de modificación de las relaciones que establecemos con las cosas, que se centra alrededor de las preguntas sobre ‘quiénes somos’, cuál es nuestra comunidad de referencia con arreglo a las

prácticas que realizamos y qué esperanza social nos cabe albergar para cumplir con el proyecto de la solidaridad.

La intención de contestar a estas preguntas es lo que genera la problemática de la reflexión ético-política de Rorty desde 1979, la cual se concentra en ofrecer respuestas que apelan a que la sociedad adecuada para el florecimiento de la política cultural en que se convierte la filosofía es la que puede reconocerse como liberal y democrática, aquella que defiende la libertad como sinónimo de auto-creación tanto para sus miembros como para sí misma, y que no puede renunciar a ese principio si no quiere verse convertida en lo que no es. Esa sociedad que construye una forma de vida social y política que no cuestiona sus bases, sino sólo las prácticas que tienen lugar en ella en tanto que no se adecuen al sentido que ella dispone para el ejercicio de esa libertad. En otras palabras, una sociedad que no puede cuestionarse a sí misma y que sólo aspira a reformar algunas de las prácticas que tienen lugar en su interior, pero que no puede dar cabida a la posibilidad de una transformación social de envergadura; una sociedad en la que no se discutirán las condiciones de la estructura que dan lugar a ella en cuanto espacio social que privilegia una forma de vida, sino sólo los efectos que impiden el que la sociedad pueda auto-identificarse como libre por la libertad que concede a sus miembros.

La cuestión sobre reformar la democracia liberal o transformarla ha sido sin duda un factor de crítica de los más abundantes a la hora de enfrentarse al pensamiento de Rorty. En primer lugar, porque Rorty no oculta su idea de que el mejor de los mundos posibles es la democracia liberal y, en consecuencia, que los fallos que advertimos en ella no tienen nada que ver con los principios que la alientan ni con las bases sobre las cuales se ha constituido. En segundo lugar porque en la opción entre transformación o reforma de la democracia liberal subyace el cómo pensar la ampliación del espacio lógico de deliberación de que Rorty nos habla, o lo que es lo mismo, el establecimiento de los límites de nuestra justificación, y que da lugar a una práctica de la solidaridad, los límites de lo que podemos llamar como nuestra comunidad frente a los otros.

Entre las críticas abundantes al reformismo liberal de Rorty, entre las que se cuentan las de Thomas McCarthy o la de Richard Bernstein, destaca por su fecundidad la de Nancy Fraser. Esta autora disputó con nuestro autor en tres ocasiones distintas, en las que presentó una argumentación sugestiva que con gran claridad señala algunas de las más importantes consecuencias prácticas de los postulados filosófico-políticos de nuestro autor. El análisis de esas consecuencias permite ilustrar, a su vez, la propuesta

alternativa de Fraser por pensar de nuevo el problema de la inclusión social y política, propuesta que se basa en la fundamentación de una justicia que se despliega en tres dimensiones distintas: la redistribución, el reconocimiento y la representación política. De hecho, la atención a la manera en que se lleva a cabo la discusión entre las propuestas de Rorty y Fraser permite comprender el problema de la inclusión social a una nueva luz que va más allá de Rorty y supera muchas de sus limitaciones.

Nancy Fraser nació en Baltimore en 1947, estado de Maryland, y se doctoró por la City University de Nueva York (CUNY) en 1980. En la actualidad está vinculada al departamento de ciencia política de la *New School for Social Research*. Su reflexión filosófica ha estado influida desde sus años de estudiante por su participación en diversos movimientos de izquierda. Fraser, que ha participado siempre activamente en el movimiento feminista, es considerada un referente del pensamiento en lengua inglesa sobre la justicia de género. Su trabajo filosófico se ha desarrollado en la línea de la teoría crítica. Con todo y formar parte de lo que algunos denominan la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, tras Th. Adorno y M. Horkheimer en su primera etapa y J. Habermas en la segunda, nuestra autora se refiere a sí misma como una pensadora ecléctica en la que distintas tradiciones del pensamiento se conjugan al punto de presentar una reflexión política con varias aristas interpretativas. Entre estas tradiciones Fraser ha señalado sus vínculos con el pragmatismo y, en especial, con Richard Rorty a quien ha reconocido como su maestro.

En 1989 Fraser publicó *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. En este trabajo se presentan las líneas que articulan su enfoque sobre la justicia social y revela el modo en que la tradición de la teoría crítica, el postestructuralismo y el pragmatismo de Rorty son insuficientes para pensar la justicia en clave de género, aunque puedan aportar elementos adecuados para representarnos las formas de la injusticia en distintos niveles de la vida social. En *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde una posición "post-socialista"* (1997) su trabajo evalúa las alternativas teóricas para enfrentar el fin de la utopía socialista. Lo que nos dice aquí la autora es que no podemos ceder al análisis de los desafíos sociales con base en la clave interpretativa de la cultura, sino que hace falta vincular en el análisis la dimensión económica. Fraser dirá entonces que no puede haber reconocimiento sin redistribución ni redistribución sin reconocimiento.

Estas dos dimensiones de la justicia –redistribución y reconocimiento– son esenciales y su co-implicación revela la importancia que tiene para Fraser comprender

de qué modo dos formas diversas de injusticia conviven y se reproducen con mayor gravedad en unos colectivos sociales más que en otros. Pues la estructura social en que se concreta la forma de injusticia específica para las mujeres no deja a un lado otros tipos de subordinación social al que su esquema también aspira a dar respuesta.

En 2003 su discusión con Axel Honneth recogida bajo el título de *¿Redistribución o reconocimiento?* será un contrapunto fundamental para que Fraser exponga los alcances de lo que denominará “el modelo del estatus”, establecido para atender específicamente a las injusticias del reconocimiento social como algo que vulnera el estatus de ciudadano. Y será en este mismo contrapunto en el que aparezca sugerida la complicación entre justicia y democracia. Este vínculo será elaborado por nuestra autora con posterioridad en *Escalas de justicia* (2008), al enfrentarse al déficit democrático que engendra el proceso de globalización y los desplazamientos en la soberanía del Estado-nación tal como fuera conceptualizado en la modernidad. A partir de ese libro nuestra autora añadirá la dimensión política a su esquema de la justicia, identificando esta última como aquella relativa a la representación en la toma de decisiones. Dirá, usando una formulación que resume su concepción tridimensional de la justicia, que no puede haber reconocimiento sin redistribución ni representación, ni representación sin redistribución ni reconocimiento.

Esas tres dimensiones van a permitir señalar que el problema de la inclusión social no puede ser resuelto en los términos de Rorty, sino que requiere una consideración de la estructura general de la sociedad que relacione la reproducción social, las instituciones políticas y la vida económica que éste nunca realiza. La propuesta de Fraser se lleva a cabo también desde la asunción del pragmatismo, y eso posibilita que en su contraposición con Rorty el diálogo sea fructífero y permita sacar al espectador algunas conclusiones.

De hecho, la modulación que el pragmatismo proporciona a la lectura que Fraser realiza de las estructuras sociales forma parte del atractivo y la dificultad de su enfoque tridimensional de la justicia. La aportación de otras perspectivas teóricas dificulta no obstante seguirle la pista, pues en no pocas ocasiones aparece como subordinado a una lectura de la realidad social hecha desde la teoría crítica. No obstante, son estos rasgos distintivos del trabajo de la autora los que le hacen plausible establecer una conversación sobre las dificultades de la matriz conceptual rortiana para pensar la inclusión social y llevar a cabo el proyecto de una solidaridad cada vez más amplia. Por otro lado, y en contraste con lo que el enfoque de Fraser aporta para las críticas que

pueden elevarse a Rorty, las respuestas de nuestro autor también nos dotan de una perspectiva suficiente para considerar las limitaciones de la teoría de la justicia de Fraser. Ambos proporcionan así dos visiones alejadas, aunque en algunos puntos complementarias, sobre cómo pensar el reto de la inclusión social y política, sobre el modo en que este desafío hace que los procesos de individuación que forman parte de procesos de socialización, conduzcan a re-pensar, considerar y definir la identidad moral y política de una forma social. En el caso del contexto a que nuestros autores pertenecen, se trata, en principio de la democracia liberal de los Estados Unidos.

El planteamiento que ellos proponen, surgido desde esa realidad, se va confrontando progresivamente con la situación social, moral y política que desde el fin de la guerra fría en 1989 se caracteriza en el mundo por el agotamiento del proyecto socialista y el auge del proceso de globalización económica. Estas dos situaciones han coadyuvado para que en otras latitudes distintas a la de los Estados Unidos y por extensión Canadá, la problematicidad de la convivencia entre formas de vida distinta se convirtiera también en el foco del debate filosófico-político.

Estas formas de vida distinta han sido asumidas desde la dimensión cultural de su manifestación y representación en el espacio público, enfatizando los contenidos que movilizan como parte de un tramado vital. Esta trama respondería a las formas subjetivas que se confrontan en el espacio público, la cuales suelen ser representadas como un efecto ajeno a las determinaciones socio-económicas que también la constituyen.

La expresión cultural ha sido, desde los años setenta, la que ha obtenido el privilegio del análisis sobre cómo se construye el espacio social, al punto de convertirse en la dimensión social básica para rastrear las formas de los problemas de convivencia. Así, se ha enfatizado que el tema de los límites de lo que somos ha de ser leído en clave cultural. Esta hegemonía que representa el uso de la cultura como categoría privilegiada del análisis teórico sobre las formas sociales constituye a su vez el clima ideológico en que Rorty y Fraser disputaron y ha de ser tenida en cuenta a la hora de considerar sus propuestas.

Reconstruir la conversación que mantuvieron sobre cómo pensar los límites de la comunidad, cómo ampliarlos o volver a definirlos, va a permitir en este trabajo elevar la vista por sobre ese clima ideológico y evaluar sus consecuencias. Una de estas será la de notar el modo en que el actual debate sobre la justicia global aún se mueve en esa atmósfera, lo que nos permitirá entrever su agotamiento y el alborear de una

recuperación del análisis de la estructura económica a la hora de pensar cómo identificar y constituir entidades políticas más amplias. Esta vertiente que ha empezado a abrirse considera también las formas de distribución del poder soberano. Y la conjunción entre economía y distribución del poder político cristalizan en ese objeto del pensar que es hoy día el debate sobre la justicia global.

Por ello, al hilo de la conversación inacabada entre Rorty y Fraser que reconstruimos en este trabajo, defenderemos que la construcción social del espacio de interacción implica atender a procesos complejos de estructuración social en los que la dimensión económica resulta fundamental para avizorar las opciones efectivas para hablar de inclusión. Definir el espacio de interacción social es indagar por el modo en que éste se estructura y que articulación normativa de ese espacio es posible como resultado de las formas de interacción entre los sujetos que lo conforman. Definir el nosotros, en términos de Rorty, o definir entre quiénes se pueden reconocer relaciones de justicia, en palabras de Fraser, es un tema de orden estructural más que de formas de vida distinta.

Haremos todo eso siguiendo las discusiones concretas que Fraser y Rorty llevaron a cabo en torno a la cuestión de la inclusión social y política, las cuales más adelante ampliaremos en lo que se relaciona con la justicia global. La secuencia argumental del trabajo sobre esa conversación inacabada entre los dos autores está articulada por eso en dos partes, que se refieren respectivamente a cada uno de estos dos asuntos.

La primera parte, dividida en tres capítulos, presenta y explica en qué consistió el cruce argumental entre los autores, el cual tuvo lugar desde 1989 hasta el año 2000. El orden de presentación en esta primera parte cumple un criterio cronológico de manera que resulte factible considerar los desplazamientos y modificaciones de sus tesis tanto en virtud de la problemática abordada como en función del contexto al que aspiraban responder. El orden cronológico en este caso resulta útil también para la diferenciación de problemáticas sobre el abordaje de la inclusión social y política y la definición del espacio lógico de deliberación. Pensar las formas de la inclusión en el marco del liberalismo democrático, como es el caso de Rorty, o bien plantear la inclusión como una exigencia de justicia que apunta a la transformación social, en términos de Fraser, consiste en cuestionar el espacio lógico de deliberación.

El primer capítulo presenta el problema de ese espacio al hilo de un asunto filosófico como es el de la función social del intelectual, de su responsabilidad social, si la hubiere, y los límites de su libertad para ejercer la crítica social. A partir de aquí en el

trabajo se identifican las opciones que para Rorty en un primer momento, y para Fraser después, comporta una vida en democracia. La aproximación a estas cuestiones se hace desde la herramienta del pragmatismo que consiste en testear cuál es la utilidad social de las creencias. Ello implica, de un lado, revisar el presupuesto de la dicotomía que Rorty establece entre dos figuras del intelectual –el ironista liberal y el poeta– a partir de las críticas de Fraser, para sugerir una línea interpretativa distinta a la de Fraser y que demuestra la inadecuación de la dicotomía planteada por Rorty con los postulados del pragmatismo. Asimismo, el análisis de las críticas de Fraser a Rorty en este primer momento ilustra qué versión de pragmatismo asume la autora a fin de tematizar la injusticia social y proponer una política democrática alejada del liberalismo.

El segundo capítulo aborda la discusión entre Rorty y Fraser acerca de la problemática de la identidad moral de las mujeres y su relación con el modo de ampliar los límites del espacio lógico de deliberación. El tratamiento del feminismo por parte de Rorty revela, además de un desplazamiento en su forma de pensar sobre la relación entre espacio privado y espacio público, una evaluación de cómo entender un proyecto emancipatorio desde el pragmatismo que presenta serios inconvenientes.

El principal problema que pervive en la cuestión del feminismo es el de su evaluación histórica y la lectura del pasado del movimiento con arreglo a un proyecto emancipatorio. En la medida en que asumimos que a la interpretación histórica subyace una lectura política que oculta o pone de relieve unas voces en vez de otras, y que la emancipación en este caso consiste en hacer oír esas voces como parte de un proyecto por alcanzar la posibilidad de significar para otros, la emergencia de la subjetividad política de las mujeres, que va de la mano de la reconstrucción de su identidad moral, ilustra el compromiso de evaluar las lecturas históricas más o menos interesadas que coadyuvan o no a elaborar un proyecto de creación de sí. De esta forma, la propuesta de la creación de sí alcanza en términos del feminismo la de la creación del nosotros y aspira a que esa co-creación forme parte de un proyecto democrático. No obstante, la pretensión de unir estos tres elementos muestra sus límites de manera muy clara en el interior de un marco conceptual como el rortiano. De modo que mirar hacia Fraser para referir a ese proyecto de individuación que explicita que éste es el resultado de un proceso de socialización conduce a comprender mejor una política feminista que ha nutrido la práctica de la democracia y ampliado el espacio lógico de deliberación.

De una manera distinta, pero que guarda cierto grado de correlación con el tema de la emergencia de una identidad política en el feminismo, el capítulo tercero se hace

cargo de la discusión que Rorty y Fraser mantuvieron en 2000 en torno al reconocimiento y la identidad nacional, esto es, en torno a las formas de vida que desafían el espacio de lo común y que cuestionan la identidad de la nación.

La cuestión del reconocimiento tiene dos modos de ser asumida: desde la asimilación de la alteridad o bien desde la búsqueda de mecanismos para que las diferencias en las formas de vida culturales no se vean menoscabadas por no formar parte del criterio de lo que una sociedad define como “normal”. El reconocimiento de esas diferencias supone que el relato de la nación se amplíe y pueda entonces afirmarse como un referente para la expresión de la libertad de formas de vida entendidas como resultado de un proceso de subjetivación al margen de su construcción social. Esta es la posición que sostiene Rorty, a pesar de que le disguste hablar de reconocimiento, y que encaja con su defensa de una sociedad liberal.

El capítulo atiende a las críticas que Fraser hace a esta posición. El reconocimiento también puede ser visto, como señala esta autora, como una cuestión relativa a los límites efectivos para el ejercicio de la ciudadanía democrática. En este caso, el acento recae en considerar que las luchas por el reconocimiento obedecen a procesos de subjetivación que son el resultado de una estructura social que puede reconstruirse según las dos dimensiones de la justicia, reconocimiento y redistribución.

A pesar de que se reconocen las insuficiencias de la posición de Rorty, el capítulo quiere señalar que la opción de Fraser no está libre de dificultades y que ésta, en su tratamiento de la cuestión, acusa la imposibilidad de saltar por encima del clima ideológico, pues privilegia una lectura de las formas de vida que no da cuenta de modo suficiente de las determinaciones económicas que concursan en su conformación y que sólo son tenidas en cuenta en su expresión y manifestación a través de las formas simbólicas en que se nos representan.

De ahí que el tratamiento del problema del reconocimiento, apuntamos como conclusión, deba reconvir en plantearse que el asunto de las diferencias ha de ser capaz de distinguir en el análisis que las variedades de formas de vida cultural no pueden convertirse en sustitutas de otra serie de diferencias sociales, que son efecto de la estructura social, invocando para esto razones morales espurias.

En razón a esas diferenciaciones sociales el espacio lógico de deliberación que dé lugar a una inclusión social efectiva pasaría por aceptar que la construcción social del espacio de interacción es una tarea relativa a definir la estructura en que se generan modos de vida diferenciados.

La segunda parte del trabajo revisa los argumentos que permiten plantear como núcleo del asunto de la inclusión social y política la construcción social del espacio. Esto se hace a partir de una reconstrucción argumental de las tesis de Rorty sobre el cosmopolitismo y el planteamiento de Fraser sobre la justicia global.

A diferencia de los capítulos precedentes en los que presentamos las discusiones efectivas entre nuestros autores, la cuestión de la justicia global y el cosmopolitismo no fue objeto de debate entre Rorty y Fraser. De manera que el peso de la discusión en esta parte recae sobre nuestra propuesta interpretativa y lo que entendemos es el núcleo básico del debate de la justicia global. Eso sirve para ilustrar que allí donde Rorty pone punto final al problema, Fraser pone un punto y seguido, que ella, bajo consideraciones distintas, continua la senda dónde Rorty bien supo situarla.

La secuencia que planteamos entre ellos forma parte de las novedades que aporta nuestro trabajo, al presentar a Rorty como un contendiente importante en el debate de la justicia global y reconocer que su argumento por la defensa de la libertad conduce a cuestionar la forma económica que por un lado se ampara en tal defensa y de otro nos muestra la imposibilidad de realizarla. El capitalismo y su proceso de globalización hacen posible pensar en un mundo para todos, pero revelan la imposibilidad de que ese mundo común pueda regirse por los mismos principios de libertad y justicia en cada lugar. La dinámica del capital a que obedece el proceso de globalización es el límite de nuestro anhelo de libertad y justicia, tal y como revelan los argumentos usuales sobre la justicia global. De ahí que nuestra propuesta de considerar la forma en que se estructura el espacio social de interacción represente no sólo un modo de sintetizar lo que está de fondo como problema filosófico, sino la alternativa por desplazar el modo de pensar estas cuestiones y enfocar la tarea básica en el análisis de la constitución de un espacio social de interacción y no sólo en la forma de un espacio público que es, en parte, resultado de esa conformación de estructuras por parte de personas reales.

La segunda parte comienza por eso enfrentándose directamente al asunto de la justicia global. El capítulo cuatro presenta el contexto socio-histórico que ha dado lugar a este debate, y revisa los argumentos clave que en el contexto anglosajón se esgrimen sobre la justicia global. Finalmente, se exponen en el capítulo tres claves interpretativas sobre la manera en que el problema de esta justicia ha de ser abordado. La tercera de estas claves interpretativas abre la puerta a un programa de investigación que se esboza en los contenidos estudiados en los capítulos que vienen a continuación. Esa clave está referida a mostrar la complejidad de la discusión sobre la justicia global y propone

explícitamente situar este tema bajo el foco de la comprensión de una modificación estructural de gran envergadura que se está produciendo en todo el mundo y que implica una reorganización del poder que tiene un carácter poco democrático.

El capítulo cinco, se centra en la argumentación de Rorty sobre la posibilidad de construir un proyecto cosmopolita. El capítulo aspira a mostrar que una lectura atenta de las tesis de Rorty conduce, a pesar del autor, a cuestionar el capitalismo y a señalar que el proyecto de solidaridad e inclusión se hace sobre realidades vacuas cuando no atiende a las condiciones materiales de su realización. De ahí que el propio Rorty opte por el etnocentrismo como una posición mucho más honesta, aunque nos resulte cuestionable, a fin de defender su esperanza social de la libertad.

El capítulo seis presenta la aportación de Fraser al debate de la justicia global. Propuesta que está mucho más cercana a nuestra tercera clave interpretativa de este debate que la de Rorty. Al plantear la pregunta por la justicia ¿entre quiénes?, Fraser apunta que el fenómeno de la globalización nos sitúa en la tesitura de plantearnos cómo generar procesos de democratización ante la actual reorganización del poder. Su propuesta es que esta reorganización debe hacerse con la ayuda de un procedimiento democrático que haga posible definir e identificar los sujetos relevantes en la discusión. Según Fraser, los procedimientos democráticos que den lugar a procesos de democratización del poder se hacen por escalas, espacios diferenciados de acción política. Su planteamiento es que los sujetos de la justicia deben quedar identificados en virtud de la estructura que causa su sujeción y de la escala en que se localizan, y que esta localización en la escala global se realiza hoy con base en tratados normativos transnacionales a que los sujetos se ven sometidos sin su consentimiento. Esto acentúa en el caso de la justicia global que el problema de la justicia es una cuestión de representación política que ha de tener en cuenta la estructura social en que se da la interacción.

En la propuesta de Fraser la cuestión estructural alcanza relieve. Ya en Rorty la estructura económica condiciona las opciones de realizar el cosmopolitismo. Teniendo ello en cuenta, se puede considerar que los dos autores acentúan la problemática inherente a la justicia global referida a la estructura social de interacción que identificamos como capitalismo. En función de esto, nuestra tesis sobre la construcción social del espacio de interacción adquiere en este lugar la luz necesaria para acabar de comprender por qué hablar de esa construcción refiere a procesos estructurales que se articulan normativamente y de qué modo nuestra visión haría bien en situarse allí a la

hora de evaluar y valorar con detenimiento las propuestas político-morales acerca de una pretendida inclusión social a nivel global. En definitiva, se trata de considerar por qué el problema de la inclusión social y política apunta a una esperanza basada en la promesa de ser capaces de crearnos a nosotros mismos y de alcanzar en este proteísmo las condiciones de justicia requeridas para esa creación. Al menos así aún podemos seguir conversando sobre la utilidad social de determinadas creencias para la articulación o imposibilidad de un espacio de interacción democrática.

PARTE I

¿REFORMAR O TRANSFORMAR LA DEMOCRACIA?

1. SOBRE LA FUNCIÓN SOCIAL DEL INTELECTUAL

Para el pragmatismo la experiencia es el tribunal que zanja los efectos de las teorías a la hora de pensar las cuestiones sociales. Inseparables de estas cuestiones se encuentran las creencias, que circulan en forma de magma en una sociedad y definen su tono particular. Estas dos afirmaciones han de tenerse en cuenta si se quiere valorar las consecuencias que se derivan de la asunción del pragmatismo por parte de Richard Rorty y Nancy Fraser. Pues ambos autores no han podido sustraerse a la pregunta que versa sobre la función social del intelectual.

Si hemos de acercarnos a estos dos autores esta pregunta es ineludible por tres razones ligadas entre sí. La primera, porque constituye el foco del primer cruce de argumentos entre ellos. La segunda, porque es una cuestión recurrente en sus respectivos trabajos. Y la tercera, como podrá apreciarse, porque la conversación que mantuvieron tendrá siempre este asunto como trasfondo. Esto último se debe a que ambos autores están interesados en considerar las herramientas disponibles a la hora de pensar la experiencia de la vida democrática en los Estados Unidos. Ambos están comprometidos también con la discusión en torno al estatuto de la racionalidad que sobrevino tras la aparición del pensamiento posmoderno y la consecuente reorientación en el mapa intelectual que significó asumir el fin de las explicaciones últimas.

Se trata de dilucidar cómo concibe cada uno de ellos la experiencia de la vida democrática, y cómo dicha conceptualización se articula desde una base compartida en la crítica a determinadas premisas de la modernidad filosófica. La forma que adopta esta combinatoria en cada uno de nuestros autores establece el tono de sus pragmatismos.

No obstante, ese tono particular es el que constituye el objeto de nuestra investigación, porque aunque ese tono revele sus diferencias, también se articula sobre algo que, más allá de la crítica a la modernidad, les resulta común y que no es sencillo de identificar.

Sus divergencias, por constituir precisamente aquello que da sentido al cruce argumental que mantuvieron a lo largo de los doce años que van entre 1989 y 2000, dificultan reconocer lo que les aproxima. Pues la des-fundamentación fundamentada del racionalismo ilustrado en el caso de Rorty se opone, en principio, a la propuesta de una teoría de la justicia de género de Fraser.

De modo que, a fin de poder considerar las semejanzas entre ambos, y para que tenga sentido hablar del tono particular de sus pragmatismos, hemos tenido que recurrir a algunas mediaciones por las que puede advertirse su vínculo. Y ello, a pesar de las declaraciones expresas por parte de Fraser sobre su proximidad filosófica a Rorty (por ejemplo, Fraser, 1989:100), las cuales han sido más bien un obstáculo a salvar que un camino a seguir.

Así, por cada vez que Fraser llama la atención sobre aquello que comparte con Rorty, se ha optado aquí por realizar una reconstrucción de las tesis básicas del debate y dar paso a una interpretación sobre la forma en que cada uno modula los mismos conceptos. El resultado ha consistido en discrepar de la intención de proximidad de Fraser sin dejar por ello de rastrear en el interior de su teoría de la justicia de género, así como en sus trabajos previos, los elementos que permiten definir entre ella y Rorty un aire de familia.

Forma parte eminente de esos trabajos la primera crítica de Fraser a Rorty, de la cual nos ocuparemos en este primer capítulo. Esta crítica se distingue de otras que veremos porque en ella nuestra autora quiere enfatizar los rasgos que la acercan a Rorty. Sin embargo, el resultado más visible de este esfuerzo la conduce a pedirle a Rorty una respuesta que él no puede aportar y que, en consecuencia, revela la distancia que media entre ellos.

La pretensión por parte de Fraser de esa respuesta se justificaba en el retrato que acababa trazando del autor, por lo que ella quiere que veamos de él. Se trata, sin embargo, de un retrato parcialmente distinto al que suele ofrecerse de Rorty desde el pensamiento filosófico más orientado hacia la transformación del *statu quo*, y al que ella en principio se adscribe. Nos referimos a quienes vinculan la obra del autor con una suerte de conservadurismo derivado de su reformismo político.

Aunque la tesis de Fraser, caracterizada por sus aceradas críticas a la idea de política en Rorty, nos resulta atractiva, no la compartimos en todos sus puntos. Nos parece que la autora, en medio de sus discrepancias, estiliza demasiado a Rorty conviniendo en los conceptos que a ella le pueden ser útiles para redescubrirlos en un marco teórico

diferente. Esto que, en principio, es una empresa legítima, audaz y elegante, tiene el inconveniente de desfigurar la pretensión inicial de Rorty y de no hacerle justicia a su sentido de pragmatismo –un limitado experimentalismo contenido en su defensa del etnocentrismo.

La causa por la que Fraser nos dota de un retrato estilizado de Rorty se debe también a que ella busca definir a partir de éste otro tipo de pragmatismo. Uno que abrevaría en una tradición de filosofía social y cuya base empírica quiere situarse más acá del lenguaje, asumiendo éste como una herramienta para dilucidar las tensiones sociales.

He aquí una de sus grandes diferencias con el pragmatismo de Rorty, quien, afirmando que “el lenguaje es un conjunto de instrumentos” (Rorty, 1993a:18), gusta presentar esas mismas tensiones según las siguientes premisas:

[...] un pragmatista debe insistir [...] en que no existe nada semejante a la forma que una cosa es en sí, en virtud de descripción alguna, aparte del uso que quieran darle los seres humanos. La ventaja de insistir en estas ideas es que cuando uno se tropieza con un dualismo cualquiera, o con un filósofo que intenta salvar o allanar una divisoria, puede hacer que aparezca como *una simple diferencia entre dos conjuntos de descripciones del mismo grupo de cosas* (Rorty, 1993a:19).¹

Este modo de proceder rortiano tiene como consecuencia que, al pretender romper con la relación apariencia-realidad aplicada a situaciones de conflicto social, nuestro autor acabe por presentarlo de un modo atenuado y dé la impresión de saltar por encima del conflicto. Así, inspirado por su defensa de la imaginación conceptual, perdería pie ante aquello que le exige poner en acción esa misma inventiva, a saber, nada más que la realidad.

Del lado de Fraser, la interpretación que proponemos de su pragmatismo debe considerarse en relación a los efectos que tiene un discurso sobre la formación social. Forman parte de la identificación de tales efectos no sólo las falsas antítesis teóricas, sino también el cómo están moduladas las prácticas en una sociedad o cómo cristalizan las mismas, conduciendo su interpretación desde una teoría social a una normativa que permita dilucidar las opciones para diagnosticar y enfrentar las tensiones sociales. Los discursos son asumidos, en su caso, a partir de las reivindicaciones de justicia que tienen lugar en lo que denomina como distintas arenas de la vida social; por tanto, remiten a aquellos que se producen y reproducen de forma oficial en la esfera pública y también a los que tienen lugar en los márgenes de ésta.

¹ La cursiva es nuestra.

En Rorty, en cambio, el pragmatismo acontece como un modo de evaluación de la tradición filosófica. Y desde aquí nuestro autor se enfrenta a cuestiones políticas que han hecho que la filosofía de finales del siglo XX se replanteara los conceptos con los cuales se define la identidad de una comunidad política, en su caso, el liberalismo democrático en los Estados Unidos. Esto implica que Rorty sitúe la problemática social que informa a la modulación conceptual en la tesitura de dilemas morales que aspira a disolver dislocando las dicotomías teóricas que los generan. Por tanto, el efecto práctico de su teoría se dirige a mostrar la forma en que los conceptos que producen esas dicotomías limitan la posibilidad de cambiar el curso de acción e interpretación de los acontecimientos. Se espera que el cambiar la perspectiva sobre dónde están las antítesis conceptuales que se traducen en la interpretación de situaciones político-morales haga posible aumentar la inventiva del ser humano, al señalar caminos distintos a los ya intentados.

Esta pretensión rortiana está anclada en la herramienta del lenguaje, en el uso que se hace de los conceptos a la hora de abordar la realidad, pero el amplio cometido que se le asigna adquiere, en su caso, la forma concreta de privilegiar al lenguaje por sobre otro tipo de prácticas sociales, aun cuando se le pida la suficiente plasticidad para responder a la realidad así como para dar vía libre al sentido de libertad y creatividad humanas.

Esto último constituye la contradicción más constante en su obra, a saber, la demanda de plasticidad conceptual y humana frente a la realidad de un lado y, de otro, el abandono de las prácticas concretas que informan el cómo se elaboran las creencias – las cuales no refieren al mundo privado del pensador o del poeta, como se explica más adelante², y que constituyen el objeto de la transformación a través del cual se produce la de la realidad.

Esta contradicción se destila con frecuencia en su tratamiento de la política al definir la condición de la contingencia de la comunidad, como nos ocuparemos de demostrar, y de los personajes que habitan en *Contingencia, Ironía y Solidaridad*³ a saber, *i.* el ironista o el poeta; y, *ii.* el ironista liberal, el ciudadano de una democracia liberal.

Sobre las tensiones entre estos personajes se articula principalmente la crítica de Fraser a la idea de comunidad política de Rorty y a la función social del intelectual, así como a la forma de definir la identidad política de la comunidad y la emergencia de subjetividades políticas en el interior de una sociedad democrática determinada. Para

² Rorty, R. (1989). *Contingency, Irony and Solidarity*, Nueva York: Cambridge University Press.

³ De aquí en adelante nos referimos a ella como CIS, y será citada por la versión castellana como 1991a.

ello, Fraser se ocupará de revisar la distinción rortiana entre el espacio privado del público y el vínculo entre ellos.

En lo que sigue nos proponemos realizar una lectura del planteamiento de Rorty de esta distinción, y de sus consecuencias para la función social del intelectual a la luz de las críticas de Fraser. Nos detendremos en ellas para evaluar su pertinencia de las mismas en contraste con las afirmaciones de nuestro autor. Esto permitirá ilustrar nuestra interpretación sobre ambos así como las objeciones que sostenemos frente a ellos.

Tratar de esto en primer lugar está justificado en la medida en que el problema sobre la función social del intelectual, que está presente en la mayor parte de la obra de Rorty, adquiere su máxima tensión a partir de la puesta en escena del ironista y de su desdoblamiento en el ironista liberal. Esta tensión nos interesa particularmente porque es a partir de ella cuando se inicia el intercambio argumental entre nuestros dos autores.

1.1. DE POETAS, TEÓRICOS Y PRAGMATISTAS: EL LUGAR DE LA TEORÍA

1.1.1. Richard Rorty y la utilidad social de las creencias

El ironista y el ironista liberal son los dos personajes de lo que denominaremos el *romance*⁴ de *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Esta obra, publicada en 1989,⁵ tiene

⁴ Para justificar esta idea nos basamos en la asunción de Rorty de que los relatos y las narrativas son los formatos más útiles para modificar las creencias. A nuestro juicio, CIS consiste en una narrativa sobre las tareas de la filosofía para el pragmatismo. En esta narración los protagonistas son el ironista y el ironista liberal. El contexto de acción en el que se desenvuelven es el de la democracia liberal. El cometido de los dos ironistas es el de hacer uso de conceptos nuevos que, entendidos como metáforas, resulten útiles para la reforma social. Esta obra está dividida en tres partes. La primera (“Contingencia”), consiste en presentar que el trabajo filosófico puede prescindir de la tarea de fundamentación. La segunda (“Ironismo y Teoría”), explica la relación entre filosofía y democracia. La tercera (“Crueldad y solidaridad”), ilustra que la reforma moral se da a partir de la creación del lenguaje. Este libro se diferencia del otro libro monográfico de Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (a partir de ahora nos referimos a ésta por sus siglas en inglés: PMN, de acuerdo a la convención internacional) en el que analiza el despliegue de la metáfora de la filosofía como la perspectiva del “ojo de Dios” y del ser humano como entidad reflectante de la realidad. PMN es más bien un libro de filosofía para filósofos y no puede ser asumido como un romance, esto se debe tanto a la forma de presentación de los argumentos como al objetivo que Rorty perseguía al escribirlo: abandonar la versión representacionista del conocimiento. Es importante apuntar como dato curioso que aunque Rorty hubiera escrito PMN para el gremio filosófico, la publicación alcanzó un público más amplio. Lo que demuestra que este trabajo cruzó las fronteras entre las ciencias sociales al sugerir un cambio en las metáforas relativas a nuestra forma de conocer. Sobre ese cambio de

como eje especificar la función del intelectual respecto a lo que Rorty describe como la ‘creación del nosotros’. Esta expresión alude a la labor de definir los límites de la comunidad de justificación moral y política. Rorty asume que esa comunidad puede ser los Estados Unidos de Norteamérica, pero la hace extensiva a la tradición europea occidental. Puede decirse que en la filosofía rortiana la ‘creación del nosotros’ sirve como una defensa y un recordatorio de que la libertad es el rasgo fundamental de la identidad moral de Occidente y ella es la que hace esperable que otras formas de vida, que también abracen la libertad, formen parte de lo que se denomina comunidad moral de referencia.

La ‘creación del nosotros’ es una tarea, además, que se realiza con independencia del esfuerzo intelectual de elaborar una obra propia, a la que nuestro autor se refiere como la ‘creación de sí’. Ambas formas de creación están representadas por el ironista o poeta, el intelectual no necesariamente comprometido con la democracia, y el ironista liberal, el intelectual comprometido con la democracia.

Ahora bien, estos dos personajes son claves en la recepción de la obra de Rorty, a pesar de que no volverán a aparecer en su literatura. Esto es así por dos razones. La primera, porque fueron objeto de una crítica furibunda debido a sus consecuencias epistémicas y prácticas, que tienen que ver con la interpretación que hace nuestro autor de la distinción entre el espacio privado y el público sobre la que se recorta la función del intelectual. La segunda, porque dichas críticas hicieron que Rorty presentara continuas matizaciones sobre la distinción respondiendo a alusiones directas, y también en otros momentos a sus cambios de opinión que forman parte del propósito pragmatista que consiste en testear la utilidad social de las creencias –dentro de las que se incluyen las que la teoría puede generar.

La premisa de mantener la distinción entre los dos espacios, representados por aquellos personajes, aun cuando matizada en el tiempo, tiene que ver con el objetivo de Rorty de definir una forma de pragmatismo adecuada al final del siglo XX. Un pragmatismo que recoge la modulación teórica del fin de la metafísica y las consecuencias del giro lingüístico, en la línea Quine-Davidson-Wittgenstein, para

metáforas que Rorty entiende como revoluciones conceptuales complejas, véase Rorty, R. (1991b), *Essays on Heidegger and Others*, 9-26esp. A partir de ahora nos referiremos a ésta por sus siglas como EHO y citaremos por la versión castellana de 1993a; la referencia mencionada corresponde a Rorty, 1993a:25-47.

⁵ La primera parte de esta obra fue publicada por entregas en *The London Review of Books* en 1986, lo que permitió que algunas críticas a la figura del ironista y del ironista liberal aparecieran publicadas antes de que CIS viera la luz.

estimular el abandono de una epistemología representacionista –o, si se prefiere, que actualiza en la línea de la filosofía del lenguaje el rechazo al cartesianismo–, pues, en virtud de la no universalidad de las prácticas, recupera un contextualismo ético y político con el que afirma la contingencia de la comunidad liberal y la consideración de la democracia como una práctica que no requiere fundamento ulterior más allá de sí misma.

La idea de pragmatismo de Rorty implica que la reflexión teórica y la práctica han de anudarse en su obra al pensar las consecuencias de determinados postulados filosóficos. Serán estas consecuencias las que lo conduzcan a problematizar el estatus de la filosofía y la función social del intelectual en una vida democrática. Este propósito comparece ya en sus primeras publicaciones y, aunque como es natural, se verá modulado de formas distintas, puede afirmarse que está presente en la introducción y edición que realizó de la antología sobre la filosofía del lenguaje en 1967, *El giro lingüístico*, donde insistió en señalar los caminos que ya resultaban inútiles de transitar. Asimismo, la evaluación que planteó de la filosofía analítica en 1979 en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, marca la puerta de salida hacia lo que él denomina una *filosofía edificante*, ésta es aquella capaz de ocuparse del cambio de creencias necesario en pos de nutrir la creatividad humana y defender así la idea de que el ser humano es libre porque es un proyecto.

Si bien todo esto no se refiere a la distinción entre el espacio público y privado, nuestra tesis es que la forma en la que esta distinción aparece en 1989 está prefigurada en su tratamiento del modo de entender la labor filosófica. Y es respecto a dicha labor que las matizaciones posteriores sobre la distinción a que nos referimos percutirán en sus últimos trabajos, reunidos en *La filosofía como política cultural (2007)*⁶, el cuarto volumen de los ensayos filosóficos de Rorty, publicado unos meses antes de su fallecimiento, que enlaza con lo que hemos venido afirmando, ya que allí Rorty sigue aplicando la premisa pragmatista de probar la utilidad de las creencias en dos niveles.

El primero de estos niveles se muestra en la evaluación de la capacidad de las herramientas que propone la última filosofía analítica para llevar a cabo la reforma social (Rorty, 2010a) mediante la transformación de las creencias sobre las formas de conocer y recrear la realidad. Sobre esto último merece la pena hacer hincapié en que, a pesar del distanciamiento de Rorty de la filosofía analítica durante el decenio de los

⁶ *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers 4*, New York: Cambridge University Press. De aquí en adelante nos referiremos a esta obra como PCP y será citada por la versión castellana como 2010a.

años ochenta, ésta nunca dejó de ser una preocupación para nuestro autor. De ahí que resulte clave el modo de aproximarse a ella para considerar su utilidad social, esto es, averiguar hasta qué punto puede ayudarnos a mover el suelo bajo nuestros pies, si puede o no liberarnos de prejuicios y, en último término, si podemos tirar la escalera después de haber subido, como diría Wittgenstein y como gustaba de recordarnos Rorty.

El segundo nivel se muestra a través del análisis de las problemáticas sociales que marcaron la historia de los Estados Unidos antes y después de la guerra fría, en las que Rorty ausculta la situación filosófico-moral que esas problemáticas representan para la identidad nacional. Pues la cuestión de esa identidad ha de entenderse como la forma de urdir el tejido moral y político por el que se justifican las creencias entre quienes se reconocen como “nosotros”.

Las preguntas por la función del intelectual y la función de la filosofía son temas caros a Rorty que, en su condición de filósofo pragmático, no podía evitar. Su modo de aproximarse a ellas estuvo siempre sostenido en la distinción entre el espacio privado y el público, que se presenta en *Contingencia, ironía y solidaridad* ligada a los personajes identificados como el ironista y el ironista liberal, pero que luego, ya desvinculado de ellos, sufrió diversas matizaciones.

La interpretación habitual del pensamiento de Rorty hace de la diferencia entre el espacio público y privado una mera consecuencia de su liberalismo. Esto, si bien no puede desmentirse del todo, dada la filiación del autor a esta tradición política y su acerada defensa de la misma, juzgamos que debe completarse con su relación con un problema filosófico-político tradicional: el del rol del intelectual en una democracia que, declinado en términos pragmáticos, insistimos, ha de preguntarse por la utilidad social de las creencias.

1.1.2. Nancy Fraser y la teoría como crítica de las prácticas

El primer libro de Nancy Fraser *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (1989) constituye lo que podríamos denominar una “presentación en sociedad” de las bases teóricas de un socialismo democrático, pragmático y feminista cuyos elementos compositivos explica con claridad sintética hacia el final del capítulo dedicado a Rorty. Esas bases se exponen en relación a una

crítica a Rorty y a su distinción entre el espacio público y el privado, identificada como una “ruptura del mapa cultural”, que constituye el primer encuentro teórico entre ellos.

Unruly Practices está dirigida a presentar de qué modo los intereses filosóficos de Fraser pueden conjugarse con su militancia política en el feminismo y en definir de acuerdo con esto las bases teóricas de una aproximación a la justicia social.

En el texto nuestra autora se enfrenta, además de a Rorty, a Habermas y a Foucault, y explicita su compromiso feminista al hilo de los elementos que de cada uno de ellos recupera para ir tejiendo su modelo teórico. La atención puesta a la microfísica del poder foucaultiano, por una parte, y a la lo que ella denuncia como la idealización de la esfera familiar en el caso de Habermas, de otra, le permiten definir el trazo de la perspectiva de género que en ellos está ausente.⁷

Más adelante, en *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”* (1997) Fraser lleva a cabo una maduración de ese compromiso al presentar lo que será la clave de su interpretación de los desafíos de la justicia referidos a la redistribución y al reconocimiento: lo que ella denomina una perspectiva *dual o bivalente*. En este texto nuestra autora discute con la teoría feminista contemporánea y se enfrenta, además, con la situación ideológica del decenio de los noventa, buscando en su deriva neoliberal y su captura del imaginario político los núcleos teóricos desde los cuales aún cabe pensar en las situaciones concretas para la emancipación.

La reflexión de Fraser puede leerse como una progresiva modulación conceptual de las prácticas sociales en las que queda incluida la práctica teórica. El vínculo entre teoría y práctica será en ella cada vez mejor perfilado, al punto de proponer un diálogo de ida y vuelta entre los sujetos de la justicia y los teóricos de la justicia.⁸ Incluso, puede considerarse que uno de los focos de análisis para definir su distancia con autoras próximas a su enfoque radica en la forma de conceptualizar la relación entre el teórico social y su afinidad con determinados movimientos sociales emancipatorios. Se trata de mantener la distancia crítica necesaria para que la elaboración conceptual no pierda pie ante la realidad, pero pueda alcanzar un nivel adecuado de objetividad tanto respecto a la conceptualización del problema práctico como en la elaboración de las herramientas analíticas para su interpretación y comprensión.⁹

⁷ No ocupamos de esta crítica a Habermas en el capítulo 6, esp. apartado 6.3.

⁸ Véase *infra* cap. 6, apartado 6.2.1.2.

⁹ Esta distancia crítica entre la realidad y el concepto fue objeto de disputa por parte de Iris Marion Young al evaluar el enfoque de la justicia de Nancy Fraser. Véase I.M. Young, 2000; N. Fraser, 1997; K. Olson, 2008 en el que aparece publicado el último intercambio entre ellas sobre este tema.

El vínculo entre el teórico social y los movimientos sociales constituye siempre el eje principal de su crítica a Rorty. Diremos, adelantándonos a la exposición, que la cuestión de la desfundamentación de la política que realiza Rorty tiene una consecuencia práctica para el trabajo intelectual que nuestra autora no puede aceptar, porque lo que a ella le interesa es el fundamento normativo de la práctica, aun cuando sólo la práctica misma pueda ilustrarlo. En este sentido, su discusión en 1988 con Rorty se asienta sobre cómo entender la mutación de las prácticas mediante el recurso a la creatividad sin que ello implique renunciar a una explicación fundamentada del cambio normativo.

Podemos apuntar entonces que nuestros dos autores ponen la atención en el cambio normativo. Nancy Fraser lo hará destilando de las prácticas lo que es relevante para que la teoría pueda cumplir su papel de crítica de las mismas. Este ha sido y es aún su propósito cuando invoca las palabras de Marx como síntesis del trabajo del crítico social:

A mi modo de ver, nadie ha mejorado todavía la definición de Marx de 1843 de la teoría crítica como «la autoclarificación de las luchas y los anhelos de la época». (Marx, 1975: 209) Lo que resulta tan atrayente de esta definición es su carácter francamente político. No pretende tener ningún estatus epistemológico especial, sino, más bien, supone que con respecto a la justificación no existe ninguna diferencia filosóficamente interesante entre una teoría crítica de la sociedad y una que no sea crítica. Pero sí existe, según esta definición, una importante diferencia política. Una teoría crítica de la sociedad enmarca su programa de investigación y su marco conceptual con miras a los objetivos y actividades de aquellos movimientos sociales de oposición con los que mantiene una identificación partidista aunque no acrítica. Las preguntas que plantea y los modelos que diseña están informados por esta identificación e interés. (Fraser, 2011a:53)¹⁰

La cita de Fraser permite definir sumariamente su objetivo y su esfuerzo teórico orientado por la asunción de que la teoría no puede ser sustituida a la hora de abordar la crítica de las prácticas, incluidas aquellas en las que el y la intelectual se encuentran inmersos en virtud de su posición y función social.

¹⁰ La cita de Marx que emplea Fraser está tomada de *Karl Marx: Early Writings*, trad. Rodney Livingstone y Gregor Benton, New York: Vintage Books. Puede consultarse la versión castellana de la carta de Marx a A. Ruge en Marx, 2008:80-91, 88-91 esp.

1.1.3. El inicio de una conversación inacabada

Para interpretar el problema de la función social del intelectual en la obra de Rorty es importante considerar que ha sido planteado, en primer lugar, en el contexto previo al fin de la guerra fría. En este sentido, el ánimo reformista de su obra contrasta con la fuerza de ideas más transformadoras que, con independencia del futuro desenlace del socialismo en la URSS y la inmediatamente anterior caída del muro de Berlín, aún pretendían abrir un espacio político radical en el interior de la democracia estadounidense.

El *Welfare State* estadounidense fue duramente golpeado durante el decenio de los ochenta, y muchos teóricos, a través de su trabajo intelectual, se manifestaron ante ese retroceso en justicia social, aunque también asumieran que el orden de aquel Estado de bienestar limitaba las opciones de una justicia social mucho más amplia y sustantiva. En esta línea se incluye la primera etapa del trabajo de Fraser (1989).¹¹

El clima ideológico, pues, no era precisamente homogéneo, y entre el liberalismo y el socialismo mediaba una gran distancia, aun cuando para Rorty ser liberal significara ser de izquierdas.¹² De hecho, la mayoría de críticas a su obra surgidas en esa época se centran en el rechazo a su defensa del liberalismo como la mejor opción política para alcanzar mayores cotas de libertad y ampliar el sentido de justicia, así como para recrear el sentido de una comunidad democrática que pudiera ser cada vez más inclusiva.¹³

Hay que tener en cuenta que la situación sociopolítica en la que aparecieron los dos personajes de Rorty, el ironista y el ironista liberal, era diferente de la actual. Estaba caracterizada por una mayor contestación al pensamiento liberal que la que se da hoy, cuando, tras el fin de la guerra fría y el proceso de globalización, el liberalismo ha alcanzado una mucha mayor hegemonía.

Los dos personajes del *romance* rortiano de *Contingencia...* surgen, pues, en esta tesitura. Y, aunque la relación que mantienen entre ellos sufrió matizaciones, como ya

¹¹ Véase N. Fraser, 1986; 1989:144-187; 1997:55-92; también N. Fraser y L. Gordon, 1992; 1994 en N. Fraser, 1997:163-200.

¹² Esta ha sido una de las banderas del pensamiento rortiano, confiar en que liberalismo e izquierda puedan conformar un frente común para llevar a cabo lo que él entiende como reforma social. Debe advertirse que la pretensión por definir su liberalismo como parte de la izquierda acaba por ser una respuesta al conservadurismo que le fue imputado a partir de la idea de política que manifiesta en CIS. Véase sobre este particular el artículo “Trotsky y las orquídeas silvestres” en R. Rorty, 1998d, publicado también en R. Rorty, 2000a,b.

¹³ Dado que las críticas al liberalismo democrático de Rorty son profusas, nos limitamos a referenciar las más relevantes, véase R. Bernstein, 1987, 1992a, 2008; Th. McCarthy, 1992; A. Malachowski, 1990:322-364.

se dijo, también éstas fueron resultado de un movimiento intelectual biográfico que aspiraba a ponerse a tono con el correr de los tiempos. Como se verá más adelante,¹⁴ Rorty dará el paso de la recomendación del poeta encerrado en su círculo de tiza a una exhortación al intelectual de izquierda estadounidense para que considere la pertinencia de su trabajo respecto a la deriva antidemocrática del país y a las dificultades para asumir la inclusión social. Pero, cuando realice este movimiento, su idea de la función social del intelectual seguirá recortándose sobre el liberalismo democrático, lo que implica el rechazo a cualquier otra opción política como alternativa de cambio social y, en consecuencia, a que el rol del intelectual supere la pretensión poética que él le ha atribuido, y en virtud de la cual parecería difícil su tránsito hacia lo público.

Lo que queremos apuntar es que, aun cuando la reflexión rortiana sobre la función del intelectual emerja en el contexto de un liberalismo en disputa, la modulación que pudo sufrir su interpretación, en diálogo con realidades sociales que poco a poco revelaron el talante del autor como intelectual público,¹⁵ no se distanciará nunca demasiado de sus primeras afirmaciones.

Ahora bien, la dificultad de ese tránsito a lo público del poeta rortiano de que habla Fraser en *Unruly Practices* forma parte de la serie de críticas que le fueron espetadas a nuestro autor en el contexto de la contestación a la hegemonía liberal. Fraser intitulará la suya “¿Solidaridad o singularidad? Entre el romanticismo y la tecnocracia”,¹⁶ distinguiendo tres formas de relación entre el ironista –i.e. el poeta– y el ironista liberal. Su trabajo, que fue publicado inicialmente en la revista *Praxis International* en el número 3 del año 1988, pasó a formar parte del primer libro de su autoría.

¹⁴ Véase *infra* cap. 3, esp. 3.2.2.1; y cap.5, esp. 5.2.

¹⁵ El historiador James Kloppenberg (1996) así como el filósofo Jürgen Habermas (1998) coinciden en destacar ese rasgo de nuestro autor. Véase esp. Rorty, 2000a, una compilación de artículos y varias notas periodísticas en las que se revela el talante de Rorty a que nos referimos.

¹⁶ “Solidarity or Singularity? Between Romanticism and Technocracy” aparece publicada por primera vez en la revista *Praxis International* 8, 3, 1988: 257-272. Posteriormente será editada en Fraser, N. (1989), *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge: Polity Press, 93-110. A partir de ahora se cita la crítica de Fraser por esta edición de 1989 y nos referiremos a esta obra como UP. También aparecerá en Malachowsky, Alan (comp.) (1990). *Reading Rorty*. Oxford: Blackwell, 303-321. En esta última edición, el texto de Fraser aparece inmediatamente después del de Rorty “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. Ambos textos abren la cuarta y última parte de la compilación titulada “Continuar la conversación: Política y cultura.” Mencionamos este dato porque nos resulta significativo que el intercambio entre ellos aparezca situado allí, en el puente entre la política y lo cultural, lo que supondría prestar oído, pero no seguir a pie juntillas, la exhortación rortiana de pensar la filosofía como política cultural. Una forma de radicalizar esta idea rortiana sería la de pensar a la cultura como un ámbito con implicaciones políticas, tal y como hace Fraser. Pero evitando las derivas de convertir a la cultura en una cuestión sólo política y a la política en algo meramente cultural. Nos ocupamos de estas derivas en el capítulo 3.

Antes de entrar en el contenido de su crítica, es preciso detenernos en algunos hechos relacionados con esta revista, por lo que representan para el contexto de la discusión entre nuestros autores.

Praxis International fue el resultado de un proyecto que, desde 1981 hasta su extinción en 1991, lideraron Richard Bernstein, Jürgen Habermas y Alfred Wellmer (Del Castillo, 2010:20). Su objetivo consistió en servir de puente a la reflexión entre el Este y el Oeste bajo un espíritu de solidaridad que hiciera posible pensar alternativas teóricas desde la tradición del marxismo humanista (*Praxis International*, 1981:1-5).

El proyecto se constituyó como un referente político y teórico clave. En primer lugar, porque emergió como alternativa editorial a la represión a la que se vio sometida la revista yugoslava *Praxis* al presentar un punto de vista crítico y alternativo al régimen de la antigua Yugoslavia (Bernstein, 2007). En segundo, porque *Praxis International* permitió contar con un espacio de divulgación filosófica a los cultivadores de la teoría crítica en los Estados Unidos durante el decenio de los años ochenta¹⁷ que, incluso, hizo posible que muchas reflexiones feministas orientadas por esta tradición, luego recogidas en publicaciones que hoy ya son de referencia, aparecieran allí por vez primera.¹⁸

En tercer lugar, porque la revista estaba vinculada al Centro Interuniversitario de Estudios de Postgrado de Dubrovnik, Yugoslavia, uno de cuyos cursos intitulado “Filosofía y Ciencia Social” coordinaba Bernstein desde 1977 (Bernstein, 1983: xii). Este curso dio pie a la organización en aquel centro de coloquios anuales¹⁹ en los que además de pensadores consolidados como Habermas, el propio Bernstein y Wellmer, también participarían Rorty, Charles Taylor entre otros, así como otras figuras que iniciaban su andadura en el trabajo teórico, como la propia Fraser y la actual profesora de Yale Seyla Benhabib.²⁰

¹⁷ *Praxis International* es, además, la directa antecesora de *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, la cual desde mediados de los años noventa es el medio de divulgación de referencia de los continuadores de la teoría crítica en el espacio académico estadounidense (Benhabib y Fraser, 2004: viii).

¹⁸ Puede citarse la compilación de *Teoría feminista y teoría crítica* publicada en castellano por edicions Alfons el Magnànim. También puede citarse la referencia habitual de *Feminist Contentions* (1995) fruto, en parte, de un debate entre N. Fraser, J. Butler y S. Benhabib organizado alrededor del *Greater Philadelphia Philosophy Consortium* en septiembre de 1990 y que sería publicado en el número 11 de *Praxis International* en julio de 1991.

¹⁹ Los coloquios se han mantenido ininterrumpidamente durante las últimas décadas y ahora tienen como denominación la de *International Conference on Critical Theory*. Véase M. Brabec, 2012.

²⁰ Bernstein en la introducción a su texto de 1983 *Beyond Objectivism and Relativism* nos explica su participación en el proyecto de *Praxis International* y las sesiones de seminario que lo acompañaban. Véase R. Bernstein, 1983:xii-xiii; también R. Bernstein, 2007, donde amplía el sentido del proyecto teórico-político en que consistió *Praxis International*. Puede consultarse, además, R. Del Castillo, 2010

En el marco de colaboración que supuso el curso de Bernstein y la edición de *Praxis International*, definida por su orientación dentro del marxismo humanista, podría llamarnos la atención el que Rorty, perteneciente a una tradición de pensamiento distinta, apareciera vinculado con este programa.

Sin embargo, y aunque no se descartan los lazos de amistad con Bernstein²¹ y con el propio Habermas,²² la versión de un liberalismo de izquierda como la que Rorty defendió a lo largo de su vida hacían posible que abrazara la causa de apoyar a sus homólogos del otro lado del telón de acero. Así también lo testimonia su colaboración en el año de 1981 en los seminarios de Praga y el hecho de que invitara a Habermas a contribuir en éstos el año siguiente (Gross, 2008; Day, 1999).

Volviendo al proyecto del Centro Interuniversitario, Rorty habría participado en éste con la lectura de algunos apartados de lo que más tarde, en el año de 1979, conoceríamos como *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Bernstein, 2007:114).

Sería la primavera de 1978²³ y para ese entonces Fraser, quien redactaba su tesis doctoral,²⁴ fue animada por Bernstein a asistir a aquellas reuniones que resultaron decisivas en su trayectoria intelectual (Nickel, 2012: 157).

Fraser encontró un maestro en Rorty, un ejemplo vivo de cómo construir un espacio propio y distinto en el interior de la tradición académica analítica. No es que Fraser estuviera interesada en ésta, pero en ella estaba siendo educada; así que durante su etapa de formación iba dándole vueltas a cómo integrar su militancia política en el feminismo de izquierdas y sus referentes teóricos, en una atmósfera bastante sorda a la tradición europea con la que se encontraba más familiarizada. Por otra parte, los argumentos de Rorty se convirtieron en desafíos para ella y le sirvieron, dice, de “contrapeso en aspectos importantes del marxismo-hegeliano que yo abrazaba de otro modo”. (Ibíd.).

quien narra la biografía intelectual de Bernstein como introducción a la semblanza que este último hace del pensamiento de J. Dewey.

²¹ El contacto y posterior amistad entre Rorty y Bernstein data de 1949, cuando estudiaron juntos en Chicago, y luego en 1952, al reencontrarse en Yale, donde cursaron el doctorado. Véase R. Bernstein, 1983: xv; 1992a:12; 2008:13. También R. Rorty, 2004: 3-5.

²² En el obituario de Rorty escrito por Habermas, el pensador alemán nos informa que conoció a Rorty en 1974 en un seminario sobre Herbert Marcuse en la ciudad de San Diego. Su encuentro con Rorty, nos informa, no fue precisamente amable por lo que se encontraría sorprendido cuando el neopragmatista lo invitó a participar en su seminario de la universidad de Princeton. Véase, J. Habermas, 2008:5-6.

²³ Siguiendo la investigación de Neil Gross (2008) sobre la vida de Rorty, el autor cita el fragmento de una carta dirigida al rector de Princeton por parte de profesores de aquella universidad quienes le informan de la situación política de algunos homólogos yugoslavos y le solicitaban apoyo para el Centro Interuniversitario de Dubrovnik.

²⁴ Titulada “Adjudicating between Completing Social Descriptions: The Critical, Empirical and Narrative Dimensions (with an application to Marxism)” y presentada en CUNY, Nueva York.

El encuentro con Rorty resultó capital; según ella, habría sido una bocanada de aire fresco y un arsenal de batería argumental con el cual enfrentarse.

Pero la presencia de Rorty no se limitó a 1978. También colaboró en un seminario sobre la obra de Habermas cuya aportación está publicada en el cuarto número de la revista, el del año de 1984.²⁵ Asimismo, su trabajo volvería a ser objeto de contestación teórica años más tarde al publicarse, además de la crítica de Fraser, la de Dorothy Leland en aquél número 3 de 1988, la cual es una de las réplicas feministas más sugerentes²⁶ a la idea de conversación que Rorty adopta en 1979.

Lo anterior nos permite inferir que, antes de que fuera publicada *Contingencia...*, Rorty ya era un autor de envergadura que merecía no sólo una discusión filosófica, sino una sobre las consecuencias políticas de sus postulados para pensar una sociedad democrática en el filo de finales del Siglo XX.²⁷ De otro lado, la participación de Fraser, en el proyecto arriba citado, destaca a su vez su filiación con las corrientes de pensamiento social más progresistas desde su etapa de formación.

Nos interesa destacar también que la presencia de nuestros autores en el proyecto de *Praxis Internacional* puede considerarse como una muestra de su compromiso intelectual y de que el trabajo teórico requiere del esfuerzo colectivo; algo parecido a la idea de una conversación inacabada de la que hablara Rorty y que la tradición pragmatista suele recordarnos.²⁸ En este sentido, merece la pena mencionar que Rorty fue un entusiasta de las reuniones de Dubrovnik y que promovió que se mantuvieran en

²⁵ El trabajo a que nos referimos es “Habermas and Lyotard On Post-modernity”, pp.32-44. Luego sería publicado en R. Rorty, 1993a:229-245. Este artículo es una muestra de la postura de Rorty sobre cómo pensar la función social del intelectual sin ligarla a la búsqueda de fundamentos. La des-fundamentación de la política sugiere que la teoría se replantee sus prioridades al abordar los desafíos normativos al lazo social. También puede leerse en R. Bernstein, 2001:253-276.

²⁶ La crítica de D. Leland (1988) podría contarse como la primera de carácter feminista a Rorty. A diferencia de quienes han puesto el acento en la dicotomía privado-público, Leland rastrea el vínculo entre Rorty y Michael Oakeshott sobre la idea de conversación de la humanidad, elaborando una crítica muy aguda sobre los límites que esa conversación supone como para que pueda ser inclusiva. Aunque no compartimos todos sus puntos, su interpretación resultó iluminadora para elaborar la nuestra sobre el feminismo de Rorty.

²⁷ Asumimos ese final de siglo con el historiador E. Hobsbawm (1994), quien se refirió a esta centuria como la más corta, comprendida entre 1914 y 1989.

²⁸ En este sentido, las palabras de Bernstein sobre su relación con Gadamer, Habermas, Arendt y Rorty destacan el compromiso de dichos autores con la solidaridad y la amistad no sólo en la vida personal, sino en sus escritos, de los que Bernstein afirma haber aprendido. Véase R. Bernstein, 1983:xv. Debemos esta cita a R. Del Castillo, 2010:21. Puede leerse en Del Castillo la traducción castellana de ese pasaje que a nuestro juicio sintetiza el trabajo de Bernstein insuflado de la vena pragmatista que él siempre ha defendido: la experiencia del diálogo como apertura a la pluralidad y a la construcción de la solidaridad. En su caso el concepto de diálogo y de conversación remiten a la experiencia de participar en éstos; por eso, juzgamos que es con respecto a ellos que puede reconstruirse el sentido social de la realidad.

el tiempo,²⁹ así como que Fraser ha sido una figura clave en el relevo generacional de éstas para que los coloquios continúen realizándose anualmente.³⁰

En tercer lugar, las referencias a esta revista nos permiten afirmar que el vínculo entre la teoría crítica y el pragmatismo estadounidense no era una cuestión que correspondiera principalmente al esfuerzo habermasiano por integrarlos en una teoría de la acción comunicativa, sino que, además, sería el resultado de un esfuerzo colectivo que ha permitido que la teoría crítica también sea cultivada en los Estados Unidos y que haya encontrado allí representantes relevantes. Algunos de estos, como la propia Fraser pertenecen a ese espacio institucional³¹ que ya desde mediados de los años treinta del pasado siglo buscó el dialogo entre las dos orillas del Atlántico.

De otro lado, y teniendo en cuenta la participación de Rorty, puede aducirse también que ese esfuerzo no fue el único que tendió puentes entre el pragmatismo y la tradición continental. Parte del legado rortiano es una muestra de que ese vínculo puede adquirir formas distintas. Rorty se movió desde el cultivo de la filosofía analítica al pragmatismo³² y se aproximó a la tradición continental de cara a asumir el lenguaje como una herramienta para la creatividad humana. La singular mezcla en que consiste su obra demuestra ese interés en apuntar que las tradiciones no están cerradas y requieren movimientos audaces que hagan posible definir relaciones distintas para desplazar los cimientos de quien reflexiona y del potencial lector que se acerque a ella.

²⁹ Debo esta afirmación a una conversación personal con Nancy Fraser en marzo de 2010 en la ciudad de Nueva York.

³⁰ Véase *supra* nota 19.

³¹ Al hablar de espacio institucional nos referimos a la *New School for Social Research*. Fundada en 1919 por John Dewey, entre otros, acogió en su seno a algunos intelectuales alemanes exiliados del régimen nazi; de ahí que esta institución haya recibido la denominación de Universidad en el exilio. Véase R. Bernstein, 2007; también J. Habermas, 2003:355-56; 361-362. En la actualidad dos filósofos pragmatistas de ascendencia judía como Bernstein y la propia Fraser, quienes siempre han mantenido el diálogo entre la tradición continental y la estadounidense pertenecen a dicha institución. Sobre ellos y en relación a sus posturas sobre Rorty puede decirse que, a pesar de las diferencias en sus respectivos enfoques teóricos, Bernstein y Fraser estarían al mismo lado del espectro al oponerse a la interpretación política del neopragmatismo rortiano. Respecto a las críticas de Bernstein, éstas se enmarcan en lo que él asume como una interpretación equivocada del legado progresista del pragmatismo de Dewey en el liberalismo rortiano; y, sobre las críticas de Fraser, como se verá en este capítulo, por las consecuencias que para la política democrática tiene la distinción entre privado y público, y las que de aquí surgen respecto a la función social del intelectual en la versión de comunidad política rortiana.

³² El vínculo de Rorty al pragmatismo, tal y como él afirma en sus escritos autobiográficos (1998b; 2010b) es anterior a su cultivo de la filosofía analítica. Véase también N. Gross, 2008. Sin embargo, dado que su formación como filósofo profesional se da al interior de la tradición de la filosofía analítica, para luego integrar en su visión de ésta el pragmatismo, consideramos atinado afirmar que se produce un tránsito de la filosofía analítica al pragmatismo en su caso. Esta interpretación de su trayectoria nos resulta más adecuada al orden cronológico en que aparecen expuestas sus preocupaciones filosóficas y no elude el que el pragmatismo no le fuera ajeno en su etapa formativa.

Lo que muestra el episodio de Dubrovnik es la especial situación del intelectual en el contexto de la guerra fría. Ilustra también el colectivo esfuerzo intelectual por superar las fronteras físicas y políticas haciendo uso de la capacidad comunicativa. Consiste, para nosotros, en una muestra de que la discusión filosófica desarraiga prejuicios, al tiempo que es capaz de proporcionar arraigo a las voluntades.

De ahí que el hecho de trazar puentes entre tradiciones traduzca, a nuestro juicio, el espíritu pragmatista de mantener una conversación amplia y distendida que ponga de manifiesto las tensiones útiles y las inútiles, que haga posible apuntar los lugares compartidos como los desconocidos y enfrentar de modo solidario el cómo resolver el *impasse* conceptual que atrapa al pensamiento cuando no lo deja ir más allá de los hábitos.

En el caso de Rorty esto es claro, pero también lo será en el de Fraser, como nos ocuparemos de demostrar. Esta característica común, referida al espíritu pragmatista, modelará sus diferencias a través de la conversación inacabada en que consiste el trabajo filosófico y del que aquí estamos dando cuenta.

De momento, permítasenos señalar una diferencia de carácter biográfico. Rorty se refiere a sí mismo como un liberal de izquierdas, hijo único de dos trotskistas, que creció en la ciudad de Nueva York durante los años treinta del pasado siglo, en un ambiente progresista con el que alternaban sus padres. Fraser nació en Baltimore, Maryland, en el seno de una familia judía. Mientras la juventud de Rorty estuvo dedicada a su formación profesional, Fraser alternó sus estudios con su actividad política en una facción del SDS (estudiantes para una sociedad democrática) llamado "Comité socialista del trabajo". Su implicación política la alejó por un tiempo de la vida académica hasta que regresó para doctorarse.

En el año 1988, cuando es publicada la primera crítica de Fraser a Rorty, nuestro autor ya ha sido profesor en la universidad de Princeton y ha abandonado a la filosofía analítica para hacerse un lugar en el departamento de Humanidades de la Universidad de Virginia, donde permanecerá hasta 1997, cuando sea nombrado profesor emérito de literatura comparada en la universidad de Stanford, cargo que ocupará hasta poco antes de su muerte.

Nuestra autora, tras haber impartido clases en la Universidad de Georgia, donde no se sintió cómoda debido a la hegemonía de la filosofía analítica y a las presiones a las que se vio sometida al ser una de las pocas mujeres filósofas (Nickel, 2012), se trasladó a la Universidad de Northwestern, Chicago. Allí pudo abrirse un espacio de la mano de

la teoría crítica. Sin embargo, también en esta institución se topó con dificultades al cuestionar la política de contratación de profesoras, cuya cuota para los años noventa era demasiado baja (Ibíd.). Así, en 1995, fue contratada por la *New School for Social Research*, Nueva York, donde encontró un espacio idóneo: abierto, plural y vinculado desde su fundación al cultivo de la filosofía europea y en el que, desde entonces Fraser ha ido desplegando sus ideas sobre una teoría crítica de la justicia de género y ha logrado consolidarse como un referente clave de esta tradición producida en los Estados Unidos.

1.1.4. Los cauces de la conversación

Se ha mencionado que la crítica de Nancy Fraser a Richard Rorty se centra en explicar la relación entre el ironista y el ironista liberal en virtud de la tensión que representan entre el espacio privado y el espacio público. Las implicaciones de esa tensión no son evaluadas desde el eslogan feminista de “lo personal es político”, sino que se sitúan en la línea de las consecuencias prácticas que una distinción de esferas de acción tan rígida conlleva para la práctica teórica.

En este sentido, la crítica de Fraser opera en relación a tender un puente entre la teoría y la praxis.³³ Se dirige a especificar las consecuencias que para la teoría feminista puede comportar el romper dicho vínculo, así como lo que ese vínculo supone para un movimiento social y político, como lo es el feminismo, respecto a la conquista de un espacio académico desde el cual conceptualizar la problemática social específica en que consiste la condición de vivir un cuerpo sexuado femenino.

La defensa radical de un puente entre teoría y praxis, en la que coincidimos con Fraser, lleva a ésta sin embargo a demandar del enfoque rortiano una coherencia difícil de sostener y que acaba por proponernos un retrato del filósofo en el que éste aparece casi como un revolucionario y, por tanto, en el que su reformismo político vendría a ser algo parecido a una consecuencia inesperada.

Pero Fraser se atenderá a esta lectura suya de Rorty. Defenderá una versión de política radical que bebe, entre otras fuentes, del impulso creativo con que Rorty dota al

³³ Forma parte de las características de la obra de esta teórica la urgencia por definir y mantener ese vínculo desde sus primeros trabajos hasta el presente. Véase, N. Fraser, 1989:1-13; 2008b:251-274 esp.; y 2012b.

lenguaje anormal, el que sale del marco conceptual habitual, (Rorty, 1979) y que estatuye la opción de una política no monológica (Fraser, 1989) que haría posible visibilizar, dar voz y escuchar a las solidaridades en competencia (Ibíd.) y las cuales habrían de alentar un espacio político democrático.

En otras palabras, el objetivo de Fraser es construir sobre el impulso creativo del lenguaje anormal del que habla Rorty la versión de un pragmatismo democrático, socialista y feminista (1989), un pragmatismo que vaya más allá de Rorty sin tirar al bebé de los discursos múltiples y creativos junto al agua sucia de su reformismo tecnocrático. Fraser diseña para ello una estrategia interpretativa de los personajes del poeta y del ironista liberal que subraya la tensión entre ellos con el fin de ilustrar de qué modo, aunque Rorty rompe “el mapa cultural”, éste podría ser reparado por ella.

A nuestro juicio, Rorty describe desde el liberalismo una tensión entre el espacio privado y el espacio público que aparece en la lectura de Fraser como una tensión entre teoría y praxis que tiene consecuencias sociopolíticas de calado. Esta lectura constituye un punto de apoyo interesante para elevar una crítica a la obra de Rorty en cuanto perteneciente a la ideología liberal y en cuanto a las implicaciones de su antifundacionalismo para pensar la función de la teoría.

Fraser buscará mostrar que el antifundacionalismo no tiene por qué rechazar una política sustantiva que abrace un socialismo democrático. Pero aquí, creemos, hay una contradicción en la lectura de nuestra autora que, paradójicamente, acaba por afirmar la posición de Rorty. Pues Fraser asume de modo implícito la premisa de que el liberalismo de Rorty no es sustantivo. Esto comporta un problema, porque olvida que la opción de la tolerancia liberal no es neutral y que, al no serlo, constituye una opción sustantiva. Dado que el objetivo de Fraser es mostrar que el antifundacionalismo de Rorty casa bien con las políticas de transformación social, en aparente contraste con las propias declaraciones de Rorty, la autora acaba paradójicamente por dar carta de navegación a Rorty sin advertirlo. Veremos más adelante si su lectura proporciona elementos suficientes para que podamos ir más allá de Rorty o si la matriz conceptual que éste propone no alcanza a ser superada al punto de quedar Fraser envuelta en ella sin notarlo.

Por otra parte, nos parece que Fraser no logra asumir que la tensión entre teoría y praxis es mucho más compleja que la que propone Rorty, cuya forma de tratar este asunto parece sugerir que esa tensión es irresoluble, a pesar de las mediaciones que podamos hallar para establecer un vínculo.

Creemos que esto es, en parte, el efecto de que el planteamiento de aquella tensión y la dificultad de solventarla en Rorty pasa, precisamente, porque queda enmarcada en el discurso ideológico del liberalismo. Así que nos preguntamos si este marco ideológico no es, en último término, el que acaba por dictar las coordenadas a la hora de pensar la función social del intelectual a que remite el problema del vínculo entre teoría y praxis. Esto implicaría, según nuestra interpretación, indagar si nuestra autora puede salir del marco conceptual rortiano de un lado, y de otro, si Rorty nos sitúa ante un dilema a partir del cual finalmente hemos de aceptar su etnocentrismo, entendiendo por ello que no podemos salir de nuestra tradición política o, mejor, que estamos ante una hegemonía política y cultural difícil de quebrar y para la cual nos falta imaginación.

Desde otro ángulo, este problema señala otro aspecto ya más directamente relacionado con las premisas específicas de la filosofía rortiana. Nos referimos a lo que él denomina el carácter sublime de la teoría, a saber, el ansia de fundamentación de la realidad o el dotarnos de un léxico o marco conceptual que agote las formas explicativas de la misma, y su condición de impedimento para la práctica democrática.

La pretensión de Fraser por salvar la tensión entre teoría y praxis vendría a situarla, precisamente, en ese camino hacia la sublimidad que en Rorty significa, además, colocarse en el ámbito privado de lo idiosincrásico que aspira a hacerse público. En otras palabras, Fraser ejemplificaría una posición que él no está dispuesto a asumir: el peligro de sublimidad de la teoría³⁴ cuando aspira a fundamentar la praxis. Dado que Fraser propone una política imbuida de creatividad poética como alternativa a la dicotomía rortiana, a nuestro juicio, su postura revela rasgos de esa sublimidad proscrita por Rorty para la política. Así, mientras uno propone la belleza y la decencia en lo político,³⁵ la otra resbalaría en ese lugar en el que se debilita la prerrogativa de la democracia por sobre la filosofía (Rorty, 1996b:239-266).

Si leemos la opción de Fraser desde la perspectiva de Rorty, está privilegiando la teoría por encima de las prácticas. Si leemos la de Rorty desde Fraser, el énfasis en las prácticas nos deja sin formas de elaborar criterios para la crítica de las mismas. La consecuencia de esto es que las prácticas no serían otra cosa que cuestiones

³⁴ Véase R. Rorty, 1991a:115-139 esp.

³⁵ En contraste con la sublimidad que puede dar lugar al gesto cruel de la humillación de los otros. Véase R. Rorty, 1991a:106-113.

idiosincrásicas; por lo tanto, en clave rortiana, se adoptaría una forma particular de sublimidad en lo político.

En este sentido, ni Fraser ni tampoco Rorty, a pesar de sus respectivas tesis, pueden superar eso que él denomina el carácter sublime de la teoría. Por razones distintas, los dos están presos de esa tensión continua en que consiste la labor de modular el concepto para pensar la praxis y evitar hacerse un(a) filósofo(a) rey(ina).

La paradoja señalada por Fraser a Rorty no impide que el argumento que emplea no se convierta a su vez en fuente de paradojas. Tampoco ella está libre de contradicciones, y esto es así porque concede a Rorty mucho más terreno del que sería deseable a la hora de pensar el pluralismo discursivo. Al hacerlo así, y como veremos a continuación, legitima el proteísmo rortiano y por intensión el reformismo político que se cubre con aquél.

1.2. ENTRE ROMANTICISMO Y PRAGMATISMO: SOBRE EL LIBERALISMO REFORMISTA DE RICHARD RORTY

Hemos dicho que la primera crítica de Fraser a Rorty, que tuvo lugar en el contexto de *Praxis International* y que se publicó en el primer libro de Fraser *Unruly Practices* giraba en torno a una lectura específica de los personajes del poeta y el ironista liberal. La estrategia interpretativa de Fraser en esa crítica consiste en señalar que el ironista liberal y el ironista a secas están caracterizados por impulsos distintos: el impulso pragmático y el impulso romántico, respectivamente.

Según Fraser, dichos impulsos se combinan de modo diverso en la descripción rortiana, la cual pivota sobre la contingencia de la comunidad liberal. Las posiciones que cada personaje adopta respecto al otro marcan la familiaridad o extrañeza entre filosofía, teoría y poesía (discursos análogos en Rorty³⁶) respecto a la política.

La intención de Fraser es mostrar que esas diversas posiciones conducen todas a una práctica de la política que sólo puede avalar las propuestas orientadas a mejorar la política democrática liberal, pero que no puede hacerse cargo de otras alternativas y que,

³⁶ Véase R. Rorty, 1991a, pero especialmente “La filosofía como ciencia, como metáfora y como política” en R. Rorty, 1993a:25-47esp.

además, estatuye la imposibilidad de que la política sea informada por la teoría y la teoría por la práctica. Este es el efecto de la tensión irresoluble entre ambos impulsos, que adopta tres versiones distintas con respecto al “rol social y la función política del intelectual.” (Fraser, 1989: 93). Las tres posiciones son: 1. la mano invisible; 2. la elección entre la sublimidad y la decencia; y finalmente, 3. la división (93-110).

Según la interpretación de Fraser, el impulso romántico queda definido por la capacidad poética de la teoría de proponer nuevos léxicos. Se trata de una tarea inventiva dirigida a la creación de sí del teórico quien, en una función análoga a la del poeta, trabaja con metáforas a través de las cuales es capaz de superar su pasado, vencer al padre de quien heredó el lenguaje habitual que habla y, por tanto, inaugurar uno distinto (93-94).

Fraser entiende, en primer lugar, que esta caracterización del ironista no se refiere a un individuo en sociedad, sino que representa una forma de individualismo en la que queda en suspenso la relación entre ese individuo, el teórico-poeta, y la comunidad en que vive. En segundo lugar, nuestra autora encuentra que bajo la pretensión de idear un nuevo léxico anida un toque narcisista situado en la esperanza de la auto-creación en liberarse de la sombra del pasado, de las contingencias heredadas, como diría Rorty (1991a) siguiendo a Harold Bloom (1977), las cuales, al ser superadas, permiten forjarse una libertad.

Bajo la luz del impulso romántico, el pasado y la historia son vistos en función de las figuras geniales que lo han marcado y definido, y por tanto, que constituyen el punto de referencia para orientarnos sobre qué caminos intentar.

En suma, el impulso romántico del teórico significa crearse a sí mismo a través de la creación de un lenguaje, proponer una serie de metáforas surgidas de las propias preocupaciones sin que éstas se encuentren informadas por el contexto social en que se desenvuelve. Su contexto de referencia constituye una historia escrita por poetas geniales que pudieron dotarse de su propio modo de hablar y legarlo a otros,³⁷ pero del cual espera desprenderse.

Por su parte, Fraser considera que el impulso pragmático “impaciente con las diferencias que no hacen la diferencia” (Fraser, 1989:94), en la práctica se interesa más

³⁷ A nuestro juicio, Fraser caracteriza de buen modo, aunque sumariamente, esa versión del teórico próximo al poeta que Rorty encuentra en Heidegger como figura inspiradora. Precisamente, la interpretación que Rorty hace de Heidegger, y también de Davidson, lo conduce a afirmar que la filosofía es una tarea poética, pero, ya no centrada en que “Nuestra relación con la tradición debe ser una reaudición de lo que ya no puede oírse, [sino, por el contrario,] hablar lo que no se ha hablado aún.” (Rorty, 1993a:34).

por los resultados que por la originalidad poética. En ese caso, las palabras se convierten en herramientas y la cultura en una caja llena de éstas que pueden abandonarse cuando se convierten en algo obsoleto (Ibíd.). El impulso pragmático se dirige a la comunidad; es cívico, reformador, se centra en la solución de problemas sociales que puedan asegurar el bienestar ciudadano y satisfacer las necesidades. En suma, el impulso define la cualidad cívica del ironista en tanto que liberal.

Aquí el personaje del ironista liberal no se entretiene con superar las figuras que le antecedieron, sino que mira al futuro y centra en él su atención. La historia es vista por él como una sucesión de problemas sociales correctamente planteados y, en consecuencia, resueltos (Ibíd.). Se trata de un progreso continuo que pone de manifiesto la capacidad técnica e inventiva del ser humano en orden a la mejora de la vida de todos. Su anhelo, que está dirigido a lo público y por tanto a la satisfacción de las necesidades, y que hace uso del sentido común (Fraser, 1989:94),³⁸ queda lejos de aquel otro personaje que con la vista puesta hacia el pasado concibe la inventiva como una opción personal para la forja de su libertad privada.

La caracterización de nuestra autora, ajustada a las líneas básicas de Rorty, logra reconstruir sintéticamente cada impulso respecto a tres elementos claves: la filosofía, la historia, y el espacio en que toma cuerpo la acción de aquellos.

A partir de aquí, ella especificará las formas de relación, incluidas las tensiones, a que darán lugar los dos impulsos. Pero lo hará no sin antes advertir que la apuesta por el romanticismo en Rorty, la poetización de la filosofía y su predilección por la capacidad proteica del ser humano encarnada en el poeta, anteriormente el teórico, constituye para nuestro autor una pesadilla de la que parece querer salir mediante el impulso pragmático (95-96).

Fraser lo dice bien, para Rorty el poeta, visto como la vanguardia de la especie, es el legislador actual (96);³⁹ por tanto, el impulso romántico lleva implícito el afán de

³⁸ Aquí el uso de la expresión de sentido común por parte de Fraser, para caracterizar el impulso pragmático, debería referirse en sentido estricto a la siguiente afirmación de Rorty: “Lo opuesto a la ironía es el sentido común. Pues este es el lema de los que inconscientemente describen todas las cosas importantes en términos del léxico último al que ellos están acostumbrados. Tener sentido común es dar por sentado que las afirmaciones formuladas en ese léxico último bastan para describir y para juzgar las creencias, las acciones y las vidas de quienes emplean léxicos últimos alternativos.” (Rorty, 1991a:92)

³⁹ “El pragmatista y Heidegger pueden coincidir en que el poeta y el pensador (en el especial sentido «elitista» de estos términos en Heidegger) constituyen los legisladores no reconocidos del mundo social. Pero mientras Heidegger considera que el mundo social existe por el poeta y el pensador, el pragmatista piensa lo contrario”, (Rorty, 1993a:36).

A nuestro juicio esta cita contiene los elementos claves de la versión rortiana de la teoría, probar la utilidad social de las creencias. De ahí que nos resulte sintomático el que Fraser solo asuma la primera

sublimidad,⁴⁰ pero una sociedad de poetas entregados a la ironía, a la crítica de aquello que los antecede –las contingencias que han de superar–, y a la propia auto-creación sería un peligro para una comunidad política democrática.⁴¹

Teniendo en cuenta que el impulso romántico del poeta, individualista y orientado a la creación, entroniza el esteticismo, éste podría convertirse, dice nuestra teórica, en una pesadilla para Rorty al sugerir una visión de lo social dividida entre la élite poética y la masa (96). Fraser piensa que, con todo y la fuerza que el impulso romántico adquiere en la filosofía rortiana hasta dotarse del poeta héroe, nuestro autor, quien es un liberal y un demócrata, no puede prescindir de su filiación política, por lo que aspiraría a presentar la versión de una cultura estetizada en el marco de un liberalismo democrático.

En otros términos, diríamos que lo que Fraser está diciendo es que en Rorty la opción de apostar por el hacedor del discurso anormal⁴² lo conducirá a introducir los elementos que permitan a ese poeta moverse en el interior de una comunidad liberal.

La versión interpretativa de nuestra autora sobre la incomodidad rortiana con el poeta, a nuestro juicio, debería enfocarse de otro modo, a saber, como la postulación de

parte de la idea y no el complemento esencial que aporta la segunda línea donde se establece el contraste. Sin ese contraste la versión rortiana pierde la complejidad de la tensión sobre cómo y por qué proponer una revolución en la idea misma de filosofía que la acerque a la poesía como forma de considerar el vínculo entre pensamiento y acción. Volveremos a esto más adelante. Véase *infra* apartado 1.2.2.

⁴⁰ “Aspirar a lo sublime es aspirar a la construcción de una estructura a partir del ámbito entero de la *posibilidad*; y no sólo a partir de algunas pequeñas realidades contingentes. Desde Kant, el intento metafísico de alcanzar la sublimidad ha tomado la forma del intento de establecer las «condiciones de posibilidad de x». Cuando llevan a cabo ese intento trascendental, los filósofos empiezan a apostar por algo más que por una autonomía privada y por una perfección privada como las que Proust alcanzó.” (Rorty, 1991a:124).

⁴¹ “Pero aun cuando tenga razón al pensar que una cultura liberal cuya retórica pública sea nominalista e historicista, es tan posible como deseable, no puedo añadir a ello la afirmación de que podría o debería ser una cultura cuya retórica pública sea *ironista*. No puedo imaginarme una cultura que socialice a sus jóvenes de forma tal que les haga dudar continuamente acerca del propio proceso de socialización de que son objeto.” (Rorty, 1991a:105).

⁴² El discurso anormal es la asunción por parte de Rorty de la anomalía científica que da lugar al cambio de paradigma en Thomas Kuhn (1962). “El enfoque pragmático del conocimiento sugerido por el conductismo epistemológico considerará que la línea divisoria entre los discursos que pueden hacerse commensurables y los que no es meramente la que hay entre discurso «normal» y «anormal» –distinción que generaliza la distinción de Kuhn entre ciencia «normal» y «revolucionaria». La ciencia «normal» es la práctica de resolver los problemas teniendo el trasfondo de un consenso sobre lo que se tiene por una buena explicación de los fenómenos y sobre lo que haría falta para que un problema estuviera resuelto. La ciencia «revolucionaria» es la introducción de un nuevo «paradigma» de explicación y, por tanto, de un nuevo conjunto de problemas [...] el discurso normal es aquel que se realiza dentro de un conjunto admitido de convenciones sobre lo que debe tenerse por aportación relevante, lo que debe tenerse por respuesta a una pregunta, y lo que debe tenerse por un buen argumento a favor de esa respuesta o una buena crítica contra la misma. El discurso anormal es lo que ocurre cuando interviene en el discurso alguien que ignora estas convenciones o que las deja de lado.” (Rorty, 2001:291-292/320). A partir de ahora citaremos en primer lugar la versión en castellano de PMN y proporcionaremos la paginación de la versión inglesa de 2009, que corresponde a la edición conmemorativa del 30 aniversario de la publicación, tras la barra diagonal.

una pregunta por parte de Rorty que, aunque implícita, lo conduce a definir en qué condiciones sociales puede el poeta manifestarse. Esto sugiere que el marco liberal sea la condición para que el poeta se presente. En Rorty es el liberalismo el que antecede a la creación del yo, y no el poeta el que precede a la sociedad liberal. Pero, por otra parte, la pregunta por las condiciones sociales revela que el vínculo entre teoría (el poeta) y práctica (la relación con la comunidad) se recorta sobre la distinción entre el espacio privado y el público, tal y como están definidos por el liberalismo. Esto supone que, además de la acerada defensa de Rorty de esta forma política, su discurso respecto a ella es relevante porque, a nuestro juicio, diagnostica las condiciones en que la práctica teórica y la función del intelectual se dan en una sociedad guiada por sus principios.

Creemos que esta debería ser la línea de aproximación a Rorty; asumir su reflexión como el diagnóstico de un modo de vida moral y político, ya que esto impediría que cayéramos presos de su retórica y cediéramos al envite provocador de sus formulaciones, así como a las críticas hegemónicas a su estetización de la política que se han convertido en un lugar común para atacarlo.

Si nuestra interpretación es correcta, entonces la incomodidad de que habla nuestra autora pasa más bien a revelar la necesidad conceptual y práctica de Rorty de explicitar las condiciones sociales para la emergencia de un reformador social que sea a la vez un poeta. De ahí que éste último, cuyo discurso es tan contingente como cualquier otro,⁴³ requiera un entramado social igual de contingente –sin fundamento filosófico– en el que, sin embargo, la introducción de la metáfora que vendría a dislocar el juego del lenguaje de la comunidad política, como sugiere Rorty, no rompe el lazo social por el que ésta se mantiene unida: “[...] el poeta y el revolucionario están protestando en nombre de la sociedad misma en contra de aquellos aspectos de la sociedad que no son fieles a la imagen que la sociedad tiene de sí misma.” (Rorty, 1991a:79).

El lenguaje, el yo, y la comunidad política contingentes son las piezas que trazan el sendero del liberalismo sin racionalismo ilustrado al que aspira Rorty. Así puede resumirse el *romance* rortiano de CIS que presenta al poeta como un ironista a secas.

De ahí que no concordemos con la idea fraseriana de que Rorty aspira a adecuar el impulso romántico a la práctica del liberalismo democrático. Al contrario, el

⁴³ “[...] la persona que emplea las palabras en la forma en que antes nunca han sido empleadas, es la más capacitada para apreciar su propia contingencia. Porque ella puede ver, con más claridad que el historiador, el crítico, o el filósofo que buscan la continuidad, que su *lenguaje* es tan contingente como la época histórica de sus padres o la suya propia.” (Rorty, 1991a:48).

liberalismo es el que provee la base de las formas de libertad que son posibles en su interior y eso es lo que representa el poeta en el caso rortiano.

Pero volvamos a Fraser. La incomodidad de que ella nos habla es apenas el inicio de su explicación sobre la tensión que se da entre los dos impulsos. Esa incomodidad sugiere que algo no funciona de modo correcto en la pretensión rortiana de estetizar a la cultura sosteniéndola, como lo hace, en el impulso romántico y a través de la creación del lenguaje. El liberalismo democrático parece, según el hilo argumental de Fraser, un contrapeso puesto por Rorty para contener el exceso de poesía.

De nuevo discrepamos de ella. Creemos que Rorty necesita al liberalismo democrático para hacer emerger al poeta como vanguardia de la especie y legislador actual de la humanidad. Por lo tanto, el peligro de la pesadilla de Rorty, la incomodidad entre la asunción de unos valores democráticos y el anhelo romántico, no creemos que de pie a una tensión efectiva. Se trata más bien de un sentido de complementariedad entre la forma política y la forma del sujeto que la articularía. Por eso consideramos que la pregunta sobre las condiciones sociales está implícita, que late en el fondo del pensamiento rortiano y que no se trata, como propone nuestra autora, de una solución *ad hoc* para evitar la deriva fascista del impulso romántico.⁴⁴

El ironista liberal que representaría el impulso pragmático, contra la interpretación de Fraser, no consiste en una alternativa al poeta; es más bien su corolario.⁴⁵ Porque la pervivencia del poeta exige para el disfrute de la libertad estatuir a la tolerancia –que representaría el espíritu cívico del impulso pragmático– en tanto que la única posibilidad para la garantía de la defensa de los derechos particulares.

Esta tolerancia es un valor que, surgido de la práctica, define al liberalismo democrático, que según Rorty no requiere de un fundamento racional que lo explique ni que lo legitime, pues es el fruto de prácticas sociales que se legitiman por sí mismas. “El aglutinante social que mantiene unida a la sociedad liberal [...] consiste en poco más que el consenso en cuanto a que lo esencial de la organización social estriba en dar a todos la posibilidad de crearse a sí mismos según sus capacidades, y que esa meta

⁴⁴ Como se explicará más adelante, la deriva fascista de la que habla está en relación con el peligro de sublimidad teórica de que habla Rorty. Esa deriva fascista está en conexión con los padres de la versión poetizada de la filosofía que Rorty propugna; a saber, Nietzsche y Heidegger –las dos alternativas a la metafísica platónica–, de un lado; y, de otro, con el miedo de Rorty a que pasemos de las ideas de Marx a una versión de leninismo y estalinismo. La sublimidad, en el caso de Rorty, es una alternativa teórica que comporta un riesgo político y por la misma razón debe mantenerse en la esfera privada como una manera de proteger a la democracia liberal. Véase R. Rorty, 1991a; la segunda y tercera partes de esta obra están dedicadas a explicitar esta situación.

⁴⁵ Véase *supra* nota 39.

requiere, aparte de paz y prosperidad, las «libertades burguesas» clásicas.” (Rorty, 1991a:103).

En suma, el orden conceptual en que Fraser no repara es que el impulso poético no antecede a la forma social en Rorty, y ello a pesar de su individualismo, porque este último se explica por la forma social en que se manifiesta. El ironista liberal no consiste en una necesidad para contener al poeta, el poeta es la forma acabada que la práctica de la teoría adquiere en ese marco político: “A mi modo de ver, una organización política idealmente liberal sería aquella cuyo héroe cultural fuese el «poeta vigoroso»...Una cultura así no supondría que una forma cultural de vida no es más fuerte que sus fundamentos filosóficos. En lugar de ello, excluiría la idea de tales fundamentos.” (Rorty, 1991a:72).

Veamos ahora de qué modo Fraser define y distingue las tres variantes de relación entre los dos impulsos como las formas de superar aquella incomodidad por parte de Rorty. Estas tres variantes modulan, paso a paso, que la incomodidad es más bien una tensión permanente en el pensamiento rortiano, que va de un aparente sentido de complementariedad entre los dos impulsos –a la que denomina como “la mano invisible”–, hasta alcanzar la posición que identifica como “división” radical entre éstos.

1.2.1. Nosotros los liberales: poetas y demócratas

La primera posición entre ironista e ironista liberal a la que se refiere Fraser es definida por ella como la de “la mano invisible” y en ésta los dos impulsos resultan complementarios. El poeta situado en el espacio privado tiene como misión crear las metáforas que conduzcan al progreso moral; su esfuerzo alcanza concreción con los términos que crea y que aspira a poner en circulación para su uso social. En una democracia liberal que garantiza suficiente libertad para la creación privada, el poeta encuentra su lugar natural y ve preservada su opción. Mientras, el impulso pragmático aparece encarnado en el poeta al esperar que las metáforas se literalicen; es decir, él hace que resulten disponibles para que el nuevo léxico se disemine y pueda convertirse en un lenguaje compartido, deje de ser un idiolecto.

Para que esto sea así, Fraser recuerda el argumento rortiano según el cual no hay que establecer una diferencia entre la moral y la estética,⁴⁶ de ahí que el progreso moral venga acompañado de la creación lexical. Esta creación es la que da paso al experimentalismo pragmatista en el que el poeta siendo un demócrata deviene un reformador social (Fraser, 1989:97).

Los dos impulsos, dice Fraser, conforman las dos caras de una misma moneda: desencantar el mundo es una tarea poética que no impide el experimentalismo en la

⁴⁶ Fraser toma como apoyo la versión que de esta continuidad entre moralidad y estética propone Rorty en “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. Véase R. Rorty, 1996b:239-266; también R. Rorty, 1991a:175-196. A partir de ahora emplearemos las siglas de ORT para referirnos a *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers 1* (1991b), y citaremos por la versión castellana como 1996b. Este argumento aparece ampliamente explicitado en la primera parte de CIS respecto a la contingencia del lenguaje, del yo y de la comunidad liberal. Ahora bien, el argumento rortiano en ORT es el que sigue: 1. Tras el psicoanálisis no hay distinción entre conciencia y emociones; por tanto, la diferencia entre moralidad y prudencia desaparece. 2. La consecuencia inmediata es que el yo no comporta ya un núcleo puro, libre de contingencias sobre el cual podamos fundar el sentido de dignidad humana. De lo anterior, Rorty deduce 3. que el nexo entre verdad y justificabilidad se rompe. Esta es su manera de afirmar que sin el núcleo duro de la pureza libre de contingencias del yo, no hay por qué esperar que la justificabilidad de las creencias tenga que adecuarse o corresponder precisamente al valor de verdad. En otras palabras, la verdad nos resulta contingente: ella es una cuestión de creencias locales. Véase R. Rorty, 1996b:241 esp. Por tanto, dice el autor que, llamamos verdad (un cumplido a nuestras creencias máspreciadas) a aquello que se justifica en términos de las otras creencias que tenemos. O, “[...] a menos que participemos en determinadas prácticas sociales, no habrá enunciados que podamos llamar «verdaderos» o «falsos».” (Rorty, 1996b:18).

Dadas las tesis anteriores, hablar de verdad y de justificabilidad remite a un círculo. En este caso no nos queda más remedio que reconocer que no hay fundamentación para el circuito argumental, que estamos instalados allí girando entre nuestras creencias, la mayoría de las cuales asumimos como verdaderas. La manera de romper el circuito es, sencillamente, introducir una metáfora cuya función, según Rorty, es la de cambiar la forma de relacionar las cosas, poder verlas desde otro ángulo y, por tanto, ampliar la lógica de lo que hasta la fecha era considerado posible.

Para ilustrar que la filosofía rortiana es un ataque a la noción de verdad como correspondencia, citamos ahora algunos pasajes que pueden resultar esclarecedores: “Para los pragmatistas, «verdad» es simplemente el nombre de una propiedad que todos los enunciados verdaderos comparten [...] Los pragmatistas dudan que haya mucho que decir sobre este rasgo común.” (Rorty, 1996c:19). A partir de ahora nos referiremos a esta como CP. También véase R. Rorty, 2000c:115-118 esp.; y, sin duda ninguna: “Los pragmatistas piensan que, si algo no supone diferencia en la práctica, tampoco debe marcar ninguna diferencia en la filosofía. Esta convicción hace que se muestren suspicaces ante la distinción entre justificación y verdad, pues se trata de una diferencia que no supone diferencia alguna a la hora de decidir *qué hacer*.” (Rorty, 2000d:31), la cursiva es nuestra. Aquí y a partir de ahora se cita esta obra como TP por la versión castellana de 2000d. Esta cita pertenece al capítulo 1 “¿Es la verdad una meta de la investigación? Donald Davidson *versus* Crispin Wright?”. Desde nuestro punto de vista, este capítulo presenta la versión más acabada de la tesis de Rorty sobre la justificabilidad frente a la verdad; escrito en 1995, casi diez años más tarde de otro artículo sobre la verdad y Davidson –recogido en ORT–, Rorty nos informa aquí, en nota al pie 23, que modifica algunas afirmaciones sobre el sentido de verdad que sostuvo en 1986. A partir de las afirmaciones de Rorty uno estaría tentado de decir que: dado que su versión de verdad sigue la senda de la triangulación davidsoniana y que, por tanto, las creencias nos informan de la conducta del hablante, entonces la verdad, siendo un mero atributo de la creencia, sólo puede manifestarse a través de la acción en que consiste su justificación y no porque se trate de una condición del enunciado que nos informe de su conformidad o correspondencia con la realidad. Por nuestra parte asumimos esta premisa rortiana porque nos parece que, en la práctica, no podemos decir tan sencillamente que la noción de verdad es más útil que la de la justificación y esto no implica que al abandonar la idea de «Verdad», también lo hagamos con la de la creencia en un mundo real que opera por leyes causales. Finalmente, quedémonos con las palabras de Rorty: “No es posible tener lenguaje o creencias sin estar en contacto con [...] una comunidad humana y con una realidad no humana.” (Rorty, 2000c:117).

política, el cual atañe al impulso pragmático. No obstante, este progreso moral avalado por el poeta se recorta sobre una racionalidad medios-fines del pragmatista a través de la cual el cambio lexical percute en una forma de ingeniería social (Ibíd.).

El poeta puede ser visto como un héroe que, al desmitificar el mundo, promueve la tolerancia. Fraser apuntará que la demanda de Rorty para que veamos al poeta como un héroe consiste “en adoptar una identidad que le convierte a uno en persona apta para ser ciudadano de un Estado idealmente liberal” (Rorty, 1991a:80, cit. Fraser, 97),⁴⁷ en el que la libertad intelectual, que define a la existencia del poeta, encaja con “la disminución de la crueldad” (Fraser, Ibíd.) en la sociedad.

Fraser lo sintetiza así: “la innovación cultural y la justicia social van juntas. Ellas están unidas en las metáforas liberadoras de las sociedades liberales, [...] Como ambas están dominadas por [las] imágenes de liberación, el Romanticismo en las artes va con la democracia en la política”. Y añade: “[...] la libertad en las artes fomenta la igualdad en la sociedad” (Fraser, 1989: 97).⁴⁸

El vínculo entre la poesía y la justicia social es aquello a lo que apunta, según nuestra autora, lo que ella denomina la estrategia de “una mano invisible” en Rorty. El esteticismo y el reformismo político liberal se complementan según propósitos prácticos, pero, además, especifican una relación lógica entre ellos gracias a la cual del ejercicio de la libertad poética se infiere el evitar la crueldad. La mano invisible en esta inferencia conforma entonces esos dos lados de la misma moneda a la que Fraser alude.

La descripción de nuestra autora es fiel a las condiciones de que habla Rorty, pero su lectura de la misma tiene, de nuevo, el inconveniente de supeditar lo social a la existencia del poeta y, a nuestro juicio, el pensamiento rortiano comporta allí

⁴⁷ Como se ha dicho arriba Fraser no concluye de esto que el poeta sea el fruto de la sociedad liberal, sino que mantiene la prerrogativa de que el poeta está primero que el marco político que lo contiene. Con esta premisa puede adelantarse que cultura poetizada y democracia liberal se co-implican de modo que resulte posible hacer notar que la transformación en el lenguaje es co-extensiva a lo social, manteniendo la salvedad, sin embargo, de que no comparte la deriva de una política estetizada. Pero esta política estetizada no se explica por ningún lado. Y, por otra parte, la misma Fraser aspira a situar un punto de referencia para su enfoque desde Rorty asumiendo la co-extensión del lenguaje a lo social como una forma de acentuar la posibilidad de la transformación social sin caer en el reformismo. Ella apuesta por esa creatividad en política, sólo tiene objeciones sobre los límites que se le imponen a la teoría para dialogar con la praxis. En esa medida, podríamos decir dos cosas: la primera, que también es una esteta; y dos, que aspira, en términos rortianos, a la sublimidad. Pero sin Rorty, la posición en que se sitúa Fraser es complicada porque tiene más esperanzas en la teoría de las que se puede permitir quien recoge el guante de la poetización de la tradición filosófica. De manera que ella hace el camino inverso para finalmente abrazar las condiciones postuladas por Rorty.

⁴⁸ Aquí, y en las futuras citas sobre este trabajo de Fraser, la traducción es nuestra. “[...] cultural innovation and social justice go together. They are united in the liberationist metaphors of liberal societies [...] Since both are dominated by these images of liberation, Romanticism in the arts goes with democracy in politics [...] liberty in the arts fosters equality in society [...]”.

precisamente un matiz relevante que está en relación con el hecho de testear la utilidad social de las creencias como propósito pragmatista. Dicho de otro modo, el poeta no se explica sin la base social que lo sostiene y respecto a la cual opera a través de sus metáforas.

La utilidad social de las creencias es el verdadero *quid* respecto al cual considerar la relación entre el poeta y el ironista liberal, o para decirlo en fraseriano: el impulso romántico y el pragmático. El vínculo entre libertad y creación que define la figura del poeta, mas que suponer la asunción fraseriana de que *i.* el poeta requiere una sociedad libre en la que pueda hacer circular sus metáforas; de modo que *ii.* el progreso moral vaya de la mano del cambio lexical, de la redescipción de las situaciones crueles; sugiere, para nosotros, considerar que *iii.* la sociedad que se reconoce a sí misma como libre es la que exige la existencia del poeta y, por tanto, *iv.* cuando él sugiere un cambio lexical, la redescipción que realiza pasa a formar parte ya de las mismas condiciones que definirían un cambio social. La redescipción es el acto de dislocar las creencias habituales, y ese acto es el que tiene relevancia a la hora del progreso moral por cuanto se trata de modificar las creencias entendidas como hábitos de acción.

De manera que lo que nosotros afirmamos es que la necesidad conceptual y práctica a la que se ve abocado Rorty al pensar la filosofía en términos de poesía, sólo puede acometerla si el cuadro sobre el que se recorta la acción poética (intelectual) es el de la democracia liberal, cuyo progreso moral viene dado por la prerrogativa de evitar la crueldad y, en consecuencia, ampliar los recursos disponibles para la justificación de creencias que conforman la identidad de la sociedad en cuestión. En otras palabras, el marco del liberalismo exige la presencia del poeta –y no al revés–, de ese individuo que encarne el ideal de la libertad, amplíe su sentido y pueda proveer una estimación del progreso moral.

A nuestro juicio, Fraser limita su interpretación en esta primera posición de la mano invisible a una descripción de cómo se da la relación entre los dos impulsos. No obstante, la mano invisible, sea una estrategia o no de Rorty –como ella la califica–, debería constituirse para nuestra autora en un elemento clave del análisis y de la crítica al modelo rortiano. Esto que afirmamos es un corolario del inconveniente que señalábamos arriba; a saber, Fraser elude la cuestión que, a nuestro juicio, es medular: ¿por qué se da la relación de la mano invisible, por qué el poeta es el compañero de ruta del reformista? Al restringir la explicación a una inferencia incorrecta e intercalar algunas valoraciones sobre ésta que ella acabará zanjando como problemática –situación

paradójica, como se explicará más adelante—, la autora entra en el juego de Rorty porque sus críticas no son suficientes ni para quebrar la relación que se da entre los dos impulsos ni para afirmarla desde contenidos distintos, si es que está interesada en mostrar el vínculo entre teoría y política.

Decir que hay una mano invisible y dos caras de la misma moneda requiere una explicación de la razón de ese vínculo, más allá de una inferencia lógica, y que es, precisamente, en lo que consiste la apuesta rortiana desde la cual se han de inferir las dificultades que de ésta derivan ahora y las que surjan de las modulaciones posteriores de esta relación entre poeta y reformista, como se explicará más adelante en relación al feminismo.

Por otra parte, la complementariedad que Fraser apunta entre los dos impulsos es diferente a la que hemos defendido arriba. Mientras ella considera que el poeta y el pragmatista son uno y el mismo dado que el poeta es un reformador social; nuestra interpretación, al especificar que el liberalismo exige la existencia del poeta, vendría a subrayar que la reforma moral que éste tiene a su cargo se revela como una dificultad ante la escisión entre espacio privado y espacio público, cuyos vasos comunicantes están cortados en la filosofía rortiana:

Los ironistas debieran avenirse con una escisión entre lo privado y lo público dentro de sus propios léxicos finales, con el hecho de que la resolución de las dudas acerca del léxico final de uno no mantiene ninguna relación especial con los intentos de salvar a las demás personas del dolor y de la humillación [...] Debiéramos renunciar al intento de combinar la creación de sí mismo y la política, especialmente si somos liberales. (Rorty, 1991a:139).

En suma, hemos afirmado que Fraser describe las condiciones que posibilitan afirmar que el poeta es un reformador social; pero, la interpretación que a partir de allí realiza es problemática en dos sentidos.

La primera, porque privilegia el individualismo rortiano y desconoce que la tensión, ya ínsita entre los dos personajes, es una forma de velar el otro sentido de complementariedad entre ellos; a saber, que dicho individualismo está recortado por la forma social que lo antecede; esto es, el liberalismo como forma de legitimación necesita al poeta (a su práctica) y no al revés, eso es lo que explica que el reformismo o el impulso pragmático vaya de la mano de la poesía, del impulso romántico.

La segunda, lo que ella denomina la estrategia de la mano invisible, comporta una descripción de las relaciones lógicas entre aquellos impulsos que si bien provee un

retrato adecuado de los supuestos por los que el poeta podría impulsar reformas sociales, no obstante, elude el aspecto relevante de indagar los motivos que conducen al autor a hacer de ellos dos compañeros de ruta. Frente a esta situación, sus críticas no impiden que ella asuma y quiera mantener la propuesta rortiana de que la poesía ha de vincularse a la política.

Ahora bien, antes de abandonar la cuestión de la mano invisible, permítannos detenernos en lo siguiente.

Al final de la descripción de la posición de la mano invisible nuestra autora realiza un giro argumental como mínimo llamativo. Así, afirma que la relación de la mano invisible no es la argumentación más persuasiva de Rorty, al punto que, dice, le genera más preguntas que respuestas. Preguntas como las siguientes: “¿Decir adiós a la objetividad es saludar a la solidaridad?” O esta otra de “¿por qué asumir una visión cuasi durkheimiana según la cual la sociedad está integrada por la vía de una solidaridad única, monolítica y abarcadora de todo?” (Fraser, 1989:98).⁴⁹

Lo primero que hay que decir es que no comprendemos cuál es el vínculo entre el abandono de la objetividad y la mano invisible, y menos aún el de esta mano con la solidaridad. En ningún momento de la descripción fraseriana de la relación entre poeta y reformista, que conduce a la imagen de las dos caras de la misma moneda, se ha hablado de solidaridad, así que preguntamos ¿tendríamos que suponerla porque ella consiste en el modo de poner fin a la crueldad –que es el modo rortiano de hablar de progreso moral–?

En la filosofía rortiana esto sucede así, pero en la explicación de Fraser no; y menos aún si se trata de la mano invisible, una tratamiento crítico que sin embargo no tematiza su por qué ni aporta razones suficientes sobre por qué deberíamos rechazarla.

Y dicho esto, ¿por qué preocupa tanto a Fraser la mano invisible? Si le preocupa es, juzgamos, porque en esa relación entre poeta y reformista hay algo que ella quiere salvar.

Tal y como nuestra autora desarrolla el argumento, la relación entre poeta y reformista en Rorty es presentada como una consecuencia lógica. Pero ella detecta que esa relación de inferencia está viciada: es decir, la libertad del poeta no garantiza evitar la crueldad. Por eso afirma que se trata de una mano invisible. Dado que no hay relación

⁴⁹ “[...] is to say goodbye to objectivity really to say hello to solidarity?” “[...] why assume a quasi-Durkheimian view according to which society is integrated by way of a single monolithic and all-encompassing solidarity?”

lógica ni natural entre los dos impulsos, a ella le es posible sugerir que al impulso romántico y al impulso pragmático podríamos describirlos de otro modo y hacer de la pretensión estética una compañera de ruta adecuada para el debate democrático en torno a la interpretación de las necesidades.

Se trata de una de las bases sobre las que articula su socialismo feminista y pragmatista. Nuestra teórica espera mantener el vínculo entre política e innovación lexical, evitando que dicha innovación se circunscriba a una forma de entender la política como “ingeniería social” (98). De otro lado, pero de modo complementario, también busca desplazar el sentido de solidaridad en Rorty teñido de un halo de homogeneidad, para proponer uno alternativo: “¿Por qué mejor no asumir una visión cuasi-marxiana según la cual las sociedades capitalistas modernas contienen una pluralidad de solidaridades traslapadas y en competencia?” (Ibíd.).⁵⁰

De esta forma, Fraser comienza a perfilar como opción contraria a Rorty la idea de que la igualdad sea considerada en el sentido de que todos puedan participar de la capacidad poética de transformar a la cultura y, por tanto, a la política (Ibíd.).⁵¹

Esta pretensión así expuesta nos sirve de introducción para, al menos, intentar una respuesta parcial de por qué nuestra teórica vuelve los ojos a la sugerencia rortiana de reemplazar la objetividad por la solidaridad, aun cuando, como mencionamos arriba, el vínculo entre mano invisible y solidaridad no sea explicado por ella. Detengámonos en esto ya que nos permitirá situar con mayor claridad el alcance de las otras dos posiciones entre los impulsos romántico y pragmático que, por un lado aportan un relieve más diáfano del reformismo político rortiano y, de otro, recortan la opción teórico-política de Fraser.

1.2.1.1. Dos sentidos de solidaridad

Recordemos que el título del artículo en el que Fraser hace su primera crítica a Rorty es “¿solidaridad o singularidad? Richard Rorty entre romanticismo y tecnocracia”. Nos remite a aquel ensayo de Rorty “¿solidaridad u objetividad?”,⁵² en el cual se afirmaba que una vez que se abandona el cientificismo filosófico ya no es necesario “fundar la solidaridad en la objetividad” (Rorty, 1996b:40). Esto significa, como él explica en la

⁵⁰ “Why not rather assume a quasi-Marxian view according to which modern capitalist societies contain a plurality of overlapping and competing solidarities?”

⁵¹ “Why is equality not instead considered in terms of equal participation in poetizing, culture making, and politics?”

⁵² Publicado en 1985, luego aparecerá como capítulo inicial de su ORT. Puede leerse en la versión castellana de 1996b:39-56.

introducción que precede al artículo, que si la objetividad puede reemplazarse por la intersubjetividad, entonces pueden evitarse las derivas metafísico-epistemológicas que surgen de algunas versiones representacionistas del conocimiento: prescindir de “una «realidad independiente de la mente e independiente del lenguaje»” (Rorty, 1996b:30).

Como buen pragmatista, Rorty aspira a situar la realidad y su reconstrucción humana como las condiciones de la conducta lingüística, el suelo sobre el que se para cualquier usuario del lenguaje.⁵³ Así, la intersubjetividad en lugar de la objetividad constituye para él una forma de solidaridad toda vez que la pregunta relevante pasa de ¿qué puedo conocer? a “¿cuáles son los límites de nuestra comunidad?”, «¿son nuestros encuentros [de opiniones] lo suficientemente libres y abiertos?» [...] Estas son preguntas políticas más que metafísicas o epistemológicas.” (Rorty, 1996b:30).

De hecho, la solidaridad es para él una sugerencia práctica y “No se formula como corolario de la tesis metafísica de que los objetos del mundo no contienen propiedades intrínsecamente rectoras de la acción, ni de una tesis epistemológica de que carecemos de una facultad de sentido moral, ni de una tesis semántica de que la verdad es reductible a la justificación.” (Rorty, 1996b:55).⁵⁴

La solidaridad rortiana no tiene fundamento o, al menos, no se plantea como fundamentada éticamente, sino sólo como la pretensión de que el sentimiento de comunidad dote de la esperanza y confianza suficientes a sus miembros para que ésta se autoafirme como tal (Ibíd.).⁵⁵

⁵³ Hemos dicho que como buen pragmatista, pero hay que precisar que esa concepción también es fruto de su asunción del esquema triangular davidsoniano. La siguiente cita de Rorty puede ilustrar bien lo que intentamos sintetizar: “No es posible tener lenguaje o creencias sin estar en contacto con [...] una comunidad humana y con una realidad no humana.” (Rorty, 2000c:117).

⁵⁴ Nótese que estas tres premisas condensan las claves del pensamiento filosófico rortiano y de las cuales extrae las consecuencias prácticas que de aquí se derivarían para considerar la pregunta medular de su obra en que consiste responder a la pregunta “¿quiénes somos?”.

⁵⁵ Juzgamos que la autoafirmación habría de interpretarse como otra forma de describir el etnocentrismo rortiano, entendiendo por éste los límites de la comunidad de justificación y la imposibilidad de salir de estos. Pero dicha imposibilidad no implica que, en idiolecto rortiano, no puedan superarse las contingencias heredadas, para ello viene en su auxilio la opción de ampliar los límites como efecto de la convicción y confianza en la propia tradición liberal. La siguiente cita de Rorty resume de un modo muy preciso la situación a que hace referencia dicho etnocentrismo: “La justificación que hace el pragmatista de la tolerancia, la libre indagación y la búsqueda de una comunicación no distorsionada sólo puede asumir la forma de una *comparación* entre sociedades que ilustran estos hábitos y sociedades que no, lo que lleva a la sugerencia de que nadie que haya conocido ambas puede preferir las últimas. Está ilustrada por la defensa de la democracia de Winston Churchill como la peor forma de gobierno imaginable, a excepción de todas las que se han ensayado hasta el momento.” (Rorty, 1996b:49). La cursiva es nuestra. Sobre la importancia de la comparación en Rorty considérese la siguiente afirmación:

“Como más allá de los léxicos nada hay que sirva como criterio para elegir entre ellos, en la crítica se trata de considerar ésta y aquella figura, no de comparar ambas con el original. Nada puede servir como crítica de una persona salvo otra persona, o como crítica de una cultura, salvo otra cultura alternativa, pues, para nosotros, personas y culturas son léxicos encarnados. Por eso nuestras dudas acerca de nuestros

Nuestra interpretación sugiere que Fraser reconoce el carácter intersubjetivo de la racionalidad humana, la práctica social que la conforma y constituye, pero no está dispuesta a perder en la asunción la pretensión de objetividad que nos dote de criterios para evaluar las prácticas, incluso aunque éstos sean el resultado de las prácticas mismas.

Por eso, para nuestra autora, y en desacuerdo con Rorty, la pretensión de la solidaridad como ideal moral no es incompatible con la objetividad. Su propio esquema conceptual exige mantener esta última, porque si se deshiciera de ella como hace Rorty, entonces, las solidaridades en competencia, por las que Fraser aboga, no podrían hallar mediaciones para alcanzar acuerdos en la arena política, salvo aquellos auto-justificatorios como en el caso del etnocentrismo rortiano.⁵⁶

Las solidaridades en competencia de Fraser, como descripción de la forma de vida de las sociedades contemporáneas, al menos en principio y, en virtud de la idea de pluralismo que denotan, no pueden aspirar a un todo unitario y, por tanto, no deberían poder abrazar el etnocentrismo –salvo en el sentido de tratarse de un grupo minoritario dentro de una colectividad más amplia.⁵⁷

Las solidaridades en competencia exigen, para evitar la indiferencia manifiesta de un pluralismo que resbale en el “todo vale”, o bien la arrogancia de “lo nuestro es lo mejor” atemperada por la tolerancia, mantener la pretensión de lograr un acuerdo en el

caracteres o de nuestra cultura sólo pueden ser resueltas o mitigadas mediante la ampliación de nuestras relaciones.” (Rorty, 1991a:98).

⁵⁶ “La invocación ritual de la «necesidad de evitar el relativismo» puede comprenderse mejor como expresión de la necesidad de mantener ciertos hábitos de la vida europea contemporánea. [...] Así, la verdadera cuestión sobre el relativismo es la de si estos mismos hábitos de la vida intelectual, social y política pueden justificarse mediante una concepción de *la racionalidad como un ensayismo sin criterio*, y por una concepción pragmática de la verdad.” (Rorty, 1996b:48-49). La cursiva es nuestra. También: “U otorgamos un privilegio especial a nuestra propia comunidad, o pretendemos una tolerancia imposible para todos los demás grupos [...] los pragmatistas deberíamos coger el cuerno etnocéntrico de este dilema. Tendríamos que decir que, en la práctica, debemos privilegiar a nuestro propio grupo, aun cuando puede no haber una justificación no circular para hacerlo.” (49).

⁵⁷ Nos ocupamos de esta cuestión con mayor amplitud en el capítulo 3, esp. 3.2.2.3 hasta 3.3.

Por lo pronto, afirmar que la cuestión central del debate sobre la fundamentación o no del liberalismo recae justamente en este problema: ¿qué tan etnocéntricos somos o debemos reconocernos y qué tan tolerantes deberíamos ser con aquellos a quienes no podemos reconocer como parte de nuestra comunidad? La tensión entre solidaridad y etnocentrismo o, si se prefiere, entre inclusión y exclusión social pivotan aquí precisamente. A nuestro juicio, Rorty ha sabido plantear una tensión entre universalismo *a priori* y la construcción de la universalidad a partir de la extensión de las propias creencias. Ahora bien, el hecho de haberlo planteado no supone que su respuesta sea satisfactoria, pero ha de concederse que ha puesto de relieve los límites con que se topa nuestra moral y la dificultad del pensamiento para pensar alternativas creíbles y posibles más acá de la formulación de un ideal regulativo. También aquí radica la otra gran dificultad en el pensamiento social, la de rastrear el contenido normativo desde las prácticas buscando ir más allá de éstas o manteniéndonos en el nivel de una práctica que se justifica a sí misma. He aquí el *quid* que, a nuestro juicio, el diálogo entre Rorty y Fraser ponen de relieve en sus distintos momentos.

cual se aspira a equilibrar las condiciones en que se manifiestan las determinaciones socio-estructurales que dan lugar a la formación de dichas solidaridades complejas.⁵⁸

Las solidaridades en competencia de las que habla Fraser, como se menciona arriba, impiden una concepción del todo social bajo la pátina de una homogeneidad como la que acusa el uso continuado del pronombre “nosotros” en Rorty. Por tanto, a diferencia de él, quien aduce que: “Para los pragmatistas, el deseo de objetividad no es el deseo de evitar las limitaciones de la propia comunidad, sino simplemente el deseo de un consenso intersubjetivo tan amplio como sea posible, el deseo de extender la referencia del «nosotros» lo más lejos posible.” (Rorty, 1996b:41), la pretensión de Fraser no es que el consenso genere un nosotros, sino que sea el medio a través del cual se aspire a equilibrar las asimetrías de poder que socialmente se producen y que habrían de estar representadas por las solidaridades en competencia –que no son otra cosa que la condición según la cual ella entiende el espacio social.

En este sentido la objetividad para Fraser opera sobre una noción de esfera pública recogida de Habermas.⁵⁹ Por tanto, la objetividad no es algo a lo que una teoría normativa como la que comienza a plantearse, mediante su socialismo democrático, feminista y pragmatista, pueda eludir sin comprometer a la idea de justicia, como se apreciará más adelante, cuando abordemos la relación entre críticas a la modernidad y la posibilidad de una teoría social –que aportaría las claves para fundamentar la pretensión de justicia en su caso.⁶⁰

1.2.1.2. Objeciones a la solidaridad

Nos hemos detenido en la cuestión de cómo entienden la solidaridad tanto Rorty como Fraser, pues eso nos permite observar cómo cada uno de ellos concibe el espacio social y comprende la figura del intelectual y define su función.

⁵⁸ Explicamos nuestra comprensión del pluralismo como el efecto de determinadas condiciones socio-estructurales en el capítulo 3 en el que abordamos a las políticas del reconocimiento. Véase *infra* esp. apartado 3.2.2.3.

⁵⁹ La adopción de la idea de Habermas por parte de Fraser no implica que la haya asumido de forma acrítica, justamente ha presentado una revisión lúcida de las limitaciones del concepto en el pensador alemán. Nos ocupamos de éstas en el capítulo 6 de esta investigación. Para ir directamente a Fraser sobre el particular puede consultarse, N. Fraser, 1989:113-143 esp. En castellano, S. Benhabib y D. Cornell, 1990:49-88; también publicado en la compilación de sus artículos más representativos de los últimos 25 años como N. Fraser, 2011a:53-96 esp.

⁶⁰ Véase *infra* apartado 1.3. y capítulo 3, apartado 3.2.2.3.

Ahora bien, es posible hacer una serie de observaciones sobre su tratamiento de la solidaridad que son relevantes para acabar de comprender el problema que la función social del intelectual implica para cada uno de ellos.

En primer lugar, la complementariedad entre poeta y reformista cuyo resultado es la solidaridad revela en Rorty, a pesar de su esfuerzo argumental por evitarlo, una pretensión sublime de su propia propuesta teórica. Esto supone que la tolerancia sobre la que se asienta la comunidad liberal retroceda ante la pretensión de construir una solidaridad. Sin embargo, si el sentido de solidaridad en Rorty aspira a la homogeneidad, y más aún reconoce su etnocentrismo, entonces la tolerancia y la solidaridad se contraponen o bien, la tolerancia es la condición para mantener el etnocentrismo,⁶¹ lo que supone que la solidaridad y la tolerancia son términos intercambiables.

En segundo lugar, nos preguntamos ¿por qué Fraser juega en el título de su crítica con la pregunta por la disyunción entre solidaridad u objetividad de Rorty? Hay dos respuestas posibles. La primera, porque pretende señalar una tensión ético-política en el interior de la filosofía rortiana que recorta la función social del intelectual. Esta sería una respuesta muy plausible. La segunda, porque aspira a quedarse con el término de solidaridad y deshacerse del individualismo rortiano. Esta respuesta también es altamente probable. Esta segunda respuesta implica que lo que verdaderamente constituye el objetivo de nuestra autora es redescubrir el sentido de la solidaridad, sacarlo del molde liberal en que Rorty lo ubica.

La opción correcta está en el conjunto al que las dos opciones apuntan. La tensión ético-política rortiana parece resolverse en Fraser a través de su objetivo redescubridor. Sin embargo, esto supone un movimiento complicado que se concreta en la aspiración de Fraser de hacer encajar una teoría social y normativa junto al sentido de pragmatismo que Rorty tiene en mente y que se concreta en su idea de solidaridad. El esfuerzo de Fraser, para ser efectivo, tendría que conducirla a revisar sus dudas respecto a “¿si decir adiós a la objetividad es saludar a la solidaridad?” (Fraser, 1989:98).

Fraser no se da a la tarea de argüir al respecto. Sencillamente introduce otra forma de entender la solidaridad, como si con eso ya hubiéramos resuelto la pregunta. Lo único que ha hecho es cambiar de compañero de baile, pero la música no ha dejado de sonar. A nuestro juicio, si uno invoca dudas sobre la relación entre solidaridad y objetividad en Rorty, tendría que mostrar un camino alternativo, pero si no lo hace,

⁶¹ Esta última es nuestra clave interpretativa en Rorty al abordar el problema de la ampliación de la lealtad en reemplazo de la justicia. Véase *infra* cap. 5, esp. apartado. 5.2.

entonces hay una asunción implícita de la pérdida de objetividad que implica su desplazamiento hacia la solidaridad.

Decir que la solidaridad debería ser vista a la luz del pluralismo social o, si se prefiere, de las solidaridades en competencia de que ella nos habla, no nos impide inferir que éstas no sean otra forma de expresar lo que Rorty ha puesto sobre la mesa de debate; a saber, que la solidaridad es la forma noble de hablar de etnocentrismo.

En esta línea, la pregunta obligada es ¿puede Fraser evitar el etnocentrismo al introducir la idea de solidaridades en competencia? ¿No está adoptando el esquema liberal de la tolerancia ante el pluralismo de colectividades dispersas, fragmentadas? Y si es así, ¿no implicaría esto un etnocentrismo más recalcitrante que pivota sobre la práctica de la tolerancia que podría conducirnos a la fría indiferencia?

Finalmente, la duda que más nos importuna es la de si podemos pasar de la razón dialógica a la solidaridad. La intersubjetividad, creemos, por sí sola no funda ni genera solidaridad, sólo especifica la forma en la que los hablantes se comportan y el modo en que establecen y verifican sus creencias, pero nada indica que de esa conducta lingüística pasemos a abrazar la solidaridad como hace Rorty al modo de una práctica que no está fundamentada –ya que es un sentimiento.

No obstante, y aunque del acto social de hablar no se deduzca la solidaridad, podemos convenir en que a partir de éste puede realizarse una inferencia sobre su conveniencia práctica. Eso al menos esto es lo que está implícito en el esquema davidsoniano en el cual Rorty se apoya.⁶²

Con todo, la prudencia de Rorty de indicarnos que abracemos la solidaridad por razones prácticas, o la de afirmar que la solidaridad es una sugerencia práctica, como mencionamos arriba, a fin de apuntalar la esperanza social marca, a nuestro juicio, una estrategia argumental importante, aunque no oculte el nexo supuesto y, en consecuencia, no establecido ni probado, de que la intersubjetividad conduce a la solidaridad. Creemos que aquí nos topamos con una idea que merece de toda nuestra sospecha, la asunción moralizante derivada de ser usuarios del lenguaje.

La solidaridad tendría que ser un proyecto, algo a construir, como bien reconoce Rorty;⁶³ pero, a diferencia de él, creemos que no debería derivarse esta posibilidad de un acto lingüístico que es asumido con independencia de las condiciones sociales en las

⁶² Ampliamos esta referencia más adelante al abordar las fuentes teóricas en que Rorty se apoya para rechazar el universalismo moral. Véase *infra* capítulo 2, esp. apartado 2.1.1.1.

⁶³ “La solidaridad tiene que ser construida a partir de pequeñas piezas, y no hallada como si estuviese a nuestra espera bajo la forma de un *Ur* lenguaje.” R. Rorty, 1991a:112.

que se produce y que definen la situación de los usuarios del lenguaje. Porque son precisamente éstas las que siembran dudas sobre la solidaridad y sobre nuestra disposición comunicativa para llegar a acuerdos, incluso a los estratégicos.

Respecto a esto, Fraser presenta una opción mucho más consistente, dado que parte de la base de que el uso del lenguaje está atravesado por las asimetrías de poder entre los miembros de un colectivo social. Esta premisa básica no se opone a su decisión de redescubrir el sentido de la solidaridad rortiana, según el cual podemos abandonar la homogeneidad del nosotros y en su lugar situar la heterogeneidad de las solidaridades en competencia. Sin embargo, sí que se opone a la asunción de que la objetividad sea el resultado de una práctica intersubjetiva libre. Decir que la objetividad sería el efecto de la intersubjetividad implica rechazar cualquier ideal regulativo propuesto para esta interacción, porque da por supuesto lo que el acuerdo espera alcanzar. De lo contrario, las prácticas al legitimarse a sí mismas, implícitamente también lo hacen con respecto a las condiciones sociales por las que éstas tienen lugar y que en muchos casos son la materia de debate.

Por otra parte, si nuestra sospecha sobre Rorty es correcta, entonces la solidaridad rortiana se convierte en un ideal regulativo, incluso si lo situamos al nivel de la esperanza social, como es su caso. Esto supondría, por su parte, aproximarse a la situación, que él rechaza, de una filosofía orientada por el afán de sublimidad, a la intención de lograr una síntesis entre la esperanza privada de crear un léxico y la de la solidaridad en lo público. Sin embargo, cabe considerar bajo el ánimo de asumir una coherencia lógica en sus tesis, que la solidaridad no sea otra cosa que la redescubrición que hace Rorty del valor liberal de la tolerancia. Si fuera así, Rorty evitaría, al menos parcialmente, resbalar hacia la sublimidad aunque ésta estuviera latente en su propósito de una esperanza social y de progreso moral.

De cualquier forma, el presentar la solidaridad y la tolerancia como términos intercambiables es una apuesta teórica arriesgada incluso si con ella se espera salvar la estructura lógica de la argumentación. El efecto más devastador sería el de hacernos creer que la identidad moral no puede ir más allá de la tolerancia cuyo sentido, además, supliría la vacuidad que ahora representa la solidaridad en Rorty.

Esta forma rortiana de realismo nos genera dudas sobre si este sería el camino más adecuado, si esta esperanza desesperada –la forma de contener el nihilismo de la contingencia– es una posición mucho más legítima y honesta que apelar a un ideal regulativo que supone los fines humanos mejores y así se estatuye como instancia

crítica. No nos resulta claro si estamos abrazando el cinismo como una última opción tras el fin de la Modernidad, o si esta opción es, por el contrario, nuestra condenación al cinismo de una tolerancia sin solidaridad.

A pesar de lo anterior, consideramos que bajo el amparo de un espíritu pragmático podemos quedarnos con la modesta sugerencia de Rorty de abrazar la solidaridad por razones prácticas, incluso si lo que queremos es ampliar el sentido de ésta para que el “nosotros” autorreferencial a que él alude sea entendido, en cambio, a partir de la heterogeneidad social. Esta es a la que legítimamente le cabe esperar el logro de ese proyecto para el mantenimiento del lazo social.⁶⁴

A nuestro juicio, de esta manera se puede entender la dinámica que representa la tensión entre los que se denominan “nosotros” y sus respectivos “ellos”. Supera la medianía de la tolerancia y acepta que son las contradicciones sociales aquellas que articulan a la heterogeneidad social,⁶⁵ la cual sería la encargada de asumir la construcción de un proyecto de tal envergadura como es el de la solidaridad.

1.2.2. Las dificultades del romanticismo rortiano

Tal como dijimos, según Fraser, hay varias formas de relación entre el ironista y el ironista liberal. Ya hemos visto la primera, la de la mano invisible, en la cual la relación rortiana entre el poeta y el reformador social le aparece a Fraser como viciada. La segunda posición también tiene problemas. Fraser la aborda a partir de la pregunta “¿sublimidad o decencia? El lado oscuro del romanticismo”. Veremos ahora de qué forma entiende Fraser que el impulso romántico puede engendrar la crueldad más que evitarla. Aunque antes de ello explicaremos la dinámica a que da lugar la acción poética según Rorty.

Para Rorty, la capacidad inventiva del poeta encuentra sus límites en el espacio social. La auto-creación, o la esperanza de superar las propias contingencias que caracteriza a la sublimidad, lo sitúan de espaldas a la sociedad –el ámbito de la decencia. El poeta es un personaje cargado de ironía, sospecha de lo que lo circunda y por eso

⁶⁴ Como a nuestro parecer pretende Fraser y como, pensamos, podría entenderse la dinámica de esa tensión entre los que se denominan nosotros y sus respectivos ellos.

⁶⁵ Desarrollamos este argumento con mayor amplitud en el capítulo 3. esp. apartado 3.4.

aspira a imprimir su propia huella en las cosas que le acaecen, explicarlas con su propio lenguaje, definir las desde allí o describirlas.

La redescipción no consiste en volver a contar una historia. Aunque hacerlo entraña, de hecho, una variación respecto al relato original –una variación que define la situación del hablante respecto a lo que enuncia y que implica su historicidad como la del propio relato. La redescipción actúa en términos tanto de quien habla como de quien recibe el mensaje, pero para que esto sea así ha de operar, fundamentalmente, respecto al sentido de lo que se transmite, respecto a aquello que varía según el orden de relaciones que la narración despliega en una situación histórica dada. Dicho de otro modo, la redescipción es un volver a contar, a decir. Pero, nunca dice lo que ya fue dicho, dice otra cosa. Porque el modo en que se concreta aquello que quiere significarse, para el emisor y el receptor del mensaje, consiste en que el orden de las relaciones que conforma el sentido ha variado de modo intencional. Esta variación intencional por parte del emisor es lo que diferencia a la redescipción del acto de volver a contar la historia tal y como había sido proferida inicialmente.⁶⁶

En eso consiste la labor poética, en crear un sentido a partir de relaciones que para la lógica del discurso disponible resultan insospechadas, inusuales, transportando el significado de un lado de los pares de términos a otro que pueda conformar una situación específica y, por tanto, distinta. La redescipción sería algo similar a la metáfora en cuanto que transferencia del sentido, una suerte de desplazamiento.

Si el poeta es dueño de su propia voz, si es la vanguardia de la especie como aduce Rorty, lo es justamente porque tiene encomendado el transferir el sentido, hacerlo mudar a través de una alteración en el orden de aquello que es inteligible, y proponer alternativas sobre qué otras cosas podríamos alcanzar gracias al uso de su capacidad imaginativa.

En este punto, la capacidad poética de un lado, y la ironía en tanto que sospecha de lo dado, por otro, conforman un personaje cuya labor ilustra de modo claro que la crítica –la sospecha sobre cómo se relacionan las cosas– se da a través de la

⁶⁶ Nótese que nuestra explicación de la redescipción tiene un tono similar al que emplea J.F. Lyotard (1994) cuando aborda la relación entre pragmática del relato y la narración desde el ejemplo de la tradición cashinawa. Con esto queremos afirmar que la redescipción tiene ese aire de la pragmática del relato, aunque ella no es una mera narración transmitida porque hay un sentido intencional para el cambio de relaciones entre los términos más que tratarse del énfasis en el cambio social que representa la mutación entre emisor y receptor en términos diacrónicos y que constituye una mutación en la estructura social de la comunidad donde tiene lugar el acto narrativo. Véase J.F. Lyotard, 1994:43-50; 46-48 esp.

imaginación, de la capacidad de proponer futuros posibles. De ahí que además de vanguardia de la especie, también el poeta sea considerado como un profeta.

Sus metáforas cumplen este papel: indicarnos que las cosas podrían funcionar de otro modo si sustituyéramos, por ejemplo, la solidaridad por la objetividad.

No se pretende afirmar que Rorty fuera un profeta, ni un poeta. Tan solo que su trabajo intelectual orientado de modo decisivo a eliminar dicotomías que consideraba inútiles y a proponer situaciones alternativas que evitaran dilemas morales –tanto si creemos que su propuesta es sugestiva como incorrecta– tiñe lo que él creía era la labor intelectual, dotarnos de nuevos sentidos proponiendo modificaciones en el lenguaje que es la forma concreta de sugerir un cambio en las creencias como hábitos de acción.

En esta línea, la teoría y la poesía, como labores intelectuales, no serían pares opuestos, sino que, orientadas a buscar la diversidad de la experiencia humana de la que ambas se ocupan a través de la modificación del sentido, a sugerir relaciones diferentes entre los términos de una antigua matriz conceptual que, a la luz del tiempo presente, puedan indicarnos otras cosas:

Los ironistas se especializan en redescibir grupos de objetos o de acontecimientos en una jerga formada en parte por neologismos, con la esperanza de incitar a la gente a que adopte y extienda esa jerga. Un ironista piensa que cuando haya dejado de utilizar las viejas palabras con un nuevo sentido –y, por supuesto, cuando haya dejado de introducir palabras enteramente nuevas– la gente ya no planteará preguntas formuladas con los viejos términos. (Rorty, 1991a:96).

En consecuencia el poeta, al proponer esas relaciones distintas, constituiría una nueva matriz explicativa que, sin embargo, es renuente a dejarse engullir por la contingencia:

Las figuras a las que recorro como paradigma de la teorización ironista –el Hegel de la *Fenomenología*, el Nietzsche de *La caída de los ídolos*, el Heidegger de «Carta sobre el humanismo»– tienen en común la idea de que algo (la historia, el hombre occidental, la metafísica: algo lo suficientemente dilatado en el tiempo para tener un destino) ha agotado sus posibilidades. De modo, pues, que ahora hay que hacer todo de nuevo [...] Desean lo sublime e inefable, no sólo lo bello y lo nuevo: algo inconmensurable con el pasado, y no sencillamente el pasado recapturado por medio del reordenamiento y la redescipción. No desean solo la belleza expresable y relativa del reordenamiento, sino la sublimidad inexpressable y absoluta de lo que es Totalmente Distinto; quieren la Revolución Total. (Rorty, 1991a:120).

Pero, al mismo tiempo, el teórico ironista sabe que no tiene otra alternativa que ser pasto de los buitres venideros. He aquí su *pathos*: saber que su léxico perderá su

poder disruptivo y pasará a constituirse en una metáfora literalizada, hasta que venga otro y rompa la “corteza de la convención” para sugerir una ruta alternativa.

Este *pathos* es lo que constituye el carácter sublime y la forma de vivir por parte del poeta. Pero, a la vez, ese carácter sublime proyecta una sombra sobre el poeta cuando a partir de su capacidad inventiva no asuma la contingencia del momento en el que aquella se concreta en una metáfora. El poeta, por tanto, se eleva en su afición y da la espalda al mundo social que lo soporta, a la vez que espera no ser redescrito por otros: “[...] el problema de cómo poner de manifiesto la finitud dando muestras, al mismo tiempo, del conocimiento de la propia finitud [...] es *el* problema del ironista teórico. Es el problema de cómo superar la autoridad sin pretender autoridad.” (Rorty, 1991a:124).⁶⁷

En pocas palabras, el poeta aspira a superar sus propias contingencias, pero teme que cuando lo alcance sea superado, no ya por otros que vengan tras él, sino porque su metáfora se habrá convertido en moneda corriente y dejará de ser lo que era.

La disyuntiva entre sublimidad y decencia puede explicarse de modos distintos, también para sugerir que la disyunción nos aboca a una elección, tal y como lo interpreta Fraser:

Rorty enmarca el asunto como romanticismo versus pragmatismo. Él trata los dos impulsos como antitéticos el uno respecto del otro, y fuerza a una elección. ¿Romanticismo o pragmatismo? ¿Sublimidad o decencia? ¿La fuerza de la poesía o las metáforas muertas? ¿Auto-creación o responsabilidad social? No se puede elegir ambas cosas, ¿o, sí? (Fraser, 1989:100).⁶⁸

Pero ahora nos interesa resaltar que esa disyunción trata principalmente de que el hecho de proponer una metáfora (lo que según Rorty promueve el progreso moral), genera al mismo tiempo el temor de que se consiga, a saber, que quede literalizada, que se convierta en parte del léxico habitual y sea ya indistinguible de éste.

La opción de transformar el lenguaje es una tarea sublime que, sin embargo, al alcanzar el espacio público debería formar parte de eso que nuestro autor llama la

⁶⁷ Para nuestro orden argumental la cita es suficientemente explicativa. Sin embargo, el resto de este pasaje muestra la entidad que a esta dificultad Rorty le concede en relación a los problemas tradicionales de la filosofía: “Este problema es, en el ironista, el correlato del problema del metafísico consistente en salvar la diferencia entre la apariencia y la realidad, el tiempo y la eternidad, el lenguaje y lo no lingüístico.” R. Rorty, 1991a:124.

⁶⁸ “[...] Rorty frames the issue as Romanticism versus pragmatism. He treats the two impulses as antithetical to one another, and he forces a choice. Romanticism or pragmatism? Sublimity or decency? Strong poetry or dead metaphors? Self-fashioning or social responsibility? One cannot have it both ways. Or can one?”

decencia: el espíritu cívico de una sociedad liberal. No obstante, el hecho de que se logre constituye el cenit de la labor poética y al mismo tiempo su nadir.

Esto es precisamente lo que a Fraser le incomoda, y de ahí que se pregunte: ¿finalmente, con qué nos quedamos? En su interpretación, el romántico no aceptaría que la poesía que ha creado se convirtiera en algo a aplicar; en contraste, el pragmático asume que “las mejores metáforas están hechas para eso” (Fraser, 1989:100), para ser aplicadas. De aquí infiere Fraser que: “las dos visiones [de la poesía] implican actitudes sociales muy distintas. En la visión romántica, el mundo social existe para el poeta. En la visión pragmática, por otro lado, el poeta existe para el bien del mundo social.” (Ibíd.).⁶⁹

Esta afirmación de nuestra teórica, como corolario de la elección a la que cree que estamos abocados entre los dos impulsos, se basa en una cita de Rorty en la que él comenta la diferencia entre la versión del poeta en Heidegger y la suya asumida desde el pragmatismo.⁷⁰ Allí queda claro que para Rorty no se trata de dos opciones excluyentes, que no hay una elección entre éstas, como Fraser observa. Porque para él el pragmatismo, testar la utilidad social de las creencias, no puede realizarse más que a través de la labor poética para ampliar el espacio de deliberación disponible. El individualismo rortiano está recortado por el marco institucional al que debe servir.

Por ello, si la elección entre ambos personajes es lo que inquieta a Fraser, Rorty, por su parte, no muestra al respecto ninguna inquietud. Él presenta un contraste entre dos modos de aproximarse a la labor intelectual y aunque sobre esta labor construye su versión del poeta, también sobre la misma articula la de ese otro personaje que es el ironista liberal.⁷¹

⁶⁹ “[...] the two views entail very different social attitudes. In the Romantic view, the social world exists for the sake of the poet. In the pragmatic view, on the other hand, the poet exists for the sake of the social world.”

⁷⁰ Véase *supra* nota 39 en la que citamos más ampliamente este pasaje.

⁷¹ “Sin la irremediable lucha de los filósofos con vistas a inventar una forma de representar que nos lleve a la verdad y nos aleje del error, a hallar descripciones donde sólo hay juegos, la ironía no tendría objeto. [...] Es precisamente esta contraposición la que nuestros filósofos parmenídeos nos mantienen presente. Gracias a sus denodados esfuerzos por distinguir entre un discurso de primer orden y otro de segundo orden, dichos filósofos posibilitan, por así decirlo, un discurso de segundo orden mejor que cualquier otro que pudiésemos haber articulado siguiendo distintas pautas.” (Rorty, 1996c:215). Esta afirmación que pertenece a un texto presentado públicamente en 1979 y editado posteriormente en 1981, está en perfecta consonancia con su forma de trazar la diferencia entre filosofía edificante y filosofía sistemática que explica en PMN en 1979: “El problema de un filósofo edificante [...] Podría decirse que está violando no sólo las reglas de la filosofía normal (la filosofía de las escuelas de su época) sino una especie de meta-regla: la regla de que sólo se puede sugerir un cambio de reglas porque se ha observado que las antiguas no encajan con la materia estudiada, que no son adecuadas a la realidad, que impiden la solución de los problemas eternos. Los filósofos edificantes, a diferencia de los filósofos sistemáticos revolucionarios, son los que son anormales en este meta-nivel.” (Rorty, 2001:370/335).

La unión de los dos personajes es posible por dos motivos, el primero, porque cada uno es el envite del otro, ambos juegan a contrastarse y cada uno sirve a propósitos diversos que se definen en virtud de la comparación entre sus talentos. Comparar el uno con el otro permite dilucidar cuándo usar uno u otro, en qué partida cada uno resulta más útil. El segundo, porque el contraste sólo es posible gracias al marco institucional que se denomina democracia liberal.⁷² Por eso Rorty no se queda en una mera distribución de tareas entre los dos impulsos, como apunta Fraser –aunque Rorty da pábulo a esa interpretación–, sino que sostiene que ambos alcanzan su mejor expresión en el ironista liberal, un personaje que, diríamos, está confeccionado a la medida del propio Rorty. El ironista liberal está libre de la sublimidad poética porque apela a la decencia –el espíritu cívico–, pero cuando ejerce su ironía respecto a las tensiones sociales no se despliega en lo público, se traslada a ese espacio privado que salvaguarda su capacidad poética, su inventiva para elaborar metáforas. Si, como Fraser apunta, tuviéramos que elegir entre sublimidad y decencia, entonces estaríamos ante un caso de esquizofrenia asumible en razón a una decisión ulterior. Pero no hay tal decisión ulterior, tampoco un estado esquizoide. Sólo una situación compleja que se representa en el individuo al tensar su urdimbre de individuo y ciudadano. Por ello, la complejidad de la situación viene dada porque los dos impulsos están contenidos en el mismo personaje: el ironista liberal, en él radica la incomodidad que nos genera porque representa la tensión entre dos formas de libertad que se corresponden con las que protege el modelo político e institucional de la democracia liberal.

En el mismo sentido, si pensáramos que el ironista liberal no es ya el teórico sino el ciudadano de a pie, entonces la propuesta de Rorty perdería la efectividad que tiene, tanto para incomodarnos como para preguntar por la utilidad social de las creencias, que es en lo que consiste, tal y como venimos afirmando, la función social de la labor intelectual en su caso. Pero, con todo y ser esta la situación, cuesta trabajo no considerarla a la luz de la ruptura entre dos espacios de acción –privado y público– que

Traemos esto a colación, porque la distinción entre ironista e ironista liberal presenta ese mismo efecto de contraste entre formas de hacer filosofía. Aún más, Rorty espera que el ironista liberal pueda ser el filósofo con una función social relevante, a saber la de ayudar al progreso moral.

⁷² Siguiendo con el argumento de la nota inmediatamente anterior, el contraste entre dos formas de filosofar, que se necesitan la una a la otra, recortándose, adquiriendo relieve por efecto del contraste explica el hecho de que la cultura no pueda ser ironista todo el tiempo, sino que también la ironía requiera de esa versión liberal de la democracia respecto a la cual se contrasta la alternativa posible que propone el poeta irónico o el teórico ironista. En otras palabras, y según nuestra interpretación, se trata de que la democracia liberal sea el marco que recorte y haga posible que esas alternativas proliferen, las condiciones de vida del poeta que exigen un marco institucional para su despliegue.

conforman la condición de posibilidad para que existan tanto el poeta como el ironista liberal.

Aun cuando poeta y pragmatista se reúnan en el ironista liberal, existe una tensión en este personaje relativa a los espacios en que se mueve. Se trata de la tensión entre dos formas de concebir la libertad, la negativa y la positiva. De ahí que la interpretación de Fraser sobre una elección resulte inadecuada. Para nosotros es sintomático que ella no advierta que la complejidad no está en cómo se mueve el personaje, sino en lo que representa en tanto que una forma de diagnóstico de cómo se da la labor intelectual en el marco liberal. Seguramente no lo advierte, porque ha puesto el énfasis en la creación lexical y no en el marco institucional que hace posible la coexistencia de ambos personajes bajo la máscara del ironista liberal. Desde la creación lexical es difícil reconstruir aquello a lo que Rorty alude bajo la noción del experimentalismo del lenguaje, a saber, que el reformador social es un poeta y que el lenguaje es una caja de herramientas para la reforma social. Tal y como él lo dice:

Se trata de rascarse donde pica, y sólo donde pica [...] este liberar a la cultura de obsoletos vocabularios tomando nuevas metáforas en nuestra red comunitaria de creencias y deseos, como un proceso de banalización [...] constituye el único tributo adecuado que se puede rendir al gran filósofo. Sin esta utilización de su labor, el gran filósofo no tendría función social alguna que desempeñar, ninguna función política [...] la grandeza del ser humano individual está en su aportación a la libertad social. (Rorty, 1993a:36).

Y más adelante continua diciendo que se trata de:

[...] la esperanza de que lo que Dewey denomina «la corteza de la convención» llegue a ser lo más superficial posible, que sea lo más flexible posible el aglutinante social que mantiene unida a la sociedad –el lenguaje en el que expresamos nuestras creencias y esperanzas comunes. (37).

Sin embargo, debe reconocérsele a Fraser que al situar el acento en la creación lexical, al poner de relieve la elección entre sublimidad y decencia, nos permite considerar lo que ella denomina el lado oscuro del impulso romántico, el cual advierte en la idea de la redescipción. En este caso, tiene razón cuando afirma que no es posible elegir, en realidad, el espíritu cívico, el impulso pragmático, puesto que la redescipción –en que consiste la labor poética– es lo que moviliza el progreso moral. La dificultad en la elección queda definida por la siguiente situación: el progreso moral se ve limitado

por la misma redescrición, ya que el poeta no sólo forja su léxico, sino que narra con sus propios términos lo que acaece a otros.

La redescrición de los otros en el léxico último del poeta constituye, para Rorty, una forma de crueldad. De ahí que nuestra autora insista en que el afán creativo del poeta se nos represente ahora desde su lado oscuro. La pretensión de alcanzar autoridad sobre sí y sobre otros es lo que estatuye la dificultad de que el impulso pragmático pueda contener ese afán de obliterar la experiencia del otro que el poeta lleva a cabo empeñado en creer que ésta puede ser narrada en los términos que él le asigna.

Esta interpretación de Fraser nos permite afirmar que el progreso moral en Rorty se halla auto-contenido. O mejor decir, parece irrealizable si a cada esfuerzo por ampliar los límites de lo posible no sólo incurrimos en lo que para él sería la *hybris* intelectual, la sublimidad, sino aún peor estatuímos una forma de crueldad. ¿Debemos inferir que para evitar la crueldad habrá que ser crueles? O, en su defecto ¿asumir a tal punto la contingencia de un acto cruel como para hacer pender de ella el progreso moral?

Rorty da lugar a ambas opciones. De un lado, por el nihilismo matizado de su contingencia prendida con los alfileres de la esperanza; y de otro, por la sugerencia de que para evitar la crueldad tal vez haya que ser al menos un poco crueles. Ambas opciones entronizan la figura del poeta como un individuo que pertenece a una élite y sabe que una cierta dosis de crueldad podría resultarnos más benéfica que su ausencia si eso supone ir en pos de una vida moral con mayores opciones de elección –una crueldad recortada por el principio de la felicidad para el mayor número.

En último término, ensanchar la libertad, en idiolecto rortiano, significa ampliar las opciones disponibles para la justificación de las creencias. No es otra cosa la que preocupa a nuestro autor. Por eso, la crueldad que viene de la mano de la redescrición es tolerada, porque es la vía que él establece para que sepamos de qué somos capaces los seres humanos y podamos, en consecuencia, intentar modificar las cosas sin tocar el marco institucional que hace posible la proliferación narrativa.

Así las cosas, el individualismo que Fraser detecta en Rorty bajo la asunción de que el poeta dominado por el impulso romántico está separado de la masa (Fraser, 1989: 94, 96, 99), es una inferencia correcta sobre la que ella construye la opción interpretativa de hallarnos ante una elección entre sublimidad y decencia. El problema de que ella proponga una elección entre los dos términos es que esto nos conduciría a plantearla en los términos de optar por ser o no ser cruel. Esta alternativa es inadecuada, no sólo por el maniqueísmo que instaura al no poder representarse la complejidad de la

acción humana, sino porque además conlleva negar la definición de liberalismo de Judith Shklar (1984) que adopta Rorty y según la cual ser liberal es rechazar la crueldad, y que es algo que es lo que late bajo la presentación de aquellos dos personajes y que no debe perderse de vista.

Si lo que Fraser pretende es que elijamos entre ser crueles o no, tenemos entonces que eludir la problemática filosófica que Rorty ha planteado. La consecuencia más importante de esto sería perder la oportunidad de insistir e incidir en que el autor ofrece un buen diagnóstico de la vida intelectual al final del siglo XX sobre el cual deberíamos plantear las alternativas, pero recogiendo la advertencia que nos lanza. Esto no significa que compartamos la tesis rortiana, pero gracias a que no la compartimos no podemos negar la agudeza de un planteamiento coherente articulado sobre la contraposición entre dos formas de libertad.

Por eso, insistimos en que no se trata, como nuestra autora afirma, de una cuestión de elección. La tensión no es una elección ni se resuelve mediante ésta. Por el contrario, la tensión ha de mantenerse, y hemos de pensar en profundidad respecto a ella. O bien hacemos el ejercicio rortiano de presentar una relación distinta entre lo que, según Fraser, aparece como una contradicción que se resuelve mediante una elección, para desplazarnos desde allí a otro orden lógico, que nuestra autora debería ofrecernos como aquel en el que ya no se dé la contradicción.

Se trata de cambiar los términos de lo inteligible. De modo que no podemos plantear una elección entre viejos términos, tal como ha hecho Fraser, porque en definitiva, ello representaría de modo simultáneo una forma subrepticia de asumir la tensión mientras la escamotea argumentalmente.

Nuestra crítica a la autora no supone que no coincidamos con ella respecto al acusado individualismo de Rorty. Pero sí discrepamos en que el acento recaiga en la cuestión lexical como el modo adecuado de abordar el lado oscuro del poeta. Ya que este énfasis le impide situar el foco de atención en los dos usos de la libertad que cada impulso preconiza, y respecto a los cuales se define la función del intelectual en el marco conceptual del liberalismo. Si Fraser hubiera optado por esta vía, que creemos es la adecuada, no habría planteado el problema de una elección que privilegia, en consecuencia, el que se trate de dos impulsos antitéticos.

Sin embargo, lo que sí es posible hacer tomando como punto de partida la creación lexical, en conjunción con la dificultad de definir los límites entre dos formas de libertad, la negativa y la positiva, es reconstruir el sentido de lo privado y de lo

público de modo que podamos centrar la atención en por qué el puente entre éstos dos ámbitos está cortado en Rorty, y cuál es el significado final de esto, con independencia de las aseveraciones del propio autor sobre esa ruptura.

Como ya se apuntara arriba, al tener en cuenta el *pathos* del ironista, creemos que merece la pena detenerse a considerar que la elección de Fraser entre sublimidad y decencia es, por el contrario, una tensión irresoluble. Porque pretender solucionarla en los términos en que la plantea Rorty es sucumbir a la sublimidad: predicar la libertad poética en lo privado y sugerirnos que a partir de ella puede nutrirse la solidaridad en lo público.

La relación entre la libertad poética y la solidaridad, ambas situadas en espacios distintos, es la que le exige a nuestro autor hacer emerger al ironista liberal como el personaje que puede reunir los dos propósitos.⁷³ Esto significa que a pesar de todas las explicaciones que quiera darnos Rorty, siempre tendremos delante la tentación, cuando nos dedicamos a la labor intelectual, de abrazar la sublimidad, de que la idea se reúna con la praxis. Podría ser, intuimos, que esa tentación fuera la esperanza social rortiana – lo que nos revelaría a un Rorty idealista y menos pragmatista. La opción contraria a Rorty sería, en cambio, optar por una praxis que recorta las opciones de la idea y en la que ésta, modulándose en diálogo con aquella, se ve exigida a mirar un poco más allá de sí evitando la celebración del presente.

En ese sentido, la crítica de Rorty a los conceptos fuertes de la filosofía moderna –Razón, Verdad, Subjetividad– no debería distraernos del intento rortiano por negar la sublimidad al tiempo que se esfuerza en perseguirla. Lo que supone que el propio Rorty habría quedado atrapado en su propia red. Afirma la sublimidad del poeta; la niega en lo público; establece al ironista liberal como la figura que puede transitar de un lado a otro; pero, finalmente, la labor poética es la prerrogativa de un trabajo que solo *a posteriori* puede testear su utilidad, y cuando lo hace, no puede eludir el asumir su autoridad sobre las prácticas. El *pathos* del poeta es el *pathos* rortiano, de ahí que se eleve y descienda desde y hasta la sublimidad: que las prácticas queden subordinadas a la creación lexical y pierdan el efecto de guiar al pensamiento.

En suma, el lado oscuro del romanticismo del que Fraser nos habla debería ser visto en la línea de ese *pathos* del poeta. Esto significa que dicho *pathos* es su condición de vida y que en él anida ya la tensión que el propio marco institucional le provee al

⁷³ “[...] un nuevo léxico último *privado* [y] un nuevo léxico último *público*. [...] Las personas como las que [...] he denominado «ironista liberal», requieren léxicos de esas dos especies.” (Rorty, 1991a:161).

delimitar los dos espacios sobre el uso de la libertad. Por tanto, uno podría desplazar la crítica a Rorty hacia una crítica al liberalismo en la medida en que éste estatuye esa dicotomía de propósitos entre la libertad de uno y la libertad de todos, por una parte, y, de otra, entre la igualdad para que todos, si así lo desean, se hagan poetas y la libertad de solo unos cuantos poetas. Pero, en Rorty no puede haber igualdad para que todos, si así lo eligen, sean poetas; la vía poética está reservada sólo a unos, de otro modo la sociedad no sobreviviría.⁷⁴ Por tanto, la sublimidad gana de nuevo la partida y la función social se cumple a través de la poesía.

Ante lo dicho, nos resulta lícito concluir que la libertad del poeta es la clave que permite comprender la forma social en la que él puede manifestarse y por la que aquella se legitima, y que en el caso que nos ocupa consiste en la posibilidad de que, al menos, unos alcancen autonomía,⁷⁵ se den su propio léxico; esto es, la libertad para y de unos pocos.

Lo anterior implica que la elección a la que Fraser se ve impelida por la propuesta rortiana sirve a propósitos explicativos en torno a unas determinadas tensiones en el pensamiento rortiano que pueden ser descritas del siguiente modo: *i.* que el progreso moral que va de la mano de la poesía puede dar lugar a un acto de crueldad –una cuestión que el propio Rorty asume⁷⁶ (de aquí, nosotros inferimos la imposibilidad del progreso moral y por eso hemos afirmado que se halla auto-contenido). *ii.* Que la creación lexical es mucho más potente para lograr el progreso moral que el esfuerzo por una vida cívica. Esto significa poner de relieve que la libertad privada va antes que la pública. La solución de Rorty para evitar el peligro de crueldad que esto supone es proveer al poeta de un espíritu cívico. Por eso emerge en su obra el ironista liberal que navega entre un lado y otro de la labor intelectual: que afirma su libertad privada y quiere preservarla en lo público mostrando a todos su utilidad.

En desacuerdo con la interpretación fraseriana, hemos de afirmar que los dos impulsos no son antitéticos como ella lo asume. Cada impulso recorta la opción de que

⁷⁴ Véase *supra* nota 43

⁷⁵ “[el teórico ironista] hace lo que todos los ironistas: intenta la autonomía. Procura liberarse del imperio de las contingencias heredadas y producir sus propias contingencias; librarse del imperio de un viejo léxico último y modelarse uno que sea enteramente suyo.” (Rorty, 1991a:116).

⁷⁶ “El ironista que redescibe, al amenazar el léxico último de uno y, con ello, la capacidad de uno para comprenderse a sí mismo en sus propios términos antes que en los de él, sugiere que el yo y el mundo de uno son fútiles, objetos *inanes*. La redescipción a menudo humilla.

Pero nótese que la redescipción y la posible humillación no se relacionan con el ironismo más estrechamente que con la metafísica. También el metafísico redescibe, aun cuando lo hace en nombre de la razón y no en nombre de la imaginación. La redescipción es un rasgo genérico del intelectual, no una nota específica del ironista.” (Rorty, 1991a:108).

el otro exista, esto es lo que hace posible al ironista liberal como sugiere la solución de Rorty.

Pero si, como hace Fraser, uno asume la antítesis entre pragmatismo y romanticismo, entonces se dan las siguientes opciones:

a. Querer salvar la contradicción rortiana. Ello implicaría, en términos del propio Rorty, remontar la pendiente de la sublimidad: unir lo privado y lo público;

b. Dar una carta de navegación a Rorty una vez echamos luz sobre el lado oscuro del romanticismo. Esto quiere decir contar con la fuerza poética de la que habla Rorty, pero sin situarla en el ámbito privado, despojándola de su crueldad y sometiéndola a una práctica política democrática. De este modo, no parece que el problema sea la estetización de la política, y se podrá defender que política y poesía pueden ir juntas.

Fraser opta por ambas. Nos extiende la invitación de abrazar un Rorty liberado de rasgos individualistas, un Rorty que haga que el interés por lo público contenga elementos poéticos. Esto sugiere que, sin el individualismo rortiano, podríamos sortear no sólo su reformismo, sino lograr que la acción del poeta, del teórico, mantuviera sus vínculos con la comunidad sin verse sometido a una contradicción. La idea de Fraser parece ser la de un poeta sin ironía y la de un ironista sin liberalismo. ¿Puede esto sostenerse? ¿No es acaso paradójico esperar que los personajes se liberen de aquello que los define? Y aún más, ¿no resulta contradictorio querer salvar la alternativa rortiana sugiriendo que abracemos la síntesis entre ambas formas de acción? ¿No constituye justamente afirmar lo menos amable de la propuesta rortiana: que el poeta sea la vanguardia de la especie?

¿Podemos usar a Rorty para redescrirlo? ¿Plantear otra relación entre los personajes? La única alternativa para que eso ocurra consiste en proponer un marco político diferente, transformar la situación que hace posible aquellas dos formas de libertad y sugerir otras. Más adelante veremos cómo lo intenta Fraser. Por lo pronto, juzgamos que intenta lo imposible. Su propuesta es paradójica. No podemos usar a Rorty y recomponerlo en otro lugar con los rasgos que nos gustaría que tuvieran aquellos dos personajes. Porque ellos representan una forma de vida política y su legitimación, de manera que, o abandonamos a Rorty o lo abrazamos, pero un camino de en medio genera el problema de intentar desembarazarse de un liberalismo sin acaso lograrlo.

Por esto, la alternativa rortiana, que no se plantea ninguna elección entre romanticismo y pragmatismo, entre sublimidad y decencia, afirma que la democracia

liberal es el mejor de los mundos posibles porque nos permite vivir las dos opciones sin sentirnos desgarrados. Es lo que sostiene Rorty, porque mal que les pese —es lo que viene a decirle a los intelectuales de izquierda— ella hace posible la libertad del intelectual y ésta ya goteará sobre el resto de los miembros de la comunidad. La opción rortiana indica así que la libertad del poeta constituye la legitimidad de la forma política que se basa en la libertad privada para autoafirmarse y construir sobre ésta la lealtad de sus miembros. Incluso, en el caso de conflicto entre esas libertades, como bien lo especifica Rorty, esta comunidad liberal debe apelar a la persuasión y al sentimiento los cuales funcionan como mecanismos que recuerdan que la identidad moral y política está sostenida en el rechazo a la crueldad, en la tolerancia entre formas de vida privadas, pues en eso consiste ser liberales.⁷⁷

Una alternativa a la propuesta de Rorty y a la interpretación de Fraser es reconsiderar la antítesis como un modo de representarnos la propia forma social del liberalismo. Sin que el reconocimiento de esa tensión nos aboque a una elección, sino, como se afirma más arriba, manteniéndola para hacernos presentes las opciones que el marco político liberal recorta para la función social del intelectual. Si lo reconocemos así, la única elección posible se sustancia entre aceptar el diagnóstico que bajo el ironista liberal queda manifiesto y, por tanto, el modo en que las cosas son ahora, o bien pensar otras formas de vida política que quiebren esa tensión que en el liberalismo es irresoluble.

Sin asumir el ideario político rortiano, aún podemos pedirnos a nosotros mismos cambiar el marco de lo inteligible y pensar esas otras formas de relación que definan la función social del intelectual en un marco de vida democrático. Aunque la interpretación que Fraser hace de Rorty no nos convenza, creemos que puede aportar algunos elementos relevantes para considerar como plantear una alternativa diferente.

Sin embargo, lo que creemos que es más acuciante no consiste en esa alternativa de solución de una tensión, sino en la comprensión de la dinámica de la forma social, de los usos de la libertad que acepta, y de las opciones de vida que legitima. Lo que entendemos por dinámica de la forma social es aquel marco normativo fruto de las relaciones de los miembros que lo constituyen porque cohabitan en él; y, esto supone que las relaciones entre ellos y las instituciones que conforman representan el marco de lo inteligible y de lo posible. Por lo tanto, se trataría de apuntar si las tensiones que se

⁷⁷ Esta es la definición que Rorty recoge de J. Shklar, 1984. Véase R. Rorty, 1991a:17.

diagnostican en este marco, como es el caso de los dos personajes en Rorty, permiten advertir la forma de dislocarlo. Entender la redescrición rortiana y el pragmatismo como dos herramientas orientadas a cambiar la forma de la relación entre las cosas puede constituir una vía que, junto a otros elementos de teoría social, nos permitan abandonar a Rorty tras haber subido con él unos peldaños. Volveremos a esto al final del capítulo.

1.2.3. El reformista social es un poeta

Si uno hace caso a Fraser en su análisis de la relación entre el impulso pragmático y romántico en Rorty, y asume con ella que ni la mano invisible –los impulsos se complementan– ni el lado oscuro del romanticismo –los impulsos son opuestos– son soluciones del todo adecuadas, tiene que asumir que la tercera posición, a la que ella denomina como “división” –los impulsos son reconciliables– tiene sentido, pues, según nos dice, “Rorty rechaza elegir entre sublimidad y decencia, Romanticismo y pragmatismo. En cambio, él ha ideado una fórmula nueva que le permite contar con las dos alternativas: escindirá la diferencia entre Romanticismo y pragmatismo a lo largo de una línea divisoria entre la vida privada y la pública.” (Fraser, 1989:100).⁷⁸

Como se ha mencionado antes, disintimos de Fraser sobre que Rorty haya planteado una elección. En lo que sí estamos de acuerdo es en que sublimidad y decencia representan la vida privada y la pública y que, por tanto, se corresponden con la distinción de esferas de acción y usos de la libertad que en cada una de ellas tiene lugar.

Fraser asume que la distinción rortiana entre vida privada y pública tiene como resultado “bifurcar el mapa de la cultura por el medio” (Ibíd.). Mientras la primera corresponde a la vida del poeta, la auto-creación, en la segunda se sitúa el impulso pragmático en el que “predomina la utilidad y la solidaridad”.

Es aquí precisamente donde radica para ella la gran dificultad de asumir el pensamiento rortiano. Nuestra autora ve en la distinción una declaración de la imposibilidad del pensamiento radical y transformador. En líneas generales porque

⁷⁸ “[...] Rorty refuses to choose between sublimity and decency, Romanticism and pragmatism. He has instead contrived a new formulation aimed at letting him have it both ways: he will split the difference between Romanticism and pragmatism along a divide between private and public life.”

advierde que toda posibilidad de transformación quedaría encerrada en el espacio privado. La teoría, pues, tendría poco que decir sobre el proyecto de la solidaridad, que estaría en manos del reformista social y no en las del teórico ocupado en su anhelo de sublimidad.

Hasta cierto punto esta lectura es válida. Pero juzgamos que quiere llevar el agua a su molino y defender la opción de que el pensamiento radical tiene mucho que hacer y que decir en la práctica de la política. La opción de Fraser pretende realizar una sutura entre los dos impulsos, mostrando la urgencia de una teoría social para el proyecto democrático. Esto significa que ella está dispuesta a mantener determinados supuestos rortianos que cree pueden alentar su versión de un pragmatismo democrático, socialista y feminista. Se trata de una propuesta que asume las críticas a los conceptos fuertes de la modernidad y que, por tanto, concentra el impulso del cambio social en la capacidad creativa a la que, además, inserta en una versión sustantiva de la política. Su asunción del antifundacionalismo rortiano, en otras palabras, no le impide apostar por una idea de justicia orientada a cambiar el marco político en el que se dan las desigualdades sociales.

Nancy Fraser apunta que las críticas a la modernidad y ciertos supuestos del pensamiento posmoderno casan bien con una teoría social que, aunque no aspira a un relato unificador sobre las esperanzas de emancipación humana, pueda, sin embargo, reconstruir los enclaves problemáticos y las “fisuras” del orden institucional, a partir de los cuales comprender el efecto disruptivo de los movimientos sociales emancipatorios (104). Su alternativa socialista, democrática y feminista se opone en términos del objetivo teórico-político al reformismo rortiano que se deriva tanto de la asunción de dos esferas de acción que aparecen incomunicadas como de la función que él otorga a la teoría dispuesta para forjar una esperanza social y nacional.

En este sentido, para nuestra autora resulta problemática la alternativa de Rorty de pretender mantener los dos impulsos sin perder las ventajas de ninguno de éstos gracias a situar la sublimidad en la esfera privada y la decencia en la pública. Se trataría, dice ella usando palabras de Rorty, de: “pensar lo impensable” junto al “entusiasmo por la Revolución francesa” (Fraser, 1989:100), aislando así un proyecto del otro.

Al respecto Rorty decía que:

El intento de los intelectuales izquierdistas de pretender que la vanguardia sirve a los proscritos de la tierra liberándonos de lo meramente hermoso constituye un intento desesperado por hacer que coincidan las necesidades especiales del intelectual y las necesidades sociales de su comunidad. Semejante intento se remonta al período

romántico, en que la necesidad de pensar lo impensable, de aprehender lo incondicionado, de navegar por las remotas aguas del pensamiento, se fusionó al entusiasmo por la revolución francesa. Pero debería distinguirse entre estos dos motivos, igualmente encomiables. (Rorty, 1993a:244-5).⁷⁹

Ella asume que esta alternativa a la elección es el fruto de la afirmación de Rorty según la cual pretender superar la escisión “está en la raíz de muchas dificultades políticas y teóricas” (Fraser, 1989:101).

Rorty dice explícitamente en la introducción a *Contingencia...* que:

La intención de unir lo público y lo privado subyace tanto al intento platónico de responder a la pregunta «¿Por qué va en interés de uno ser justo?», como a la tesis cristiana según la cual se logra la perfecta realización de sí mismo a través del servicio a los demás. Estos intentos metafísicos o teológicos de ligar con un sentido de comunidad un esfuerzo dirigido a la perfección exigen el reconocimiento de una naturaleza común. Nos piden que creamos que lo más importante para cada uno de nosotros es lo que tenemos en común con los demás; *que las fuentes de la realización privada y las de la solidaridad humana son las mismas.* (Rorty, 1991a:15). (La cursiva es nuestra).

Nuestra autora está de acuerdo en que la definición de esa naturaleza humana es histórica y, por tanto, no tiene por qué ser la base ni el fundamento de una teoría social. Sus discrepancias no pivotan sobre el antifundacionalismo rortiano, sino que se dirigen a las inferencias que el autor realiza acerca de cómo pensar la política y, en consecuencia, a la negación de que un pensamiento radical pueda formar parte de ésta. Por eso, ella asume que la forma de resolver el problema del anhelo de síntesis entre perfección privada y esperanza social que hace Rorty nos condena. Afirma que el modo en que Rorty caracteriza la tensión se debe en parte a su asunción del problema de Heidegger entre liberarse de Platón como una necesidad privada y la pretensión de liberarse de Occidente. La reacción de Rorty, quien busca combinar a la filosofía heideggeriana, con la que comparte el rechazo al cientificismo (Rorty, 1993a: 25-47, esp. 35ss), con la democracia política, es evitar que la ironía conlleve un perjuicio social aislando sus propósitos y situándolas en cámaras separadas.

Fraser insiste en que la verdadera consecuencia de esto no es prevenirnos de las amenazas a la democracia. Por el contrario, el verdadero efecto es que el pensamiento de izquierda, en tanto que teoría y en tanto que formar parte de la caracterización del

⁷⁹ La afirmación de Rorty forma parte de la réplica de nuestro autor a Lyotard y a Habermas como autores con propósitos diferenciados sobre la función del intelectual. Véase “Habermas y Lyotard acerca de la posmodernidad” (Rorty, 1993a:229-245).

poeta estaría encapsulado en el espacio privado. “El rol social y la función política del intelectual” no son ya, como en las posiciones anteriores, una opción que pudiera acompañar el trabajo social de cambiar de léxico,⁸⁰ tampoco tendría el intelectual la opción de redescibir las cosas y correr el riesgo de ser cruel a través de la modificación lexical.⁸¹ El teórico estaría alejado del mundo social, y la fuerza disruptiva de sus metáforas acabaría por ser domesticada (Fraser, 1989:101), puesto que sólo le queda la posibilidad de ejercer la capacidad creativa en los estrechos márgenes de su privacidad.

En consecuencia, el poeta manejaría un doble léxico, privado y público. El primero, lleno de vivacidad y de metáforas, podría continuar redescibiendo a los otros sin consecuencias sobre éstos, aparentemente, mientras que el segundo sería menos ambicioso, pues, al estar orientado a las preocupaciones sociales comunes, “expresa su compromiso con la política del liberalismo” (Ibíd.).

Esto comporta un problema para Fraser, quien ya había manifestado en relación a la redescipción el peligro de la crueldad. Pero aquí, en la posición de la división, la dificultad estriba para ella en que la crueldad no se evita por el mero hecho de situarse en la privacidad del poeta. Pretender salvaguardar la poesía en el ámbito privado genera para ella dos situaciones. La primera, mencionada arriba, supone privatizar el trabajo teórico y negar su función social. La segunda, supone negar la interacción entre lo privado y lo público.

En este sentido, la cuestión medular, a nuestro juicio, aparece cuando ella se pregunta si la distinción tan nítida que Rorty propone es sostenible, si aquellas redescipciones que creemos que no afectan a otros, en realidad sí tienen consecuencias para ellos. No siempre las consecuencias de nuestros actos son previsibles ni lo que se concibe como un daño elude que no haya otros correlacionados o concomitantes,⁸² aunque en principio no sean tenidos por tales.

Aquí el foco del asunto se sustancia en problematizar el sentido de lo político. Al desplazar la pregunta moral sobre el daño al ámbito de lo público, estamos ante la posibilidad de que alcance visibilidad en términos políticos. Esto implica preguntarse sobre si hemos de aceptar que lo que se asume oficialmente como político es lo único

⁸⁰ Véase apartado 1.2.1.

⁸¹ Véase apartado 1.2.2.

⁸² “Is it really possible to distinguish redescipciones that affect actions with consequences for others from those that either do not affect actions at all or that affect only actions with no consequences for others?”, (Fraser, 1989:101-102). [“¿Realmente es posible distinguir redescipciones que comportan acciones con consecuencias para otros de aquellas que no conducen a ningún tipo de acción o las que únicamente comportan acciones sin consecuencias para otros?”]

que puede ser llamado así, si lo que oficialmente se declara como no político pierde por ello la posibilidad de ser público y, por tanto, la de ser debatido y modificar lo que esa sociedad entiende por político.

Nuestra autora añade que, si siguiéramos la sugerencia rortiana de distinguir tan claramente aquellos dos espacios, acabaríamos por desconocer el esfuerzo de los movimientos sociales de los últimos cien años, movimientos que han desafiado aquello que el liberalismo clásico pensaba que era estrictamente privado (Fraser, 1989:102). En otras palabras, que esa distinción desconocería la historia política gracias a la cual se reformulan los contenidos asignados a cada esfera de acción. En la misma línea, se eludiría que “las esferas públicas políticas y oficiales no son impermeables al desarrollo en las esferas públicas culturales, [que en cuanto] procesos culturales ayudan a formar identidades sociales, las cuales afectan a la vez a las afiliaciones políticas” (Ibíd.).

Coincidimos con Fraser en la pertinencia de estas preguntas. Son preguntas que abren las opciones de avanzar por sobre las nociones ya constituidas esperando quebrarlas, nociones como público, político y no político, privado, personal, entre otras.

Plantear estas preguntas, al situar el foco en el daño, permite apuntar que las consecuencias de acciones que ocurren en la esfera privada no sólo forman parte de problemas sociales, como ha demostrado el feminismo –política y teóricamente–, sino que, en cuanto que tales, requieren de su publicidad para ser discutidos y permiten centrar la atención en la importancia de resolverlos políticamente como una responsabilidad del conjunto de la sociedad.

La misma dinámica social que hace posible que un tema sea debatido es el resultado de un proceso de formación de una subjetividad política que, fraguada al hilo de la situación social en disputa, irrumpiría en la esfera pública desafiando el discurso habitual y la forma de relacionar causas, consecuencias y alternativas de solución.

Ahora bien, la subjetividad política no precisa de la esfera pública para constituirse, aunque en ella pueda alcanzar el reconocimiento de su estatus como parte del entramado de relaciones institucionales que definen a la sociedad en su conjunto. Hacer depender su existencia de la esfera pública, supondría que esta última es la que define el sentido en que aquella subjetividad es política, mientras que el carácter político de la subjetividad se constituye en los márgenes de aquella esfera, hasta que logra irrumpir para desafiar el sentido de los contenidos comunes que no pueden agotar el espectro de la dinámica social, ni las formas de relaciones que en ésta se suceden como resultado de complejas mutaciones sociales.

Estamos de acuerdo con Fraser en que el relato histórico desafía el planteamiento de Rorty, y que es con base a él que debe revisarse la interacción entre lo privado y lo público a la luz del desarrollo de contenidos de justicia, moral y política. En cambio, discrepamos de la forma en que llega a esta conclusión a través de la crítica a Rorty. No nos resulta ajustada su interpretación, y tampoco podemos permitirnos el aceptar como un buen fin su interés en que lo político no sea una noción dada de antemano—sino constructiva al hilo de la forma que adquieren las tensiones sociales más acuciantes—; si para plantearlo de este modo, se ha perdido, en buena medida, el filón filosófico que Rorty nos aporta; es decir, si ha quedado relativizado a tal punto lo que también para ella es medular; a saber, que la tensión entre libertad negativa y positiva, entre poeta e ironista liberal, constituye el marco de lo inteligible para pensar la función social del intelectual.

Fraser hace caso omiso de lo que a nuestro juicio es una advertencia por parte de Rorty cuando éste aborda la tensión entre el anhelo de pertenecer a la comunidad y la tentación por romper los lazos con ésta. Las palabras de Rorty son explícitas, nos dice que: “[...] para nosotros, los ironistas, la teoría se ha transformado en un medio al servicio de la perfección privada, y no al servicio de la solidaridad humana [...]” (Rorty, 1991a:115).

Estas palabras tienen para nosotros el sentido de un llamado de atención que implica reconsiderar la tensión entre dos formas de encarar el trabajo teórico. Si se recuerda lo que afirmamos al inicio sobre la pretensión pragmatista de testear la utilidad social de las creencias, las palabras de Rorty son algo más que una introducción al desarrollo de la forma en que la tradición filosófica ha encarado las dos cuestiones, el cultivo del alma y la preocupación por la ciudad.

Esto supone que nuestra tesis interpretativa sobre la tensión entre espacio privado y espacio público, que articulan el poeta y el ironista liberal, o entre el impulso de sublimidad y la necesidad de la decencia, ha de ser replanteada como un diagnóstico de la vida intelectual en el marco del liberalismo democrático del siglo XX. Siendo esto así, la cuestión fundamental es cómo el trabajo intelectual queda caracterizado en un marco institucional democrático liberal —en el que el espectro de la libertad negativa ha ido ganando terreno al punto de que incluso la inquietud y el trabajo teórico por las cuestiones sociales habrían quedado capturados bajo la égida de una preocupación por la perfección de la propia carrera académica que se fusiona con el anhelo humano por la autonomía.

Estos efectos sólo son posibles en una situación social determinada que privilegia a tal punto el valor del individuo como para que la solidaridad se convierta en una tarea de perfección individual.

Así que, juzgamos, Rorty traza un buen diagnóstico. El inconveniente es que se pliega a él, aunque es cierto que no puede hacer otra cosa, porque su filosofía está tanto pertrechada como dirigida a presentarnos que la única forma de continuar la labor filosófica es, primero, rebajando sus pretensiones de fundamentación ante una sociedad que no necesita ya de fundamentos, sino sencillamente de una narrativa que le permita fortalecer el lazo social a través del sentimiento de pertenencia; y, en segundo lugar, aceptando que una sociedad en esas condiciones permitirá ampliar el sentido de libertad y creatividad que los intelectuales requieren para ayudar a ésta a encontrar otras formas de autoafirmarse como una sociedad libre. Una sociedad que se llama a sí misma libre por la opción que da, al menos, a algunos de sus miembros de alcanzar la medida con la cual medir sus propias circunstancias.

Lo que hemos querido señalar es que la propuesta de Rorty de situar la sublimidad en el ámbito privado mientras que la decencia se manifiesta en el reformismo, el cual se expresa en el interés público del ironista liberal, no constituye como cree Fraser una nueva posición entre los dos impulsos. Más bien, esta distinción de espacios representaría tres cosas.

En primer lugar, una modulación de la relación entre teoría y práctica como respuesta a lo que, en segundo lugar, podemos llamar la denuncia de la forma en que se da esa relación y la cual, sin embargo, se convierte en un diagnóstico de la situación presente de la filosofía y de la labor académica e intelectual; finalmente, en tercer lugar, la modulación traduce la esperanza de que dicha situación, legitimada como está, pueda gracias al recurso de la tarea de reforma social postularse como la opción para introducir un cambio relevante. En este sentido, la máxima de considerar la utilidad social de las creencias cumple el objetivo rortiano de que a través de éstas podemos modificar las prácticas.

Sin embargo, como se insinuó anteriormente, insistimos en que, aun cuando las creencias sean hábitos de acción no podemos, sostenidos en esta definición, asumir que creencia y acción son lo mismo, de manera que nos sea imposible distinguir cuando las prácticas constituyen la materia de un trabajo de conceptualización a partir del cual, entendemos, habría de darse la exigencia de la modulación conceptual. He aquí porque

para nosotros Rorty no logra conjurar un tufillo de idealismo privilegiando a las creencias.

Por otra parte, a diferencia del énfasis de nuestra autora en el influjo de Heidegger en la caracterización de los dos impulsos en Rorty, a nuestro juicio, ellos se explican mejor a través del planteamiento de Isaiah Berlin (1969) sobre los dos usos de la libertad, a la que nuestro autor es fiel.⁸³ Por ello, hemos insistido en que es la forma institucional la que provee de coordenadas a Rorty para entresacar de la historia de las ideas las formas de diferenciar dos modos de hacer filosofía, y pensar con y a partir de ellos el rol social de la labor intelectual.

Esto significa que la labor poética de la filosofía en Rorty queda inevitablemente situada, dentro del marco político de la sociedad democrática liberal de los Estados Unidos al final del siglo XX, y con arreglo a ése marco quedan definidas las tareas del trabajo intelectual: la creación de sí y la reforma social.

Es cierto, como apunta Fraser, que los dos impulsos son dos formas de encarar la filosofía, pero lo son porque son dos maneras de adecuar esa labor a un marco institucional y pensar con y desde éste. Por ello, aunque Heidegger pueda proveer a Rorty de una forma de entender el trabajo filosófico, no es precisamente él quien determina el quehacer filosófico rortiano sobre cómo darle preeminencia a las prácticas por sobre las ideas.⁸⁴

Puede reconocérsele a nuestra autora que, con base en el trabajo de Rorty, se haya dado a la tarea de afinar aún más la distinción entre los dos personajes hablándonos de dos impulsos. Y aunque discrepamos de algunas de sus críticas, como hemos venido demostrando, no es menos cierto, que sin decantarse por una crítica al liberalismo, al menos nos ha permitido trazar una línea interpretativa distinta a la suya

⁸³ “A fin de dar plausibilidad a nuestra interpretación, señalaremos ahora algunos paralelos entre ésta y la defensa de la «libertad negativa» que hace Isaiah Berlin contra las concepciones finalistas de la perfección humana. En *Two Concepts of Liberty* dice Berlin, tal como yo le hecho en el capítulo primero, que es preciso abandonar el enfoque rompecabezas de los léxicos, prácticas y valores. En palabras de Berlin, es preciso renunciar a «la convicción de que todos los valores positivos en los que los hombres han creído deben, finalmente, ser compatibles y, acaso, hasta implicarse recíprocamente» [...] En el segundo capítulo he arremetido contra el intento platónico-kantiano de hacer lo que Berlin llama una «escisión de nuestra personalidad en dos: la reguladora trascendente, dominante, y el haz empírico de deseos y de pasiones que deben ser disciplinados y sometidos».” (Rorty, 1991a:64-65). Estas dos instancias de la personalidad es lo que Rorty denomina conjuntos de creencias y deseos y son, por analogía, los que habrían de corresponder al carácter sublime, de un lado, y al juego de las pasiones en la arena pública para el que se invoca la decencia, de otro.

En otro momento, y en relación al influjo de las ideas de I. Berlin en la concepción liberal rortiana, que como aquél privilegia la libertad negativa, Rorty dirá lo siguiente: “Estoy... intentando servir a Berlin como colaborador y dedicándome para ello a eliminar algunas malezas filosóficas.” (Rorty, 1991a:73)

⁸⁴ Véase *supra* nota 39.

que asume el carácter poético que, incluso, comporta la ironía del ironista liberal. Esto significa que es, justamente, la capacidad inventiva que funge como crítica –en Rorty– la que permite que el personaje del ironista liberal defienda públicamente la libertad negativa para conseguir un espacio en el que fraguar su crítica, sin que ello lo conduzca a romper con el disfrute de esa libertad, es decir, con las condiciones institucionales que la hacen posible; y, que sea precisamente esa defensa del espacio privado la que él encuentre necesaria para poder hacer uso de su imaginación al dedicarse a la tarea de la reforma social. Si no fuera como lo estamos planteando ¿qué sentido podría tener el esfuerzo de testear la utilidad social de las creencias para el que nos ha provisto el pragmatismo?

Lo anterior nos permite afirmar, finalmente, que el reformador social es un poeta y no que el poeta sea un reformador social. De ahí nuestra insistencia en que es con arreglo al marco institucional de las libertades como hemos de leer la aparente dicotomía rortiana. Tanto para comprender la forma de su individualismo y su defensa del liberalismo democrático como para dimensionar las críticas a su esteticismo, las cuales clausuran la opción de profundizar –que no implica concordar con él– en situaciones de las que nos muestra su lado aporético y exigen un giro en nuestro modo de pensar. Esta misma comprensión es la que habría de proveernos de otras formas de crítica o permitirnos intentar otras que no se centren en el esteticismo, sino en el modo en que él se representa la dinámica social. Por lo tanto, la cuestión se resume en si su reformismo nos convence o no, y si es cierto que con éste puede quebrarse el marco de lo inteligible, de lo dado, de los prejuicios y, como diría él, “ampliar el nosotros”, pero sin dejar de asumir con Fraser que ese nosotros se constituye por la heterogeneidad, fruto de relaciones sociales a partir de las cuales los nosotros se representan su identidad.⁸⁵

⁸⁵ Abordamos esta cuestión con mayor amplitud en el capítulo 3, esp. apartado 3.3.

1.3. NANCY FRASER: MÁS ALLÁ DEL REFORMISMO POLÍTICO

La estrategia de Fraser de problematizar a Rorty no se queda en un mero ejercicio interpretativo, ya que su cuestionamiento sobre la distinción entre impulso romántico y pragmático pone de relieve el problema de los límites de la crueldad y el daño respecto a la redefinición de lo político, lo no político, lo personal, lo público, etc., e invita a reformular la relación entre el intelectual y la sociedad.

Al sugerir la dificultad de definir estos límites, ello se convertirá en la piedra de toque para que el desarrollo de su enfoque teórico-político adquiera la tesitura que le permita responder a la distinción rortiana, al explicitar la dinámica de cómo se da el paso de lo privado a lo público y la relación entre la teoría y la práctica; de este modo su trabajo presentaría cómo suturar ambas esferas.

Las cuestiones clave que habría que plantearle a nuestra autora serían, de nuevo: *i.* ¿la sutura que ella propone supera el marco liberal rortiano?; *ii.* ¿esa sutura es idónea o plantea otros problemas teóricos y consecuencias políticas importantes?; *iii.* ¿qué desplazamientos serían necesarios para decir que la relación que supone la idea de “función social del intelectual” no represente una antítesis, pero, tampoco suponga la sutura entre dos modos de libertad? Puesto que no todo puede ser público, se requieren espacios libres del poder omnímodo del Estado y de la propia sociedad civil, espacios que no estén normados oficialmente y permitan ampliar las opciones sobre lo dado, aunque ello suponga el riesgo, por parte del poder legítimo, de “tolerar” espacios articulados sobre formas de relación distintas a las que supone la libertad negativa, con todo y que para legitimar su existencia en el marco institucional del liberalismo político se vean abocados a apelar a ésta.

Ahora bien, como se dijo al inicio del capítulo, la participación en el movimiento socio-político del feminismo por parte de Fraser constituye la motivación primera para evaluar la pertinencia teórica, en relación a los desafíos que el movimiento supone, respecto a la distinción entre espacio privado y público para un modo de vida político liberal.

Se trata de modificar el sentido dado a éstos en relación a las prácticas que se dan en cada ámbito así como a sus contenidos, y también en relación a los logros del movimiento feminista como es el de su presencia institucional. La preocupación de Fraser es doble.

En primer lugar concierne al desconocimiento de la historia de las luchas sociales. Porque, precisamente, en relación a éstas –de modo específico las del feminismo, pero no exclusivamente–, el trabajo de la autora adquiere la forma acabada de rastrear la modificación de los contenidos normativos en una sociedad determinada y emplearse en concebir modos alternativos de conceptualización sobre los desafíos políticos cuando éstos conducen a aporías sobre la comprensión de la práctica, de un lado; y, de otro, sobre las dificultades prácticas que el cruce de motivos políticos supone respecto a la articulación de una estrategia política que pueda transformar el orden de aquello que se impugna.⁸⁶ En segundo lugar, se extiende a la consecuencia que la distinción rortiana entre ironista e ironista liberal opera sobre la práctica de la teoría feminista, la cual constituye una parte importante del pensamiento transformador.⁸⁷

En su obra los dos aspectos están conjugados. Pero en este caso nos interesa considerar el asunto desde la perspectiva de su teoría feminista a partir de la cual podremos subrayar los elementos conducentes a pensar la función social del intelectual.

Como se ha dicho, la intención de nuestra autora es buscar qué elementos de la reflexión de Rorty pueden mantenerse e incluso conjugarse con su objetivo de pensar las luchas sociales tras el giro lingüístico y el abandono de la metafísica. Veamos de qué elementos se trata.

1.3.1. Socializar la creatividad

Fraser desea recuperar la vertiente poética pero sin situarla en el espacio privado; algo así como democratizar la capacidad poética y creativa. Hace uso de esta idea con el fin de hacer hincapié en que las luchas del feminismo y de otros movimientos sociales por la justicia no son ajenas a esa capacidad inventiva cuando desafían la hegemonía cultural y proponen formas de relaciones distintas que representarían modificaciones en el sentido moral y político de una sociedad.

Visto así, Fraser se opone a lo que identifica como la “ruptura del mapa cultural” por parte de Rorty. Entiende por esto el que la cultura se sitúe en un ámbito distinto a la

⁸⁶ Esta pretensión de Fraser puede rastrearse con mayor claridad en *Iustitia Interrupta*, véase, N. Fraser, 1997.

⁸⁷ Aunque el vínculo entre feminismo y teoría feminista es estrecho debe diferenciarse entre ellos respecto a sus posibilidades emancipatorias. Ninguno de los dos está libre de la cooptación o bien de consecuencias poco transformadoras en sus respectivas prácticas.

política y que no haya permeabilidad entre ellas. Así, nuestra autora considera que Rorty sitúa en la cultura la posibilidad de hablar distintos léxicos, porque aquí se ubica la opción de un discurso anormal⁸⁸ que desafía la lógica existente y que potencia, en virtud del proteísmo rortiano, el pluralismo lexical. La política, en cambio, nos dice, se entiende para Rorty desde la solidaridad, consiste en la formación de una comunidad, de un nosotros, que no haría uso del discurso anormal, sino del normal, para el cual el único léxico disponible sería el del liberalismo.

Siguiendo la lectura de Rorty que traza Fraser, la teoría alojada en el ámbito de la cultura no tendría entonces opciones de interactuar en política. La teoría puede ser todo lo inventiva que quiera, pero si aspira a hablar en el espacio público habría de cambiar de léxico y hacerlo en y con el lenguaje del liberalismo, pues este lenguaje es el que articula la identidad de la comunidad. En esto consiste el reformismo, en hablar el lenguaje de la tribu e introducir si acaso en él términos distintos hasta que algunos aspectos del lenguaje cambien, pero siempre bajo el respeto al marco de las instituciones liberales que posibilitan la paulatina introducción lexical.

El problema de Fraser es que asume con Rorty que la teoría al ser parte de la cultura se privatiza; el pensamiento radical que busca transformar las condiciones queda encapsulado en el espacio privado porque, de otro modo, advertiría el autor, resbalamos en la sublimidad, es decir, se pondría en peligro la salud y la vida de la democracia liberal.

La consecuencia de esto para nuestra autora es que no habría una política cultural ni forma de entender la lucha política por la hegemonía cultural, pues “no puede haber teoría radical políticamente relevante, ni vínculo entre la teoría y la práctica política [...] Por lo tanto, ambas, cultura y teoría se despolitizan.” (Fraser, 1989: 103).⁸⁹

Cultura y política, para ambos autores, pueden ser definidos como una red de significados en su mayoría compartidos. Ambos concuerdan en la importancia de la redefinición de los términos, pero esta redefinición es entendida por Fraser como desafíos a la hegemonía cultural y por Rorty como un resultado concreto del progreso moral. Ambos quieren abandonar los viejos léxicos, pero Fraser asume que Rorty sólo acepta ese carácter revolucionario en el ámbito privado, mientras ella quiere socializarlo.

⁸⁸ Véase *supra* nota 42.

⁸⁹ “[...] there can be no politically relevant radical theory, no link between theory and political practice; [...] Thus, both culture and theory get depoliticized.”. La traducción es nuestra.

Lo que Rorty espera es que el progreso moral se mantenga en la línea de la ampliación de las formas de entender y vivir la libertad a fin de ensanchar las opciones del propio liberalismo para los individuos que cohabitan bajo esta forma de vida política.

Por su parte, Fraser busca que asumamos la creatividad en su dimensión social, que el cambio lexical no adquiera el tono agonista que Rorty le atribuye –la creación de sí–, sino que corresponda a un desafío a las propias instituciones que conformarían el marco de lo inteligible con el fin de alcanzar el poder, no sólo de nombrar, sino de significar y, por tanto, de cambiar el orden de las relaciones normativas o, al menos, de ampliar las opciones sobre las formas de vida posible en sociedad.

Coincidimos con nuestra autora en que las luchas por la hegemonía cultural tienen ese efecto sobre el marco de lo inteligible, en que desafían lo asumido como posible y como normal. Sin embargo, discrepamos de ella porque no se trata, como afirma, de que Rorty niegue la invención en lo público –y si no ¿de qué pluralismo hablaría Rorty?–, sino de que ésta sea posible sin adecuarnos al léxico liberal.

Fraser olvida que para Rorty las diferencias son fruto de la invención, el pluralismo se explica por la capacidad creativa, pero éstas han de entenderse como diferencias privadas, y no como si quedaran encerradas en el ámbito privado. Los léxicos distintos se disputan con el liberalismo en lo público, pero son idiomas idiosincrásicos, forjados al margen de las relaciones sociales.

Lo que se le debe oponer a Rorty, entonces, no es la socialización de la capacidad inventiva, aun cuando ello represente privilegiar a la igualdad ante la libertad. Porque el resultado sería reafirmar una dicotomía entre los dos valores que vuelve a dejar en suspenso la opción de pensar la tensión social desde otro ángulo. En otras palabras, supondría hablar el viejo léxico en vez de desplazar el punto de mira. ¿Qué puede objetar Rorty a la igualdad si ésta aumenta el disfrute de la libertad?

Esta pretensión de Fraser es la que condena su esfuerzo porque socializar, como ella afirma, la creatividad de que Rorty nos habla transmite el mensaje de que cambiando algunas piezas del rompecabezas rortiano, nuestro autor sería un buen compañero de ruta. En cambio, lo mejor que se puede hacer con Rorty es pensar con él en profundidad si hay que cambiar el lenguaje o si hay caminos que es mejor abandonar, por ejemplo el de si la democracia no necesita fundamentos y el liberalismo tampoco.

En este sentido creemos que es mejor evitar la opción de socializar la creatividad. Es mejor reconocer que la privatización de la diferencia en Rorty es el *quid* del

problema sobre cómo gestionar los límites de la libertad y las posibilidades de una democracia constitucional que asienta su identidad en una forma de vida que nos anima al pluralismo, pero que se reconoce como homogénea, y que para mantenerse así necesita la tolerancia como el hilo que teje el lazo social y no la solidaridad.

En otras palabras, lo que hemos de hacer con Rorty no es objetarle que refuerce la hegemonía de la cultura política liberal, sino señalarle que incluso las diferencias que podemos llamar privadas son construcciones sociales, y que como tales, están en capacidad de desafiar lo público, lo privado, y lo político, el marco de lo inteligible, de lo institucional, de modo que la idea de igualdad de oportunidades adquiera para todos mayor relieve.

Por eso coincidimos con Fraser cuando opone la noción de solidaridades en competencia al carácter homogéneo de la solidaridad rortiana, cuando afirma que el espacio público está saturado de distintos nosotros contrapuestos que son el resultado de antagonismos y divisiones sociales que ilustran las condiciones injustas de la estructura social.

En esta medida, estas solidaridades en competencia, estas diferencias como resultado de relaciones sociales, son precisamente las que nos permiten explicar por qué cuando encuentran un contexto social y político específico y determinado, que les haga posible asumir la urgencia de su organización para conformar una subjetividad política, entonces podrán irrumpir en la arena pública y alcanzar el poder de significar y nombrar, de establecer un orden distinto. Pues en eso consiste tener voz, no en ser aceptado para hablar en el lenguaje del otro, como especificaremos en el capítulo siguiente.

En resumen, podemos suscribir con Fraser que una demanda de justicia puede incidir en la modificación del marco de lo inteligible al hacer posible tres cosas que, a su vez, la articulan: a. una lucha por el significado cultural; b. una lucha por la constitución de una identidad social y política; y c. un desafío a la hegemonía cultural. Gracias a estas tres cosas la formación de nuevas subjetividades sociales y políticas puede alcanzar el poder suficiente para construir definiciones autorizadas de las situaciones sociales y legitimar la interpretación de sus necesidades (107).⁹⁰ De esta forma, la contestación social, nos dice, permite romper las divisiones tradicionales entre espacio privado y público.

⁹⁰ Este punto será desarrollado por Fraser de una manera muy lúcida en la tercera parte de su UP. Véase N. Fraser, 1989:161-187esp., la versión castellana en N. Fraser, 2011a: 97-137.

Fraser también añade que esa forma de asumir la contestación social alentaría la práctica de una democracia radical constituida por “formaciones colectivas en las que política y poesía forman un continuo ininterrumpido así como las luchas por la justicia social se funden en el despliegue de creatividad.” (Ibíd.).⁹¹

Así expuesta la noción de creatividad al hilo de la contestación social, adquiere otro tono. Muestra cómo el cambio en el lenguaje puede operar como resultado de una proyección sobre el anhelo de cambiar relaciones sociales injustas. En este sentido, el uso del término creatividad cumple una función, digamos que, metafórica respecto al cambio social. Pero creemos que la creatividad no constituye una práctica que de origen a la transformación de la sociedad, ni el término opera como base de una política –como parecía sugerir la propuesta de su socialización–; en efecto, no puede serlo porque la conflictividad social de que emana la demanda de justicia no depende de la creatividad de los sujetos, sino del anhelo de justicia y respeto a la libertad.

A nuestro juicio, el uso del término de creatividad por parte de Fraser al final de la última cita sólo cumple un objetivo retórico: hacer un guiño a Rorty para decirle, y decirnos, que él habría podido evitar la ruptura del mapa cultural o bien que había puesto la creatividad en el lado equivocado de la balanza.

No obstante, como toda retórica, la de Fraser tiene sus consecuencias.

La primera, permite trazar un cuadro de las luchas sociales como remitidas a un pluralismo de discursos inconmensurables cuyas ontologías divergen manteniendo la posibilidad de la heterogeneidad social como suelo nutricio de una democracia radical. En principio, esto nos parece correcto. La dificultad opera en que transformar las diferencias sociales en diferencias ontológicas conduce a sacralizar las propias relaciones sociales respecto a las cuales se han fraguado. Hay una suerte de esencialismo velado. A no ser que la ontología opere respecto al contenido moral. En este caso, nuestra autora puede abrazar el antifundacionalismo rortiano y reconocer la contingencia histórica y social de los contenidos morales, pero ¿puede el antifundacionalismo rortiano ser útil para la propuesta de lo que será su futura teoría de la justicia que estipulará como principio evaluativo a la paridad participativa?

La segunda, la pluralidad discursiva a la que aluden las solidaridades en competencia aparecen en la arena política como diferencias que, si bien son el resultado de relaciones sociales, se asemejan a unidades discretas que no pueden apelar a un

⁹¹ “[...] collective formations wherein politics and poetry form an unbroken continuum as struggles for social justice shade into the unleashing of creativity.” La traducción es nuestra.

esfuerzo común, aun cuando contingente, que haga posible que dichas diferencias podamos representárnoslas como algo más que colectividades que viven para sí mismas.

¿Hemos de entender así la sutura entre espacio privado y espacio público? La democracia radical de Fraser potencia en este caso un agonismo social que Rorty mantuvo sólo para la esfera privada. Así que cabe preguntar ¿merece la pena hacer del agonismo algo social? Si el efecto es éste, entonces hemos de volver los ojos, de nuevo, a la tolerancia liberal. No nos resulta suficiente el movimiento que Fraser realiza y creemos que esto la condena para no poder superar el marco rortiano a pesar de su esfuerzo por redescribirlo.

La gran paradoja es que la redescrición de Rorty en términos del cambio social y de los agentes del mismo, la creatividad atribuida a los movimientos sociales en vez de al individuo reformista como poeta, han hecho que el discurso de nuestra autora perdiera el filón crítico con el que se presentaba para desafiar la opción rortiana.

Por ello puede decirse que, en términos agonistas, la propia Fraser ha quedado atrapada en las redes de Rorty sin acaso advertirlo, e incluso habla en su léxico aunque empleando otras herramientas. El antagonismo entre ellos queda así disipado y sus dos opciones aparecen como distintas sólo de modo relativo. A nuestro juicio, Fraser legitima la opción rortiana. He ahí su paradoja.

1.3.2. La defundamentación de la teoría y de la política democrática

A la hora de hacer la crítica a la defundamentación rortiana de la política y a sus consecuencias para el pensamiento transformador, Nancy Fraser afirma que:

La privatización de la teoría radical adquiere su coste, también, sobre la forma de la política. En manos de Rorty, la política asume un carácter demasiado comunitario y solidario como reacción contra el excesivo egotismo e individualismo de su concepción de la teoría. Por lo tanto, podemos, supuestamente, ir directamente de la objetividad a la solidaridad, del confort metafísico de la teoría tradicional al confort comunitario de un único “nosotros” [–léase intersubjetividad] (Fraser, 104).⁹²

⁹² “The privatization of radical theory takes its toll, too, on the shape of the political. In Rorty’s hands, politics assumes an overly communitarian and solidary character, as if in reaction against the extreme egotism and individualism of his conception of theory. Thus, we can supposedly go straight from objectivity to solidarity, from the metaphysical comfort of traditional philosophy to the communitarian comfort of a single “we.” La traducción es nuestra.

Nos parece que esta crítica resulta poco útil para poder avanzar sobre una comprensión del pensamiento transformador en contraste con la opción de Rorty. En primer lugar, porque la política no se corresponde con el impulso pragmático que contiene al impulso romántico. Como se dijo anteriormente, la complementariedad entre ambos impulsos es tal que *i.* el poeta necesita del espacio institucional del liberalismo político para existir; por tanto, no hay impulsos que se contengan, lo que hay son espacios distintos de acción sobre los que se construye la opción de la capacidad inventiva y, por tanto, esto implica que testear la utilidad social de las creencias (la función social del intelectual) nos conduzca a entender que *ii.* el reformista social sea el poeta y no al revés.

Además, el paso del confort metafísico –léase objetividad– a la intersubjetividad, la construcción del nosotros, el proyecto de la solidaridad se da en Rorty en términos teóricos (la conversación) y prácticos (la pretensión de una sociedad inclusiva)⁹³ como una consecuencia de haber abandonado la noción de Verdad. Y recuérdese que invocar la solidaridad es, en su caso, una sugerencia práctica; por tanto, no puede estar fundamentada, ni apelando a la naturaleza humana ni a la capacidad de habla, sino invocar el dolor y la crueldad como motivos para educar en ese sentimiento.

De manera que cuando Fraser vincula la cuestión del paso de la objetividad a la solidaridad como si fuera consecuencia de la privatización de la teoría, puede sonar lógico en virtud de su clave interpretativa, pero dado que discrepamos de ésta, tampoco podemos aceptar la consecuencia.

Teoría y política son cuestiones diferentes, pero no son pares opuestos, como asume nuestra autora para trazar su crítica a Rorty. Sus observaciones sobre la despolitización de la cultura y la des-teorización de la política implican dos consecuencias nefastas para asumir el alcance de la propuesta rortiana. En primer lugar, porque la cultura sigue estando politizada en el sentido de que toda manifestación de ésta es el efecto de ser asumida como una creación privada.

En segundo lugar, la des-teorización de la política sólo supone la pérdida de su fundamentación. Por esta razón, el trabajo teórico en Rorty, aquel que es relevante socialmente, va dirigido a fortalecer las instituciones básicas que garanticen el disfrute de las libertades del individuo. Esto explica que el reformista social sea un poeta. De ahí que la opción rortiana del relato edificante sea la que mejor case con la des-

⁹³ Sobre los límites de ésta nos ocupamos en el capítulo 5, esp. apartado 5.2.

fundamentación de la política, porque aquél solo se centra en el dilema moral que pondría en peligro la identidad liberal.⁹⁴

Por esta misma razón, la tolerancia es la que mantiene el lazo social y la solidaridad se adecúa a ella, de manera que no podemos esperar de Rorty otra forma de solidaridad que no sea la de la construcción de lo que es común para el liberalismo democrático –he ahí su homogeneidad.⁹⁵

Fraser, sin embargo, quiere ir más lejos y cuestiona que Rorty, habiendo aceptado la multiplicidad discursiva, asuma como único discurso legítimo en política el del liberalismo. Así nos dice “Esto [...] es un resultado paradójico de un pensamiento que siempre pareció insistir sobre la importancia decisiva de la elección del vocabulario para el enmarque de los problemas.” (Fraser, 1989:105).⁹⁶

Aunque nuestra autora reconoce que elegir el vocabulario coadyuva a situar los problemas, se olvida de que hay problemas que exigen unos vocabularios y no otros. Pero en el caso de Rorty el problema es el que define al vocabulario. Por eso, la cuestión de una política sin fundamentos sólo puede hacerse desde la elección del vocabulario liberal como una tradición política que puede aún invocar la tolerancia ante la pluralidad de diferencias que asume como asuntos privados –y más aún en tiempos del fin de la ideología.⁹⁷ La desfundamentación de la política en Rorty es el resultado de un consenso político, de una hegemonía política liberal. En términos teóricos, es el efecto de abandonar la Verdad, de quedarnos con la justificación y asumir el etnocentrismo autojustificadorio y laudatorio.

En este sentido, la elección del vocabulario se hace desde la premisa del disfrute de dos libertades privadas en competencia que invocan a la libertad política para seguir coexistiendo, y no de diferencias sociales que, como ella misma planteará más adelante, exigen cuestionar la normatividad y legitimidad vigentes que las asumen como

⁹⁴ Nos ocupamos de esto con mayor atención en el capítulo 3, esp. apartado 3.3, y capítulo 5, apartado 5.2.

⁹⁵ “[...] estos liberales pueden convencer a nuestra sociedad de que la lealtad a ella es suficiente moralidad, y que semejante lealtad no necesita ya un respaldo histórico.” (Rorty, 1996b:270).

⁹⁶ “This, too, is a paradoxical result for a thought that seemed always to insist on the decisive importance of vocabulary choice for the framing of issues.”. La traducción es nuestra.

⁹⁷ Rorty se hace eco de la tesis de Daniel Bell en la obra *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta* (1960) que afirma que: “En el mundo occidental existe, [...] un acuerdo general respecto de cuestiones políticas como la aceptación del Estado social, el deseo de un poder descentralizado, el sistema de economía mixta y el pluralismo político. También en este sentido la era de las ideologías ha concluido.” (Bell, 1992: 449). Con base en esta realidad, Rorty asegura que, una vez asumido ese consenso la discusión debería abandonar la pretensión de fundamentar la forma de vida política y, en cambio, concentrarse en las estrategias prácticas para la consecución de una mayor libertad para el mayor número. Véase R. Rorty 1996b:251 De ahí que afirme la prioridad de la democracia sobre la filosofía; esta idea está expuesta en un artículo de 1984 y más tarde publicado en 1989.

“normales” sin ver que son el resultado de injusticias de la estructura social en casos como la clase, el género, la raza, la etnia, la sexualidad.⁹⁸

Pero si el problema de dos libertades en competencia que se toleran impone el vocabulario liberal, en el caso de Fraser la situación no es la de las libertades privadas, sino la de distintos nosotros contrapuestos así como del proceso de alcanzar visibilidad y hacerlo desde otro vocabulario que transforme el marco institucional. Por esas mismas razones, ella precisa de un vocabulario distinto al de Rorty. Uno que represente la matriz conceptual con respecto a la cual sea posible dilucidar las tensiones sociales que merecen su atención. Este vocabulario empezará a emerger cuando distinga los elementos de su enfoque, al final de su crítica a Rorty, el cual alcanzará mayor entidad hacia el futuro –como tendrá ocasión de ver el lector. Cabe advertir que en este momento, 1989, los elementos rortianos de este vocabulario son más visibles que hoy dos decenios más tarde.

Antes de pasar a éstos, diremos para finalizar lo referido a la elección del vocabulario que, a nuestro juicio, este problema trata, en principio, de una tarea que ha de hacerse en diálogo con la práctica; es decir, que la misma elección del vocabulario forma parte de la plasticidad conceptual a que se ve requerida la teoría no para legitimar lo dado, sino para que ese diálogo informe al concepto de su pertinencia.

No tener en cuenta la plasticidad conceptual, con la que nos referimos a ese diálogo de ida y vuelta entre teoría y práctica, supone hacer uso de las propias creencias que como hábitos de acción ejercen de prejuicios.

Ahora que, por otra parte, elegir un vocabulario es recortar la realidad de lo posible, es definir un campo sobre el cual afilar la herramienta analítica y orientar el pensamiento. En esta medida, la elección a la que nos vemos abocados no sólo requiere el diálogo con la realidad, sino que debe impedir el torcerla para que diga lo que queremos que exprese y no lo que ella representa en cuanto a los anhelos y esperanzas sociales. Por eso el vocabulario sólo puede elegirse después de que el problema haya sido especificado, aun cuando aquel coadyuve a la determinación de los límites de este último. El círculo ha de ser recursivo en la elección de los términos y en la definición del problema, lo mismo que respecto al tránsito entre teoría y práctica para el que se demanda la plasticidad conceptual como una forma de recordar la flexibilidad que se ha

⁹⁸ Hablaremos de esto con más detalle en el capítulo 3, precisamente cuando se aborde el tema del reconocimiento en Fraser. Véase *infra* apartado 3.2.2.3. y 3.2.2.4.

de tener a la hora de estudiar realidades tan complejas como las que atañen a los asuntos humanos, imposibles de zanjar.

1.3.3. Otro pragmatismo: democrático, socialista y feminista

Una vez examinados los elementos que Fraser quiere aún mantener de Rorty y sus críticas a la des-teorización de la política, notamos que pivotan sobre el rechazo a una teoría social des-fundamentada. Aquí se concentra el problema sobre cómo entiende ella que ha de asumirse el pragmatismo.

Dado que el pragmatismo es una tradición tan poco homogénea que resulta difícil definir a sus representantes; cuando ésta florece lo hace de las maneras más disímiles y, sin embargo, todavía pueden decirse dos cosas de éste: a. su rechazo del cartesianismo y b. establecer como tribunal de los conceptos a la experiencia –incluso bajo la fórmula de “el uso del lenguaje”.

Seguramente por ese vínculo con la pluralidad de la experiencia Fraser asume la opción de visiones políticas sustantivas disímiles que cohabiten en el mismo espacio social. Lo cual es decir que el pragmatismo de Rorty, que acepta y defiende el pluralismo, no es ningún inconveniente para su propia empresa. El problema está en que Rorty puede asumir la existencia de visiones políticas sustantivas sólo como preferencias privadas que deben limitar su alcance a hacer uso del vocabulario liberal. Por lo tanto, Fraser tendría que mostrar que esas políticas sustantivas no son meras preferencias privadas, sino opciones resultado de la dinámica social. Por ello el problema entre esas dos formas de pragmatismo consiste en definir sobre qué partes de la realidad social se aplica para poder identificar de qué tipo será el que ella proponga.

Hay que diferenciar, nos dice la autora, en primer lugar, el pragmatismo del “liberalismo de la guerra fría” (106).⁹⁹ En segundo, la polémica contra el fundacionalismo de la referida a la teoría social. En tercero, las críticas al romanticismo de las relativas al pensamiento radical. Se trata nada menos de defender que hay un

⁹⁹ Este “liberalismo de la guerra fría” es más una asunción de Fraser de la crítica de Bernstein a Rorty quien emplea este argumento. Lo que queremos ilustrar es que Fraser comparte las premisas de Bernstein, pero la caracterización de “liberalismo de la guerra fría” no nos resulta adecuada e incluso introduce la sospecha de que un liberalismo sin guerra fría es una opción viable. Sobre la crítica de Bernstein, véase R. Bernstein, 1987.

pragmatismo orientado por una teoría social que puede definir una forma de pensamiento transformador –una teoría crítica feminista.

Respecto al primer par, nuestra autora sugiere un pragmatismo que en términos epistémicos siga la estela rortiana del anti-esencialismo respecto a la Razón, la Verdad, la naturaleza humana y la moralidad. En cambio, en términos prácticos este pragmatismo puede ir acompañado de “visiones políticas sustantivas” (106).

Fraser acepta el pragmatismo como una tradición plural que da juego a combinatorias variadas, al distinguir entre teoría del conocimiento y enfoques diversos sobre cómo entender la dirección de las prácticas. Algo muy distinto a lo que Rorty tenía en mente, es decir, una vez que ha despachado el racionalismo ilustrado, se da a la tarea de actualizar los valores políticos ilustrados para que no requieran de ese recurso a la fundamentación –aunque él dijera que una cosa era el racionalismo ilustrado y otra el liberalismo ilustrado (Rorty, 2001).

En el caso de Fraser la situación es otra: deshacerse del anti-esencialismo de aquellos conceptos sin por ello abandonar el racionalismo, de modo que con éste sea posible plantear un enfoque de justicia social centrado en las impugnaciones sociales. En su caso, la objetividad no está en disputa aun cuando dependa de factores socio-históricos.

Rorty concibe un espacio social plural enmarcado en el liberalismo político. Fraser aspira a un marco político socialista y plural que no objete la existencia del liberalismo. Pero asumir un socialismo en el que coexista el liberalismo representa una socialdemocracia que pudiera asumir que ese liberalismo es el fruto de relaciones sociales que la propia estructura social genera. –No alcanzamos a imaginar cómo podríamos representárnoslo si la estructura socio económica es socialista. Un socialismo plural no puede asumir el liberalismo como una opción privada que compite con otras en la arena pública, de lo contrario se trataría de otra forma de liberalismo, o de esa social democracia que, como dice Rorty, no necesita ya de fundamentos, sino de mejorar sus prácticas para que sea más inclusiva. Si este fuera el caso, ello no sería un óbice para que continuáramos el camino de la crítica y del trabajo sobre las formas de subordinación y sujeción sociales que aspiramos a transformar. En otras palabras, la social democracia que Rorty puede adoptar Fraser también puede avalarla aun cuando

asuma que ésta requiere de una crítica continua sobre las formas institucionales que ella cree deben ser transformadas y no sólo reformarse.¹⁰⁰

Digamos que el pragmatismo de nuestra autora sólo quiere evitar el vínculo con el reformismo rortiano, pero no con el liberalismo, de ahí que no hayamos podido comprender su afirmación de distinguir entre el pragmatismo y el liberalismo de la guerra fría. Un modo de vacunar al pragmatismo de reformismo sería recuperar para él una visión socio-histórica de la realidad, a partir de la cual el énfasis en las prácticas como materia prima del sentido permita dilucidar desde dónde y cómo se proponen las opciones de cambio social. El *leit-motiv* de la dinámica de los movimientos sociales, en la reflexión de Fraser –que evita privilegiar al individuo pero no se despacha de éste–, haría posible que las prácticas fueran el foco del análisis sobre la mutación de contenidos normativos que empujan hacia otra(s) forma(s) de concebir las relaciones sociales –no todas, pero sí al menos aquellas disputadas en las demandas específicas–, e incluso, agregaríamos, hacerles un seguimiento en virtud de su posición en los márgenes de la esfera pública hasta que alcancen una publicidad relativa o acaso completa.

Esto está vinculado al segundo elemento de su enfoque, que describe como el de una teoría social crítica que no es fundacionalista y está históricamente determinada (108). Ahora que, decir teoría social crítica supone ya que el marco institucional respecto al cual ha de operar la teoría no se considera justo. Que la sociedad en que se desenvuelve esa teoría, y de la que ha surgido, requiere modificaciones de las prácticas dentro de las cuales se incluyen los principios básicos por los que dicha sociedad se identifica como tal sociedad política determinada. He ahí la distancia respecto al reformismo de Rorty, para quien los principios del liberalismo han de mantenerse.

¹⁰⁰ En 2003 Fraser hablaba de reformas no reformistas siguiendo a A. Gorz. Así, aportaba una visión quizá menos radical, en la que pondría el acento en la evaluación normativa y el alcance transformativo de esas reformas puntuales. Con ello Fraser reconoce la complejidad del juicio político y ofrece una alternativa adecuada a su lectura de la multiplicidad de vectores para definir una forma de injusticia. Véase N. Fraser y A. Honneth, 2003. De aquí en adelante se cita por la versión castellana de 2006. De esta última versión ver esp. nota 91.

La noción de Gorz es la siguiente: “Es reformista una reforma que subordina sus objetivos a los criterios de racionalidad y de posibilidad de un sistema y de una política dada. El reformismo descarta de entrada los objetivos y las reivindicaciones –por muy enraizadas que estén en las necesidades– incompatibles con la conservación del sistema.

No es necesariamente reformista, en cambio, una reforma reivindicada no en función de lo que es posible en el marco de un sistema y de una gestión dados, sino de *lo que debe ser hecho posible* en función de las necesidades y las exigencias humanas.” (Gorz, 2008:57-58).

Merece la pena mencionar que la inclusión de las ideas de Gorz en el esquema de Fraser es el resultado de asumir el trabajo intelectual como una labor también colectiva. Según la propia Fraser, el sociólogo marxista E. Olin Wrigth fue quien le sugirió que tuviera en cuenta el trabajo de Gorz.

Para poder conceptualizar la forma de ese cambio respecto al cual la teoría enfila sus herramientas es preciso la comprensión de la dinámica social que generan las prácticas mismas y por las que es posible realizar una crítica de éstas con el fin de transformar su sentido. La inmanencia de la crítica surgida de las prácticas enfatiza, como se ha mencionado ya, que son los colectivos sociales los que a través de sus impugnaciones nos informan sobre el horizonte normativo a ser transformado. En el caso de Fraser esa impugnación constituye el momento disruptivo que asimila a lo creativo en Rorty como una forma de cambiar el léxico habitual: “[...] la posibilidad de una política democrática radical en la cual la crítica inmanente y el deseo transformador se relacionan uno con otro”.¹⁰¹

Esta creatividad asimilada al momento disruptivo en que consiste, como ya se ha mencionado, la lucha por la hegemonía cultural y la formación de una subjetividad social y política, es el material de trabajo del teórico social, quien ve en él la forma de una transformación que a través del uso del lenguaje impugna a la estructura social o, al menos, a algunas de sus instituciones.

Las formas de relaciones sociales no se hallan determinadas por la forma institucional, sino predeterminadas por ella de manera que la posibilidad de su mutación se mantenga abierta. Es a eso a lo que Fraser alude cuando habla de un holismo de grado cero (106), metodológico y moderado, que constituye su concepción de lo social en oposición al individualismo rortiano.

En este caso, nos dice: “Este holismo es, simplemente, la comprensión de la diferencia entre el marco de una práctica social y un movimiento dentro del mismo. Esto implica una valoración de la forma en que las instituciones de base y los hábitos pre-estructuran, en primer término, las posibilidades disponibles para los individuos en la vida social.” (106).¹⁰²

De ahí que la condición de apertura esté constituida por esa misma predeterminación y no pueda ser eludida, porque la forma del cambio social viene dada por esas condiciones, son éstas las que revelan los obstáculos o posibilidades de que la apertura pueda darse en un sentido u otro y son éstas mismas las que generan los desafíos sobre la confrontación entre unos modos de evaluación y otros; o si se quiere,

¹⁰¹ “[...] the possibility of a radical democratic politics in which immanent critique and transfigurative desire mingle with one another.” La traducción es nuestra salvo indicación en otro sentido en los casos subsiguientes.

¹⁰² “This holism is simply the sense of the difference between the frame of a social practice and a move within it. It implies an appreciation of the way background institutions and habits prestructure the foreground possibilities available to individuals in social life.”

sobre los contenidos político-morales que requieren ser disputados. La discusión sobre los mismos será la que en último término defina el sentido de la transformación y los peligros de su cooptación por parte de ese léxico habitual que podría anular el sentido de la ruptura a que aludía su reivindicación.

Una vez dicho lo anterior es posible identificar que el entramado teórico de Fraser hace posible una idea de sistema estructural no homogéneo y cuyo dinamismo depende de las reivindicaciones de justicia. La diversidad de colectivos sociales, fruto de las distintas relaciones posibles en el interior del sistema, como se dijo arriba (1.3.1), conforman la opción de una ontología social múltiple.

De ahí que ésta pueda definirse, a nuestro juicio, como un cruce de ejes al ocupar una posición en la estructura social como respecto a los contenidos normativos en conflicto que demandan por una transformación de las relaciones sociales que articulan el modo de su subordinación.

En este sentido, las reivindicaciones hacen posible definir de dónde emergen las condiciones de la crítica así como dilucidar las formas de la transformación social que cristalizan en los contenidos normativos en pugna que tienen lugar en diferentes ámbitos de la vida social. Esto último supone que, a pesar de que la visibilidad de la impugnación esté mediada por alcanzar el poder suficiente en la esfera pública, el foco del análisis no puede circunscribirse a dicha esfera, sino que ha de estar vigilante a esas otras formas discursivas marginales que o bien aspiran a esa visibilidad o bien prefieren mantenerse fuera de ésta. En ambos casos, las formas discursivas son asumidas como parte de los elementos clave a partir de los cuales dilucidar los desafíos sociales que, asumimos, han de entenderse como aquellos dirigidos a la normatividad vigente.

Nuestra autora especifica a partir de esto que la función social del intelectual no puede ser la de una vanguardia, como en el caso de Rorty, sino que éste ha de asumirse como ocupando una posición en el espacio social; esto es, que también él y ella forman parte de ese entramado institucional y se mueven en espacios distintos, no son individuos como mónadas, sino el resultado de relaciones sociales de las que participan y a partir de las cuales pueden aportar sus herramientas de análisis. Por lo tanto, al ser sujetos situados, ello no les conmina pero tampoco les niega la opción de participar en las reivindicaciones con las que se sientan más vinculados. Ahí dónde se sitúen también pueden aportar a la transformación social y no sólo desde el espacio privado en que sistematizan su reflexión.

La función social del intelectual está clara para Fraser, se trata de transitar de un espacio a otro porque reconoce que también es un sujeto social vinculado a una normatividad efectiva.

A nuestro juicio, si la normatividad define la forma de las relaciones sociales, romper ese marco normativo es quebrar el modo en que se concibe la forma social y las condiciones de vida de sus miembros; es desafiar el sentido de lo inteligible.

Insistimos, puesto que ello es lo que ha ilustrado la discusión entre los dos autores. Ampliar la lógica disponible, romper el marco de lo dado, supone modificar o transformar, a través del conflicto social y según el alcance de cada impugnación, lo posible visto como marco normativo y como marco de lo inteligible en una sociedad determinada. Pensar esas modificaciones normativas es la función más propia del intelectual.

2. PRAGMATISMOS Y FEMINISMOS

Los estudiosos del pragmatismo aseveran que esta corriente surgida en los Estados Unidos hacia finales del siglo XIX tomó tal fuerza al final del siglo XX que incluso habría penetrado en tradiciones filosóficas europeas, específicamente alemanas; al punto de llegar a influir en la estructuración de un esquema conceptual sobre las condiciones de la sociedad, como es el caso de la filosofía habermasiana (R. Bernstein, 2010b; Habermas, 2003).

Podríamos asumir esta premisa y considerar lo que también ha llegado a ser un punto focal de la reflexión filosófica en los últimos años; a saber, la influencia de la versión de la teoría crítica de J. Habermas vertida en su teoría de la acción comunicativa. Sin duda, ésta ha sido tal que incluso algunas reflexiones surgidas desde el feminismo han bebido de ella en razón del carácter crítico que la acompaña.¹⁰³

Por su parte, el feminismo forma parte de la constelación socio-histórica de la segunda mitad del siglo XX.¹⁰⁴ La transformación social a que ha conducido la lucha de las mujeres por exigir el respeto de su libertad y las condiciones de igualdad para su ejercicio ha logrado, además, consolidar un corpus teórico firme y heterogéneo que ha valido el que sus críticas al orden social formen parte de la reflexión filosófica de nuestros días.

Con base en lo anterior no resultará extraño considerar el final del siglo XX bajo el presupuesto del influjo del pragmatismo, de la teoría crítica y del feminismo en ocasiones de modo conjunto.

¹⁰³ En el feminismo norteamericano resulta especialmente acusado en la pluma de Benhabib y Fraser.

¹⁰⁴ Nos referimos en concreto al feminismo de la segunda ola, surgido en el decenio de los años sesenta, pero esta referencia no niega que lo que hoy entendemos por feminismo deba remontarse a su origen en el movimiento sufragista de finales del siglo XIX ni que la lucha de las mujeres por el reconocimiento de su igualdad ante los varones no haya tenido lugar también en el siglo XVIII. Lo que se quiere ilustrar al decir que el feminismo forma parte de la constelación sociohistórica es que sus logros alcanzados durante el siglo XX, al permear diversos espacios institucionales, implican que su presencia en distintos foros de discusión no pueda, aunque en ocasiones ocurra lo contrario, ser omitido.

En ese contexto se enmarca el segundo debate entre Rorty y Fraser, que tuvo lugar en 1990, sobre las consecuencias prácticas del feminismo para la filosofía a partir de dos modos diferenciados de asumir el pragmatismo. Creemos que el análisis de este debate puede aportar un vínculo teórico entre pragmatismo y feminismo que acaso si ha sido contemplado (J. Livingston, 1994; C. H. Seigfried, 1996; M. Janack, 2010) sigue siendo un campo aún por explorar.

Nuestro interés por este vínculo es subsidiario de nuestra preocupación sobre cómo se establecen los límites de la comunidad política en relación a la construcción de la identidad moral. En ese sentido, el proceso en que toma cuerpo la forja de una subjetividad política como es el que pone sobre la mesa de debate el feminismo forma parte de la redefinición de aquellos límites. Asumimos, en consonancia con lo dicho en el capítulo anterior, que esos límites dependen de lo que puede reconocerse como inteligible para la comunidad de justificación, y que la elaboración conceptual sobre realidades sociales y políticas, que pueden producir el cambio de sentido, constituye la labor del trabajo intelectual.

En el capítulo anterior indagamos en la función social del intelectual a través de las figuras del poeta y del ironista liberal y de las distintas formas de relación que estos representaban en el liberalismo democrático desde la distinción entre el espacio privado y el público. Ahora, apuntaremos al desplazamiento en la forma de pensar de Rorty acerca de la dinámica entre esos dos espacios a partir de la consideración del feminismo como movimiento social y político. Asumimos, por nuestra parte, que la diferencia de género no es posible verla bajo el canon de una diferencia privada, sino que, en cuanto realidad social, pública y política, tenerla en cuenta implica modificar los límites entre esos dos espacios de la vida social, sus contenidos, y, en consecuencia, el sentido de lo inteligible.

Si se acepta la tesis de que la construcción de una subjetividad política modifica el marco de lo inteligible para una sociedad, pues supone el replanteamiento de su marco normativo y, por tanto, repercute en el cómo se piensa esa sociedad a sí misma, esto es, su identidad política, entonces estas modificaciones suponen considerar la utilidad de determinadas creencias para que esto pueda llevarse a cabo, siguiendo la línea rortiana. De otro lado, y en línea con el pensamiento de Fraser suponen indagar por la forma en que las reivindicaciones de justicia alteran el sentido de lo que se tiene por normal y verdadero.

En esta tesitura, la emergencia de una subjetividad política y la identidad de la comunidad no resultan cuestiones ajenas al pragmatismo o, al menos, no a las formas diferenciadas en que lo asumen nuestros dos autores.

Denominamos al proceso de identificar nuevas formas políticas y sociales “creación de sí”, haciendo un uso extensivo y libre de la expresión rortiana en la medida en que interpretamos que ésta puede referirse a la re-definición y/o transformación del espacio de deliberación moral y política. En otras palabras, seguimos la estela ya sugerida al abordar la función del intelectual y subrayamos la cuestión de ensanchar ese espacio que cristaliza ahora en relación al feminismo como un proceso de lucha por la autonomía privada y pública y, por tanto, implica la modificación de la normatividad disponible.

La reconstrucción del cruce argumental sobre el feminismo entre Rorty y Fraser tiene como trasfondo la función social del intelectual. Sin embargo, aquí la cuestión pivota sobre cómo evaluar las condiciones históricas y la situación social a finales del siglo XX al hablar de la “identidad de las mujeres”.

Puede decirse que “identidad de las mujeres” es una expresión que debe probar su pertinencia social, que debe permitirnos considerar qué creencias vehicula, a qué situación y a quiénes se refiere, a qué necesidades y exigencias sociales responde su uso. Ese uso debe ser evaluado en relación a la situación sociohistórica en que emerge y, en consecuencia, qué experiencia nombra y alude y qué opciones nos otorga para transformar experiencias que hayan conducido a que sea proferido.

2.1. UNA HETEROGENEIDAD COMPARTIDA

El feminismo no es un movimiento uniforme como tampoco lo es la teoría feminista.

Desde el sufragismo y hasta nuestros días, el feminismo ha visto acompañado su principal esfuerzo emancipatorio, a saber, la urgencia por el reconocimiento de la autonomía de las mujeres en lo que se refiere al ejercicio libre de su sexualidad y el correlato de los derechos civiles y políticos para ejercerla, por la mano bien del liberalismo, del socialismo o del marxismo. La consecuencia de dichas alianzas políticas ha dado como resultado que las demandas de las mujeres hayan estado en

ocasiones subordinadas a lo que para cada uno de los movimientos políticos resultaba prioritario.

Pero como de toda experiencia se aprende, el feminismo es hoy por hoy un movimiento social independiente de las filas de partido, aunque no apolítico. En primer lugar, porque la lucha feminista cuestiona y rechaza la versión liberal de la distinción entre espacio privado y espacio público. El eslogan “lo personal es político” refleja la tarea de redefinir los contenidos asignados a cada esfera y la relación entre ellas y, al hacerlo, pone de relieve que la interpretación liberal de la distinción está construida sobre una efectiva relación de poder que sustrae a las mujeres de su capacidad decisoria sobre sus destinos. A su vez, el feminismo destaca que el ámbito de lo privado o lo doméstico no sólo no es ajeno a las relaciones de poder, sino que las reproduce y, en esa medida, concierne al todo social reparar la desigualdad en el ejercicio de la libertad en razón del sexo.

En este sentido, la lucha de las mujeres sigue siendo política porque, tras la denuncia de una relación de poder que atraviesa el todo social, exige una transformación estructural de éste que implica interpretar las condiciones y formas en que pueda realizarse.

Por este motivo la demanda feminista puede generar sinergias con otras formas emancipatorias que la conduzcan a integrarlas dentro de su propio esquema reivindicativo, permitiéndole adoptar una perspectiva mucho más compleja de los ordenes de subordinación a ser superados. Esta misma virtualidad, sin embargo, constituye uno de sus más serios desafíos, ya que si bien el feminismo reconoce que esos otros órdenes hacen posible clarificar la heterogeneidad de las formas de sujeción de las mujeres, no por ello puede perder de vista que es la condición del ser sexuado femenino la razón determinante de su impugnación del orden social.

Así, la forma universal de sujeción femenina no queda contestada por la particularidad de aquellos modos en que se manifiesta, fruto de las formas organizativas de cada sociedad en particular.

Estas son las razones de que el feminismo contemporáneo sea un movimiento social y político independiente en cuyo seno se alojan discrepancias importantes acerca de cómo tematizar los efectos de la diferencia sexual por un lado, y en torno a su relación con otras formas de inequidad social por otro.

La historia del propio movimiento nos obliga entonces a verlo como una tensión entre definir el registro de su reivindicación y establecer su relación con otras luchas

sociales, las cuales comprometidas con la emancipación de la humanidad, hubieran podido asumir la causa feminista antes que postergarla.

Ahora bien, de modo correlativo a la experiencia en el espacio público del movimiento feminista, y como no podía ser de otra manera, en la teoría feminista existen distintos enfoques que, vinculados a diferentes tradiciones teórico-políticas, determinarán los desafíos sociales prioritarios para la consecución de la autonomía de las mujeres.

La elección de un utillaje teórico es fruto del diálogo crítico entre la historia del pensamiento y las propias herramientas que la lucha feminista ha desarrollado ante la tesitura de cada momento histórico. Esto permite caracterizar las formas de feminismo que se han sucedido durante la segunda parte del siglo XX como feminismo radical, liberal, marxista o bien socialista.¹⁰⁵ Y respecto a cada tinte ideológico se han añadido o modificado, según las necesidades prácticas y las exigencias teóricas, las categorías analíticas que permitan definir, además de la experiencia, la comprensión de los obstáculos a ser superados y sugieran los medios para hacerlo.

El feminismo y la teoría feminista, al ilustrar el vínculo entre la práctica y la teoría, advierten de la importancia y los límites de eso que, en el capítulo anterior, denominábamos como la urgencia de la plasticidad conceptual, que ni se rinde a las prácticas ni las oblitera, y entiende que el concepto es una poderosa herramienta, entre otras, para superar la realidad que nombra.

Ese diálogo permite, además, subrayar que se trata de un trabajo colectivo por sustentar los conceptos que emergen de la práctica, dar razón de ellos, de modo que las

¹⁰⁵ En el contexto de la teoría feminista estadounidense el espectro teórico político podría caracterizarse de modo muy sumario así:

1. Liberales como Betty Friedan y, en años recientes, Martha Nussbaum. 2. De otro lado, estarían marxistas como Catharine Mackinnon, Heidi Hartmann, quien se hace acompañar de Shulamit Firestone o Juliet Mitchell, a pesar de las críticas que les dirige (Hartmann, 1981). Pero, vale hacer aquí una aclaración, a pesar de la propia Hartmann, autoras como Firestone y Mitchell forman parte de lo que se conoce como feminismo radical. Con esta advertencia, sólo quiere indicarse que el diálogo entre unas y otras posiciones genera, en ocasiones, enfoques compartidos, dado que la conceptualización de las formas de experiencia de subordinación conduce a integrar perspectivas teóricas distintas que permitan considerar la pluralidad de obstáculos a ser removidos. Y ello, no porque se trate de situar el foco en los efectos, obliterando así la causa a la cual remontar la sujeción, sino porque esta última es, en nuestros días, el resultado abigarrado de procesos sociales que deben dilucidarse con decisión y honestidad impidiendo la mono-causalidad explicativa de un hecho estructural suficientemente complejo. 3. Dentro de la perspectiva socialista habría, además, que distinguir postestructuralistas como Judith Butler y Donna Haraway; y, de otro lado, cultivadoras de la teoría crítica como Nancy Fraser y Seyla Benhabib y, en una mediación entre esos dos lados, el enfoque de Iris Marion Young, en el que destaca su vertiente fenomenológica con el fin de evitar una visión reduccionista de la heterogeneidad social.

Como todas las clasificaciones, la aquí expuesta sumariamente, no sólo es incompleta sino que seguramente será impugnada, de cualquier modo resultará útil para comprender las líneas discursivas que desde la segunda mitad del siglo XX mueve el feminismo y su teoría producidas en los Estados Unidos.

estructuras que reproducen la desigualdad de las mujeres puedan definirse en su relación indicando no sólo como se forja la subjetividad de las mujeres, sino las formas distintas que adopta. Al hacerlo, especifica no la irreductibilidad de éstas últimas, sino cómo intersecan las formas de desigualdad sobre mujeres pertenecientes a grupos sociales diferenciados. Diríamos, pues, las dobles o triples formas de sujeción social unidas a la que representa el vivir un cuerpo femenino.

Esto explica, en parte, porque dentro del feminismo socialista se pueden encontrar distintas alternativas sobre el punto focal desde el cual explicar y enfrentar la experiencia de la desigualdad social de las mujeres.¹⁰⁶

La teoría de Fraser, situada en la línea socialista, desde la tradición de la teoría crítica, apunta a esclarecer la forma en que se inter-penetran los órdenes de sujeción y establece que la forma adecuada de tematizar esa desigualdad es manteniendo una perspectiva que integre los factores económicos y los simbólicos.¹⁰⁷ Asimismo, sin renunciar a la universalidad de la igualdad de estatus para ejercer la ciudadanía,¹⁰⁸ la doble perspectiva aspira a ser sensible a la heterogeneidad experiencial de las vidas de las mujeres.

Podemos afirmar que el trabajo de Fraser busca dar cuenta de los logros obtenidos por el movimiento y aportar un análisis que integre también las herramientas teóricas adecuadas para enfrentar la dificultad y potencialidad de esa heterogeneidad experiencial, la cual refleja las condiciones en las que está organizada una sociedad determinada que se espera transformar.

Ahora bien, si al hablar de feminismo es mejor hacerlo en plural –feminismos–; al mencionar al pragmatismo también se ha de reconocer la heterogeneidad que lo caracteriza. Diríamos que forma parte de las características de esta tradición del pensamiento reconocer la pluralidad de la experiencia. Haciendo honor a ésta es capaz de asumir en su seno la de ser pragmatista.

Así pues, hay que decir que desde la disputa entre C. S. Peirce y W. James por el nombre pragmatismo ya quedó sentado que bajo dicho término se agruparían enfoques diferentes. Asumiendo la definición que de esta corriente filosófica se propuso en el capítulo inicial, los acentos teóricos de cada uno de sus cultivadores constituirán divergencias para que entre ellos mismos reconozcan sus aires de familia.

¹⁰⁶ Véase *supra* nota inmediatamente anterior.

¹⁰⁷ Al menos así fue hasta el año de 2004, momento a partir de cual integra la dimensión política. Nos ocupamos de esta última en detalle en la segunda parte de la investigación, esp. cap. 6. apartado 6.2.1.1.

¹⁰⁸ Nos ocupamos de esto con mayor atención en el capítulo 3, esp. apartado 3.2.2.3. y 3.3.

Diríamos, coincidiendo con la interpretación de Bernstein, que la historia del pragmatismo es “un conflicto de narrativas” (Bernstein, 1995:54-67). No obstante, puede tomarse como punto de partida para comprender esta tradición el de la comunidad de investigadores de que hablara C. S. Peirce. Este concepto resulta clave a la hora de considerar el modo en que ésta indaga cómo se forman las creencias y cuál es su utilidad. Desde aquí puede andarse el camino hasta afirmar que el pragmatismo se orienta a través de la mediación teórica a referir las creencias a cuestiones sociales y preguntarse por el valor social de la filosofía.

La inicial comunidad de investigadores de finales del siglo XIX, diremos, se abre a la pluralidad de la experiencia jamesiana a inicios del siglo siguiente y confluye en la preocupación deweyana por aplicar la herramienta del pensamiento a cuestiones sociales. Así, la inicial comunidad de investigadores pasaría a constituir la narrativa de que el pragmatismo es, antes que cualquier cosa, una indagación colectiva orientada a buscar alternativas de solución a problemas sociales.

De aquí que la firme convicción de Dewey por hacer del pensamiento una herramienta para tratar la realidad, en la que pudiera desplegarse la creatividad humana, cristalice en su defensa de la libertad y las instituciones democráticas.¹⁰⁹

La forma de lograr estos propósitos será la cuestión que abra la brecha entre quienes se denominan pragmatistas, sea por que para ello precisan de una fundamentación filosófica o bien aspiran a deshacerse de ésta, como es el caso de Rorty. Y por supuesto, también es importante qué entienden por democracia y bajo qué supuestos la avalan, ya que eso determinará la visión sobre cuáles serían los problemas sociales a abordar y cómo hacerlo.

En línea con Dewey se trataría pues de especificar qué forma democrática puede ampliar el desarrollo de la creatividad sin menoscabo de la equidad social, y cómo se incardina la libertad individual en ese proyecto común.

A nuestro juicio, seguir esta línea del pragmatismo supondría que el despliegue de esa creatividad es un asunto social, relativo a la forma de comunidad en que tome cuerpo y respecto a la cual ella adquiere su pertinencia.

Visto así, el conflicto de narrativas en torno a la historia del pragmatismo puede suspenderse con el ánimo de dotarnos de una visión de conjunto con la cual avanzar. Esta suspensión consistiría en asumir como horizonte de la investigación el hecho de

¹⁰⁹ Nuestra interpretación de Dewey es deudora de la que plantea Richard Bernstein (2010a) en *Filosofía y democracia: John Dewey*.

salvaguardar la democracia como espacio de vida para la proliferación de la creatividad humana.

En este caso, la comunidad de investigadores de Peirce se subsume bajo un cometido social más amplio y la conflictividad narrativa aparece a los ojos del estudioso como la defensa de la pluralidad de la experiencia como del pluralismo liberal y democrático en que dicha tradición se ha visto cultivada.

Al menos así, siguiendo la genealogía que estableciera Cornel West (1989), y como recogen la mayoría de selecciones temáticas, la idea de la búsqueda colectiva de soluciones para encarar las dificultades sociales hará posible convocar autores tan diversos como el poeta Ralph Waldo Emerson;¹¹⁰ el crítico social cristiano Reinhold Niebuhr; el profesor W. E. B. Du Bois, junto al filósofo Alain Locke,¹¹¹ quien no cejó en el esfuerzo por analizar y explicar el racismo que pervertía el anhelo de una democracia social inclusiva.

Esta tradición, sin embargo, se vería desplazada con la institucionalización de la filosofía analítica coincidente con la muerte de Dewey en 1952 (Kloppenber, 1995, 1998; Bernstein, 1992b, 1995, 2006, 2010; Isaac, 1999; Siegfried, 1991; West, 1989), para de nuevo ser expuesta bajo el foco a finales de los años setenta gracias al prestigio que alcanzaría la figura de Rorty.

Este resurgimiento de la tradición todavía será reticente a una narrativa común; el propio Rorty, visto como un *outsider* por sus propios correligionarios, alguien que solía malinterpretar el legado común,¹¹² será puesto a distancia bajo la denominación de “neo-pragmatismo”. La diferenciación no ocultaría las connotaciones peyorativas¹¹³ y por eso otros prefieren hablar de un “nuevo pragmatismo” (Malachowski, 2010).

¹¹⁰ Como dice R. B. Goodman, el editor de *Pragmatism. A Contemporary Reader* (2004), la figura de Emerson ha sido incluida en el canon como un proto-pragmatista teniendo en cuenta tanto su influjo en James y Dewey como sus ideas sobre el lenguaje. (Goodman, 2004:11).

¹¹¹ Alain Locke, como se verá en el tercer capítulo, constituye un punto de apoyo para la consideración de Fraser sobre las diferencias socioculturales. Véase esp. apartado 3.2.2.4.

¹¹² “[Rorty] is sometimes viewed as the real kidnapper of pragmatism. For when Rorty speaks of “pragmatism” or “we pragmatists,” his meaning is so idiosyncratic that one can barely recognize any resemblance between what he says and any of the classical pragmatists. So rather than viewing Rorty as a hero who has helped make pragmatism intellectually respectable, his critics view him as the villain in the story –who betrays the tradition he is always invoking.” (Bernstein, 1995:62) [[Rorty] a veces es visto como el verdadero raptor del pragmatismo. Cuando Rorty habla de “pragmatismo” o “nosotros, los pragmatistas”, su significado es tan idiosincrásico que uno apenas si puede advertir cualquier parecido entre lo que él dice y lo que dicen los pragmatistas clásicos. Así que, más que ver a Rorty como un héroe que ha ayudado a hacer del pragmatismo algo respetable intelectualmente, sus críticos lo ven como el malo de la historia –alguien que traiciona la tradición a la que siempre invoca.] La traducción es nuestra.

¹¹³ Debemos esta alusión a una conversación personal con Richard Bernstein en mayo de 2012 en la ciudad de Nueva York.

Para nuestros propósitos el prefijo “neo” permite afirmar dos cosas. La primera se refiere a la mayor visibilidad del pragmatismo en la escena norteamericana que representa la confluencia entre éste y la filosofía analítica. En esta confluencia que representa el propio Rorty, también le acompaña aunque con distancias Hilary Putnam, e incluso, Bernstein –quien ha integrado en su esquema la tradición de la Escuela de Frankfurt y algunos elementos de la filosofía de Hannah Arendt.¹¹⁴

En segundo lugar, el término “neo-pragmatismo” aplicado a Rorty supone asumir con él que su filosofía funciona como una terapia para disolver dicotomías, las cuales nos mantienen atrapados en los límites de una onto-epistemología que no asume el carácter social de la racionalidad; es decir, aquella en la que el ser sería la forma social a que nos aboca el uso del lenguaje. Este es el sentido que asumimos en esta investigación para referirnos a él como neo-pragmatista.

En este caso, la superación de los fundadores del pragmatismo, a que remitiría aquí el prefijo “neo”, la entendemos de acuerdo con la afirmación de Rorty según la cual es posible reemplazar el término “experiencia” por el de “lenguaje”. Ahí está para Rorty la gran diferencia que separa a los primeros pragmatistas de él y sus contemporáneos, quienes habrían asumido las consecuencias prácticas del giro lingüístico.¹¹⁵

La obra publicada de Rorty está orientada a defender ese desplazamiento de la experiencia al enfoque sobre el uso del lenguaje. Como demuestra su ensayo sobre el feminismo, que analizaremos a continuación, en éste se dan cita las consecuencias prácticas de su posición epistemológica. Asimismo, el ensayo ilustra de qué forma las consideraciones político-morales se tejen con determinados presupuestos epistémicos cuya interrelación anula, debilita, o puede fortalecer una determinada idea de la política, lo político y el espacio social en que éstas encarnarían.

Diremos que esto forma parte, como quedó dicho en el capítulo anterior, de la idea pragmatista de Rorty sobre testear la utilidad social de las creencias así como de su tentativa por que los límites de la comunidad de justificación se amplíen.

Esta última formulación nos resulta pertinente para afirmar que la definición de esos límites es y ha sido la tarea del feminismo y que, en su caso, definir la comunidad

¹¹⁴ Para un análisis sobre la relación entre filosofía analítica y pragmatismo, véase R. Bernstein, 2010b.

¹¹⁵ Para una versión sobre por qué el pragmatismo no puede deshacerse del término experiencia como espera Rorty, véase R. Bernstein, 2010b, esp. cap. 6: “Experience After the Linguistic Turn”.

de justificación de referencia no pasa sólo porque esta se amplíe para que seamos incluidas, sino por plantear otra que redefine el cómo se organiza la sociedad.

A pesar de la diferencia de razones que llevan al pragmatismo y al feminismo a indagar sobre los límites de esa comunidad de referencia, así como la distancia que representa en cada caso el ser el fruto de la heterogeneidad, todavía creemos que comparten el rasgo común de evitar el cierre de la experiencia como acicate del pensamiento.

El diálogo entre la herramienta teórica del pragmatismo y la situación de la teoría feminista respecto a la identidad de las mujeres queda articulado tanto por esas diferencias entre ellos como por lo que entendemos que comparten. De modo que lo que sigue es una evaluación de si la asunción pragmatista de la pluralidad puede reconocer las formas distintas de desigualdad social que experimentan los sujetos sexuados femeninos en el marco de una sociedad democrática que, como se demostrará, es a lo que se refiere la expresión “la identidad de las mujeres”.

2. 2. LA PROFECÍA DE RICHARD RORTY: CREAR A LAS MUJERES

“Feminismo y Pragmatismo” es el nombre de la lección que Rorty impartió el 7 de diciembre de 1990 en la Universidad de Michigan como ponente principal de las *Tanner Lectures on Human Values*.¹¹⁶ La réplica a la lección de Rorty estuvo a cargo de Fraser bajo el título de “De la ironía a la profecía y a la política”.¹¹⁷

Como afirma Fraser (2004a), resultó saludable que quien para la época fuera un filósofo de reconocido prestigio hubiera dedicado dicha lección a la relación entre filosofía y feminismo.

¹¹⁶ La lección ha sido publicada en diferentes formatos, como artículo de revista en la *Michigan Quarterly Review* 30, 2, 1991, pp. 231-258, y como capítulo de libro en R. Rorty, 1998c; citado por la versión castellana como 2000d.

¹¹⁷ Hemos traducido el título para mantener la simetría entre los dos autores. El título original es “From Irony to Prophecy to Politics”; esta réplica está publicada junto a la lección de Rorty en la *Michigan Quarterly Review* 30, 2, 1991, pp. 259-266. Posteriormente, aparecerá en una compilación sobre textos claves del pragmatismo a cargo de Russell B. Goodman el año 2004. También está editada en la compilación de Marianne Janack *Feminist Interpretations of Richard Rorty* el año de 2010. A partir de ahora se cita por la versión de Russell B. Goodman y nos referiremos a ella como Fraser, 2004a.

La apreciación de Fraser no debe ser vista como un recurso retórico para iniciar su réplica. Por el contrario debe situarse en el contexto filosófico y en el contexto sociohistórico del cambio de década.

Si como sugiere E. Hobsbawm (1994) el siglo XX acabó en 1989,¹¹⁸ la lección de feminismo y pragmatismo podría avizorar un momento nuevo en la filosofía durante el siglo XXI. Tal vez a ese momento nuevo aluda la tesis fundamental de la lección de Rorty cuando afirma que las mujeres no existen y deben crear su identidad moral.

Se trata de una exhortación a que el feminismo utilice el pragmatismo como una herramienta a partir de la cual pueda servir de profeta a la sociedad; es decir, pueda proponer nuevas imágenes morales del mundo que amplíen “el espacio lógico de deliberación moral” en que consiste, para Rorty, el progreso humano (Rorty, 2000d:244-245).

La interpretación que Rorty hace del feminismo como movimiento social y político tiene como trasfondo tres cuestiones. La primera, su particular comprensión de la democracia liberal; la segunda, la forma en que concibe el aporte que la filosofía y, específicamente, el pragmatismo como crítica cultural, puede hacer a la sociedad; es decir, la definición del papel de la filosofía en el mapa social;¹¹⁹ y, finalmente, la tercera, remite a su noción del progreso moral y humano.

Recordemos que estas tres cuestiones constituyen el cuadro sobre el que se recorta la idea rortiana de testear la utilidad social de las creencias, como defendimos en el capítulo anterior y que nos condujo a sostener la tesis de que habría que entender al reformista social del que nos habla Rorty como un poeta. Ahora, en el marco de su lectura sobre el feminismo, la pretensión de nuestro autor será argüir que el movimiento puede jugar ese mismo rol de reforma social desde la premisa de crear la identidad moral de las mujeres.

¹¹⁸ A partir de ahora se cita por la versión castellana de 1995.

¹¹⁹ Véase *supra* cap. 1, esp. apartados 1.1.1., 1.2.1., y 1.2.3. Resulta interesante considerar la modulación sobre cómo concebir el mapa social por parte de Rorty en el decenio de los ochenta –que presenta CIS– y, luego, en 1990 en la *Tanner Lecture*. Ya que, la radical dicotomía entre espacio privado y espacio público que aparece en CIS se suaviza en la *Lecture*. A nuestro entender la modulación podría ser resultado de que Rorty hubiera centrado su atención en, lo que en lenguaje habermasiano sería, la dinámica de la esfera pública. En nuestro caso, preferimos apuntar que si bien ello puede ser cierto, la modulación viene exigida por el objeto que ahora considera; a saber, el movimiento social y político del feminismo. Por lo tanto, nuestro autor se ve impelido a presentar una modificación en la que la realidad sociopolítica entra en diálogo con su inicial conceptualización. Asimismo, al ocuparse del feminismo se ve exigido a plantear qué relación existe para él entre pragmatismo y emancipación. En otras palabras, la relación entre pragmatismo y emancipación en la filosofía rortiana viene de la mano de su consideración de una realidad sociopolítica como la del feminismo que sirve de base a esa conceptualización sobre lo privado y lo público. Volveremos a ello más adelante al presentar la crítica de Fraser a Rorty sobre el feminismo.

La novedad del planteamiento de Rorty al abordar el feminismo, en contraste con lo que sostuviera en CIS (1989), radica en la modulación que realiza con respecto a cómo se da la relación entre espacio privado y espacio público. El feminismo le da las bases para que el tránsito de un espacio a otro aparezca ahora como menos conflictivo, al enfrentarse a lo que considera que serían las consecuencias de éste para la ampliación del espacio lógico disponible.

En esta línea, su tesis de la creación de las mujeres se articula mediante el rechazo del realismo y el universalismo morales, a partir de los que introduce su propuesta decisiva sobre la relación entre emancipación y pragmatismo. Con estas dos cuestiones Rorty emplaza su noción de historicismo –la contingencia– con el fin de persuadirnos a aceptar que el movimiento de liberación de las mujeres no debe mirar hacia el pasado, sino concentrar su esfuerzo en la tarea creativa de cambiar de léxico y así contribuir a lo que, con M. Oakeshott,¹²⁰ denomina la conversación de la humanidad, entendida como ampliación de los cauces de la libertad.

Creemos que la tesis de la creatividad podría ser asumida con algunas correcciones. Y, sin embargo, advertimos que esto puede resultar problemático porque su asunción comporta abrazar lo que Rorty entiende por historicismo y, precisamente, aquí emergen las implicaciones prácticas más cuestionables de su esfuerzo teórico respecto a la comprensión de la dinámica histórica y, por tanto, la de la lucha de liberación de las mujeres y del feminismo en particular.

El historicismo aparece entonces como la clave de bóveda desde la cual inferir las implicaciones de su postura, ya que en éste anida la forma de relación entre pragmatismo y emancipación a través del recurso a la imaginación y a la creatividad. Asumiendo que aquí está el núcleo problemático de su proposición, la secuencia interpretativa será tratar, en primer lugar, el rechazo al universalismo moral (2.2.1.) como la base de la relación entre pragmatismo y emancipación (2.2.2.). Así que apostaremos por señalar los efectos del historicismo rortiano para el proyecto político y teórico del feminismo en que consiste la adquisición de nuestra autoridad semántica¹²¹ que, entendemos, es la clave a través de la cual se amplía el registro del uso libre de

¹²⁰ Véase, R. Rorty, 2001:242, 351ss esp. 268, esp. 389ss.

¹²¹ Como reconoce F. Birulés (2000) ha sido M. Frye (1983) quien ha puesto el término sobre la mesa de debate y Rorty (2000d) quien lo ha retomado. Al haberlo asumido, Rorty no sólo entra en el problema del feminismo, sino que afina el vínculo entre lenguaje y creación de sí en una lectura mucho más explícita de la relación política entre lenguaje e identidad. Al menos es ahí donde podría estar la fertilidad de su tesis y el modo de considerar, lo que más adelante se presentará como un avance sobre su propia filosofía; véase apartado 2.3. y N. Fraser, 2004a.

nuestra sexualidad, pero no porque ésta sea el efecto directo del lenguaje, sino porque su inteligibilidad pasa por ahí.

En este sentido, la interpretación rortiana del ejercicio de la autoridad semántica como producir un cambio en el uso del lenguaje, en principio, no estaría desencaminada, ya que éste está implicado en el progreso moral. Sin embargo, lo que nos es dado esperar de una determinada apuesta por el progreso moral depende no sólo del contenido ético-político de los enunciados que así lo informan, sino también de los presupuestos epistémicos que vehicula.

Se trata de situar la mira en las consecuencias prácticas que se siguen de los enunciados epistémicos en la medida en que éstos legitiman determinados estados de cosas¹²² y relaciones entre éstas. La idea de progreso moral aúna en cuanto que tal consideraciones epistémicas y prácticas que la necesaria distinción analítica entre ambas formas de fundamentación o des-fundamentación (si se sigue la línea rortiana) aquí se entrecruzan y presentan su estrecho vínculo.

Declaramos que nuestra asunción está informada por nuestra tesis de que el pragmatismo está dirigido a testear la utilidad social de las creencias. Este objetivo nos parece que queda enunciado con mayor claridad usando las palabras de W. James al definir la máxima pragmatista de “¿cuál es la diferencia que hace la diferencia?”¹²³ de este modo:

No puede haber diferencia en algún lugar que no *haga* una diferencia en otro lugar: no puede existir diferencia en una verdad abstracta que no tenga su expresión en un hecho concreto y en la conducta consiguiente sobre el hecho, impuesta sobre alguien, de algún modo, en alguna parte y en algún tiempo. Toda la función de la filosofía debería consistir en hallar qué diferencias concretas nos ocurrirían, en determinados instantes

¹²² Entendemos por esta relación lo que H. Putnam (1997) al afirmar la importancia del falibilismo en la investigación como una forma de encarar la pérdida del mundo o lo que es lo mismo la pregunta por el acceso a la verdad. Así Putnam afirma que: “[...] si la percepción se encuentra siempre impregnada de contenido conceptual, tal contenido no puede ser considerado, de ninguna forma, como algo positivo. Nuestros conceptos pueden contaminar nuestras percepciones tanto como “impregnarlas”. La percepción aporta tanta desinformación como información, y aquí no me refiero a la posibilidad relativamente inocua (¡a pesar de que no siempre ha sido considerada inocua en la historia de la filosofía!) de esos tipos tradicionales de ilusiones, como, por ejemplo, confundir una imagen reflejada con una persona, o una sombra con un animal. [Considero el ver a alguien como una] *bruja* (como en las persecuciones que asolaron a Europa y las colonias americanas durante el Renacimiento tardío), o ver a una persona como un representante de “una raza inferior”.” (Putnam, 1999:99). [Hemos corregido la traducción allí donde resultaba más problemático el sentido.]

¹²³ Aunque la pregunta suele plantearse en los círculos pragmatistas como exigencia de clarificación, nosotros la remitimos a una interpretación crítica relativa a lo que ya mencionamos de la utilidad social de las creencias.

de nuestra vida, si fuera cierta esta o aquella fórmula acerca del mundo.
(James, 1975:55).¹²⁴

Veamos entonces qué es lo que anida en la propuesta de Rorty de crear a las mujeres, y si el esfuerzo de un cambio en el uso del lenguaje implica la vulneración de algunas reivindicaciones feministas.

2.2.1. La forma epistémica de la creación

La idea de Rorty sobre un movimiento profético, o un movimiento social –que en su caso serían lo mismo–, está enlazada con la distinción que trazara en 1989 en CIS respecto al poeta y al reformista social bajo la doble faz de la figura del ironista liberal.¹²⁵ En esta obra, siguiendo a James Kloppenberg, Rorty argumentó que la comparación histórica es el más alto tribunal de apelación para todos los argumentos culturales (Kloppenberg, 1995: 538).

La afirmación del historiador norteamericano, que a nuestro entender explicita con claridad el sentido sobre el cual se aplica la noción rortiana de la “redescripción”¹²⁶– volver a urdir la trama que nos compone bajo relaciones distintas entre las cosas–, nos permite indicar que ahí radica la valía que nuestro autor principal encuentra en el feminismo, en su capacidad para transformar la cultura y así cambiar la historia –el relato– que nos contamos a nosotros mismos sobre quiénes somos.

Si se recuerda nuestra tesis¹²⁷ de que el reformador social del que Rorty nos habla es un poeta, resultará más comprensible considerar su sugerencia de que el feminismo ejerza el papel de profeta, que el feminismo en cuanto movimiento social y en cuanto

¹²⁴ “There can *be* no difference anywhere that doesn’t *make* a difference elsewhere –no difference in abstract truth that doesn’t express itself in a difference in concrete fact and in conduct consequent upon that fact, imposed on somebody, somehow, somewhere and some-when. The whole function of philosophy ought to be to find out what definite difference it will make to you and me, at definite instants of our life, if this world-formula or that world formula be the true one.” (James, 1955:6). A partir de ahora citamos por la versión castellana de 1975.

¹²⁵ Véase *supra* cap. 1. CIS puede leerse como el esfuerzo por definir los límites de lo que debería ser una comunidad liberal; a saber, una comunidad que evita la crueldad y, por tanto, se precia de contar con suficiente espacio para que cada uno pueda desarrollar su proyecto de vida personal.

¹²⁶ Decir que esta definición permite situar la labor que el término redescripción asume en la filosofía de Richard Rorty, no supone por nuestra parte considerar que el historicismo tal y como es invocado en la filosofía rortiana esté libre de tensiones respecto a la noción de progreso humano y a una forma de entender la relación con el pasado. Véase *infra* 2.2.2. También *supra* cap.1 esp. apartado 1.2.2. sobre nuestra interpretación de la redescripción.

¹²⁷ Véase *supra* apartado 1.2.2. y 1.2.3.

corpus teórico ejemplifique la esperanza social de ampliar el léxico de los hablantes de la sociedad liberal democrática del siglo XX.

Ahora bien, la estrategia argumental de Rorty para persuadirnos a acometer la tarea de crearnos a nosotras mismas consiste en demostrar que para ello hemos de rechazar el universalismo moral.¹²⁸ Nos dice que, si pensamos con el universalismo, ello supondría asumir que las mujeres ya habríamos existido y el esfuerzo por definir nuestra identidad estaría abocado al fracaso; porque, antes que construir una nueva imagen de nosotras mismas, estaríamos aceptando una ajena a nuestros propósitos y definida por aquello que nos ha sido negado. En otras palabras, el universalismo conduciría a las mujeres a reconocer que son la negación de algo, y esa negación difícilmente se convierta en una existencia afirmativa si no puede definirse en términos distintos a los que han sido empleados para negarlas.

Rorty no aspira a que las mujeres transmuten la negación en afirmación. Nada más lejos de su objetivo, porque ello supondría que el universalismo se establece bajo otros valores, o que seguimos utilizando palabras que no hemos elegido. Para poder innovar, para que se abra el espacio de otras formas de ser que sean inteligibles, el universalismo tiene que ser abandonado porque contiene ya en sí todas las posibles asociaciones, sin dejar un atisbo por el cual se cuele otro modo de relación, que es en lo que consiste la propuesta de un nuevo léxico, de una nueva forma de vida. Es decir, para que la innovación ocurra hay que generar desplazamientos, hay que sustituir el tramado explicativo con el que se viene operando o, de lo contrario, seremos engullidos por las formulaciones caducas, hablaremos el lenguaje de los otros con una apariencia de novedad mientras se mantiene intacta la estructura que explica lo que resulta posible e inteligible. Por esto, el universalismo es una herramienta que, según Rorty, es inadecuada para las feministas, impide que nuestro propósito gane en inteligibilidad; el propio sentido del cambio de habla propuesto se retrotraería al ser explicado por cánones previamente estipulados que le son ajenos.¹²⁹

¹²⁸ Se trata, junto al realismo moral, de dos posiciones filosóficas contra las que Rorty suele enfilear sus argumentos y de las que se sirve para indicarnos qué es el neo-pragmatismo. La idea de Rorty es definirse a partir de su negación; esta estrategia discursiva puede rastrearse a lo largo de su obra y se combina con algunos momentos retóricos en los que hace gala de una lúcida ironía sobre los límites de la cultura liberal pero gracias a los cuales él advierte su singular belleza; es decir, las limitaciones del liberalismo rortiano acusan, para él, la mejor manera de señalar cómo persuadir a otros para que abracen el “credo liberal”. Véase R. Rorty, 1991a;1996c; 2000c,d; 2008b.

¹²⁹ Véase la crítica de Sabina Lovibond (1992), sobre la estrechez del concepto de universalismo y realismo moral que Rorty emplea al interpretar al feminismo. Considérese también que Rorty arguye en PMN que lo que pretende es cortar los lazos entre los valores de la Ilustración y la imagen del espejo de la naturaleza (Rorty,2001:304-5/336) dado que considera tales valores enquistados en la onto-epistemología

El universalismo, diríamos, no sólo ha negado la existencia de las mujeres, sino que cuando aspira a reconocerla no hay manera de que cumpla lógicamente su promesa de inclusión. Aquello que somos no está reconocido en esa universalidad, sino por fuera de ella. Si lo que somos es el afuera de la universalidad, no se trata de mover sus límites hasta quedar incluidas. Tenemos que pensar entonces otra estructura relacional de las cosas, otra matriz explicativa en la que existir.¹³⁰

Rorty propone la opción de una estructura relacional distinta que cree que podría ser útil a las feministas al no apelar a la universalidad ni a lo humano, sino a una existencia vivida como proyecto que establece que lo que somos es lo que podemos hacer de nosotros mismos, que somos una materia maleable, proteica que se va haciendo mediante el uso del lenguaje que habla.

Así, según nuestro autor:

Los filósofos universalistas dan por hecho con Kant que al día de hoy está disponible todo el espacio lógico necesario para la deliberación moral, que todas las verdades importantes sobre lo que está bien y lo que está mal pueden, no sólo formularse, sino también hacerse plausibles en el lenguaje con el que ya contamos. (2000d:244).

Ofrecer una nueva relación entre las cosas lo conduce a rechazar el vínculo entre racionalismo y liberalismo ilustrado; nos sugiere que nos quedemos con el segundo término sin la necesidad de fundamentación que ofrece el primero. De este modo, la capacidad de crearse a sí mismo, de mantener la prerrogativa de la libertad, no requiere concebir que ésta sea el resultado de haber superado la dualidad entre un yo verdadero y un yo aparente. Un yo verdadero constituido por un núcleo incorruptible de nuestra buena voluntad, ajeno a toda contingencia,¹³¹ y una especial capacidad para captar las

representacionista según la cual las cosas y los sujetos poseen propiedades intrínsecas. Para una visión próxima a la de Rorty contra el carácter intrínseco de la realidad puede consultarse H. Putnam, 1994.

¹³⁰ A nuestro juicio, definir otra matriz explicativa no implica rechazar el proyecto de la universalidad porque ello corrompe el propósito de la exigencia de igualdad en el uso de nuestra libertad. La autonomía moral puede ser redefinida, pero cualquier intento de hacerlo apela al sentido de universalidad de la misma como un bien mayor e irrenunciable, al menos, en el interior de la cultura occidental. Con todo, la propuesta de Rorty tampoco puede deshacerse de este primado, su idea de la “creación de sí” es una forma de definir otra relación entre las cosas –la moral y la estética– como base del proyecto por alcanzar dicha autonomía.

¹³¹ En “Ética sin obligaciones universales” (2000b) Rorty sostiene la necesidad de romper la dualidad entre dos yoes en aras de una explicación que permita sustituir la imagen de la moralidad kantiana por la de una más próxima a la prudencia. Este objetivo tiene como finalidad especificar que no existen facultades humanas tales como la razón y la sensibilidad respecto a la moral, de modo que invocar a la prudencia, implica en su caso apelar a la proximidad con nuestros congéneres en razón a las cosas que compartimos con ellos, de modo que se amplíe el conjunto de personas con quienes nos sentimos solidarios; de ahí que afirme que la solidaridad “[...] se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres

esencias de lo real, dotado con un alma especular¹³² que puede reflejarlas en nuestro interior.

Deshacerse de esa imagen dual del yo supone modificar la forma que tenemos de relacionarnos con lo real, de la racionalidad y, en consecuencia, de la propia labor filosófica.

Lo que subyace a este anhelo por modificar la red conceptual consiste, en términos de Rorty, en liberarnos de la imagen que tenemos de nosotros mismos como sujetos orientados por la finalidad de conocer. De ahí que su apuesta por otro modo de hacer filosofía desplace el acento de la epistemología a la práctica si entendemos que la labor cognoscitiva no tiene como fin contemplar la esencia de las cosas, sino modificar lo que nos resulta problemático. Pero esta modificación no consiste en que la filosofía se acerque cada vez más al paradigma científico, sino que sea capaz de integrar en su narración sobre cómo nos enfrentamos con las cosas, alternativas que pondrían de relieve el carácter abierto e inacabado, contingente, de las vivencias humanas, y que

humanos distintos, desconocidos para nosotros” (Rorty, 1991a:18). Por el contrario, fundar nuestra acción moral en la incorruptibilidad de nuestra buena voluntad supondría para él que aún perseguimos alcanzar el reino de los fines en el que nuestro yo verdadero conoce lo que moralmente es correcto con independencia de cualquier relación a las prácticas sociales y, por tanto, a la historia. Para una relación entre como acabar con la idea de dos yoes está en relación con la no diferenciación de Rorty entre moralidad y prudencia. Véase *supra* nota 46.

Por otra parte, cabe considerar que la idea de prudencia a que se refiere Rorty sería la regla de prudencia de Kant que “[...] se basa en principios empíricos, pues sólo a través de la experiencia podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción [...]”, KrV A806, B834. Sobre las limitaciones del recurso a la sensibilidad que imbuje su idea de la solidaridad y la creación de comunidades más amplias, nos ocupamos en el quinto capítulo de esta investigación. Diversos autores han criticado los límites supuestos en la idea de solidaridad rortiana. A modo de ejemplo, véase N. Geras, 1995.

¹³² Se trata de lo que define en PMN como “esencia de vidrio”, haciendo uso, nos advierte, de una expresión de W. Shakespeare. Véase Rorty, 2001:47/43. Con posterioridad a esta publicación Rorty vincula el anhelo de contar con un alma especular, o con un ojo mental, para captar las esencias de las cosas con la pretensión por alcanzar, lo que con H. Putnam suscribe, como la posición del “ojo de Dios”. Véase R. Rorty 1996b; 2000d. La esencia de vidrio del sujeto cognoscente se mantiene bajo la pretensión de lograr un vocabulario final que pueda explicar el resto de manifestaciones en la cultura (otros vocabularios). Rorty insiste en ello, no es necesario contar con un vocabulario que nos permita dar explicaciones de todo. La realidad ontológica de las cosas es, en definitiva, una práctica social en la medida en que al relacionarnos con las cosas definimos su uso mediante el lenguaje y justificamos ante nuestra comunidad –moral o científica–, las creencias que tenemos sobre los objetos y las relaciones que establecemos con ellos. Dado que las relaciones cambian con el tiempo lo más que puede decirse de éstas es que su justificación sólo es válida momentáneamente, esto es, hasta que la conversación se vea interrumpida por la introducción de una metáfora que supone el cambio en el orden relacional. A modo de ilustración sobre la interpretación que Rorty hace de la metáfora en Davidson, (y dado que la obra de Rorty es una alusión constante a dicha cuestión, lo que conduciría a citar prácticamente casi toda su obra), puede consultarse Rorty, 1991a: 23-42 esp.; 1996b:157-171; 1993a:30ss. Del propio Davidson al explicitar el sentido de la metáfora véase D. Davidson, 1984, esp. “What Metaphors Mean?”, a partir de ahora se cita por la versión castellana 1995:245-262 esp. Respecto al rechazo de la “Verdad” (con mayúsculas) y la sugerencia de relacionarnos con la “verdad” (en minúsculas), véase Rorty, 1991a, 1993a, 1996b,c; 2000c,d; 2001; 2010a.

pueden ofrecernos por eso opciones distintas desde las cuales concebimos a nosotros mismos en una amplia variedad.

Se trata de que el trabajo epistemológico en que ha consistido la preocupación filosófica, más que estar al servicio de la sistematización de la experiencia, y aspirar a cumplir el anhelo de científicidad, se vuelque a ser una filosofía “edificante”, destinada a ampliar la conversación de la humanidad.¹³³ En otras palabras, que dé cabida a nuevas descripciones –pues ésta es la característica de una conversación–, a la invención de vocabularios por cuya dinámica podamos elegir versiones alternativas sobre aquello que asumimos como nuestra comunidad de referencia, el nosotros.

La filosofía “edificante” es la alternativa rortiana para que una modificación en la matriz conceptual no sea vista como una abyección. Si la filosofía es asumida como una narración en la que se tejen vocabularios distintos, unos normales y otros anormales – que desafían lo habitual–, los discursos constituyen opciones entre otras muchas sobre cómo enfrentarnos a lo real. La elección entre ellos dependerá de cuál es el propósito que perseguimos, pero ninguno puede ser mejor que otro salvo en relación a aquello para lo cual es empleado, las condiciones y situaciones que espera resolver. Esta pluralidad discursiva en el interior de la filosofía no es nada nuevo, puede traducirse como la variedad de teorías y enfoques filosóficos que cohabitan bajo el anhelo de explicar la realidad.

Lo que busca la filosofía “edificante” es evitar la clausura argumental aun cuando lo que estamos discutiendo sea el lugar y función de la razón, aun cuando se cuestione la pretensión de aportar un fundamento último a las cosas que nos acaecen. Su intencionalidad está dirigida precisamente a que, tomando como punto de partida la variedad lexical, seamos capaces de reconocer que, habiendo tantos enfoques como hay, no contamos con uno de ellos al que llamar privilegiado; y que, no habiéndolo, tampoco podemos esperar que lo que llamamos universal en alguno de esos léxicos resulte explicativo para todos. La realidad está allí fuera, pero la verdad sobre esa realidad no hay que buscarla, ni hallarla, no vamos a toparnos con ella, la vamos a crear en función de lo que, según el momento, la propia realidad exija.

¹³³ La pretensión de Rorty no ha sido establecer una dicotomía entre epistemología y hermenéutica de cara a que continúe la conversación de la humanidad. Si bien la distinción se sustancia en su argumento de la *Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Rorty no cree que podamos desembarazarnos de la epistemología, lo que espera es que nos deshagamos de la forma que ha adquirido en su pretensión científicista. El esfuerzo del autor es hacer que la filosofía vuelva a su rol de crítica cultural. Para una breve y concisa respuesta de Rorty respecto a una probable dicotomía entre ambas, véase W. Hudson, and W. Van Reijen (1982), “From Philosophy to Postphilosophy. An Interview with Richard Rorty”.

Esto supone que querer explicar o dar cuenta de una práctica ha de hacerse en conformidad con el uso que ella establece, el cual, sometido a la temporalidad, no puede apelar a una necesidad venida de fuera sino que, si ésta existe, es porque es inmanente a la misma. De ahí que la justificación de las prácticas sólo pueda venir de la pertinencia de aquello que según la situación está en juego, en contraste con el universalismo que establece un criterio de justificación ajeno a las prácticas sociales y a la contingencia y niega en consecuencia la esperanza social de la libertad en que radica el proteísmo humano.

Apostar por la inmanencia de las prácticas y su contingencia no rebasa el universalismo, no demuestra que es una opción superior, sólo define una relación distinta con el modo de conocer que espera no disolver la variedad de la experiencia humana y, por ello, se aleja de la pretensión sistematizadora que, apelando a un criterio de legitimación objetivo, aspire a dotarnos con las herramientas para pensar cualquier forma de experiencia posible –hacia atrás y hacia delante en el tiempo.

Los criterios no están fuera de nosotros, tampoco forman parte de nuestra estructura cognoscente, son la creación de condiciones que establecemos al enfrentarnos con la realidad. Al fin y al cabo, Rorty nos dice, los criterios si han de existir, no pueden sobrepasar los límites del contexto para el que se proponen, es decir, la situación que esperan resolver para un nosotros, de ahí que éstos sean “meros agarraderos transitorios” (Rorty, 1996c:57).

Hasta aquí hemos especificado que la filosofía “edificante” aspira a integrar la variedad de la experiencia humana, y que lo hace concibiendo las distintas formas de responder a la realidad como discursos múltiples que se dan cita en una conversación extensa e inacabada con el fin de dejar espacio a nuevos movimientos o a la invención de otros discursos. Dicha filosofía describe la historia del pensamiento como un embate continuo sobre el cual no existe un criterio último al cual apelar para definir la inclusión o no de una jugada nueva. Y, sin embargo, no se dice que no existan criterios ni modos evaluativos, lo que se afirma es que éstos son inmanentes a las prácticas de que surgen. Por tanto, son éstas las que aportan la base de lo inteligible al ampliar el sentido de una racionalidad que no reconstruye la realidad, sino que la recrea cuando se enfrenta a ella.

Este enfrentamiento con la realidad, esta constitución de las prácticas introduce el elemento que autoriza a afirmar que la capacidad de invención humana debería ser la prerrogativa a tener en cuenta cuando hablamos del uso de nuestra racionalidad. Que la constitución de lo que llamamos el mundo o lo real sólo puede venir mediado por la

participación de los otros quienes, inmersos junto al yo en las prácticas, especifican los criterios con los cuales evaluarlas.

Esta participación conjunta es la que proporciona a Rorty la opción de decir que nos liberemos de la objetividad y demos paso a la solidaridad y a la intersubjetividad. Porque del diálogo entre unos y otros surgirá aquello que dota de validez las prácticas que nos constituyen como comunidad de referencia para la justificación epistémica de un lado y político-moral de otro.¹³⁴

Las bases teóricas con las que nuestro autor teje esa matriz explicativa, apta para lo que él entiende que es el proyecto feminista, son de un lado el nominalismo psicológico de Wilfrid Sellars¹³⁵ y, de otro, el esquema triangular del conocimiento de Donald Davidson. Ambos le proporcionan el material para afirmar la condición intersubjetiva de la racionalidad, su carácter dialógico.¹³⁶ En virtud de ello, podrá afirmar que cada una de nuestras disposiciones cognitivas (la razón y la imaginación) nos sitúan en un continuo de creencias y deseos, los cuales justificamos ante nuestros semejantes con el propósito de ampliarlo mediante el proceso de corrección entre “lo que creemos y lo que es el caso”, para decirlo con Davidson (2003).

Rorty dirá entonces que el proceso intersubjetivo del diálogo es el que permite convenir en la objetividad como su resultado, y dejar atrás la idea de la conciencia como un “espejo en que nos representamos la realidad”. La conciencia, ya no refleja ni espera representarse la objetividad de las cosas tal y como son, aspirando con ello a definir su independencia de los intereses humanos, es también el resultado de un proceso discursivo.

¹³⁴ Y como puntualizara el propio Habermas sobre Rorty: “Cuando Rorty contempla el contextualismo como consecuencia necesaria de la culminación del giro lingüístico, en cierto sentido tiene razón: el contextualismo designa un problema que sólo puede aparecer cuando contamos con una razón encarnada en la práctica lingüística. Pero se equivoca cuando, al mismo tiempo, entiende el contextualismo como la solución a este problema.” (Habermas, 2002:232).

¹³⁵ Sobre la adscripción de nuestro autor al nominalismo psicológico véase R. Rorty, 1996b,c; 1991a; 2001:157-97/165-212; y, sobre la relación entre este y el feminismo R. Rorty, 2000d: 263, nota al pie 32 esp.

¹³⁶ En su crítica al modo de asumir el giro lingüístico por parte de Rorty, Habermas reconoce el modo en que nuestro autor espera superar el esquema representacionista del conocimiento: “Los hechos comunicados no pueden separarse del proceso de comunicación, del mismo modo que la *presuposición* de un mundo objetivo no puede separarse del horizonte interpretativo intersubjetivamente compartido en el que ya siempre se mueven los participantes en la comunicación. El conocimiento no se produce ya en la correspondencia de las oraciones con los hechos. Por eso, sólo el giro lingüístico llevado consecuentemente hasta el final puede superar, junto con el mentalismo, el modelo epistemológico del espejo de la naturaleza.” (Habermas, 2002:229-230).

Nuestro autor nos explica que la conciencia es un asunto lingüístico.¹³⁷ Tiene la disposición de contener actitudes proposicionales, pero no objetos ni entidades, y dichas actitudes son las que forman las creencias del hablante, siguiendo en esto a Davidson (2003). Y añade con Sellars que: “La conciencia [...] se manifiesta únicamente en los seres cuya conducta interpretamos como la emisión de oraciones con la intención de justificar la emisión de otras oraciones” (Rorty, 2001:172).

La intención de justificar la conducta de los otros se engarza aquí con el esquema triangular del conocimiento de Davidson¹³⁸ según el cual, todo yo-tú establece una relación con el mundo mediada por el lenguaje.

Así, diremos que el proceso de justificación, el dar cuenta y responder ante uno y los otros, sugiere la creación de un mundo común, de un universo de sentido construido con base en la interacción social.

De manera que la asunción de ambas descripciones sobre la conducta lingüística deviene, en el caso de Rorty, en la afirmación de que la racionalidad es social y, siendo así, sólo la herramienta del lenguaje en la que se pone de relieve la relación entre sujeto-mundo-sujeto¹³⁹ hace plausible que el léxico nuevo sea visto como una ampliación de nuestra estructura cognoscente. Ese conjunto de creencias y deseos, ampliamente razonable pero no ajeno a la contradicción, puede mutar como resultado del enfrentamiento con la realidad. Esto supone decir que la conciencia no está definida antes de relacionarse con las cosas, que es más bien una disposición conductual y, como tal, que hace posible la expansión del conjunto y, con éste, la del espacio lógico que provee las bases para hacer inteligible la relación entre unas cosas y otras.¹⁴⁰

En esta línea, la modificación de las creencias es una expresión sinónima de la transformación del lenguaje, dado que la conciencia es la red constituida mediante la forma en que disponemos nuestras proposiciones cuando hablamos. De ahí que pueda

¹³⁷ Véase R. Rorty, 1991a, 1993a, 1996b,c.

¹³⁸ “Son necesarios dos puntos de vista para asignar una ubicación a la causa de un pensamiento, y para, de ese modo, definir su contenido. Podemos concebir esto como una cierta forma de triangulación: cada una de las dos personas reacciona de modo diferente a los estímulos sensoriales que provienen de una determinada dirección. Proyectando hacia fuera las líneas entrantes, la causa común se encuentra en su intersección. Si las dos personas se dan cuenta entonces de las reacciones del otro (reacciones verbales en el caso del lenguaje), cada una de ellas puede correlacionar estas reacciones observadas con sus estímulos procedentes del mundo. Se ha determinado una causa común. El triángulo, que da contenido al pensamiento y al habla, está completo.” (Davidson, 2003:290).

¹³⁹ “I should like to drop the epistemological notion of rationality altogether by dropping the subject-object model of knowing.” [Me gustaría renunciar a la noción epistemológica de racionalidad completamente al abandonar el modelo sujeto-objeto del conocimiento](Rorty, 1996a:74).

¹⁴⁰ Esto explica, en parte, el porqué Rorty insistirá en la tarea de los relatos morales como formas de ampliar nuestro espacio de deliberación, o de aumentar nuestras creencias. Véase R. Rorty, 2000d, también *supra* nota 129.

afirmarse que el sujeto es el lenguaje que habla o, para decirlo con Rorty “[...] el yo, en lugar de ser expresado adecuada o inadecuadamente por un léxico, es creado por el uso de un léxico [...]” (Rorty, 1991a:27).

La creación del yo a través del léxico es pues co-extensiva a la concepción de que el léxico es, en definitiva, el modo de enfrentarnos a la realidad.

A nuestro juicio, habría que inferir desde Rorty que conocer es inventar junto con otros, que ampliar el conocimiento es una tarea colectiva que define el nosotros y lo crea a través del uso del lenguaje. La matriz explicativa en la que se hace inteligible lo nuevo es, a su vez, la creación del léxico en el interior del cual la novedad ya no es anomalía ni comporta abyección.

Siguiendo esta secuencia argumental, la propuesta rortiana es que las mujeres sólo existiremos si y solo si creamos el lenguaje mediante el cual alcanzar inteligibilidad; que seremos profetas si nos aseguramos esa capacidad inventiva en que consiste la redescrición de la autonomía como creación de sí.

En definitiva, la oposición de Rorty al universalismo no es otra cosa que el rechazo de una fundamentación racional que elude la contingencia histórica del mismo proceso cognitivo a que alude el uso del lenguaje, el cual no es ni puede ser el mismo en cualquier época para la misma comunidad, como tampoco entre comunidades distintas.

Ahora bien, que una razón dialógica no necesariamente ha de conducir al lugar a que nos lleva Rorty lo ejemplifica muy bien por un lado el trabajo teórico de Habermas¹⁴¹ como el que se ha desarrollado a partir de éste, y por otro, el de pragmatistas como Putnam o Bernstein. Del mismo modo, negar que la razón puede revisar sus propios supuestos ha sido la premisa a combatir por los continuadores del proyecto de la modernidad para quienes el proceso de fundamentación no alberga metafísica alguna como, de nuevo, Habermas sostiene, y como las feministas también lo han afirmado tanto en el caso del feminismo de raíz ilustrada como en el de quienes aun creen en un proyecto sionormativo sin metafísica como nuestra Fraser.¹⁴²

¹⁴¹ “En el mundo de la vida los actores dependen de las certezas de acción. Tienen que habérselas bien con un mundo que se supone objetivo y por ello tienen que operar con la distinción entre creer y saber. Existe la necesidad *práctica* de confiar intuitivamente en lo que incondicionalmente es tenido-por-verdadero. Este modo de lo incondicionalmente tenido-por-verdadero se refleja en el plano discursivo en las connotaciones de las pretensiones de verdad, las cuales apuntan más allá del contexto de justificación existente en cada caso y obligan a hacer la suposición de condiciones ideales de justificación –con la consecuencia de un descentramiento de la comunidad de justificación–. Por eso el proceso de justificación puede orientarse a una verdad que, *aun trascendiendo el contexto, sin embargo es siempre operativa en la acción.*” (Habermas, 2002:253-254).

¹⁴² Véase *infra* apartado 2.3.

De momento, baste lo dicho sobre el rechazo de un universalismo y un realismo morales como parte de la pretensión rortiana de abandonar una forma de justificación moral que, siguiendo su argumento, contendría premisas onto-epistemológicas en las que nuestro autor advierte la pérdida de libertad y creatividad humanas. De ahí que resultara necesario volver a su argumentación sobre la crítica al conocimiento como representación; a su adopción del conductismo epistemológico y a la versión del esquema triangular del conocimiento con el fin de mostrar una ruta de justificación que pone el acento en el carácter relacional e intersubjetivo de la racionalidad.

2.2.2. El silencio antes de anunciar la profecía

Ya se ha dicho que existir es crear un lenguaje. Y que el feminismo, para Rorty, está creando un nuevo léxico en el que las mujeres puedan decir que existen, que en esto radica su carácter profético y, en consecuencia, su relevancia social, política y teórica (Rorty, 2000d:248-250). Esa profecía en manos de las mujeres, según Rorty, ilustra la caducidad del lenguaje moral que empleamos, señala la necesidad de que nuestro espacio lógico de deliberación sea transformado; que las bases sobre las cuales realizamos la justificación de las creencias, para identificarlas como verdaderas o correctas –términos cautelares en Rorty–,¹⁴³ amplíen el conjunto de referencia al que denominamos nosotros.

Dado que la creación de la identidad femenina, la existencia de las mujeres, es deudora del lenguaje que hablamos, la proposición de Rorty para que continuemos en el

¹⁴³ Rorty afirma que su uso de la verdad es cautelar, “cautionary use”, algo así como una advertencia o recordatorio de que contamos con algo valioso que aún no ha sido cuestionado (TP). Para enfatizar este carácter de que un criterio es algo provisional y que, por tanto, su carácter de advertencia nos recuerda a su vez la contingencia, nuestro autor consigue afirmar que las palabras “verdadero, bueno, y bello” son adjetivos que funcionan como cumplidos de nuestras oraciones. Una afirmación como ésta insiste pues en la condición provisional en la que los criterios aparecen como “agarraderos transitorios para fines concretos” (Rorty, 1996c:57), posiciones que adoptamos en virtud de las reglas del juego del lenguaje pero que no son atemporales, de ahí que dicho uso permita deshacer el vínculo de la verdad con la representación y adaptarlo al sentido de las prácticas de justificación sobre nuestras acciones. Véase R. Rorty, 2000d:34-35. Se advierte que hemos adoptado el término cautelar por resultarnos más claro que el de “precautorio” como aparece en la versión castellana de 2000d.

Considérese, además, las siguientes palabras del autor: “La tentación de buscar criterios es una especie de la tentación, más general, de pensar que el mundo, o el ser humano, poseen una naturaleza intrínseca, una esencia. Es decir, es el resultado de la tentación de privilegiar a uno de los muchos lenguajes en los que habitualmente describimos el mundo o nos describimos a nosotros mismos.” (Rorty, 1991a:27).

camino de crearnos niega la existencia ontológica¹⁴⁴ de mujeres que, en épocas remotas, hubieran abogado por la causa feminista. Aun cuando Rorty cita a Olympe de Gouges (1748-1793) y a Mary Wollstonecraft (1759-1797), ellas serían para él especímenes raros, algo parecido a lo que hoy nos gustaría llamar mujer, pero sin haberlo sido en sentido estricto. Rorty las sitúa en oposición al feminismo de nuestros días, para ilustrar que serían entidades que hablan un lenguaje que las niega al actuar dentro del espacio del universalismo moral (244).

Teniendo en cuenta que el feminismo del que Rorty quiere dar cuenta no es, como él cree que hace, el feminismo contemporáneo, su tesis mantiene la lógica argumental, pero corrompe el decurso histórico de lo que hoy podemos denominar feminismo y, de este modo, vulnera su valía que, usando las palabras de la historiadora Joan W. Scott, consiste en ofrecer paradojas (Scott,1996). En este sentido, apuntar las contradicciones de las ideas de igualdad y de libertad forma parte de ese legado histórico que la asunción de nuestra inexistencia por carecer de lenguaje es incapaz de apuntar.

A pesar de que el rechazo de Rorty al universalismo moral se dirige al esfuerzo de fundamentación racional sobre el respeto irrestricto a la condición humana, el enfilarse su batería argumental a deshacer el vínculo entre onto-epistemología moderna y universalismo moral en aras de la creatividad le impide ir más allá de la afirmación de que lo que dijeron de Gouges y Wollstonecraft resultara ininteligible para sus contemporáneos.

Por nuestra parte, abrazamos la necesidad de una nueva matriz explicativa en la que nosotras definamos los términos inteligibles de nuestra experiencia. Pero dicha matriz nueva nos implica a su vez a reconsiderar qué representan para nosotras de Gouges y Wollstonecraft cuando hicieron uso del lenguaje revolucionario de su época para la causa de las mujeres.

Habría que decir que el lenguaje del liberalismo ilustrado se tejía en la pretensión de una nueva forma social, que aspiraba a eso de que habla Rorty de ampliar el espacio de

¹⁴⁴ Esta afirmación puede rechazarse si asumimos la tesis de que en Rorty se da una ontologización del lenguaje. Pero en este caso hemos preferido que esta idea se fragüe sobre las conclusiones de la investigación y no que se considere como premisa fundacional del argumento rortiano, pues nuestro autor no aceptaría la versión de una ontologización del lenguaje toda vez que de modo continuado afirma que es una herramienta. La pregunta que cabría hacer es ¿herramienta de qué? Y cabe responder de modo cierto que lo es de nuestra racionalidad social. Por tanto, el lenguaje sigue siendo el vehículo del pensamiento a través del cual nos forjamos una identidad que puede redesccribirse de variadas formas según las relaciones que establezca con lo que le rodea, su contexto.

deliberación moral. Y en él hablan de Gouges y Wollstonecraft sobre la existencia de las mujeres.

Por esto, no nos basta con seguir la estrategia rortiana de situarlas en la casilla del universalismo y decir a continuación que ese lenguaje les impide existir. Actuar de este modo desvirtúa que el propósito de inteligibilidad que nos/les fue permitido alcanzar se sostiene en la forma social en que se desarrollaron sus vidas. Esta es nuestra tesis para pensar respecto a un pasado que la lógica argumental de un nuevo léxico no puede obviar, ya que éste también se teje gracias a su contraste con el anterior.

Para oponerse a la versión de Rorty afirmamos que de Gouges y Wollstonecraft, aunque contemporáneas de Kant, no estaban invocando un universalismo *a priori* como condición de posibilidad de la libertad. Invocaban sí un universalismo, pero basado en las prácticas que sucedían a su alrededor. Para ellas la exigencia de un trato igual al uso de su libertad formaba parte de la matriz de inteligibilidad que se abría paso. Su pretensión era el resultado de una experiencia tan concreta como lo era, y sigue siendo, el hecho de la sujeción respecto al disfrute de los derechos civiles y políticos en razón de lo que, hoy, llamaríamos la contingencia de contar con un cuerpo sexuado femenino. El universalismo moral del que cabe hablar en su caso, Rorty debería aceptarlo como un anhelo legítimo en tanto en cuanto surgido de las prácticas en que estaban envueltas como del reconocimiento de que una particularidad como el sexo no es óbice para aparecer como fuera del reino de lo “verdadero” humano.¹⁴⁵

En otras palabras, podemos decir que ellas formaban parte del léxico que apostaba por el universalismo, pero que esto no implica que tal universalismo no fuera el fruto de una justificación de las prácticas de una sociedad naciente a la que ya pertenecían y en la que aspiraban a participar como miembros de pleno derecho. Siguiendo el argumento rortiano de que las prácticas establecen los criterios con los cuales se juzgan, de Gouges y Wollstonecraft son el ejemplo de aplicar el criterio a sí mismas surgido de las prácticas que iban teniendo lugar.

De la actuación de mujeres como de Gouges y Wollstonecraft no debe deducirse que de la disonancia entre lo que es y lo que debe ser haya que inferir el cierre de las posibilidades de imaginar formas de vida social distintas. Hacer esa deducción sería lo

¹⁴⁵ El universalismo de la igualdad tendría que aceptar que la distinción en razón del sexo no puede dar lugar a la discriminación social, pero si hace uso de tal diferenciación para negar la igualdad moral y política de los miembros de la sociedad, entonces la exigencia de igualdad no es tan universal como se argüía. Aquí está el *quid* de la situación y el inicio de las paradojas lógicas sobre la inteligibilidad de ser mujer.

mismo que decir que si lo inteligible en la era de las luces no estaba presto para aceptar la reivindicación de las mujeres era porque igualdad y libertad eran términos unívocos cuando, por el contrario, estaban en disputa. Mirar hacia el pasado como un todo relativamente homogéneo es olvidar las tensiones constitutivas que lo forjaron y que llegan a nuestro presente. En esta medida, lo que revela la disonancia entre lo que es y lo que debe ser en términos del universalismo moral, que es lo que a nuestro juicio representan de Gouges y Wollstonecraft, se resume en apuntar que la lucha por la igualdad en el uso de la libertad de las mujeres ilustra la tensión entre el disfrute de los derechos y el canon humano al que se reserva su ejercicio. En suma, evidencia una contradicción lógica en el argumentario de la libertad con el que se justifica una sociedad que sólo la establece para unos cuantos, pero no representa de modo necesario, como infiere Rorty, la imposibilidad de pensar otro modo de ser humano. En este sentido, nuestras predecesoras manifiestan el lado oscuro de la pretensión de que la igualdad en el uso de la libertad sea un valor universal cuando éste pende de definir lo humano como perteneciente al varón blanco.¹⁴⁶

Las palabras de la historiadora Scott son suficientemente explícitas al respecto cuando apunta que “El feminismo no fue un signo de las intervenciones bondadosas y progresistas del individualismo liberal, sino más bien un síntoma de sus contradicciones constitutivas” (Scott, 1996:18).¹⁴⁷

Puede aducirse entonces que el esfuerzo por que el espacio lógico disponible cumpliera sus premisas no demuestra los límites del universalismo, sino las asimetrías de poder efectivas que el mero uso del lenguaje no puede romper sino como efecto de haber penetrado en las instituciones que legitiman determinados órdenes de cosas.

Si de Gouges como Wollstonecraft forman parte de lo que con el propio Rorty llamaríamos nuestra conversación,¹⁴⁸ en esta dilatada conversación ellas, como el feminismo en su heterogeneidad, indican el esfuerzo de que el sujeto que piensa y se llama libre lo sea porque está encarnado y, por tanto, es la corporeidad del sujeto la que define los límites de la igualdad en el uso de la libertad; para decirlo coloquialmente, nuestras predecesoras no ponen el buey –de la igualdad– por delante del arado –que son las condiciones fácticas de que depende el disfrute de ésta.

¹⁴⁶ Del mismo modo como en 1793 los haitianos cuestionaron los límites de la igualdad surgida de la Revolución francesa cuando luchaban por su independencia.

¹⁴⁷ “Feminism was not a sign of the benign and progressive operations of liberal individualism, but rather a symptom of its constitutive contradictions.” La traducción es nuestra.

¹⁴⁸ Para una consideración crítica sobre la adopción de la expresión de Oakeshott por parte de Rorty en relación al feminismo, véase D. Leland, 1988.

Siendo esto así, la conclusión que de ahí se infiere es que la primacía del orden lógico por el que se exige la igualdad en el disfrute de la libertad y, por tanto, la garantía y el respeto a los derechos concomitantes que nos son sustraídos, depende de la experiencia de seres humanos que nos es negada. Pero, a su vez, esa negación constituye nuestra experiencia, y lo que de Gouges y Wollstonecraft afirman es que nuestra condición corpórea es la base de nuestra pretensión por el respeto universal a la igualdad en el uso de nuestra libertad.

Lo que queremos ilustrar es que la intención de Rorty de alinear a nuestras predecesoras con su idea del universalismo moral kantiano tiene una consecuencia práctica importante que consiste en negar que la demanda de universalismo sea el fruto de la experiencia, y que la especificidad de que surge su reivindicación sea la aspiración legítima por ampliar el espacio de deliberación moral y político, el cual estaba en juego en sus días antes de que el léxico con el que se esperaba expandirlo fuese entendido como un discurso normal. Estas dos cuestiones constituyen una razón necesaria y suficiente para que Rorty no niegue el que puedan formar parte de la idea de proyecto profético que él tiene en mente.¹⁴⁹

De ahí que la insistencia de nuestro autor en definir el feminismo contemporáneo con base en el problema de la identidad de las mujeres y el nuevo léxico, al romper el nexo histórico con el feminismo ilustrado, acabe por desconocer la clave de una reivindicación que insiste en cuestionar la contradicción de la universalidad de la igualdad en el disfrute de la libertad.

Habría que preguntarle a Rorty: ¿por qué el proyecto profético tiene que negar la historia, los sucesos que fungen de inspiración al presente? O bien, ¿hasta qué punto la redescipción, la comparación entre léxicos para dar lugar a nuestra creatividad, no es una forma de auto-justificación y, en esa medida, se hace cómplice de injusticias pasadas? Volveremos a esto más adelante.

Por lo pronto, lo que hemos dicho hasta aquí es lo siguiente. Primero, que Rorty traza un nexo entre Ilustración y universalismo moral que representarían nuestras dos antecesoras.¹⁵⁰ Segundo, que la forma de establecer el nexo niega el contenido empírico

¹⁴⁹ Véase *infra* apartado 2.2.3. en el que ampliaremos este tema.

¹⁵⁰ La situación del feminismo como movimiento social y político está unida a su emergencia dentro del marco comprensivo de la Ilustración. Ahora bien, ello no ha sido óbice para que al interior de la teoría feminista se hayan dado enfoques que, por un lado, se piensan herederos de la Ilustración al considerar los fundamentos sobre cómo pensar la desigualdad sexual mientras, por otro lado, han emergido posiciones desde las que el motivo emancipatorio busca articularse sin referencia a una fundamentación racional en clave universal. Precisamente, la discusión sobre la relación entre pragmatismo y feminismo acusa el

de la reivindicación feminista y su aporte fundamental de que la reflexión se da en un sujeto encarnado. Tercero, que plantear ese vínculo, en contraste con la sugerencia de la profecía del feminismo contemporáneo, constituye una forma de negar la historicidad de la reivindicación feminista.

Por otra parte, también hemos dicho que de Gouges y Wollstonecraft no están fuera del lenguaje ilustrado, muestran sus límites y dependencias de un modo de ser humano que no es reconocido en sus cuerpos; al advertirlo, exigen que el marco de lo posible se aplique a ellas y, al hacerlo, se hace ostensible la contradicción del marco de justificación. Apuntar esta última consiste, a nuestro juicio, en una forma de ruptura del modo en que se justifican las prácticas de una sociedad libre para unos sobre la opresión de otras.

Las precisiones anteriores nos sirven de contraste para afirmar que la reconstrucción del feminismo contemporáneo –estadounidense para ser más precisos– que hace Rorty, tiene como consecuencia que este aparezca como un movimiento flotante, sin tradición alguna. El momento de ruptura que nuestro autor atribuye al presente no permite ver la continuidad en las tensiones por las que el estallido emana una y otra vez, aunque determinadas condiciones para su emergencia hayan variado y dotado al feminismo en cada época de tintes específicos en virtud de la sociedad a la que cuestiona.

Estas objeciones sobre la poca atención que Rorty da al feminismo ilustrado también son válidas con respecto al silencio que mantiene tanto sobre las sufragistas de finales del siglo XIX como respecto a las mujeres que se levantaron en contra de la XIV enmienda a la Constitución de los Estados Unidos cuando fue reconocido el voto de los varones afroamericanos y se negó el de las mujeres.¹⁵¹ Las voces del pasado no se oyen, sino que representan chispazos de desvarío (Rorty, 2000d).

componente emancipatorio como se verá más adelante cuando se presente la relación entre emancipación y teleología. Ver *infra* apartado 2.2.3.

¹⁵¹ En 1866 Elizabeth Cady Stanton y otras activistas que demandaban el derecho a voto de las mujeres vieron frustradas sus expectativas a la libertad en aquella XIV enmienda que, aunque ampliara el marco para el voto de los afroamericanos, las mantenía a ellas en la servidumbre. La paradoja del suceso es que muchas activistas mujeres como Sojourner Truth y Paulina Wright Davis, entre otras, participaron en la causa de la abolición de la esclavitud, junto a cuyo logro se situaba el del reconocimiento del derecho a voto de las mujeres. Sin embargo, la historia muestra y el feminismo lo recuerda, de qué modo pudo más el poder del patriarcado que el del reconocimiento de la igualdad para todos. Lo cual no justifica pero sí demuestra que la tensión entre dos formas de libertad podía desgarrar el ánimo de algunos, como los de la propia E. Cady Stanton quien elevara también argumentos racistas con el fin de no perder en su reivindicación al afirmar que: “It is better to be the slave of an educated white man, than of a degraded, ignorant black one!” [¡Es mejor ser la esclava de un hombre blanco educado que de un degradado negro ignorante!](McMillen, 2008: 161). Pero, tal y como advirtiera Sojourner Truth “There is a great stir about coloured men getting their rights, but not a word about the coloured women.” [Hay un gran alboroto sobre que los hombres de color consigan sus derechos, pero ni una palabra sobre las mujeres de color.](167). El

Esto es consecuencia de la visión de la historia y del progreso moral que tiene Rorty¹⁵² la cual cristaliza en su visión de una cultura postfilosófica¹⁵³ como un momento de superación del léxico heredado de la Ilustración.¹⁵⁴ Así, al desconocer la historia del feminismo y, por tanto, el alcance de nuestra voz, impone el silencio sobre nuestro pasado para persuadirnos a creer que no hemos existido y que se ha de celebrar esta nueva hora en la que estamos creándonos, siendo profetas de nuestro destino. Ya hemos dicho que esta tesis es fácilmente refutable, incluso si lo que se espera es romper con el universalismo moral como desanclado de las condiciones de experiencia.

No obstante, puede llegar a aceptarse que estos silencios cumplen una función retórica –veremos más adelante las consecuencias de esta retórica–; que, el lenguaje que tenemos que crear lo crearemos porque el viejo no da ninguna opción de cambiar la relación entre mujeres y hombres como no sea aquella referida a la forma “verdadera” de un sujeto cuya dignidad todos deberíamos poder reconocer en tanto que humanos. Y, sin embargo, insistimos, el feminismo en su historia ha mostrado los límites de ese

liberalismo tendría tales contradicciones que, incluso aquellos que nos encontramos sometidos en él, sólo estaríamos en condiciones de superar de un modo siempre relativo, esto es, dejando a otros fuera del espacio político.

¹⁵² Se volverá a ello más adelante, por lo pronto, vale apuntar que las omisiones de Rorty se dirigen a delimitar el objeto de su discurso al tiempo que la exigencia retórica lo conduce a presentar la historia como una serie de relatos que pueden ser inconexos y que no parecen apuntar a ninguna causa salvo la caducidad de un lenguaje. Esto significa, entonces, acomodar la verdad, incluso en minúsculas, al propósito respecto al cual explicar un acontecimiento. La omisión de Rorty comporta una gravedad importante en la medida en que legitima la idea de que la historia pertenece a los vencedores (Véase, R. Rorty, 1991a; también Hudson, W. y Van Reijen, W., 1982) y omite el esfuerzo reconstructivo de “otras historias” bajo ésta. Pero, aún nos parece más grave el ocultamiento histórico que acaba en un falseamiento de la historia sobre la lucha por la igualdad y la libertad de las mujeres. Con estas dos últimas cuestiones basta y sobra para que la causa feminista sea socavada, así que la pregunta que surge es ¿de qué feminismo está hablando y a quién se dirige su argumento?

¹⁵³ En 1982 en la introducción a la colección de ensayos, escritos durante la década de los años setenta, titulada *Consequences of Pragmatism*, Rorty identificaba así la cultura post-Filosófica: “[...] lo que vincula a J. Dewey y a M. Foucault, a W. James y a F. Nietzsche: el sentimiento de que en lo más profundo de nosotros no hay nada que nosotros mismos no hayamos depositado, ningún criterio que no hayamos creado al dar luz a una práctica, ningún canon de racionalidad que no apele a dichos criterios, ni argumentación rigurosa alguna que no obedezca a nuestras propias convenciones.

En consecuencia, en una cultura Post-Filosófica, hombres y mujeres se sentirían abandonados a sí mismos, como seres meramente finitos, sin vínculo alguno con el Más Allá.” (Rorty, 1996c:57-58).

¹⁵⁴ La pretensión de Rorty por desmarcarse del vocabulario de la Ilustración no debería confundirnos. Él solo aspira a dejar a un lado el racionalismo mientras que, por otra parte, recupera la vertiente escocesa tras la figura de David Hume de quien se sirve para plantear un emotivismo moral centrado en la experiencia de la simpatía como motor de la solidaridad cívica. En consecuencia, el abandono de la retórica ilustrada de Rorty es sólo aparente y más bien estaría, a nuestro juicio, en la línea de lo que J. Seoane (1998) ha denominado como la “ilustración heterodoxa”, según la cual, la construcción social del sentimiento aparece ligada a un proceso de racionalización del mismo por el que puede afirmarse la posibilidad de una educación de la moral sentimental (Seoane, 2004). Por eso, la disputa de Rorty, en realidad, está estrechamente delimitada a la fundamentación trascendental de la moral en Kant y, en nuestros días, a la de Habermas.

léxico, por eso, por derecho propio, aquellas voces han de articularse en el interior del momento de quiebre que Rorty sólo reconoce en el presente.

2.2.3. La historia y el historicismo: dos modos de existir

Ahora hemos de explicar de qué modo Rorty sugiere asumir el progreso moral sin necesidad de recurrir al universalismo.

Se ha dicho que el carro de la historia está impulsado por la profecía, que lo mueve la introducción de matrices nuevas, y que la expresión “la creación de las mujeres” es una exhortación a plantear un lenguaje en el cual seamos inteligibles.

Es importante aclarar, en este momento, que el uso de la expresión la “creación de las mujeres” también es una forma de describir por parte de nuestro autor, y con ello hacerse eco de una discusión interna del feminismo sobre qué es ser mujer que surgió en los años setenta y resurgió durante el proceso de institucionalización del feminismo en la academia estadounidense en el decenio de los ochenta.

El debate feminista de los años ochenta representa con una mayor especificidad la confrontación interna entre el paradigma de la igualdad y el de la diferencia de las mujeres.¹⁵⁵ La colisión entre visiones sobre cómo definir qué es ser mujer, su identidad y su esencia, sufrió también el influjo del pensamiento posmoderno, lo que condujo a apuntalar aún más el cuestionamiento feminista sobre la universalidad del sujeto de derechos, asíntota de nuestra experiencia de la igualdad civil y política.

Este es el contexto inmediato de referencia en el que se sitúa la sugestiva tesis rortiana de la creación de las mujeres y su nuevo léxico.

Teniendo esto en cuenta se explica, al menos en parte, el que Rorty insista en presentarnos su visión del feminismo teórico contemporáneo desligado de la Ilustración, y en conjunción con las críticas de la posmodernidad; en lo que atañe a la definición de un sujeto unívoco y, especialmente, en la medida en que se problematiza la idea de una

¹⁵⁵ Téngase presente que la lectura sobre la existencia de las mujeres en relación a la autoridad semántica, que es la tesis básica del artículo de Rorty, ya estaba en el libro de M. Frye (1983) –véase *supra* nota 121– de que Rorty se sirve, y también en la reflexión de C. Mackinnon (1987) para hablar de la creación de un nuevo papel a jugar por parte de las mujeres. Como muestran los archivos y manuscritos de Rorty, nuestro autor siguió considerando el tema del feminismo, al punto que en 1992 impartió un curso titulado “Pragmatism, Deconstruction and Feminism”, cuya propuesta analítica está tejida con el hilo conductor de las críticas a la categoría de identidad y, por supuesto, de la identidad femenina. Véase *Richard Rorty Papers. MS-C017*. Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California. Series 8. Born digital files, 1988-2003. Subseries 8.6. Born digital teaching files.

identidad femenina.¹⁵⁶ Aquí se revela con especial sentido la proposición de que si definir una identidad es una forma de clausura, es declarar su completitud, contra la visión proteica del ser humano que defiende nuestro autor, entonces la opción correcta, según él, es abrazar la asunción de que podemos crearnos y tejernos de múltiples maneras, toda vez que la creación depende del uso de nuestro lenguaje.

La propuesta de Rorty de que abandonemos la matriz ilustrada, y con ésta la noción de progreso moral que lleva implícita –hacia un yo verdadero que supera toda contingencia–, supone deshacernos también de la relación entre emancipación y teleología. Porque si la emancipación para él es sinónimo de la creatividad, la teleología desaparece y, en su lugar, se instala la contingencia histórica. Lo importante no es saber por qué somos lo que somos, sino los efectos de aquello que somos y describir esa forma de relación entre las cosas.

La descripción entre lo que somos, lo que podemos llegar a ser y lo que alguna vez fuimos, el sentido de la redescrición que compara léxicos diversos apuntando cuál de estos permite ampliar nuestro espacio lógico, retira de nuestra imaginación conceptual

¹⁵⁶ En el año de 1993 la revista feminista *Hypatia* publica un artículo de Rorty titulado “Feminism, Ideology, and Deconstruction: a Pragmatist View”. En éste nuestro autor rechaza toda pretensión feminista de preguntar por la ideología masculina porque considera que lleva implícita la existencia de una verdad oculta que debe ser traída a la luz. La pretensión por emplear las herramientas de la deconstrucción para hacer una crítica a la ideología masculina resulta a los ojos de Rorty desencaminada toda vez que parece emplazar en el análisis discursivo las dicotomías metafísicas entre lo real y lo aparente. De ahí que también en este texto sugiera a las mujeres emplear el pragmatismo como una forma de ir dando pequeños pasos, en vez de esperar a la gran revolución.

Puede leerse en relación a la temática del feminismo tres críticas recurrentes en el pensamiento de nuestro autor que sirven para delimitar su noción de pragmatismo. La primera, su denuncia de la metafísica posmoderna que ejemplifica la idea del desenmascaramiento en clave foucaultiana y derrideana (lo que se conoce como la *French Theory* en el contexto de la academia estadounidense). La segunda, la inutilidad de hablar de ideología masculina y, por extensión, de emplear el término ideología por suponer una dicotomía entre apariencia y realidad. Tercera, su rechazo frontal a los argumentos marxistas empleados por la izquierda académica y, por extensión, la izquierda cultural norteamericana. (Volveremos a ello en el capítulo tercero cuando expongamos el debate sobre las políticas del reconocimiento). En resumen, se trata del abandono del marxismo teórico o de lo que pueda quedar de él en la academia estadounidense a cambio del liberalismo reformista con que vincula al pragmatismo.

El rechazo de Rorty al pensamiento marxista no solo opera en función de las categorías de análisis sobre cómo abordar las cuestiones sociales, también implica a su lectura de la historia del pensamiento en los Estados Unidos, en el interior de la cual no sólo reconoce su poco influjo, sino que además minimiza el existente. De ahí que, cuando él hable de pragmatismo en los años cincuenta omita el hecho de que el pragmatismo fue abrazado por muchos como consecuencia de la caza de brujas macartista. John McCumber (1992) afirma, por ejemplo, que muchos pragmatistas habían no sólo cambiado de bando, sino abjurado de su previa filiación marxista. En contra de McCumber, cómo no, está el biógrafo intelectual de Rorty Neil Gross (2008), y nuestro Rorty llega incluso a presentar a Sidney Hook de la siguiente manera: “El pragmatismo era la filosofía de Sydney Hook, el amigo de mis padres, así como la filosofía no oficial de la mayoría de aquellos otros intelectuales neoyorkinos que se habían alejado del materialismo dialéctico.” (Rorty, 1998b:33). Lo que Rorty elude son las causas sociopolíticas de esos desplazamientos intelectuales, que si bien no son determinantes ni condicionantes absolutos, al menos recortan el contexto sociocultural en que desenvuelve una biografía intelectual. La omisión impide una tesitura de la historia intelectual en los Estados Unidos más consistente.

la premisa de un destino humano que no se corresponda con la intención de vivificar para cada fase la condición de proyecto que especifica que somos una especie inacabada. De ahí que la carencia de una causalidad necesaria no rompa la premisa de la libertad que, aunque indeterminada en el tiempo, está determinada por aquello que resulta perentorio según nuestro momento histórico, que ella depende de lo que definimos como importante en un contexto particular.

En esto consiste el historicismo rortiano, todo proyecto humano tiene un afán de perdurar en el tiempo, de sublimidad; y, sin embargo, es finito en su alcance, no puede aspirar a ser útil cuando las condiciones sociohistóricas varíen. Todo se resuelve en el aquí y el ahora, del mismo modo la creación lingüística no puede ir más allá de la línea del tiempo –ni hacia atrás ni hacia delante. De ahí que la emancipación no sea ya la actualización de lo verdadero humano, sino la posibilidad de trascender las contingencias heredadas mediante la reforma lexical.

Tal y como afirma:

Desde un ángulo pragmatista, ni el cristianismo, ni la Ilustración ni el feminismo contemporáneo son casos en que la claridad se sobrepone a una distorsión cognitiva. Más bien son ejemplo cada uno de ellos de una lucha evolutiva, una lucha que no está guiada por teleología inmanente alguna [...] pues la evolución carece de propósitos y la humanidad de naturaleza (Rorty, 2000d:249).

La pretensión transformativa del feminismo no ha de guiarse por la idea de que por fin hemos encontrado la forma natural de relacionarnos con las mujeres, o la de que hemos alcanzado una imagen verdadera de nosotras mismas, pues todo ello sería, según nuestro autor, recurrir a argumentos que nos devuelven a un vocabulario caduco. Por el contrario, el hecho de que el feminismo pueda convertirse ahora en lo que Rorty, siguiendo a F. Nietzsche, entiende como vanguardia de la especie,¹⁵⁷ depende de que abandone, incluso, la pretensión de que la identidad de las mujeres sea definida con arreglo a algo distinto que no sean las prácticas concretas en que deben situarse las imágenes de esa identidad nueva.

Rorty invoca para ello las palabras de la jurista Catharine MacKinnon, quien ante la elección de dos magistradas del Tribunal Supremo de Minnesota¹⁵⁸ dijo “[...] Estoy

¹⁵⁷ “Una percepción de la historia humana como la historia de metáforas sucesivas nos permitiría concebir al poeta, en el sentido genérico de hacedor de nuevas palabras, como el formador de nuevos lenguajes, como la vanguardia de la especie.” (Rorty, 1991a:40).

¹⁵⁸ En 1977 Rosalie Wahl se convirtió en la primera mujer en ser nombrada en los Estados Unidos como miembro del Tribunal de la Corte Suprema del estado de Minnesota. A su nombramiento le siguió en

llamando a las mujeres a un rol que aún tenemos que construir, en el nombre de una voz que, si no fuera silenciada, podría decir algo que nunca ha sido oído.” (cit. de Rorty, 2000d:243).

La esperanza de Rorty está en que la creación de ese nuevo papel, de esa nueva voz, no se convierta en la pretensión por recuperar algo perdido o algo que haya sido negado,¹⁵⁹ sino en la posibilidad de que la transformación social conduzca a un punto tal que la diferencia sexual resulte algo tan irrelevante como para que pueda omitirse su primacía como criterio de justificación para ser excluido, para que no se repitan situaciones como las que ilustra cuando dice que: “El resultado de que los hombres den gracias a Dios constante, ferviente y públicamente por *no* ser mujeres ha sido ponerle difícil a las mujeres que le agradezcan a Dios el serlo.” (2000d:265).

Pero lo que la jurista tiene en mente es eso que no ha sido oído, eso que es negado, eso que ella quiere que se escuche por fin, porque forma parte de habernos puesto las cosas difíciles.¹⁶⁰

Rorty tiene razón en afirmar que en la vida pública ser mujer es sólo algo menos que una desgracia, pero para entender esto hay que mirar atrás y hay que mirar hacia delante. Deshacerse de la teleología no implica asumir un historicismo que contempla la historia de modo conveniente.

1982 el de Mary Jean Coyne. C. MacKinnon les dedica su discurso ante la escuela de leyes de la Universidad de Minnesota en 1982 titulado *On Exceptionality: Women as Women in Law* para celebrar un acontecimiento que identifica como una victoria no sólo para las magistradas, sino para todas las mujeres. El discurso está recogido en su libro intitolado *Feminism Unmodified* de 1987; a pesar de que sobre éste basa su tesis Rorty sobre el feminismo, la tesis de MacKinnon es de un talante muy distinto al que Rorty le imprime.

¹⁵⁹ En la misma línea de su concepción sobre la filosofía, nuestro autor afirma que en vez de pensar con Heidegger que “Nuestra relación con la tradición debe ser una reaudición de lo que ya no puede oírse, [hemos de ocuparnos de] hablar lo que no se ha hablado aún.” (Rorty, 1993a:34). Nótese que las palabras de MacKinnon de “algo que nunca ha sido oído” son reescritas por Rorty bajo la asunción de que el feminismo contemporáneo tiene una labor profética: “hablar lo que no se ha hablado aún”. Pero, como se advierte en la propia cita de MacKinnon (véase *infra* nota 160), que utiliza Rorty, en ella hay una denuncia sobre haberse saltado el pasado y este salto es lo que en el caso de la jurista actúa como marco sociohistórico de sus palabras sobre lo que puede decirse que “nunca ha sido oído”. Esta es una diferencia que marca la diferencia entre el profetismo rortiano y la esperanza feminista por ampliar el espacio lógico de deliberación como especifica M. Frye (1983) y a que alude MacKinnon.

¹⁶⁰ Rorty no lo recoge en su cita, pero el contexto en que MacKinnon está invocando esa nueva voz es precisamente el que tiene que ver con cómo nombrar el maltrato femenino; lo que sigue a la cita de MacKinnon que Rorty emplea tiene el siguiente final: “Women who refuse to forget the way women everywhere are treated every day, who refuse to forget that THAT is the meaning of being a woman.” [Mujeres que rechazan olvidar la forma en que, en todas partes, son tratadas cada día las mujeres, quienes rechazan olvidar que ESO es el significado de ser una mujer.] (MacKinnon, 1987:77). Esta pretensión es muy distinta de la que Rorty tiene en mente. De nuevo, la tesis sobre la creación de las mujeres puede ser compartida por la propia MacKinnon, pero los argumentos que la sostienen no y en ellos, precisamente, radica otra de las diferencias que hace la diferencia. Estos argumentos son los que nos alejan o aproximan a una visión más o menos emancipadora, más o menos posible de transformar y no de reformar como quisiera Rorty. Las mujeres no queremos reformar nada, queremos transformar el orden de la sujeción.

La complejidad de crear un nuevo léxico, a nuestro juicio, no está en redescubrir la teleología con el fin de que lo que ella niega como actualización de lo humano pueda integrar la visión de las mujeres. Esa no es nuestra tesis y tampoco la de dispersar la teleología en virtud de un anhelo de creatividad como parece inferirse del anhelo de Rorty porque abandonemos la definición de nuestra identidad con arreglo al vocabulario moral de lo verdadero humano.

Por el contrario, tenemos claro que el nuevo léxico reconoce la historicidad de la identidad, hace de la necesidad de oír lo que fue dicho y no fue escuchado la tesitura de esa matriz de inteligibilidad en que consiste el nuevo modo de ser. El nuevo léxico ha de hacer posible la escucha de lo no oído, y de lo que está por oírse, ha de integrar en su elaboración las raíces causales del silencio y explorar las formas de ser escuchadas. Ha de dar cuenta del pasado y establecer su presente con el anhelo de no ser ya más un rumor entre elegidas. De ahí que la construcción de esa matriz no sea un camino fulgurante hacia adelante, sino que deba confrontarse con las tensiones ínsitas en el proyecto de dotarnos con los términos de nuestra definición y de poder significar. La matriz de lo inteligible es la identidad nueva y es la voz que recuerda el silencio y el anhelo de significar para otros.

No diremos que se trata de abandonar un discurso hegemónico¹⁶¹ que nos niega y que, para seguir la textura de la red conceptual rortiana, supone la distinción apariencia-realidad. Pues, aún aceptando que no se trata de actualizar esta dualidad, sí podemos decir que hay un discurso hegemónico en el sentido de un léxico en el que nuestro poder de significar está mediatizado por aparecer cada vez más como semejantes al canon de lo humano. En otras palabras, hablar de lenguaje hegemónico no es una variante metafísica, es reconocer la urgencia de vulnerar la condición de lo que se nos ha impuesto ser y que evita desestabilizar el orden social.

Por eso, aunque nos resulte sugestiva la propuesta rortiana de crearnos a nosotras mismas al apostar por la profecía y convertirnos en la vanguardia de la especie, nos irá mal si no somos capaces de entender que la creación de nuestra identidad moral no se

¹⁶¹ En los comentarios al artículo de S. Lovibond “Feminism and Postmodernism” (1992), Rorty afirma en nota al pie 17 que “Una «retórica de desenmascarar las hegemonías» presupone la distinción realidad-apariencia [...] del mismo modo que «ideología» terminó por significar apenas nada más que «las ideas de otros», así también «producto del discurso hegemónico» ha acabado significando poco más que «producto del modo de hablar de otros.»” (Rorty, 2000d:253). Sobre la crítica al concepto de ideología, y al discurso larvado de metafísica de algunas feministas posmodernas al plantear su trabajo como “desenmascaramiento”, véase R. Rorty, 1993b, y *supra* nota 154. El objetivo de Rorty es desplazar el sentido de una crítica radical y, en sus términos, liberarnos de la noción de ideología si ésta debe ser entendida en clave marxista.

trata de algo *ex nihilo* o de una creación *ex novo*. Toda ruptura acontece en un tejido sociohistórico dado sin el cual no sólo no se entiende su sentido, sino que se pervierte la intencionalidad transformativa que ilustra el contraste con lo que empieza a caducar.

El propio Rorty ya lo apuntaba en 1979 en el contexto de la transformación de la filosofía centrada en el paradigma epistemológico,¹⁶² cuando decía “que el discurso anormal y «existencial» siempre es parasitario del discurso normal” (2001:330/365).¹⁶³ Pero esta misma idea no nos parece que el autor la tenga en cuenta cuando nos exhorta a abrazar el pragmatismo, y con éste a que nos deshagamos de los vínculos históricos para convertirnos en profetas. No sabemos si la exhortación se debe a que Rorty se ve incapaz de hacerse profeta o porque confía en que las mujeres lo salven,¹⁶⁴ que alcancemos para él la cultura postfilosófica.

¹⁶² Entendemos, en el contexto rortiano, por paradigma epistemológico la pretensión de considerar que la capacidad de conocer es la facultad humana más relevante. Dicho paradigma muta hacia atrás y hacia adelante en la historia de la filosofía, siguiendo a Rorty, con diversas descripciones sobre la metáfora de que el hombre es un captador de esencias, sea porque las refleja sea porque podría aprehenderlas.

¹⁶³ Hemos modificado la versión castellana por parecernos que no muestra el contraste adecuado entre el discurso normal y anormal al emplear el término “depende” en vez del de “parasitario” que corresponde al original “parasitic”.

¹⁶⁴ N. Fraser, 2004a. Véase también A. Valcárcel, 1994 esp. “El derecho al mal” en el que rechaza cualquier imposición ajena al propio feminismo de convertirse en la salvación del socialismo, de la humanidad o de cualquier otro “sujeto” que no sean las propias mujeres y sus vidas; en otras palabras, el rechazo de la heteronomía del proyecto feminista. Si la transformación por la cual aboga el feminismo supone la de la estructura social y sus prácticas, ello se debe a la forma de la propia sujeción que atraviesa las formaciones sociales al completo: “El feminismo cuestiona las relaciones de la especie con la naturaleza, la familia, las relaciones personales, la división del trabajo, el sistema de prioridades, la estructura social, la lucha de grupos dentro o contra el Estado, la supervivencia de la especie en último término.” (Valcárcel, 1994:159). Y como decía, las transforma pero no porque las mujeres deban jugar el papel de salvadoras de la humanidad al modo del Mesías. Continúa A. Valcárcel: “...la causa de la igualdad de los sexos ha sido defendida...acudiendo al argumento utilitarista (en el mejor sentido) de que la libertad de la mujer libera al hombre de su injusta tiranía y, por lo tanto, aumenta la suma total de moralidad y libertad en el globo y, derivado de ello, la de felicidad. Y desde que esto está así planteado, las mujeres no hemos dejado de recibir propuestas para que expongamos el bien que traemos de nuevo, para que lo defendamos, para que planteemos nuestra utopía, a la vez que se nos hace material dúctil para realizar utopías ajenas.”(Valcárcel, 1994:159-160). También C. Amorós ha unido aquí su voz a la de Valcárcel para denunciar la “santidad” con que quiere vestirse la reivindicación del feminismo (“Vetas de ilustración” conf. pronunciada en el marco de las VII Jornadas de Filosofía Política del SFPUB “Figuras de la emancipación”, noviembre 17 de 2011, Universitat de Barcelona; véase también C. Amorós, 2009); a nuestro parecer tales intentos por convertir al feminismo en foco de esperanza por parte de utopías vencidas, aparece como una suerte de deseo por domarlo, por persuadirnos sobre el cómo y el quiénes, una vez el qué de la emancipación femenina ha comenzado a formar parte de los discursos disponibles. Y aquí se presenta una nueva cuestión; a saber, que una vez que la reivindicación se convierte en discurso disponible el desafío queda situado en no perder la autoridad semántica y con ésta la de nuestra autonomía. Lo que nos permite afirmar que la dialéctica del progreso moral se establece entre la ruptura de un nuevo momento histórico, en el que un movimiento social emancipatorio alcanza autoridad semántica, pero ha de ser consciente de los desplazamientos en sus reivindicaciones una vez que se convierten en parte del acervo de la discusión pública; y, cuya red de relaciones asimétricas le exigen mantenerse atento a su propia transformación con el fin de no perder la fuerza crítica que animó el inicial esfuerzo emancipatorio.

Cualquiera que haya sido su disposición psicológica, filosóficamente hablando no podemos obviar la reconstrucción histórica incluso si se dirige a que adoptemos la alternativa de la redescrición para evitar la fundamentación lexical.

No estamos diciendo que Rorty no apele a la reconstrucción histórica.¹⁶⁵ Lo que queremos ilustrar es que, tal y como él emplea el recurso, revela problemas de comprensión incluso sobre las tareas del presente.

Esto es consecuencia de que el tratamiento del pasado funcione, en su caso, como una pieza que justifica el presente; la historia es una herramienta de auto-justificación que impide advertir sus inconsistencias y cómo se tejen en la actualidad.

2.2.3.1. El canon del presente.

El historicismo y la contingencia se apoyan en una reconstrucción histórica que sólo sirve al propósito explícito de la comparación lexical. Esta busca demostrar los contrastes entre unos léxicos y otros, dirigidos a persuadirnos de la necesidad de cambiar de lenguaje. No diremos que haya un afán por el cambio, más bien se trata de una variante explicativa de cómo puede darse el cambio sin necesidad de fundamentación trascendental. Lo que sí revela el uso de la comparación lexical, al aplicarse a la historia, es que supone conjuntos cerrados que no se tocan. Las tensiones en uno de ellos pueden resolverse en el otro, porque los momentos son discontinuos y no hay una realidad compartida. La realidad la recorta cada perspectiva como hija de las condiciones del presente y más allá de los rastros en el lenguaje, éste no presenta ningún aspecto que lo vincule a lo que fue. El presente mira hacia el futuro y deshecha el pasado con el fin de apuntalar el anhelo de ser libres cada vez más.

Rorty nos dota con una visión de la historia¹⁶⁶ que culmina de modo victorioso en el hoy, que justifica nuestros propósitos actuales al punto que el pasado, como

¹⁶⁵ Rorty distingue cuatro modos de historiar el pensamiento: 1. La reconstrucción racional e histórica; 2. la historia del espíritu o la formación del canon; 3. la doxografía; y lo que vendría a ser una historia de las ideas que denomina ampliamente como 4. historia intelectual. Para una visión más amplia véase R. Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q., 1984. Hay que considerar que PMN es una gran reconstrucción racional e histórica del paradigma representacionista del conocimiento en la era moderna. Una reconstrucción que conduce a nuestro autor a identificar la tarea de la filosofía como la de continuar la conversación de la humanidad. Tarea que se completa cuando pasamos del paradigma epistémico al hermenéutico en la medida en que con éste resulta posible superar, gracias a los embates discursivos, la esclerotización de un esquema conceptual.

¹⁶⁶ Esta auto-justificación es explicada por Rorty en su tratamiento de la reconstrucción racional. Véase, R. Rorty et al., 1984. La reconstrucción racional cumple el propósito de establecer una historia intelectual. Rorty entiende que cuando un filósofo se interesa por escribirla, dicha historia es una respuesta a sus propias motivaciones. Así, si cada autor (en este caso el Filósofo) reconstruye la historia, con el fin de poder hallar un lugar para su propia filosofía en la narración que nos cuenta, parece que esta suerte de

demuestra en el caso del feminismo, puede hacerse dúctil y desvincularnos de esfuerzos previos que sólo sirven de escenografía para dar relieve a nuestra creatividad.

En este sentido, lo que Rorty quiere que veamos del pasado a la luz del presente se traduce en lo siguiente:

Confío en que las feministas sigan considerando la posibilidad de abandonar [...] la idea de que la subordinación de las mujeres es *intrínsecamente* aberrante, de abandonar la afirmación de que existe algo llamado «derecho», o «justicia», o «humanidad», que ha estado siempre de su parte y que hace verdaderas sus tesis. [...] una de las mejores cosas del feminismo contemporáneo es su capacidad para sortear [...] fantasías escapistas ilustradas [...] las feministas son mucho menos propensas de lo que lo fueron los marxistas a recaer en la cómoda doctrina de una teleología inmanente. (2000d:253-254).

La claridad de la cita respecto a abandonar la teleología y el carácter universal de la dignidad humana que solemos representarnos bajo la noción de justicia, derecho o humanidad revela la tarea del presente dirigida hacia el futuro y cómo encarar el pasado.

La crítica al universalismo moral y la defensa del historicismo significa que la creación del léxico implica la de los criterios de lo posible y de lo aberrante. En consecuencia, carecer del léxico adecuado a una realidad, no contar con el esquema bajo el cual enmarcarlo, implica no poder juzgarlo. Llamaremos a esto la ausencia de esquema conceptual (AEC).

Ahora bien, si una vez establecidos los criterios para juzgar nos topamos con un acontecimiento del pasado que se nos aparece como injusto, este sólo lo es en referencia a nuestras categorías actuales y no a las del momento en que aquello acontecía. Aberrantes son las prácticas del pasado cuando así lo define el presente. Y, sin embargo, ello no establece una injusticia en el pasado, sino sólo para el presente. El pasado es un segmento cerrado en sí mismo sobre el cual nos asomamos para evaluarlo, pero él ya nada puede decirnos sobre lo justo, ni siquiera en relación a lo que según los límites del espacio de deliberación disponible en aquel entonces fuera posible definir como justicia.

historia intelectual reproduce, en aras de la creatividad, la de sus vencedores. Como afirma en CIS, el poeta (el Filósofo) espera superar el vocabulario que le antecede del mismo modo que el hijo debe matar a su padre para poder existir (véase R. Rorty, 1991a). De otro lado, una asunción como aquella de acuerdo con la cual todo el peso está puesto en el interés particular del historiador obedece, a nuestro entender, a la consigna de que no podemos salir de los límites de nuestro lenguaje, de nuestro vocabulario, y esto supone no poder contar con una perspectiva más alta que aquella en la que estamos inmersos; lo que a su vez explica el carácter acotado de la verdad y la carencia de criterios ajenos al interés actual. De ahí que el único recurso posible para tener un poco de visión desde el exterior lo constituya para Rorty la ironía que inserta la duda y hace posible distanciarse de las prácticas habituales. Sobre el lugar de la ironía, véase R. Rorty, 1991a y sobre la relación entre vocabularios e historicismo, véase la crítica de Robert Brandom a Rorty y la respuesta de éste en R. Brandom, 2000.

Porque ese léxico ya no es el nuestro. Llamaremos a esto la intraducibilidad de los enunciados (IE).¹⁶⁷ La radicalidad de nuestro presente señala nuestro abandono, la ausencia de referencias y la exigencia de crear las condiciones según la cuales seamos la medida de todo.

De manera que si nosotros mismos, en este presente, definimos qué es una aberración moral en el pasado, si las mujeres decimos hoy que la situación de las mujeres en el siglo XVIII era aberrante, ¿qué sentido tiene que Rorty nos diga que abandonemos ese lenguaje? ¿No somos nosotras en nuestra creación quiénes definimos la situación del pasado? ¿No sugiere Rorty, acaso, que la historia es un modo de auto-justificación gracias al cual el presente se ve como la victoria sobre lo que hubo? Surge la duda de cuál es el criterio que distingue entre lecturas auto-justificadoras de la historia. Si Rorty fuera consistente con su argumento de la auto-justificación histórica, no debería deslizar hacia nosotras la prescripción de que hay un lenguaje que tenemos que abandonar. Tendría que aceptar que nosotras también somos la aberración del pasado porque así lo hemos elegido.

Esto no obsta para que concordemos con Rorty en que la aberración moral no se constituya en un criterio supra-histórico que, como tal, acabe por negar la dinámica de la historia construida a base de cambios, giros y torceduras. Pero reconocer el carácter cambiante de la misma no implica, como espera Rorty que asumamos, la desesperanza en la que sólo nos quede nuestro anhelo de auto-justificación para considerar el pasado, ya que siempre se puede volver a preguntar ¿la auto-justificación de quién o de quiénes? La finalidad de la reconstrucción histórica, creemos, no puede ser la de aportarnos un relato homogéneo, sin inconsistencias que eviten considerar los intereses comprometidos en ese relato. Se trataría de pensar la serie de justificaciones y legitimaciones con que se estipulan silencios que son históricos y que, como venimos afirmando, señalan inexistencias interesadas. Justamente, por esa razón podemos afirmar que seguimos siendo una suerte de desvarío y, en cuanto que tal, modificaremos las prácticas para que no siga siendo de tal modo.

Por otra parte, si bien el anhelo de auto-justificación de Rorty supone un esfuerzo por alcanzar autonomía, a la vez que estipula el peligro de que ésta se estatuya más allá de sí misma, ser conscientes de la contingencia del proyecto de autonomía

¹⁶⁷ Las dos situaciones son complementarias y de ellas se infieren las consecuencias problemáticas de la versión rortiana que hace del presente una victoria del pasado y que además aspira a romper la dependencia de la validez moral del contenido de verdad de las proposiciones.

denota, pese al autor, un anhelo de sublimidad. La auto-justificación histórica vendría a reproducir la tensión entre poeta y reformista de que hablamos en el primer capítulo, como el *pathos* insoluble de la creación de sí.

Esa sublimidad es la que tiene que confrontarse en la esfera pública. Esa historia de auto-justificación es la que tiene que ser disputada frente a otras versiones que aspiren a promover un relato sobre la identidad política de la comunidad.

Del mismo modo, que en un nivel micro, todo proyecto de autonomía privada se mide con la realidad de su entorno para que la sublimidad de su tarea no restrinja la creación de sí de otros, esto es, para que la sublimidad se mantenga en los límites de la vida privada. El anhelo de autonomía del feminismo, en cambio, no puede ser leído en esta misma clave porque de nuestra autonomía depende, y es dependiente, de la transformación social.

Esto se afirma con la finalidad de aclarar que si hemos de crear un lenguaje que nos justifique a nosotras mismas, no podemos allanar la historia en busca de nuestra victoria, sino de las formas que la han evitado con el fin de poder aclarar en el presente el cómo situar los parámetros de otras formas de relación entre hombres y mujeres. Por ello, la sublimidad que pudiera entrañar nuestro esfuerzo por la autonomía no es una tarea que pueda quedar en los límites de la esfera privada, como le es recomendado al poeta, ni nuestro esfuerzo de fundamentación tendría que quedar abandonado como una fantasía escapista ilustrada. Lo que queremos es poder fundar el sentido de cómo nos relacionamos con las cosas.

Por eso la distinción entre belleza y sublimidad de Rorty no es aplicable a nuestra tarea. De lo contrario, supondría que nuestro esfuerzo fuese semejante al club de fumadores de cannabis, un club privado que necesita un lobby para no ser estigmatizado en la vida pública. Nosotras, en cambio, somos parte de una realidad social irreductible al espacio privado, y por la misma razón demandamos el derecho de ser dueñas de nuestras propias vidas. De modo que desde ahí se inicia nuestra andadura por contar con el poder y la autoridad legítimos que dicten, además de los términos de nuestras propias vidas, las de significar, crear sentido, en lo que atañe a nuestra presencia en el mundo social. Y si para ello hemos de ir más allá de los límites dados, y no pocas veces incluso más allá de los propios –en ello radica ejercer la autoridad semántica–, dado que estamos constituidas por relaciones que naturalizan formas de sujeción, este esfuerzo no puede ser un movimiento sublime, sino público y político.

De manera que, visto en perspectiva feminista, la consecuencia de la auto-justificación histórica de Rorty consiste en que diluye las opciones efectivas de que la creación de las mujeres por alcanzar autoridad semántica sea un esfuerzo social, desplegado en suficientes aristas como para ser emancipatorio en todos los ámbitos en que se desarrolla nuestra existencia. Y aún peor, elimina de su historia los obstáculos aún pendientes de enfrentar. Las feministas saben, de sobra, que desbrozar el camino no significa evitar los obstáculos, como acontece en la versión de un presente como efecto victorioso del pasado. Por eso tenemos claro que nuestra reivindicación sigue siendo una lucha democrática para que la consecución de nuestro poder de significar pueda significar para otros antes que persuadirlos a que nos acepten como un mal menor.

Si la auto-justificación consiste en hacer del relato histórico un *continuum* que culmina en nosotras, si la auto-justificación se entiende como la forma en que lo que fue dicho ahora es dicho con nuestros propios términos, esta auto-justificación no adquiere la forma de una proeza privada, sino la de la constitución de un sentido compartido y público en el que se hace justicia mediante la historia asumiendo sus inconsistencias y las idas y venidas para alcanzar un propósito que, en las circunstancias actuales, no tendrá el gusto de lo que hubo, pero sabrá que gracias a lo que hubo se teje su esperanza también.

2.2.3.2. La lucha por el pasado.

La parrilla de salida en la que Rorty sitúa al feminismo contemporáneo como capaz de dar existencia a las mujeres, sólo puede ser asumida abandonando sus ideas sobre la reconstrucción del pasado. Pues la creación de las mujeres sólo puede tomar forma a partir de la ardua tarea del movimiento por recuperar su historia, por considerar que el estallido del feminismo de la segunda ola, la pregunta por la identidad de las mujeres, tiene antecedentes que se remontan a Poulain de la Barre,¹⁶⁸ pasan por Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft, la esclava liberta Sojourner Truth y Elizabeth Cady Stanton hasta llegar a las sufragistas para, finalmente, enlazar con Simone de Beauvoir hasta nuestros días.

Las teóricas feministas que el propio Rorty cita como ejemplos del feminismo contemporáneo asumen el legado ilustrado del movimiento, aunque algunas de ellas

¹⁶⁸ Véase C. Amorós, 1997; 2009.

puedan discrepar de no pocas de sus formulaciones.¹⁶⁹ El proyecto de emancipación feminista está vinculado al reconocimiento de las figuras del pasado que jugaron un papel clave en la formación de lo que hoy podemos denominar aberrante. Negar que ellas formen parte de nuestro actual horizonte moral significa dos cosas. La primera, diluir su impronta en el presente. La segunda, desconocer el trabajo genealógico del feminismo por iluminar el pasado y entresacar de allí las figuras silenciadas, olvidadas, las cuales, al hacer que hoy nos hablen, posibilitan considerar las opciones y límites con que contamos actualmente para lograr articular la requerida autoridad semántica. De manera que, la tesis de Rorty acaba por impedir a las propias mujeres el que contemos con referentes en los cuales mirarnos y apreciar sus limitaciones para trascenderlos.

La consecuencia de negar el pasado, como efecto del historicismo rortiano, y la negación de la existencia de las mujeres en el presente, como exigencia del historicismo para mostrar la transformación de la prácticas, no conducen a la afirmación de una existencia futura, sino que más bien parecen justificar el pasado.

La reconstrucción histórica de la que habla Rorty, sea de auto-justificación o de autoafirmación, corre el peligro de dejar intactas a las injusticias del pasado para poder sortear lo que hoy esperamos hacer de nosotras mismas.

Rorty espera que no miremos hacia atrás, sino hacia delante, que evitemos la re-audición y nos concentremos en los términos de lo que no ha sido dicho aún. Sin embargo, como recuerda McKinnon (1987), se trata de oír lo que no ha podido ser oído.

A nuestro juicio, la tarea es doble; por eso, empeñadas en la tarea de decir lo que no ha sido dicho aún, reconocemos que esta posibilidad está contenida en la impronta de lo que no ha podido ser oído. La necesidad de un léxico nuevo, una matriz de inteligibilidad, es entender que ese pasado también la demanda para ser oído.

Esto no supone abrazar una teleología, tampoco asumir el carácter suprahistórico de la aberración moral, pero sí reconocer que hay injusticias que nos constituyen históricamente y en razón de lo cual la opción de un proyecto emancipatorio no se juega

¹⁶⁹ “We are indebted to women of the nineteenth century for extending the range of tolerance of women’s anger. The struggles and victories of abolitionists, suffragists, prohibitionists and other reformers made it relatively safe for women to get angry, publicly, in behalf of great moral causes.”, (Frye,1983:91). [Estamos en deuda con las mujeres del siglo XIX por ampliar el alcance de la tolerancia con la rabia de las mujeres. Las luchas y victorias de las sufragistas, las abolicionistas, las prohibicionistas y otras reformadoras hizo relativamente seguro para las mujeres tener rabia, públicamente, en beneficio de grandes causas morales.] También MacKinnon afirma que: “I think women have a history... Women have a history all right, but it is a history both of what was and of what was not allowed to be.” [Pienso que las mujeres tienen una historia... Las mujeres tienen una historia de pleno derecho, pero esta es una historia tanto de lo que eran como de lo que no les era permitido ser”] (MacKinnon, 1987:39).

sólo en la transformación de las creencias, como espera nuestro autor, sino en la transformación de las estructuras que han legitimado y legitiman la subordinación y sobre las que, diríamos, se asientan las creencias como formas de interacción en la práctica social. Silencios constituidos y aceptados, pactados, no cuestionados y hasta olvidados.

Asumir la contingencia histórica de nuestra identidad no impide en términos lógicos la asunción de un pasado que tiene que hablar, entendiendo por esto no la revivificación del léxico viejo, sino haciendo posible que los conceptos actuales integren la comprensión de formas de injusticia que esperamos no se repitan del mismo modo.

De ahí que, volviendo al historicismo de Rorty no quede otro remedio con éste que celebrar el presente como victoria, mientras que su capacidad crítica para asumir la radicalidad del aquí y el ahora a través de la creación lexical, tiene la desventaja de haber clausurado el pasado al modo de un segmento muerto. La ausencia de un esquema conceptual y la intraducibilidad de los enunciados sólo nos permiten aproximarnos a la historia para naturalizar lo que existe.

En conclusión, la tesis de la existencia de las mujeres no puede elevarse al modo en que Rorty lo hace, esto es, basado en las tesis de lo que él entiende por historicismo y sorteando a la historia como si su invocación representara abrazar la teleología. De modo que, contra la versión de Rorty de que el feminismo contemporáneo puede salvar las “fantasías escapistas ilustradas” y no predicar ninguna teleología en la historia, es importante precisar, como demuestra el trabajo de investigación sobre la historia de las mujeres, que quienes más desconfían de la teleología somos las propias mujeres porque sabemos que ésta ha negado nuestras opciones de alcanzar mayores cotas de igualdad en el uso de nuestra libertad.

Por eso Rorty ha leído bien que para nosotras tirar el agua de la teleología no implica abandonar con ella al bebé de la emancipación,¹⁷⁰ que la emancipación deba

¹⁷⁰ “How can anyone ask me to say goodbye to ‘emancipatory metanarratives’ when my own emancipation is still such a patchy, hit-and-miss affair?” [¿cómo puede alguien pedirme que diga adiós a las “metanarrativas emancipatorias” cuando aún mi propia emancipación está tan incompleta, inestable?] (Lovibond, 1989: 9). Del mismo tenor es la crítica de Celia Amorós, 1997, al apuntar que la muerte del sujeto llega justo cuando la mujer está logrando alcanzar esta posición en el espacio público. Ambas autoras, en realidad, están llamando la atención sobre el quién define la historia, quién la cuenta y quién cuenta como sujeto para en tanto que tal tener el poder de iniciar la narración. Sin embargo, estas críticas a la idea de posmodernidad por despacharse de la emancipación, apenas son una parte de la historia; pues otros afirman que la posmodernidad no significa abandonar el objetivo emancipatorio. Sobre esta visión véase L. Nicholson y N. Fraser, 1990; N. Fraser, 1995b; L. Nicholson y S. Seidman (1995); e incluso J. Butler, 1995. La pregunta es ¿con qué categorías hacerlo?

replantearse no supone que deba hacerse siguiendo la suerte de relaciones que Rorty establece para sugerirnos que ésta pende de la creación lexical.

Tal vez podríamos, siguiendo a nuestro autor, transmutar la teleología en una esperanza social, pero para ello también se ha de transmutar la esperanza que Rorty tiene en mente y decir que la esperanza sólo es un horizonte informado por ideales regulativos, con los que comprendemos el pasado y respecto a los cuales nos confrontamos de cara a un futuro abierto,¹⁷¹ en otras palabras, contar con referentes críticos a partir de los cuales evaluar las prácticas que nos constituyen.

Es cierto, como ya se ha dicho, que las prácticas en términos de pragmatismo, suponen su propio horizonte, pero proponer que la utopía de la igualdad en la libertad se convierta en una profecía, como espera Rorty, nos deja en la indigencia antes de completar el proyecto, supone negar el uso de herramientas clave para la transformación institucional y por la cual efectivamente pudieran modificarse nuestras prácticas.

El argumento de Rorty limita su alcance a proponer cómo podemos hablar de un modo persuasivo para lograr lo que queremos, pero las feministas no estamos interesadas en este uso de la retórica, el propio proyecto emancipatorio, no obstante los caminos diversos en los que aparece representado,¹⁷² requiere de otra serie de esfuerzos para que pueda realizarse de modo efectivo la transformación no sólo del juicio, sino de las prácticas reales que tienen lugar aquí y ahora.¹⁷³

De modo que nos parece pertinente darle la vuelta a la tesis historicista de Rorty sobre la existencia de las mujeres. Esto significa que si la tesis de que las mujeres no

¹⁷¹ Como se verá más adelante, el esquema de Fraser podría situarse en este filo en el que sin asumir la idea de un ser humano que se realice en la historia reconoce la validez de un ideal regulativo de la mano de una teoría normativa de la justicia.

¹⁷² No sólo al interior de la lucha feminista, como el feminismo de la igualdad o el de la diferencia, o el poscolonial o el feminismo afro, también desde las reivindicaciones de gays, lesbianas y *queers* y las reivindicaciones por la autodeterminación política de los pueblos, entre otras.

¹⁷³ Siguiendo a R. Brandom (2000), el problema del historicismo remite a la cuestión del cambio de vocabulario. Sin embargo, no queda claro si en Rorty el aporte de las feministas es ampliar la conversación mediante la transformación del vocabulario habitual o por el contrario, la profecía consiste en quebrar el vocabulario habitual en que consistiría un giro conversacional.

Ahora bien, Rorty opta por interrumpir (que no romper) la conversación cuando pide abandonar el proyecto ilustrado en el caso del feminismo, y así acaba por radicalizar el hecho de la exclusión femenina; cuando no reconoce que el liberalismo ilustrado contempla algunas nociones a partir de las cuales es posible pensar la igualdad de las mujeres. Pero más grave aún es que tal interrupción conversacional niega el hecho de que la trama de conceptos disponibles se mueve hacia atrás y hacia delante; es decir, que toda profecía requiere de su historia.

A nuestro entender, ampliar la conversación no consiste en el afán por lo nuevo, como él anuncia, sino que desplazar el vocabulario –gracias a lo cual se amplía la conversación– implica a su vez hacer hablar aquello que estaba silenciado en el pasado, que nos recuerda que no sólo somos hijas del presente.

La autoridad semántica implica la reapropiación de esa historia entre lo que fue, pero no ha sido y aún puede ser de otro modo.

hemos existido es igual a la proposición de que nuestra voz no ha sido escuchada, y que requerimos articularla mediante la autoridad semántica, entonces la lectura del pasado y la conquista del mismo significa no sólo adquirir una voz y alcanzar existencia al mismo tiempo, sino asumir que testificar el silencio es afirmar una existencia en él.

Por tanto, la experiencia de leer en la historia hace posible comprender que no hay una inmanencia a ser actualizada en el hoy, que las que no fueron mujeres ahora lo serán gracias a nosotras, sino que nosotras seremos mujeres porque también adquirimos voz cuando sabemos que hubo otras que la levantaron y, cuando sabiendo que ello quedó en el olvido, buscamos que se escuche su voz en el presente recortada ya no por el olvido al que fueron sometidas por su época, sino por aquel que media entre ellas y nosotras. Oír el silencio entre ellas y nosotras es nuestra tarea.

Podría ser que no haya habido voz (que no es el caso), pero lo que no se puede negar es que haya habido existencia en el silencio; de modo que considerar lo que no ha sido audible nos implica en la tarea de ir hacia atrás y hacia delante en el curso histórico para ponderar y aquilatar lo que de aquel entonces pudiera iluminar nuestras condiciones presentes y, usando las palabras de Rorty, también poder decir lo que no ha sido dicho aún.

La tarea pivota en ello, en ¿qué términos son los realmente adecuados para “describir nuestra propia condición”? De esto se trataría el evaluar e incluso deliberar sobre la pertinencia de qué conjuntos de creencias aún mantener; de qué formas discursivas disponer para conceptualizar las opciones actuales de articular nuestra voz así como las asimetrías de poder que aún lo impiden.

Diríamos que también en esto consiste el llegar a existir social y políticamente y, por tanto, aquí se juega la creación de nuestra identidad moral como la redefinición de los límites de la comunidad en que ésta emerge, ya que se trata de un movimiento que se despliega en dos niveles: la emergencia de una identidad moral colectiva modifica la de aquella comunidad en que toma lugar y cuerpo dicho proceso.

En otras palabras, se trata de valorar si los términos de nuestra identidad requieren una redefinición, merecen ser actualizados o apropiados de nuevo en el particular tono del presente, o si han de ser abandonados, tareas todas que corresponden al trabajo crítico, ya que en la lectura de esos desplazamientos es dónde puede advertirse la necesidad de los propios esfuerzos así como las ineludibles insuficiencias a que se verá sometido.

De modo que el historicismo rortiano, como queda dicho, no sólo aparece cómplice del pasado, sino que resulta exiguo para que podamos convertirnos en profetas. Su tesis de la existencia de las mujeres en el presente se ve anulada por la ductilidad del pasado y la auto-justificación que falsea la historia, de la que se habla arriba. Pues estos dos legitiman el silencio en el pasado, estatuyendo así la injusticia de no haber tenido voz, y conforman un punto de partida vacío y acomodaticio en el que incluso nuestra conversación aparece *ex novo* como algo estafalario.

Digámoslo de nuevo, si ha habido un esfuerzo relevante por tener voz, ése es el de haber insistido en mostrar el vínculo que nos une con las reivindicaciones a que se reconozcan nuestros derechos, el disfrute de la igualdad y la libertad hechas por las mujeres que constituyen nuestro pasado. Ahí radica la importancia de la reconstrucción histórica, no la del historicismo entendido al modo rortiano. Y con ella aún puede asumirse el carácter dinámico de la historia y emplazar a la libertad como su motor; esto es, una historia orientada por la idea de emancipación sin teleología; por lo tanto, una historia que convierte ese proyecto emancipatorio en un horizonte crítico desde el cual evaluar la situación presente.

Negar la historia al modo de encapsular el pasado ya que nos resulta inaccesible (1. la ausencia de esquema conceptual), como ocurre con Rorty, significa finalmente negar las opciones de que la autoridad semántica sea el resultado de un ejercicio de autonomía moral y política, como las feministas han demostrado, por un lado; y, de otro, negar que el trabajo de ampliar el espacio de deliberación moral no sólo se hace sobre el presente con miras al futuro, sino que de modo inevitable implica al pasado, pero no nos encadena a él.

Por último, en el marco de un proyecto como el que puede ser descrito bajo la denominación de “ampliar el espacio de deliberación moral”, nos parece fundamental que éste sea comprendido como un trabajo colectivo que enmarca la serie de justificaciones que podemos demandarnos unos a otros. Siguiendo esta línea, la situación a que nos aboca Rorty al negar la historia, implica a su vez el hecho de negar la ampliación de ese mismo espacio, es decir, el de una responsabilidad colectiva sobre por qué somos lo que somos y lo que incluso podemos llegar a ser.

Podría concederse que la inexistencia de las mujeres consiste en no tener una historia o en que ésta haya sido negada, pero la existencia se juega en contar la historia de esa no-historia. Y para ello, el esfuerzo de Rorty no nos es útil.

Crearnos a nosotras mismas es una tarea en la que hablaremos el nuevo lenguaje y asumiremos que este nuevo léxico tiene que ser capaz de decir aquellas formas en las que el silencio histórico ha sido justificado a tal punto como para que alguno como Rorty se haya arrogado la idea de que no hemos existido; y, sin embargo, ese mismo léxico habría de permitirnos capear la inexistencia supuesta como un modo de ser que no tendría que repetirse.

El silencio y la nueva voz no implican la inexistencia. El silencio y la inexistencia son modos de ser históricos que pueden ser subvertidos y, por ello, han de ser recordados en la nueva matriz en la que lograr inteligibilidad también lo sea respecto a la paradoja de una existencia en el silencio.

2.3. LA POLÍTICA FEMINISTA DE NANCY FRASER: MÁS ALLÁ DE LA PROFECÍA

El carácter profético del feminismo no está libre de las paradojas que el mismo Rorty esperaba solventar desde su versión del pragmatismo, desde ese experimentalismo del lenguaje con el que quería impulsar el carro de la historia haciendo uso de nuestra imaginación. Hemos apuntado algunas de estas paradojas en el apartado anterior,¹⁷⁴ pero merece la pena considerar algunas más a partir de la versión de pragmatismo que emplea Fraser.

Nuestra autora, quien celebró que a principios del decenio de los noventa Richard Rorty, sin contar con precedente alguno, hubiera marcado un punto de inflexión, tanto para la filosofía como para el feminismo con su *Tanner Lecture* sobre la relación entre feminismo y pragmatismo, se lamentó sin embargo de la versión de pragmatismo que Rorty ofrece a las feministas contemporáneas.

La crítica de Fraser consistió en denunciar lo insuficiente del carácter profético del feminismo. De ahí que el título de su crítica se refiera a que hay que pasar de la profecía a la política. La idea de nuestra feminista pragmatista es apuntar que Rorty se queda a medio camino, y que con ello acaba por despolitizar al feminismo, al dotarlo de una

¹⁷⁴ Véase *supra* apartado 2.2.

pátina de esteticismo. También acusa a Rorty de presentar un pragmatismo carente de una perspectiva social consistente.

Así, Fraser dice que su interés en la crítica de Rorty consiste en:

[...] dar un giro más sociológico, institucional, colectivo a estas ideas [del historicismo y la creación de una identidad moral a través del lenguaje] y despojar su versión de los residuos individualistas, esteticistas y despolitizados [...] Mientras que Rorty ha hecho el movimiento significativo pero todavía incompleto “desde la ironía a la profecía”, yo quiero hacer lo que queda del camino “desde la profecía a la política feminista”. (Fraser, 2004a:156).¹⁷⁵

Ahí están contenidos los puntos clave de su crítica y de su propio esfuerzo por situarse en el interior del pragmatismo salvando las insuficiencias sociopolíticas del enfoque rortiano. Lo que ella busca es considerar de qué modo la innovación lingüística constituye una herramienta para leer las transformaciones sociales. Se trata de rastrear a través del lenguaje, evitando entronizarlo como sucede en el caso de Rorty. En éste, la herramienta del lenguaje como práctica social, al sustituir a la experiencia, acaba por emplazar los límites de lo posible y, por tanto, de lo real aunque se trate, incluso, de identificar la práctica en que se inscribe la sugerencia de una utopía.

Así las cosas, seguir la pista a las transformaciones sociales mediadas por el uso del lenguaje no supone, en el caso de Fraser, girar en torno al uso, sino pasar a su través indagando por lo que a Rorty se le queda en el tintero, a saber, los usos interesados del lenguaje, si por ello entendemos el modo en que en éste cristalizan asimetrías de poder por las que se vulnera la posibilidad de participar como pares en la vida social.¹⁷⁶ Éstas son, dicho con precisión, las que dotan el esfuerzo teórico de Fraser de esa consistencia que ella le reclama a la versión pragmatista de Rorty. Son las asimetrías de poder, institucionalizadas, las que busca explicitar en su entramado filosófico-político como un modo de asumir el legado de la teoría crítica respecto a una versión de la justicia en clave de género.

Para informar porqué esto resulta clave en la crítica a Rorty deberíamos considerar lo que entre ellos está en juego, y que hemos venido especificando desde el inicio. La relación entre feminismo y pragmatismo supone revisar a su vez qué hemos de entender

¹⁷⁵ La traducción es nuestra salvo que se indique lo contrario. “[...] to put a more sociological, institutional a collective spin on these ideas [el historicismo a favor de crear una identidad moral] and to divest his account of its individualistic, aestheticizing, and depoliticizing residues [...] Whereas Rorty has made the significant but still incomplete move “From Irony to Prophecy,” I want to go the rest of the way “From Prophecy to Feminist Politics.” (Fraser, 2004a:156).

¹⁷⁶ Se volverá a ello más adelante, véase *infra* cap. 3.

por un movimiento social y político, cuál es el estatuto de la utopía, cómo debe entenderse la relación entre historia y emancipación y, asimismo y fundamentalmente, cuál es la relación entre teoría y práctica. Como se dijo en el capítulo inicial, esta relación está ligada a la función social del intelectual y articula la contraposición en las visiones sobre la emancipación de los dos autores.

2.3.1. Los límites de la profecía

La crítica de Fraser a Rorty reposa sobre dos ideas claves. La primera, la definición de la innovación lingüística y la segunda, el vínculo del feminismo con la tradición democrática. Nuestra autora quiere enfatizar este vínculo para presentar una versión del pragmatismo a la que considera como “más consistente” en términos sociales que la de Rorty. Como se planteó en el capítulo inicial, a ella le interesa un pragmatismo que pueda reconocer no la pluralidad, sino la heterogeneidad sociocultural que alienta a la sociedad democrática.¹⁷⁷

Respecto al primer asunto, Fraser cuestiona la definición de innovación lingüística que hace Rorty para hablar de un feminismo profético. Para ello se remite a los tres pares de distinciones que, como se mencionó en el primer capítulo, ella establece en el pensamiento político de Rorty; a saber, 1. la que se da entre discurso normal y anormal (1979); 2. aquella referida al espacio privado y al público (1989); y 3. la que tiene lugar entre el ámbito de la innovación cultural (aquí restringido a lo estético) y el de lo político discursivo (Fraser, 2004a).

La crítica de Fraser no sólo muestra lo que ella considera graves carencias en la interpretación de la tarea del feminismo contemporáneo por parte de Rorty, se detiene además en un análisis realizado desde la perspectiva de género y dirigido a apuntar de qué modo el pretendido esfuerzo de Rorty por superar una visión androcéntrica no es que resulte insuficiente, sino completamente inútil. El autor no se percata de que vuelve a instalarla. El carácter profético que nos liberaría es, a la vez, nuestra condena.

Para defender esto Fraser consigue demostrar que el esfuerzo rortiano por convertir a las mujeres, o al menos al feminismo contemporáneo en profetas, más bien niega la igualdad entre los sexos, ya que sitúa a las mujeres ante una tarea que, aunque

¹⁷⁷ Véase *supra* cap. 1, esp. apartado 1.3.

halagadora (Fraser, 2004a:153-154), resulta más bien perversa, pues al decidir sacarnos del marco de lo posible, nos sitúa en lo inefable y nos niega la opción de realizar nuestro trabajo como filósofas. Fraser afirma que Rorty ha decidido que el pragmatismo en tanto herramienta útil se hará cargo del trabajo de la casa, es decir, despejará los obstáculos para que podamos persuadir a los universalistas y los realistas morales de que abandonen sus creencias, mientras que las mujeres seríamos la vanguardia de la especie y podríamos dedicar nuestro tiempo a la profecía. Esta diferenciación de tareas nos ubica ahora en un pedestal. Ya no estamos sometidas a las tareas del hogar, tampoco caminamos junto a los hombres en el trabajo colectivo por encontrar alternativas de cambio social, no. Ahora el espacio de la invención es el de las mujeres.

Diríamos, para completar a Fraser, que ni el pedestal es un lugar que hayamos pedido ni es el que queremos, pues no se trata de pasar de sumisas y meretrices a ser convertidas en reinas o diosas. Una vez más estamos ante un problema recurrente al que se enfrentan las mujeres, el de evitar que su lucha por el reconocimiento las convierta en objetos para ser adorados. De manera que se trata de ir más allá de la imposibilidad rortiana por superar el androcentrismo y más bien estar atentas a las afirmaciones que nos hacen mover como un péndulo, en el que cada polo es el reverso del otro y en cuyo movimiento se elude el esfuerzo intelectual de pensar cómo articular el respeto a la igualdad en la diferencia.

De ahí que el pedestal de la mujer profeta de Rorty resulte un espacio incómodo para Fraser, pues impide alcanzar el sentido de una relación entre hombres y mujeres como pares sociales. Lo que Fraser llama la división del trabajo entre feminismo – profecía–, y pragmatismo –filosofía– (recordándonos que la batalla sobre la división sexual del trabajo no ha terminado) vendría a ser una distinción poco operativa para lograr lo que Rorty denomina como la creación de la identidad moral de la mujer.

Si, en su caso, alcanzar dicha identidad consiste en que logremos superar la visión androcéntrica (Rorty, 2000d:260), hay que preguntarse si volver a ser sibilas no nos aleja del *logos*¹⁷⁸ y, como dice A. Valcárcel, vuelve a situarnos en la casa del señor: “Los pensadores de la utopía y de la antiutopía [...], nos tienen ya dispuesta la morada en la casa del señor y su teoría (y, pocas veces, mejor dicho, en la casa del señor sobre todo).” (1994:159-160).

¹⁷⁸ G. Colli, 2000, sobre la relación entre filosofía y adivinación.

La crítica en clave de género no se limita a equiparar la distinción entre profecía y pragmatismo con la división sexual del trabajo. Lo que Fraser identifica en Rorty como su visión androcéntrica también alcanza a las tres distinciones del pensamiento político de nuestro autor. Y Fraser nos lo aclara siguiendo el mismo esquema crítico que utilizó cuando denunció que Rorty rompía el mapa cultural al negar la relación entre teoría y política.¹⁷⁹ La diferencia es que ahora, diremos, se trata del reverso del espejo.

En otras palabras, si la primera crítica de Fraser a nuestro autor se sustancia en la distinción entre espacio privado y público en orden a definir el rol social del intelectual; en este momento, la crítica busca dilucidar de qué modo la actual versión de lo público en Rorty reproduce lo que ella identifica como características privadas que despolitizan al movimiento feminista, que lo aproximan a un sentido de la historia guiado por una lucha edípica (Fraser, 2004a:154-155)¹⁸⁰ cuyo efecto es una versión estetizada del feminismo.

Para Fraser se ha operado un cambio en la filosofía rortiana. Mientras que la innovación lingüística en el decenio de los ochenta no se daba en el espacio público, aparece ahora, una vez abordado el reto de pensar el feminismo por parte del neopragmatista, como una característica de lo público.

A nuestro entender, el desplazamiento hecho por el propio Rorty permite observar que la innovación lingüística ahora funge de puente entre lo privado y lo público, lo que constituye una superación interesante de su modelo anterior sobre el ironista liberal de un lado y el poeta del otro¹⁸¹ que establece ahora vasos comunicantes entre las dos esferas.

Lo que nuestra autora busca destacar es el cambio de espacio donde ahora se juega la innovación lingüística, porque ello permitirá concebir que ésta pueda ser una tarea colectiva que se articule a través de, e infunda, la vida democrática. Esta es la esperanza de Fraser, la de que la política también se poetice. Ya lo apuntó en 1988, cuando critica a Rorty el que la capacidad inventiva sólo fuera posible para una élite.¹⁸²

¹⁷⁹ Véase *supra*, cap. 1, esp. apartado 1.3.2.

¹⁸⁰ Nos parece que la lucha edípica que Fraser advierte sólo funciona para atizar la crítica, pero elude el sentido del vínculo entre creatividad e historia con que deberíamos quedarnos, al menos para explorar sus limitaciones como sus opciones. Lo que tenemos en mente es que el carácter agonista de la historia en Rorty, que nos lanza a considerar la historia como un embate entre héroes y, por tanto, su resultado es el de los vencedores, podría sugerir un desarrollo progresivo en el que mantener el vínculo entre creatividad e historia, pero liberándonos de la imagen de los héroes, y considerando la *dinámica* de la historia como el resultado por alcanzar autoridad semántica por parte de unos colectivos por sobre otros.

¹⁸¹ Véase R. Rorty, 1991a.

¹⁸² Véase *supra* cap.1 esp. apartado 1.3.1. y 1.3.2.

Así que nuestra autora no se desmarca de esa poetización, la celebra por el contrario, bajo su interpretación de que por fin Rorty ha sacado a la poesía de la esfera privada y la ha situado allí en lo público, dónde ella esperaba verla.

Sin embargo, la clave está en la interpretación del feminismo como movimiento social y político. Porque si, según Rorty, el feminismo consiste en la proposición de un nuevo vocabulario, Fraser parecerá seguir su sugerencia sobre el carácter inventivo del movimiento hasta afirmar que ese carácter inventivo es justamente lo que el feminismo ha aportado a la hora de evaluar no sólo cómo han cambiado nuestras ideas sobre la relación entre mujeres y hombres, sino como ha de comprenderse la democracia.

Este giro de la versión rortiana hace posible que Fraser incluso considere que el desplazamiento de la capacidad inventiva del ámbito privado al público pueda contarse como parte de los logros del feminismo, de su impacto en la transformación de paradigmas y, en el caso específico de la filosofía de la asunción del reto de pensar la cuestión del género desde interpretaciones androcéntricas (Fraser, 2004a:156). Pero, con todo y ello, la autora reconoce que el cambio no se ha operado del todo y, diríamos, que para ella Rorty es un botón de muestra (Ibíd.).

De ahí que, siguiendo con las tres formas de la distinción arriba apuntadas, el discurso normal reservado para lo público y el discurso anormal que identificaba al poeta de Rorty, a la hora de pensar el feminismo aparezcan ahora trastocados. El feminismo hace uso del discurso anormal y está llamado a hacerlo en cuanto es caracterizado como profeta, puesto que es así como se anuncia la utopía, con nuevos términos –que es en lo que consiste la labor del poeta-profeta. De otro lado, la innovación lingüística alojada en el seno del feminismo sugiere la posibilidad de que los movimientos sociales vinculen la acción política y la poética, superándose así la dicotomía entre la belleza de la política y la sublimidad de la teoría, como plantea Rorty.

Para Fraser lo anterior supone que se abre un espacio de debate sobre la hegemonía cultural, que lo público puede ser concebido como susceptible de transformación, ya que el espacio lógico de deliberación puede seguir siendo ampliado mediante los desafíos al vocabulario político disponible desde las intervenciones del discurso anormal. En este sentido, nuestra autora ve en esta apertura un modo en que se quiebra la homogeneidad que ella le atribuye a la solidaridad del ‘nosotros’ rortiano (Fraser

1989, 2004a),¹⁸³ y con ello es posible entonces pensar, desde el esquema rortiano, al feminismo. Así, llega a concluir que: “Por consiguiente, en el caso del feminismo, el proyecto de re-hacerse a sí mismo a través de la redescrición no es opuesto a la transformación política, sino que es constitutivo de ésta. (Fraser, 2004a:155-156).¹⁸⁴

De este modo, parece quedar vinculado el esfuerzo de la creación de sí con la libertad política y la ampliación de una solidaridad que, sin embargo, es capaz de reconocer su heterogeneidad constitutiva.

No obstante, para Fraser, todo ese proyecto en que la redescrición no se opone a la transformación política consiste en la mitad del camino necesario para poder pensar la dinámica de la esfera pública con sus contradicciones sociales. Fraser considera que al hilo de estas contradicciones sociales el feminismo no puede ser pensado con el molde rortiano.

Fraser llega a esta conclusión con base en dos motivos. El primero se trata de una argumentación lógica. El segundo remite a su objetivo de conceptualizar la forma en que la irrupción discursiva puede constituir un momento político que amplíe los límites de la interacción social en términos de lo que denomina como paridad; a saber, el trato entre hombres y mujeres como iguales en su diferencia.

Respecto al primer objetivo, nuestra autora rechaza la imagen que proporciona Rorty del feminismo perfilado según su carácter profético.

Al subrayar que el feminismo se orienta a la innovación lingüística, que comparte el esfuerzo del poeta por hacer que los nuevos términos puedan crear “una nueva voz”, una identidad moral, la retórica rortiana conviene en presentar una imagen de las mujeres feministas como un grupo de excéntricas que se reúnen para evitar el desvarío – el desvarío, claro, que produce hablar en términos diferentes a los de la tribu. Fraser sabe que esta experiencia de ser vista como excéntrica no ha sido ajena al movimiento, pero afirma que no se corresponde con el feminismo contemporáneo en la escena estadounidense. La retórica rortiana tiene, para ella, una doble consecuencia respecto a su intención por mostrar que el vínculo entre pragmatismo y democracia se articula a través del feminismo. El énfasis en los rasgos proféticos acaban, de acuerdo con Fraser, instalando las viejas dicotomías de Rorty pero ahora bajo su envés y distorsionan al feminismo en tanto que movimiento “con una presencia prácticamente en cada esquina

¹⁸³ Véase *supra*, cap. 1.

¹⁸⁴ “Thus, in the case of feminism, the enterprise or remaking oneself through redescription is not opposed to political transformation but is rather part and parcel of it.” La traducción es nuestra, si no se indica lo contrario.

de la vida en los Estados Unidos” (Fraser, 2004a:156).¹⁸⁵ Además, al no considerar el feminismo como un movimiento heterogéneo, democrático y parte de la vida política, se acusan, dice Fraser, sus rasgos poéticos e individualistas, de modo que lo que se había podido ganar al superar las viejas distinciones queda entre paréntesis y éstas entran por la puerta de atrás (Ibíd.); vuelve a plantearse así, nos informa, la misma situación que discutiera en 1988 de que Rorty no completa la relación entre poesía y política.

Si bien para Fraser las viejas distinciones se instalan ahora de modo subrepticio, a nuestro entender esas distinciones entran por la puerta principal. Como se mencionó anteriormente, Rorty no puede dar cuenta de la innovación política porque su sentido del historicismo y su afán de novedad ocultan los silencios que se fraguan en la historia o que median entre una época y otra. A resultas de ello ¿de qué innovación estamos hablando? Y sobre todo ¿cómo vincular poesía y política, en sentido emancipatorio, en el interior de un marco conceptual en el que toda lucha –incluso la de los propios términos–, es comprendida bajo el subtexto masculino de la heroicidad (155)?

En este marco, la innovación se presenta como un giro de tuerca más de lo habitual, de la imposibilidad de salvar los límites del lenguaje y de nuestro contexto.

Dicho esto habrá que considerar si los vasos comunicantes entre ambas esferas, ahora especificados por Rorty, pueden realmente generar una transformación en nuestra forma de concebir el proceso de formación y constitución de la identidad política. Hablaremos de ello más adelante, de momento no nos parece que la socialdemocracia liberal *à la Rorty* dé pábulo a pensar sobre los procesos de constitución identitaria, ya que niega la confrontación abierta entre los términos que la definen o podrían definirla. En su lugar, dichos procesos aparecen envueltos en una sugerente retórica, o bien son el fruto de un movimiento de prestidigitación en el que, a fuerza de hablar el lenguaje de uno, los otros acaban por hablarlo también. El resultado de esto no es otro que el asimilacionismo, pero no la confrontación de términos referidos a la creación de una identidad colectiva. Visto así, la idea de solidaridad y de ampliación de la comunidad rortianas parece estar instalada en el propósito de que los otros asimilen nuestro cuerpo de creencias; Rorty no puede salir de sus propios límites ni hablar el lenguaje de los otros ni de otras.

¹⁸⁵ “[...]with a presence in virtually every corner of American life”

2.3.2. ¿Qué pragmatismo para qué feminismo?

Hemos dicho que Fraser sostiene que el pragmatismo puede asumir el feminismo. Pero no la versión del pragmatismo de Rorty, sino un pragmatismo dotado de una perspectiva social más amplia. Para Fraser el problema no está en el pragmatismo. El problema está en las asociaciones sugestivas que hace Rorty (como la de asignar la transformación social al poeta para luego situarlo en la esfera privada) y en las implicaciones políticas de éstas en combinación con su liberalismo. De ahí que Fraser no tenga reparo en asumir la crítica al realismo y al universalismo moral que sostiene Rorty,¹⁸⁶ pues serían éstos los que harían posible el punto de vista “historicista” por el que se puede decir que las mujeres pueden crear su identidad sin fijarla a patrones ajenos y sin pensar que descubren rasgos intrínsecos sobre el “ser” mujer.

Pero Fraser rechaza el achatamiento de la vida democrática y la conceptualización que de los movimientos sociales ofrece Rorty, vía el feminismo, como foco de innovación política. Hemos dicho que los rasgos proféticos acusan un esteticismo, y que éste se sitúa en una aspiración por la expresión individual antes que por el reconocimiento de una voluntad democrática que se ha desarrollado en el seno del feminismo a partir de la asunción de sus diferencias internas.

No obstante, Fraser no espera deshacerse de la innovación poética, pues ésta es parte sustantiva de su enfoque en la medida en que, como también hemos mencionado ya, a partir de ella puede rastrear, sin pretender reducirlas a ésta ni obliterarlas –como hace Rorty–, las contradicciones sociales que impiden que se realicen las condiciones de paridad en la interacción social.

¹⁸⁶ Como dice M. Janack: “The issue between Fraser and Rorty, [...] is not the relative value of realist and universalist appeals –on this they agree– but rather, the politics of linguistic innovation. The question to which they give different answers is, How does linguistic innovation work to create and sustain political change?” (Janack, 2010:6) [El asunto entre Fraser y Rorty, [...] no es el valor relativo de las apelaciones realistas y universalistas – sobre las que concuerdan, más bien la política de la innovación lingüística. La pregunta a la que ellos dan distintas respuestas es ¿cómo la innovación lingüística opera para crear y sustentar el cambio político?]. La traducción es nuestra.

A pesar de que la afirmación de Marianne Janack no está desencaminada; tiene el problema de asumir que la crítica al universalismo por parte de Fraser y de Rorty es del mismo temple, cuando precisamente el problema del universalismo moral está en juego en la definición de los compromisos políticos de cada uno de los autores. La vena habermasiana en el planteamiento de Fraser es mucho más acusada que su versión pragmatista en lo relevante a la interpretación de las transformaciones sociales. De ahí que la propia Fraser aparezca inconsistente al presentar como a-problemática su asunción del historicismo rortiano, no obstante hacerlo bajo la afirmación –no la tesis ni el argumento, como se expone arriba–, respecto a la creación de las mujeres, como un modo de dejar de lado el problema de la definición e identificación de lo que serían los rasgos intrínsecos de la identidad femenina.

A resultas de ello, Fraser celebra la innovación lingüística toda vez que es una herramienta que permite el acceso a la complejidad del fenómeno social y cultural, y cuya dimensión significativa permite rastrear los procesos constitutivos de lucha por la justicia. La innovación se convierte en un modo de indagar por los embates contra el discurso hegemónico. Y a partir de aquí caracterizar mediante las reivindicaciones que desafían lo que con Rorty asume como un discurso “normal”; qué y cuáles son las críticas a la economía política que éstas reivindicaciones especifican; qué límites de la esfera pública hacen visibles; qué aspectos del aparato del Estado ponen en cuestión; y finalmente, cómo la indagación de las formas discursivas puede permitir, además, trazar una genealogía de la categorías con que se cuenta para pensar aquellos desafíos que la innovación lingüística pone de relieve y posibilita plantear (Fraser, 1995a:166).

La preocupación por el discurso hegemónico es parte de la asunción fraseriana del giro lingüístico, pero sobre todo opera bajo su interés de comprender la dinámica de la esfera pública como una lucha política continua por la hegemonía cultural (Fraser, 2004a:155). Ya que en ésta se juega la fructífera relación que ella advierte entre política e innovación cultural –una dimensión que tiene efectos materiales sobre las condiciones de la interacción social–¹⁸⁷ de un lado, y de otro, porque permite considerar la lucha sobre la interpretación de las necesidades sociales (1989, 2004a, 2011a) que ilustra las solidaridades en competencia o bien, el carácter heterogéneo de quiénes participan en la deliberación pública (oficial y no oficial)¹⁸⁸ como resultado de las distintas posiciones que ocupan en la estructura social (Fraser, 1989, 2011a).

Este interés la sitúa en contraposición a Rorty, quien entiende la dinámica de la política cultural al modo de un perfeccionismo moral,¹⁸⁹ tal y como se infiere de su modo particular de entender el historicismo y el progreso humano, ligados a una visión darwinista de estos que cristaliza en la idea de la creación de sí. La innovación lingüística busca avanzar aquí sobre la plataforma de una solidaridad, de una comunidad inclusiva hecha a base de retazos (*patchwork*), tal y como él piensa la sociedad de los Estados Unidos, pero aquí vertida en sistematización filosófica, lo que supone un proyecto de nación plural como constitutiva del Estado liberal democrático a que

¹⁸⁷ N. Fraser, 2011a, esp. “Heterosexismo, mal reconocimiento y capitalismo: una respuesta a Judith Butler”.

¹⁸⁸ Véase N. Fraser, 1997:95-133. La distinción entre deliberación pública oficial y no oficial que se invoca se corresponde con la que traza entre públicos débiles (*counter-publics*) y públicos fuertes (el Parlamento, por ejemplo). Sobre el uso del concepto *counter-publics* por parte de Fraser, véase *infra* capítulo 3, esp. nota 201.

¹⁸⁹ Véase esp. R. Rorty, 2010a.

pertenecen nuestros autores. En otras palabras, se trata de un proyecto que alienta a la creación de sí como expresión de la libertad y en la que se juega la opción de una innovación lingüística por la que podamos hablar de transformaciones en nuestras prácticas sociales. No obstante, la innovación sólo invoca la ruptura con el pasado, entendido al modo de un segmento cerrado y homogéneo cuya sutura quedará en manos de una utopía, de una esperanza social en la que la solidaridad sea el resultado del acuerdo entre nuestras creencias, de un equilibrio reflexivo entre éstas (Rorty, 2000d:248) al modo de una homogeneidad discursiva.

La aproximación de Fraser al sentido primigenio, y nos referimos al de 1979, del lenguaje “anormal” en Rorty, es una constante en su enfoque teórico, por lo que ella advierte como la posibilidad de una lectura sobre las transformaciones de paradigmas, en línea kuhniana,¹⁹⁰ que acompañan a lo que asume como distintas gramáticas de la justicia –que remiten a la lucha por la hegemonía político-cultural.¹⁹¹

La relevancia del lenguaje, entonces, queda aquí sostenida no por ser una práctica social, lo cual no está en disputa, sino en cuanto que es una herramienta que permite indagar sobre las formas de subordinación social en general y de las mujeres en particular. Así, nuestra autora, al realizar el balance del giro lingüístico para la lucha feminista, puntualiza lo siguiente:

Necesitamos, [...] marcos teóricos que nos permitan proyectar las esperanzas utópicas, imaginar alternativas emancipatorias e infundir todo nuestro trabajo con una crítica normativa de la dominación y la injusticia.

¿Dónde, entonces, se sitúa el lenguaje? Cada aspecto de la jerarquía y la lucha de género tienen una irreductible dimensión simbólica. Cada campo de la vida social está impregnado de prácticas simbólicas, y cada acción se realiza desde el interior de un horizonte de significados culturales e interpretaciones.

La dimensión simbólica es tan fundamental para la violación sistemática de las mujeres bosnias y para la sobre-explotación de las mujeres operarias en la región de las maquiladoras de México como lo es para la recepción de Madonna y para MTV. No puede restringirse a una esfera o ámbito específico tales como la “cultura” o “el mundo de la vida”. Ella atraviesa todo el campo social. (Fraser, 1995a: 159-60)¹⁹²

¹⁹⁰ Como el propio Rorty en 1979 afirmara al emplear la distinción entre discurso “normal” y “anormal”, se trata de una deuda con la tesis principal de Th. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, (1962).

¹⁹¹ En una conversación personal con la autora, ella afirmaba que: “yo tomo esta distinción [entre discurso normal y anormal], para hablar sobre la gramática de las luchas y discusiones sobre la justicia y la injusticia.” La conversación tuvo lugar el 16 de octubre de 2008 en la ciudad de Barcelona.

¹⁹² De nuevo, la traducción es nuestra salvo indicación contraria. “We need, ...theoretical frameworks that permit us to project utopian hopes, envision emancipatory alternatives, and infuse all of our work with a normative critique of domination and injustice.

Con ello la importancia del lenguaje queda inserta en el trabajo por la búsqueda de opciones emancipatorias al tiempo que se ilustra la complejidad de la vida social sobre la que ha de operar la reflexión teórica y hacia la cual se dirige. En este sentido la innovación lingüística, en cuanto labor por la creación del significado, es una tarea colectiva en un nivel práctico y también teórico. De manera que es posible vincular las cuestiones interpretativas con las condiciones socio-estructurales en que se insertan y a través de las cuales circulan,¹⁹³ pues “Aunque la significación está en todas partes, ella permanece como una dimensión entre otras del ser social.” (Fraser, 1995b, 160).¹⁹⁴

Al hacerlo de este modo Fraser puede vincular en su esquema la trinidad analítica de la clase, la raza y el género que, junto a su versión historicista¹⁹⁵ de los conceptos, le permite aportar una lectura matizada y compleja de los procesos sociales con que informa su enfoque pragmatista. Así afirma que:

La solución es evitar los malentendidos metafísicos. Debemos adoptar la visión pragmática de que hay una pluralidad de ángulos diferentes desde los cuales los fenómenos socioculturales pueden ser entendidos.Cuál sea el mejor dependerá de los propios propósitos. Las teóricas feministas compartimos el propósito general de oponernos al dominio masculino, pero tenemos muchos más propósitos específicos diferentes. Estos varían según la tarea intelectual sea más urgente y según los contextos institucionales y políticos en los cuales trabajamos. (Fraser, 1995b: 166-167)¹⁹⁶

Visto así, la creación de la identidad moral de la mujer que propone Rorty aparece, según la interpretación de Fraser, como carente de base empírica, al desconocer la existencia de una moral femenina victoriana. Aunque no fuese ésta una identidad moral

Where then, does language fit? Every aspect of gender hierarchy and gender struggle has an irreducible signifying dimension. Every arena of social life is infused with signifying practices, and every action is undertaken from within a horizon of cultural meanings and interpretations. The signifying dimension is as central to the systematic rape of Bosnian women and to the superexploitation of female factory operatives in the maquiladora region of Mexico as it is to the reception of Madonna and to MTV. It cannot be restricted to a specific sphere or realm, such as “culture” or “the lifeworld.” It traverses the entire social field.”

¹⁹³ A esto remite el proyecto de las dimensiones de la justicia y es la base teórica para llegar a plantear en un primer momento que no puede haber redistribución sin reconocimiento (Fraser, 1997; 2003) y posteriormente de que “no puede haber redistribución ni reconocimiento sin representación,” (Fraser, 2008b:49).

¹⁹⁴ “Although signification is everywhere, it remains one dimension of sociality among others.”

¹⁹⁵ Se trata de un historicismo con historia por contraposición al “historicismo sin historia” que C. West (1989) denuncia en la filosofía de Rorty.

¹⁹⁶ “The key is to avoid metaphysical entanglements. We should adopt the pragmatic view that there are a plurality of different angles from which sociocultural phenomena can be understood. Which is best will depend on one’s purposes. Feminist theorists share the general purpose of opposing male dominance, but we have many different more specific purposes. The latter vary with the intellectual task at hand and with the institutional and political contexts in which we work.”

feminista (Fraser, 2004a:157), con ella hemos de contar también según Fraser. Es necesaria para comprender y reconocer lo que más adelante sería el esfuerzo propiciado por las mujeres de élite y de clase media en su lucha por el voto femenino, o bien la participación de la mujer en la lucha abolicionista. La discapacidad femenina, dice Fraser, pudo tornarse así capacidad en estas luchas y servir de “trampolín y plataforma para la actividad reformista en la esfera pública” (Ibíd.) de aquél entonces.

Lo que Fraser sugiere es que el trabajo teórico del feminismo también se orienta a reconstruir las diferentes formas de identidad femenina, y que con ello hace posible comprender el complejo proceso histórico en que se insertan y que hoy, como ya se dijera arriba,¹⁹⁷ informan el presente y aportan claves para el futuro. Siguiendo con esta idea, la concepción historicista de Fraser es más bien poco lo que asume del historicismo rortiano, aunque en sus términos podría completarlo, pues ella no pretende desmarcarse de Rorty más que políticamente.

Dicho esto, podríamos concluir que el sentido emancipatorio que informa el pragmatismo de Fraser difiere así de modo radical del que sostiene nuestro autor toda vez que el de ella se inserta en la trama histórica y rechaza la tarea homogeneizadora de una solidaridad sin suficiente base social como sucede con Rorty.

2.3.3. La autoridad semántica y la lucha por el significado: de la profecía a la política

El problema de la creación de la identidad femenina nos sitúa ante un nuevo reto al tiempo que ante una precisión histórica sobre nuestro presente, a saber, que esa identidad (entendida como las distintas imágenes o descripciones que se han hecho de las mujeres en diversos períodos históricos) supone reconocer que la nuestra no es ya una identidad femenina, sino por el contrario feminista (Fraser, 2004a:157). En la medida en que los esfuerzos colectivos del feminismo han coadyuvado a trazar esta nueva identidad moral a que refiere hoy el término “mujer”, no puede tratarse, entonces, de la construcción de una identidad individual en el seno de un club, sino de un esfuerzo colectivo hacia adentro y hacia afuera del movimiento que pone de relieve que una

¹⁹⁷ Véase *supra* apartado 2.2.2.

identidad moral no puede ser hecha a base de profecía, sino que exige el paso a la política (Fraser, 1995b).

Fraser cruza aquí dos planos, el de la identidad moral y el de la identidad política, muestra la imbricación entre ellos y sitúa a Rorty en apenas una parte del esfuerzo práctico por la construcción de la identidad. No lo deslegitima, pero está claro que piensa que nuestro autor no comprende bien lo que se han estado jugando las mujeres y el feminismo en la ampliación del discurso democrático y, con éste, en la ampliación de los límites de la comunidad, o de los quiénes entre los cuales nos justificamos las creencias.

El propósito teórico de Rorty de definir los límites de la experiencia, las reglas del juego del lenguaje acerca de qué puede ser dicho y qué suena incoherente (sobre la base de las creencias vigentes) traduce el esfuerzo por delimitar su “nosotros”. Pero el discurso democrático, pensado como una serie de embates por definir la hegemonía cultural por parte de Fraser, va más allá. Permite considerar que la “innovación lingüística” también espera poder identificar al nosotros, aquí desde la asunción de un pluralismo cultural y una desigualdad social¹⁹⁸ en que se juega el ampliar los límites de lo que hemos de entender como lo justo.

A partir de esta segunda opción resulta plausible adoptar la forma de “innovación lingüística” despojándola de los rasgos estetizantes que impiden considerar su carácter democrático, y también de su impronta liberal, en la medida en que con ésta no nos es posible concebir el desafío político como una tensión dialéctica en la que la hegemonía se quiebra desde su interior y convive con la heterogeneidad discursiva hasta que alguna de las, para decirlo con Fraser, “solidaridades en competencia” conquiste una nueva hegemonía sometida al mismo proceso.

Cuando la dinámica de la discusión pública sobre la que debería asentarse la “innovación lingüística” es entendida de acuerdo con esta lógica, entonces la pregunta por los vocabularios que tenemos disponibles para poder reconstruir o crear una nueva imagen moral y política, exige que el relato histórico sea valorado en sus luces y en sus sombras, pues es a partir de ellas que se hace posible considerar qué ha de permanecer de la tradición y qué puede y exige ser superado.

La creación de la identidad de la mujer constituye un punto clave de partida en el esquema de Rorty, pero Fraser, al leer esta idea bajo su propia perspectiva, se pregunta:

¹⁹⁸ Volveremos a la relación entre pluralismo cultural y desigualdad social en el capítulo 3 al abordar el problema del reconocimiento social y del reconocimiento cultural en los dos autores.

¿qué debemos entender por innovación? La respuesta para ella está dada por la misma historia del movimiento feminista. Innovación no es otra cosa que transformación. De ahí que la identidad de la mujer constituya ese trabajo colectivo y de democratización que el feminismo ha llevado a cabo hasta lograr identificar en la esfera pública una forma de identidad feminista (2004a:157) en la que el término “mujer” supone la pluralidad y la heterogeneidad.

No obstante, este proceso tampoco ha sido sencillo. La heterogeneidad cultural, racial, discursiva y las diferencias de clase que atraviesan el movimiento feminista han comportado y aún comporta un reto. Por tanto, si asumimos que la tarea de crearnos a nosotras mismas constituye un proyecto político, social y moral, la pregunta concomitante es, siguiendo a Fraser “¿qué mujeres serán las empoderadas para imponer su autoridad semántica sobre el resto de nosotras?” (Fraser, 2004a:157).¹⁹⁹ ¿Cómo podremos definir la autoridad semántica en el interior de un movimiento heterogéneo? es decir, ¿cómo vamos a resolver las disputas internas, las luchas y las asimetrías de poder?

Visto así no hay manera de que el proyecto de creación de la identidad de las mujeres se sustraiga al terreno de la política democrática ni en la esfera pública ni tampoco en el interior del feminismo en que ese proyecto se juega. La creación de la identidad es democrática, podría decirse, y esta es la característica que, como se ha mencionado, forma parte incluso de los rasgos “identitarios” o, al menos, de los rasgos con que se identifica al movimiento y que nuestra autora ha buscado destacar.

Precisamente, sería este rasgo el que hace posible comprender por qué, siguiendo a Fraser, Rorty interpreta de modo erróneo el feminismo como un club de profetas que innova lingüísticamente. Esta asunción de Rorty proviene de su falsa interpretación de lo que son los grupos *consciousness-raising*. Para Rorty, el feminismo es uno más de estos grupos, y estos grupos son poco más que un club formado por los que tienen intereses en común.

Pero para Fraser, estos grupos constituyen algo muy diferente. Son algo más que un club. Son el ejemplo claro de un colectivo subalterno, una arena discursiva no oficial, un contra-público (*counter-public*) que lucha por la emancipación.²⁰⁰ No se constituyen con base a elecciones subjetivas, sino como resultado de una injusticia social. De ahí que estos grupos nos recuerden que la autoridad semántica sólo puede ejercitarse de

¹⁹⁹ “Which women will be empowered to impose their semantic authority on the rest of us?”

²⁰⁰ Véase N. Fraser, 1997

modo colectivo, y que surge como respuesta a algo más que a una pulsión privada que busca superar el desgarramiento entre lo que queremos ser y lo que se nos dice que somos. El feminismo es uno de esos grupos. Y términos como “abuso sexual”, “sexismo”, “violación en el interior del matrimonio”, entre otros, que emergieron durante los años setenta en el movimiento, así como actualmente el de violencia de género (no libre aún de disputa su definición) ilustran, además, de qué modo hablar de autoridad semántica implica una lectura sobre la historia del movimiento feminista, una lectura que, por su propia definición, es política, y que subyace a la identificación de las categorías desde las cuales ha de ser abordada.²⁰¹

Fraser tiene razón en que la creación de la mujer no puede ser interpretada bajo el aliento poético que Rorty atribuye a la profecía. Esa creación es un trabajo político colectivo, tal y como muestran los últimos logros del feminismo y como demuestra la reconstrucción de su tradición. “[El] feminismo en sus bases no es un club exclusivo de profetas, sino un gran movimiento social democrático” (158),²⁰² dice Fraser. En él alienta la esperanza de una emancipación que mira con rostro jánico hacia atrás y hacia delante, haciendo hablar a un sospechoso silencio que, como ya apuntáramos, media entre la valentía de aquellas que nos precedieron y nosotras.

²⁰¹ Véase G. Fraisse, 2006

²⁰² “[...] feminism is at base not an exclusive club of prophets, but a mass democratic social movement.”

3. LAS POLÍTICAS DEL RECONOCIMIENTO EN CLAVE PRAGMATISTA

3.1. LA DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL DEL RECONOCIMIENTO

El año 2000 fue publicado el debate entre Rorty y Fraser sobre las políticas de la diferencia. Esta discusión sobre la pertinencia teórica y práctica del concepto de “reconocimiento cultural” fue la tercera y última de las que estos dos autores mantuvieron entre sí. De nuevo, Fraser realizó aquí una crítica a Rorty. Como señala la propia Fraser, la línea argumental del debate vuelve a pivotar –como en 1989– en torno a la posición y función del intelectual en una democracia.

Fraser responde a las dudas de Rorty en torno al concepto de reconocimiento cultural. Pero, más allá de esto, el debate acaba por situarse en la cuestión de la diferente relación que entre la economía y la cultura sostiene cada uno de los autores.

Sobre este último punto adquiere sentido la discusión que reconstruiremos, en la medida en que la visión del intelectual que cada uno sostiene depende de la justificación que ofrecen acerca de la necesidad de fundamentar o no una teoría social que dé cuenta de las formas de injusticia social. Entendemos que, según cómo cada autor aborde los grados en que economía y cultura se relacionan, en una formación social específica, se determina el tratamiento de lo que conciben como formas de injusticias a la luz de principios normativos asumidos explícita o implícitamente.

El objetivo de este capítulo es realizar una reconstrucción argumentativa de la dimensión cultural en el tratamiento de la injusticia social. Sin embargo, no se llevará esto a cabo desde la noción del pluralismo cultural entendida únicamente como la coexistencia de formas de vida, sino, en un espectro mucho más amplio como la convivencia de formas diferenciadas de relación en un espacio social conflictivo y complejo. Esto significa que el objetivo de este capítulo es ilustrar de qué modo la imbricación entre economía y cultura debería prevenirnos de concebir el pluralismo social únicamente en su vertiente cultural. Ello hará posible dos cosas, la primera,

asumir la heterogeneidad de la forma social como condición de posibilidad de la vida democrática; y la segunda, analizar los conflictos que cristalizan a través de las distintas formas reivindicativas que se suceden en la esfera pública o en sus márgenes. Al referirnos a éstos conflictos tomamos prestado de Fraser su idea de contra-públicos (*counter-publics*) lo que permitirá considerar la tensión a la que se halla sometida la noción de una esfera pública que no puede agotar las formas discursivas que tienen lugar en una sociedad democrática.²⁰³

De acuerdo con lo anterior, nos resulta justificada la idea de que el abordaje de la pluralidad social, en la que se incluye la dimensión cultural, requiere de una teoría social que haga posible identificar los dilemas normativos y los desafíos políticos que supone una política democrática. Esta asunción viene dada por nuestra filiación con el enfoque de Fraser, el cual creemos que es uno de los más adecuados para acercarse a la problemática del pluralismo ético y considerar sus implicaciones sociopolíticas. Las críticas de Rorty dirigidas a las políticas del reconocimiento se constituirán en acicates para considerar la solidez del enfoque fraseriano.

Para ilustrar nuestro propósito y el por qué afirmamos que el debate entre ellos pivota fundamentalmente sobre la cuestión de la relación entre economía y cultura,

²⁰³ El uso del término *counter-publics* por parte de la autora aparece desarrollado en su discusión sobre el concepto de esfera pública “Repensando la esfera pública” (Fraser, 1997: 95-133). No obstante, ya desde 1989 y aunque careciendo del término apropiado, Fraser cuestionaba el sentido de esfera pública habermasiano por carecer de una perspectiva de género; y, de otro lado, indagaba por la dinámica en que algunos colectivos se oponían a la administración de sus necesidades y de sus identidades sociales, específicamente desde las demandas de las mujeres. Véase, N. Fraser, 1986; 2011:53-137 esp. El concepto que, a nuestro juicio, es suficientemente ilustrativo de las condiciones de marginación social y política, difícilmente se encuentra en el resto de su producción bibliográfica tras 1997. No obstante, podría sugerirse que la idea que el concepto ilustra en el interior del esquema teórico de Fraser, las relaciones conflictivas entre públicos y esfera pública, ha dado paso a la postulación del principio normativo de la paridad participativa para ilustrar estas cuestiones.

Por otra parte, es preciso mencionar que el término de contra-público está inspirado en la interpretación que nuestra autora hace de la teórica Gayatri Spivak (1988), “Can the Subaltern Speak?” sobre el sujeto subalterno. Sobre este préstamo conceptual véase Fraser, 1997:115, esp. nota 25.

En la autora india, el sujeto subalterno lo es, en la medida, en que no queda representado en el discurso, ni siquiera en el que él mismo produce. Estar por debajo de lo “otro”, de la alteridad que puede ser representada denota una forma de relación fruto de la colonización. El sujeto subalterno es el sujeto colonizado que para referirse a sí mismo usa el lenguaje de la metrópoli. En la actualidad, el subalterno es el efecto del proceso de descolonización, su discurso aún reproduce la relación colonial. En el pensamiento poscolonial, se identifica la lucha política del subalterno como la ruptura de una hegemonía discursiva que haga posible hallar los cauces de alcanzar autoridad semántica.

La subalternidad, para nosotros, constituye una relación estructural definida por las formas de opresión económica, política y cultural que, habiendo surgido de la matriz capitalismo/modernidad, aún se mantienen vigentes en los países de la periferia del sistema. Para una visión ágil sobre el pensamiento poscolonial puede consultarse Robert Young, (2001). A parte de los trabajos de Spivak, y desde la perspectiva del pensamiento sobre América Latina véase el trabajo de Nelson Maldonado-Torres, 2008. Otro autor que se enfrenta al pensamiento de la subalternidad, desde la sociología jurídica es Boaventura de Sousa Santos, 2005b; ver también B. Santos y F. Rodríguez-Garavito, 2005.

explicaremos en primer lugar el contexto socio-teórico de su discusión (3.2. De la (s) diferencia(s) al reconocimiento). En segundo lugar, la posición de Rorty y la de Fraser (3.2.2. Del relato nacional al pluralismo social). Y en tercero, el debate entre ellos (3.3. Entre el prejuicio y el modelo del estatus). Por último, haremos la valoración del mismo (3.4. Un diálogo de sordos).

Este capítulo nos va a permitir así continuar precisando los objetivos teóricos y políticos que distinguen el pragmatismo rortiano del cariz pragmatista de la teoría de la justicia de género de Fraser. A diferencia de los diálogos previos, la teoría de Fraser se encuentra ahora ampliamente desarrollada. Esto nos autoriza a resaltar un aspecto que en el diálogo anterior preferimos dejar de lado a fin de presentarlo ahora en un contexto más complejo. Se trata de la justificación de una teoría social de la opresión. Aunque partimos de la premisa que la sujeción femenina no es reductible a la problemática de la diferencia cultural, el desarrollo del paradigma de la diferencia para abordar el pluralismo cultural puede complementar el análisis sobre cómo se construye el espacio de interacción social que afecta por definición a la problemática feminista. Un espacio que se construye mediante los anhelos como de los miedos y contradicciones a que se ven sometidos los miembros que lo recrean. Al menos así es como creemos que puede explicarse el hecho de que la inclusión social, a la que se refiere la cuestión del reconocimiento, constituya un proceso dialéctico que la convierte en un continuo desafío político.

En suma, defendemos que la inclusión depende de los grados de heterogeneidad social que la comunidad en cuestión esté dispuesta a asumir y a cómo gestiona la conflictividad entre esas formas de vida distinta, las cuales examinan y cuestionan los modelos de convivencia que dicha sociedad norma y propone para quienes conviven en ella.

De manera que, para aproximarnos ordenadamente a estas cuestiones, vamos a establecer cinco tesis que articulan el debate que se aborda y que, sin estar formuladas así por nuestros autores, al menos permiten considerar las implicaciones de lo que afirman.

1. Cuestionar las políticas del reconocimiento obliga a ofrecer una respuesta teórica a un debate intelectual que hunde sus raíces en una situación concreta de la política nacional de los Estados Unidos: el debate sobre la gestión de la diferencia cultural y el canon de las humanidades.

2. Al abordar las políticas del reconocimiento, se discuten las condiciones de la inclusión social. Hacerlo supone una forma específica de teoría social sobre los impedimentos para la inclusión, lo que conduce a definir una forma de relación entre economía y cultura que explique el por qué de estos obstáculos. Pues, cuando lo que se pretende es proporcionar una descripción de estos últimos, ésta se realiza con base en determinados supuestos de teoría social para su tratamiento.
3. Se sigue de lo anterior la necesidad de considerar si la teoría social supuesta en las políticas del reconocimiento es pertinente para el objeto perseguido (la inclusión), y si dicho objeto está planteado de modo correcto al tener en cuenta las condiciones que impiden su satisfacción.
4. La pregunta por la pertinencia de una teoría social que haga explícitos los obstáculos para la inclusión es a su vez una indagación sobre qué posición asume el intelectual ante el desafío social, sobre cuál es el rol social que, derivado de cómo piensa que se conceptúa lo anterior, cree que le corresponde.
5. Las políticas del reconocimiento, al definir, al menos una parte, de las dificultades sobre la inclusión social, constituyen formas de ampliar los límites de la comunidad a través de cómo se estipula que puede mantenerse el lazo social.

Estas cinco tesis nos ayudarán a trazar el orden argumental de este apartado. Nuestro interés pivota en identificar de qué modo la complejidad social adquiere visibilidad en los enfoques teóricos de Rorty y de Fraser y si las respuestas que cada uno de ellos aporta para su tratamiento permite ampliar el sentido de lo político a través del desafío de la inclusión social.

Para ello creemos que, a partir de la relación entre economía y cultura, la disputa sobre el multiculturalismo, de la que se deriva la del reconocimiento en este contexto, debería abordarse como un problema socio-teórico respecto a *i.* cómo gestionar el conflicto y a *ii.* cómo se produce y reproduce la pluralidad social. Una vez dicho esto, la relación entre ambas formas sociales –economía y cultura– permitiría concebir los usos interesados del discurso sobre la diferencia, así como, en otro orden, poder evitar las interpretaciones que superponen a la cultura por sobre otras diferencias sociales no

menos complejas que, en conjunto, revelan el cómo de una formación social determinada. Por eso, referimos el eje del debate a esta cuestión, porque ella nos permite evaluar el sentido de la disputa sobre las políticas del reconocimiento y, por tanto, su relevancia teórica.

3.2. DE LA(S) DIFERENCIA(S) AL RECONOCIMIENTO

La revista *Critical Horizons: A Journal of Philosophy & Social Theory* nació a la vida pública en febrero del año 2000. El objetivo editorial era abrir un espacio en la academia estadounidense a distintas formas de crítica que dibujaban un puente entre la tradición filosófica europea y la filosofía practicada en los Estados Unidos. Sus editores afirmaban que, al inicio del siglo XXI, y tras los varios giros ocurridos en las ciencias sociales –lingüístico, pragmático, postestructuralista, antropológico–, se contaba con vías alternativas para comprender la pluralidad de interpretaciones sobre las formas de vida (Jan Bryant, et al, 2000:1). La publicación, apuntaron sus responsables, esperaba abrir un espacio de crítica social que pudiera hacerse eco de las voces en conflicto en una democracia respecto al significado y los derechos (Ibíd.) de aquellas formas de vida.

Siguiendo esta línea editorial, las páginas iniciales del primer número de la revista estaban dedicadas al cruce de argumentos entre Rorty y Fraser en torno a la dimensión cultural en el interior de la reflexión política. El artículo de Rorty se titulaba “¿Es el “reconocimiento cultural” una noción útil para la política de izquierda?” y la respuesta de Fraser “¿Por qué superar el prejuicio no es suficiente? Una réplica a Richard Rorty”.²⁰⁴

En conjunto, este diálogo destaca tres elementos: *i.* la situación de las humanidades en la academia estadounidense; *ii.* el papel del intelectual en la sociedad; y finalmente, *iii.* las alternativas teórico-políticas de la izquierda.

²⁰⁴ Rorty, R. (2000), “Is ‘Cultural Recognition’ a Useful Notion for Leftist Politics?”, pp. 7-20; Fraser, N. (2000), “Why Overcoming Prejudice Is Not Enough: A Rejoinder to Richard Rorty”, pp. 21-28. Este diálogo aparecerá publicado posteriormente en el año de 2008 en la edición preparada por Kevin Olson de las réplicas a la teoría crítica de la justicia de género de Nancy Fraser intitulada *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. A partir de ahora cito los artículos mencionados por esta edición del siguiente modo: Rorty (2008a), y Fraser (2008d). Las traducciones serán nuestras salvo indicación ulterior.

El debate constituye un balance sobre el peso e implicaciones del análisis de la dimensión cultural en la reflexión práctica. Se trata, pues, de la valoración de las consecuencias epistémicas (la ampliación del espacio discursivo sobre las condiciones de la injusticia) y de las prácticas (el abandono de la economía) que tuvo el influjo del giro cultural,²⁰⁵ desde finales del decenio de los sesenta, en la institución universitaria en aquel país y su vínculo con el pensamiento posmoderno en relación a las críticas de éste sobre la idea de una identidad sustancial. Esta última constituye, al menos en parte, una de las razones teóricas a partir de las cuales situar el debate sobre las políticas del reconocimiento.

De otro lado, el balance ilustra la forma en que las modificaciones sociales se tejen con otras de carácter teórico. En la primera mitad de los años ochenta las políticas de la identidad, herederas de los logros sociales en materia de derechos civiles por parte de los movimientos de reivindicación de la igualdad de los afroamericanos, la de las mujeres y la de los gays, hicieron posible ampliar el marco de comprensión sobre el sentido de universalidad, incluso desde su problematización, que guiaría un ideal de justicia.

Ya en los años noventa, estas mismas políticas, que ahora incluían la reivindicación de derechos políticos ligados a la identidad cultural, se habían convertido en objeto de debate público al ser presentadas por parte de la derecha estadounidense como amenazas a la idea de nación. Este hecho propició la revisión del canon de las

²⁰⁵ De acuerdo con el historiador estadounidense Thomas Bender (1997) el giro cultural, cuyo inicio data en 1960, tiene tres rasgos claves, el historicismo, el giro lingüístico y la hermenéutica. La consecuencia de este giro fue, en primer lugar, asumir que la cultura tenía un poder emancipatorio clave en el campo social. La interpretación de la realidad social devenía en un análisis de las formas culturales cristalizadas en el lenguaje, la historia y el significado que los individuos daban a éstas. El giro cultural al poner de manifiesto que la transformación social pasaba por el cambio en los hábitos y sus formas culturales, hizo posible llegar a concebir que a través del lenguaje podrían transformarse las condiciones históricas. (Bender, 1997:41-47). Por otra parte, la socióloga británica Kate Nash (2001) afirma que el “giro cultural” puede sintetizarse como la comprensión de que la cultura es constitutiva de las relaciones sociales y de las identidades. A partir de esta definición sumaria introduce una distinción relativa a los dos sentidos que para la teoría social puede adoptar el giro cultural; esto es, en términos epistemológicos de un lado, e históricos de otro. El primero asumiría la cultura como una dimensión universalmente constitutiva. La perspectiva histórica, en cambio, entendería el papel preponderante de la cultura en la definición de las relaciones sociales e identidades en el interior de la sociedad contemporánea (Nash, 2001:78). Estas definiciones del giro cultural permiten, por ejemplo, considerar versiones como la que del giro cultural aporta el filósofo Ch. Taylor para indicar los desplazamientos en el significado de los conceptos morales en el curso de la historia occidental. Así Taylor nos habla del giro cultural como de la transformación en la sensibilidad moral, de lo que hemos sido y lo que somos, en línea con su interpretación sobre cómo reconstruir y definir desde allí la identidad moral moderna. (Taylor, 2006). Para lo que hace a nuestra investigación, la definición que ahora nos resulta pertinente es la de K. Nash en la medida en que, creemos, permite incluir en ella los rasgos más significativos que constituyen la constelación de los tres enfoques de que habla Th. Bender.

humanidades de cara a cómo definir a la nación y cómo orientar su proyecto político asumiendo, o haciendo frente al multiculturalismo.

Entre la definición del proyecto político de la nación y el cómo conceptualizar y gestionar políticamente las diferencias culturales se establece el debate teórico de aquellos años. La transformación de las humanidades, que pasan de la idea de igualdad universal a la del reconocimiento de las diferencias, así como la incidencia de la cultura como factor explicativo de la dinámica social, definirá una mutación teórica que forma parte de lo que ocurría fuera de los muros académicos.

Esto explica por qué el debate que ahora abordamos recupera el problema del papel del intelectual en la sociedad y a partir de éste las alternativas teórico políticas de la izquierda.

Ahora bien, asumimos que el entrelazamiento de las transformaciones sociales y las teóricas conforman el cuadro general que definimos para este caso como el ambiente sociocultural de los Estados Unidos de finales del siglo XX e inicios del XXI, y que el detalle a destacar en este cuadro concierne específicamente al debate ideológico sobre las diferencias culturales.

3.2.1 Las guerras culturales y las políticas del reconocimiento

Como sugiere el sociólogo Todd Gitlin, el multiculturalismo y las políticas de la identidad constituyeron durante el decenio de los noventa el eje de un debate por definir el proyecto de una nación que, después del fin de la guerra fría y el celebrado triunfo del mercado, había “perdido parcialmente el sentido y significado de la historia americana.” (Gitlin, 1995:3).

Tras el fin del reaganismo y los efectos de su contrarrevolución conservadora, la deriva cultural se habría constituido en una defensa política sin más amenaza que la del canon del currículo escolar. Esta batalla habría capitalizado los esfuerzos de la izquierda alojada ahora fundamentalmente en la academia, con el consecuente abandono de la batalla por la justicia redistributiva. Mientras la batalla por el canon se jugaba en los intramuros académicos, en el debate público se discutía la financiación pública de la escuela y la de los programas de ayuda para las minorías, priorizados por las políticas afirmativas.²⁰⁶

²⁰⁶ Estas políticas datan del año de 1964 y tienen su origen en la lucha por los derechos civiles y políticos de los afroamericanos liderada por Martin Luther King Jr.

Las guerras culturales constituyen un fenómeno importante para lo que aquí nos interesa en términos de un cambio de paradigma teórico sobre la complejidad social en el cual se dan cita tres cuestiones: la primera, el giro cultural acompañado del giro posmoderno, que estaba en curso dos decenios antes y aún mantenía viva la discusión socio-teórica; la segunda, la revisión del canon de las humanidades y por extensión la política universitaria; la tercera, el influjo de los *cultural studies* que, aunque habían emergido en Gran Bretaña en los años sesenta, abriendo el foco de un análisis marxista de la cultura (Hall, 1980; Cusset, 2005), adquirirían en el seno de la comunidad académica estadounidense un tono distinto.

Los *cultural studies* se mezclaron aquí con la deconstrucción y el postestructuralismo foucaultiano (Cusset, 2005:143), y se desplegaron por los departamentos de humanidades hasta generar, según Cusset, una atmósfera intelectual en la que por un lado se abordaba el estudio de la cultura popular y, de otro, las reivindicaciones identitarias.

No obstante, siguiendo de nuevo a Cusset, el análisis de la cultura no tenía la intencionalidad de preguntarse por la forma de reproducción de la cultura de masas (143-147), de modo que su mensaje político resultaba ambiguo (147) e incluso estéril en comparación con la tradición británica de la que surgían. Las reivindicaciones identitarias, por su parte, se erigían como formas críticas de la noción de identidad, tanto para deshacerse de ésta como para considerar su afirmación desde categorías que no reprodujeran el modelo euro-céntrico al que manifestaban su oposición.

Las políticas de la identidad descansaban en la defensa de la validez de distintas formas de vida cultural, las cuales habrían quedado silenciadas en el relato histórico universal. O incluso en el interior de la propia historia de los Estados Unidos escrita por el “varón blanco heterosexual” (Gitlin, 1995; Cusset, 2005). Cada colectividad comprometida con la definición de su identidad reclamaba su propia historia; y todas ellas, en conjunto, la redefinición de lo universal.

El efecto de estas políticas era claro para sus detractores. Se trataba de una amenaza a la unidad nacional en el seno de quien la tenía como misión principal: la escuela. En el ámbito universitario, la amenaza iba dirigida a la tradición de las *Liberal Arts*, puesta ahora en entredicho con la revisión del canon de las humanidades.

Intelectuales de izquierda y de derecha se enzarzaron en la disputa sobre qué contenidos definían mejor la tradición de la cultura nacional estadounidense.²⁰⁷ El debate revivió a su vez el de las políticas afirmativas,²⁰⁸ que se convirtieron en chivo expiatorio bajo el argumento de que eludían el valor del mérito individual en el acceso a la universidad y al empleo.

Así, la discusión dio pábulo a la malintencionada expresión de “lo políticamente correcto” que se puso en circulación por aquel entonces (Gitlin, 1995, Rorty, 1999, Cusset, 2005). El crítico literario Harold Bloom²⁰⁹ llegó a referirse a las políticas de la identidad como la “escuela del resentimiento” (Bloom, 1994, cit. por Rorty 1999:108). Allan Bloom por su parte, discípulo de Leo Strauss, escribió el polémico libro *El cierre de la mente moderna* (1987)²¹⁰ y, posteriormente, *Gigantes y Enanos* (1990) en los que defendía la tradición humanista europea contra la pérdida de los valores de la nación fruto de las derivas del posmodernismo y la deconstrucción, o lo que suele llamarse *French Theory*²¹¹ en la escuela estadounidense.

En términos teóricos este debate continuaba, aunque bajo otros referentes, la senda abierta por aquel tan famoso de los años ochenta en los Estados Unidos entre liberalismo y comunitarismo. Este debate, vivo aún durante el decenio siguiente, gracias a las políticas de la identidad y al esfuerzo teórico por hallar mediaciones en una sociedad que, por un lado, se veía multicultural y, por otro, esperaba gestionar estas múltiples culturas en un marco político liberal, será eclipsado por posiciones consideradas radicales y próximas al pensamiento posmoderno (*French Theory*) que, ya desde los años setenta, había alcanzado ese lado del Atlántico, pero que hasta los noventa no obtendría una preponderancia tal (Cusset, 2005) como para permitirnos afirmar que se trataba de un discurso crítico a la vez que hegemónico.

Este pensamiento asumía principalmente la muerte del sujeto foucaultiano así como la propuesta de la deconstrucción derrideana. Negaba la identidad sustancial del individuo y, por extensión, la de los colectivos. Así, la identidad devenía el resultado de prácticas sociales y, por tanto, históricas. En esta tesitura, identificarse con algo y ser parte de un colectivo sería el resultado de una construcción cultural compleja.

²⁰⁷ Véase T. Gitlin, 1995; J. Livingston, 2010.

²⁰⁸ Véase T. Gitlin, 1995, esp. capítulo 1.

²⁰⁹ Harold Bloom es una referencia importante en la tematización agonista que ofrece Rorty sobre el poeta, principalmente en CIS y que proviene de la obra de 1977 del crítico literario intitulada *La ansiedad de las influencias*. Véase *supra* cap. 1, esp. 1.2.2.

²¹⁰ Rorty publica una reseña de este libro bajo el título de “That Old-Time Philosophy” en *The New Republic*, el 4 de abril de 1988, pp. 28-33.

²¹¹ Para una historia de la *French Theory*, véase F. Cusset, 2005.

La identidad viene mediada por la cultura, incluso cuando se constituye en oposición a la cultura hegemónica, ya que es parte del efecto de ésta. De modo que la alternativa teórico-política consiste en modificar los patrones culturales que reproducen las consecuencias indeseadas de una identidad experimentada como una jaula, un patrón de vida, un rol social que establece la heteronomía normativa de una identidad ahora puesta en cuestión.²¹² En este caso se pide deshacer, disolver y también deconstruir la identidad mediante prácticas que la hagan revisable, movediza si cabe, y hasta inclasificable,²¹³ prácticas subversivas en contra de la etiqueta que captura el juego de roles al que se está sometido.²¹⁴

Negar una identidad que uno no ha elegido, o bien que lo somete al ejercicio de una forma de vida que se pone en cuestión, consiste en un modo de afirmar o buscar la autonomía de un lado y, de otro, constituye un replanteamiento del orden normativo de la sociedad que establece a través del cómo debo ser quién soy y qué opciones efectivas tengo para disfrutar del catálogo de deberes y derechos que en esa sociedad están disponibles.²¹⁵

De ahí que el rechazo a los rasgos identitarios con que se define una forma de vida constituya una batalla política en dos sentidos, *i.* el de la autonomía individual y colectiva; *ii.* el de la revisión de las condiciones sociales que definen ese modo de ser en el mundo y que esperan ser transformadas para que pueda darse curso al libre ejercicio de la autonomía.

No obstante, como ya se mencionó, la negación de la identidad no agota todo el espectro. Las formas negativas de evaluación sobre rasgos fruto del azar del nacimiento, el sexo y la raza, aunque son efecto de relaciones sociales mediadas por las diferencias de poder, han definido posiciones sociales específicas que sitúan en desventaja a unos

²¹² La filósofa Judith Butler habla de heterosexualidad normativa como foco de análisis y discusión sobre la forma en que el género es producido, definiendo así la serie de disposiciones o posiciones que el sujeto sexuado adopta en su vida social y que operan en algunos casos como modos de opresión. De ahí que esta idea haga posible realizar una extrapolación a heteronomía normativa al hablar de las críticas a la identidad como núcleo de tensiones sociales a ser superadas.

²¹³ La clave está en reconstruir las tensiones que dan origen a esa identidad y observar el cómo se manifiestan de modo que sea posible hallar los cauces de su alteración incluso en términos de prácticas discursivas, las cuales asumimos como efecto de la forma social en que se producen.

²¹⁴ Visto desde la problemática del género, Butler problematiza el vínculo normativo que se establece con la experiencia de la sexualidad y afirma la importancia de “deshacer el género”. En este caso, abandonar el género es una forma de liberar la experiencia del deseo y romper una construcción identitaria que genera conflicto en quienes viven su sexualidad de modos distintos a los socialmente sancionados como correctos. Véase J. Butler, 1990; 2004; a partir de ahora cito por la versión castellana de 2007 y 2006 respectivamente. Véase también *infra* nota 219.

²¹⁵ Véase J. Butler, 2011 en Fraser, 2011a:255-273 esp.

respecto a otros.²¹⁶ Pero antes que esta situación se convierta en una forma de rechazo de sí mismo, a través de la experiencia de interiorización del desprecio proveniente del otro, la estrategia consiste en afirmar esos rasgos como válidos y reconocer su contribución a la trama histórica en la cual los patrones de valor asociados a ella han sido repudiados y negados.

En suma, negar la identidad como una manera de romper la imposición de la norma sobre formas de vida de un lado, y afirmarla como una manera de reconocer su valía y contribución históricas, de otro, constituyen estrategias teórico-políticas opuestas que, bajo el nombre de políticas del reconocimiento (incluso cuando se aboga por la negación de la identidad) piden revisar el relato histórico y asumir que la identidad es la plasmación de situaciones sociales que merecen ser superadas, tal y como había planteado el feminismo.²¹⁷

Entre la afirmación y la disolución, ambos rasgos liberadores, las consecuencias políticas de estas posturas teóricas pueden resumirse como la consolidación del paradigma de la cultura como factor explicativo de la desigualdad social, la cual se sostiene en las prácticas que la propia cultura produce, tanto si éstas son vividas de modo positivo como si la experiencia de las mismas da pie a una auto-negación que, como una pesada loza, impide a algunos colectivos y a los individuos asociados a éstos alcanzar cotas de participación equitativa política y socialmente.

La desigualdad social es, ahora, el efecto de una producción cultural que atenta contra el proceso de auto-identificación de colectivos, individuos y grupos.²¹⁸

Este desplazamiento parece sugerir lo siguiente. Primero, que hemos dejado atrás un multiculturalismo entendido bajo el marco liberal, es decir, aquel según el cual las diferencias se entienden como análogas a las religiosas y, por tanto, se sitúan en el

²¹⁶ Véase I. Wallerstein, 2007 sobre la relación entre el discurso sexista y racista como forma de legitimación de la desigualdad económica. Si bien no es el único que trata esta relación, su análisis merece atención al situarlo en la perspectiva del desarrollo de la economía mundial o de la forma social que se denomina capitalismo, a la que el profesor I. Wallerstein identifica como sistema-mundo.

²¹⁷ Véase *supra* cap. 2, esp. 2.2.3.

²¹⁸ Entendemos aquí por colectivos sociales aquellos definidos en función de la raza, la etnia, la sexualidad, la experiencia del deseo. Basados en características no elegidas por el sujeto. Asumimos como definición de grupo las filiaciones basadas en la elección personal que se realizan a través del proceso de constitución de una subjetividad, por ejemplo, la religión, los amantes del fútbol, de las estampillas, de las chapas de cava, las filiaciones políticas, entre otras. La experiencia del deseo podría dar lugar a un grupo, pero teniendo en cuenta que la pulsión sexual no es completamente subjetiva ni está determinada exclusivamente por la sociedad, sino que se realiza en la mediación entre ambas formas de determinación, nos resulta más adecuado situarla en la de colectivos sociales. El desgarramiento o la celebración de la experiencia del deseo es un asunto individual que encuentra su correlato en la sociedad, que forma parte del proceso de constitución de una subjetividad dada, pero es su incardinación y contraste con los patrones sociales vigentes lo que la convierte en un asunto difícilmente contingente como para formar parte de la definición que estipulamos sobre grupo social.

ámbito privado y que promueve el valor de la tolerancia entre ellas como forma de gestionar el conflicto. Segundo, que se ha producido un relativo abandono en la discusión del argumento comunitarista que afirma la validez de la cultura como prerequisite para la constitución de una vida auténtica²¹⁹ y por tanto buena. Tercero, que todo esto indica que ahora hacemos pie en la idea de una identidad problemática que confronta las bases de su constitución cultural: *a.* rechazando los roles sociales vinculados a ella; *b.* oponiéndose a la desvalorización de sus rasgos identitarios mediante la afirmación de los mismos.²²⁰ Nótese que *a.* y *b.* asumen que la problematicidad de la identidad es una vía de acceso para superar la desigualdad social y política y, por tanto, para denunciar la pretendida neutralidad del estatus de ciudadanía.

En conclusión, el debate sobre identidad y cultura afirma que estos dos términos pueden ser transformados en aras de ampliar las opciones que el individuo en cuanto que tal, y en tanto que miembro de un colectivo, encuentre valiosas y dignas de ser vividas, o bien, porque constituyen formas de opresión social sobre las vidas individuales y las de colectivos que han sido históricamente vulnerables. En ambos casos, el cambio cultural o los límites que se le imponen esperan asegurar la opción de la autonomía individual, el valor último y la condición insuperable que ninguno de los argumentos que se dan cita en este debate pone en discusión. Lo que se discute son las formas de vida que hagan posible su realización. Esto nos permite afirmar que parte de la pérdida de hegemonía del comunitarismo está en la peligrosa vertiente que abre para justificar la primacía del grupo sobre el valor moral de la persona, a pesar de los diques que haya querido erigir para señalar que la vida buena es la de un individuo en relación con los otros.

Finalmente, podemos decir que el cuadro que queda trazado con las guerras culturales es el siguiente: en términos de la definición de la identidad del Estado-nación, que ésta pivotó sobre cómo gestionar dos formas de asumir el ideario liberal de la autonomía y el derecho a la libertad de expresión como los valores más altos de la nación estadounidense. Esto implicó que se superpusieran las siguientes discusiones; a saber, *a.* liberalismo contra multiculturalismo –sobre todo en los casos en que ésta

²¹⁹ Véase Ch. Taylor, 1992, a partir de ahora cito por la versión castellana de 1994.

²²⁰ Cabe advertir que en este caso estamos asumiendo la afirmación de los rasgos identitarios desde una perspectiva específicamente racial, étnica o relativa a las condiciones de una nacionalidad heredada. Pero, es cierto que hay otra variante de afirmación de la identidad, en este caso relativa al rol social de las mujeres que reivindica valores tradicionalmente vinculados a la experiencia de vida de las mujeres como el cuidado, la empatía entre otros. Sobre la validez de estos rasgos a la hora de tomar decisiones morales véase C. Gilligan, 1982 quien cuestionó el esquema de Kohlberg sobre las fases de la moral (preconvencional, convencional, y posconvencional).

última opción iba acompañada del argumento comunitarista–; b. universalidad contra particularidad; c. modernidad contra posmodernidad; y, d. igualdad contra diferencia.

Las consecuencias que resultan relevantes a partir de lo que hemos venido diciendo se resumen en un desplazamiento que va desde la defensa de la pluralidad de las culturas al reconocimiento de las identidades de colectivos sociales diferenciados que incluyen la raza, la etnia, el género y el sexo,²²¹ hasta la religión y la lengua, y que demandan, tanto en el caso de la negación como de la afirmación de la identidad, la reformulación de los términos a partir de los cuales se quiere ser identificado. Pues los procesos de identificación e individuación a través de los cuales se interiorizan determinados patrones de valor no son otra cosa que el resultado de prácticas sociales de distinto cuño que se reproducen bajo una formación social determinada.

Desde nuestro punto de vista, la discusión sobre las políticas del reconocimiento debe pivotar en este cruce en que consiste evaluar los procesos de conformación de la identidad social y política en relación a las opciones del espacio social en que ocurre. La historicidad inherente a los procesos identitarios pone de manifiesto que éstos han de ser analizados en virtud de las condiciones específicas de una forma social en que pueden distinguirse niveles distintos (economía, cultura y política). Pero esto exige mantenernos atentos a cómo se vinculan, ya que son las formas de relación entre esos niveles las que nos permitirían detectar las contradicciones y las opciones a que se halla expuesto el anhelo de autonomía.

Cómo se entienda la relación entre los distintos niveles que conforman una sociedad viene explicado por la teoría social que subyace a la identificación de los desafíos sociales y políticos.

²²¹ La distinción entre sexo y género espera definir al primero como la experiencia relativa al deseo sexual mientras que el género constituye la categoría de distinción sociocultural por excelencia que define la forma que adopta el rol femenino y masculino en una formación social determinada. La antropóloga Gayle Rubin en 1975 propuso el concepto del sistema sexo/género como mucho más operativo para rastrear la interdependencia entre economía, política y sexualidad en la formación capitalista. Véase, Rubin 1986. Más adelante, en 1984, Rubin replanteó el concepto y dijo, refiriéndose al sexo, que aún cuando fuese producido “en el contexto de las relaciones entre géneros” (Rubin, 1989:179), sexo y género “son áreas distintas de práctica social” (Ibíd.). Véase también J. Butler, 1990; 2004. Las críticas de Fraser a la interpretación de Butler pueden leerse en N. Fraser, 1997; 2011a.

3.2.2. El relato nacional y el reconocimiento

Asumimos que el modo de identificar y conceptualizar los desafíos sociales y políticos señala la diferencia entre los dos modos de concebir el pragmatismo por parte de nuestros autores. Esto supone, además, que la teoría social que cada uno de ellos sostiene es distinta y que entronca con sus diferentes compromisos políticos. Pues la forma en que se identifica una problemática social y política permite inferir cómo piensa un autor que se dan las relaciones entre los individuos y las instituciones que caracterizan a una formación social.

Esto debe ser tenido en cuenta especialmente para abordar el trabajo de Rorty, ya que en él, a diferencia de Fraser no hay un tratamiento explícito de teoría social. Fraser sí cuenta con una teoría social sobre la que articula su propuesta normativa de la justicia. Por tanto, hablar de teoría social en el caso de Rorty se hará siempre por aproximación, mientras que en el caso de Fraser se puede abordar de modo directo.

Dado que el tema de este capítulo son las políticas del reconocimiento, la teoría social explícita o supuesta queda enmarcada para este caso en los procesos de constitución de la identidad a que se ve desplazada la discusión del multiculturalismo. Como se ha mencionado en el apartado anterior, la clave del problema del reconocimiento identitario reside en enfatizar que la cultura constituye la vía de acceso para interpretar la desigualdad social.

En esa tesitura, Rorty defiende un ideario liberal basado en la autonomía individual y en la libertad de elección que haga posible asociarse a distintos “clubes” sociales. Sin embargo, ello no implica que nuestro autor abogue por el multiculturalismo. Más bien aspira a que éste se encauce en la vieja senda del pluralismo democrático liberal. Así nos habla de lealtades múltiples, de la experiencia positiva de la fragmentación social del individuo que, en su caso, queda compensada por el proteísmo humano, radicado en la capacidad imaginativa y la plasticidad, y que no se halla sometido a determinación alguna gracias a la contingencia de la conciencia como a la de la historia (Rorty, 1991a;1998b, c).²²²

En consecuencia, Rorty define a la identidad como un conjunto de creencias y deseos que son el producto de las prácticas sociales que conforman el entorno y que el individuo ésta llamado a superar en la biografía (Rorty, 1991a). De acuerdo con estas

²²² Véase *supra* cap. 2, esp. 2.2.1.

premisas, nuestro autor no debería oponerse a las políticas de la identidad, ya que éstas demandan la opción de crear una nueva identidad o, al menos, reconocer los términos nuevos por los que una identidad menospreciada en términos socio-históricos reclama formar parte de lo que con Rorty denominaré “espacio de deliberación moral” (Rorty: 2000d), espacio en el que tiene lugar la batalla entre modos de vida. Pero aquí radica la tensión de su aportación a este debate: defender la plasticidad humana al tiempo que rechazar las políticas de la identidad y las del reconocimiento.

De otro lado, en el enfoque de Fraser, el multiculturalismo puede identificarse como el fenómeno social al que denomina como solidaridades en competencia. A diferencia de Rorty, nuestra autora tiene reparos para aceptar el viejo pluralismo estadounidense porque, afirma, no permite dar cuenta de la torsión social que el multiculturalismo pone de manifiesto; a saber, el reconocimiento de los derechos culturales y, junto a ellos, las formas de opresión que éstos denuncian y gracias a las cuales adquieren visibilidad colectivos sociales históricamente marginados.

La preocupación de Fraser por los modos de sujeción social que las solidaridades en competencia pusieron al descubierto durante el decenio de los noventa, la condujeron a tratar el asunto de la identidad a partir del rastreo de las condiciones sociales por las que ésta se hace visible y problemática. En su caso, la competencia de solidaridades traduce una pugna entre dos formas de lucha política distintas que colisionan en la arena pública y para las que diseña una teoría crítica del reconocimiento que permita tender un puente entre éstas.

Nuestra autora asume la historicidad de la identidad que le permite incidir en que ésta es el efecto de procesos de socialización que especifican, aunque no determinan, las condiciones de vida individual y colectiva. Esta es la condición básica de su enfoque sobre la justicia sostenida en el valor moral de la autonomía individual.

Para el propósito que perseguimos no es necesario ahondar sobre la idea de identidad que cada uno sostiene. En último término ninguno de los autores se detiene con profundidad en especificar qué entiende por ella, más bien rastrean la problemática inherente a su constitución y despliegue, asumiendo que se trata de un proceso al identificar los dilemas morales inherentes a situaciones sociales específicas.

Dicho esto, veamos cómo cada autor responde a la transformación social y teórica en que se movió el debate ideológico sobre las diferencias culturales.

* * *

En el cuadro que representa el contexto del debate sobre las humanidades nos resulta sintomático que un autor como Rorty abandonara la versión a que nos tenía acostumbrados sobre la importancia de la cultura y la forma de modificarla mediante el recurso al lenguaje, y se opusiera a las políticas del reconocimiento basadas en la dimensión cultural como obstáculo para la inclusión social.

Su argumento básico es que la izquierda de los Estados Unidos, alojada en su gran mayoría en la academia, habría depuesto la economía o los problemas de redistribución económica a favor de la cultura (Rorty, 2008a:73). Por lo tanto, se estaría ante “las peligrosas consecuencias de desarrollar una izquierda que se desentiende de la clase y el dinero al enfocarse en la eliminación del prejuicio y el sexismo” (79).²²³

La pregunta que nos surge es ¿por qué la perspectiva rortiana ha cambiado? y en consecuencia, ¿ha cambiado a tal punto como para constituirse en una nueva diferencia entre Rorty y Fraser o, por el contrario, su afirmación sobre los desafíos económicos para alcanzar la inclusión social lo aproximan al enfoque de nuestra teórica feminista, basado en la imbricación de las dimensiones de la economía y de la cultura?

La modificación en el acento rortiano, que va de su preocupación por el cambio cultural a las condiciones económicas injustas que vulneran el relato de una nación inclusiva, señala el punto neurálgico de su debate con Fraser y, por extensión, con lo que él denomina como izquierda cultural.

Sus críticas a esta forma de izquierda apuntan a su pretensión de fundamentación filosófica que, según él, la distancia de las preocupaciones efectivas de los ciudadanos, generando así una desagregación de esfuerzos políticos que socava la posibilidad de constituir un movimiento de izquierda mucho más amplio y efectivo (1999; 2008a). Esto supone, para nuestro autor, que la izquierda estadounidense está de espaldas a la sociedad.

Al hablar de fundamentación filosófica cabe hacer dos precisiones. La primera, que se trata de una disputa sobre el modo en que debe desarrollarse la teoría social, y la segunda que, en consecuencia, respecto a ella queda definida la función del intelectual.

Así que las críticas de Rorty a los enfoques centrados en las políticas del reconocimiento se dirigen, a nuestro juicio, a nuestra pregunta eminentemente práctica, que indaga por la función social de la teoría. En términos pragmatistas, la pregunta sería

²²³ “[...] the dangerous consequences of developing a Left that neglects class and money by focusing on the elimination of prejudice and sexism.”

cuáles son los efectos de determinadas teorías, si amplían o estrechan el espacio de deliberación moral²²⁴ –recuérdese que en ello consiste la idea de progreso moral en Rorty y por extensión su esperanza social.²²⁵

Ahora bien, la pregunta se plantea en un contexto de doble espectro, teórico –el de las humanidades– y socioeconómico. Respecto a este último, Rorty especifica que las condiciones de la globalización económica cuestionan el hecho de que el reconocimiento cultural constituya una exigencia práctica para la teoría. Se trata, para él, de señalar que se está en un momento histórico distinto al de los años setenta, en el que la inclusión social a escala nacional está amenazada por las condiciones que impone una economía global. Precisamente, sobre esto recae el peso de su argumentación, que exhorta a los intelectuales a realizar un esfuerzo teórico que haga posible definir los rasgos comunes de una ciudadanía y que contraiga la pluralidad de versiones sobre ésta.

Por otra parte, nuestro autor considera que esa tarea debe ir acompañada de una revisión de la idea, también fruto de la globalización, que afirma el fin o la obsolescencia del Estado, ya que si se cede ante ella se pierde de vista el objetivo político que ha hecho que éste sea y “sig[a] siendo la entidad que toma decisiones sobre las ayudas sociales, y por tanto, sobre los asuntos de justicia social” (Rorty, 1999:89).

A ojos de nuestro autor, los efectos de la globalización en la escala local –los cuales resume como: la ruptura del lazo social–,²²⁶ son el motivo principal para afirmar que la reflexión sobre el “reconocimiento cultural” constituiría un abandono de la tarea primordial del intelectual; a saber, la construcción de un “nosotros” a través de relatos edificantes por los que se forja la conciencia nacional, base de la inclusión social.

Ante la tesis de Rorty, Fraser replicará que la política del reconocimiento sigue siendo una tarea intelectual relevante y pertinente en las condiciones de la globalización.

²²⁴ Esta indagación no elude, según nuestra interpretación y contra la pretensión misma de Rorty, que se trate de una cuestión meta-teórica ya que supone considerar el estatuto epistémico de aquella reflexión sobre la práctica. Volveremos a ello al final del capítulo cuando se realice la evaluación comparativa entre el alcance de la propuesta rortiana y la de Fraser sobre el reconocimiento cultural. Véase *infra* apartado 3.4.

²²⁵ Véase *supra*, cap.1 y cap. 2.

²²⁶ Rorty entiende por ruptura del lazo social, principalmente, el progresivo empobrecimiento de una parte de la población estadounidense fruto de los efectos de la deslocalización empresarial, la falta de inversión en las políticas sociales como resultado, por una parte, de las políticas de la derecha económica y, de otra, de la ausencia de inversión del capital nacional a favor de un capital global. El efecto, a ojos de Rorty, es que la democracia cede ante una progresiva imposición de una sociedad estratificada por castas. De otro lado, Rorty piensa que las políticas de la identidad desintegran más que reunir bajo una misma idea de cultura política a los ciudadanos (1998b; 1999; 2008a). Así, dos son los factores que él identifica como causas de la pérdida de un proyecto político que cree que su idea de solidaridad podría reencauzar. Las debilidades de su idea de solidaridad como menos inclusiva de lo que él sostenía forman parte del eje de este trabajo, por lo que omitimos mencionarlas en esta nota.

Para ella, estas políticas han hecho posible ampliar el marco de lo que se concibe como injusticia social. Por tanto, un proyecto de izquierda que no los contemplara estaría negando el progreso moral y político que han supuesto. Parece posible, según su perspectiva, sortear las dificultades que Rorty señala sobre los enfoques de las políticas del reconocimiento cultural, si se asume una perspectiva bidimensional sobre los desafíos sociales, enfocada a dilucidar la imbricación entre los factores económicos y los culturales que impiden la inclusión social. En este momento de su reflexión,²²⁷ nuestra autora mantiene aún la idea de que es preciso integrar en un mismo marco teórico ambos tipos de reivindicación, a fin de evitar “falsas antítesis” entre los dos órdenes de una formación social (Fraser, 1997:1-54). Es más, esta perspectiva bidimensional constituye, en su caso, *i.* una herramienta analítica para tratar las formas de injusticia relativas a cada orden, *ii.* una manera de mostrar el modo en que se relacionan y las circunstancias en que así ocurre y, se convierte, también, en *iii.* un criterio para evaluar “¿qué tipo de diferencias debiera promover una sociedad democrática? Y ¿cuáles debiera proponerse abolir?” (230). La propuesta de Fraser es la de una teoría crítica del reconocimiento que haga posible mantener la fuerza emancipatoria de éste junto a la de las luchas por la redistribución o, si se prefiere, que pueda trazar el vínculo entre la vieja izquierda social y la izquierda cultural sin ceder, en este último caso, al culturalismo (Fraser, 1997:6). Es una propuesta que está lejos de pretender, como sí hace Rorty, que el vínculo entre ellas se da a través de un patriotismo declinado como socialismo reformista (Rorty, 1999).

Sin embargo, es preciso preguntarse si la respuesta de Fraser es satisfactoria. ¿Nuestra autora advierte el problema de fondo que pone sobre la mesa de debate Rorty, a saber, que el contexto sociohistórico ha variado y la teoría no puede sustraerse a la problemática de la ruptura del lazo social? Finalmente, ¿su enfoque nos aporta las herramientas adecuadas que permitan responder a ese desafío?

En suma, mientras Rorty define las bases de una cultura política conforme a la cual pueda recuperarse la credibilidad en el país, y hace un llamado a la reconstrucción de un socialismo reformista que haga posible la inclusión social, Fraser tiene en mente la atmósfera social y política que, tras el fin de la guerra fría, pareció haber agotado el proyecto de una alternativa socialista. Su trabajo consiste en una respuesta a dicho

²²⁷ Desde el año de 2003 Fraser incluye la dimensión política para ilustrar las impugnaciones sobre las reglas de decisión y la pertenencia social. Véase N. Fraser, 2008b:31-64. Nos ocupamos con más detalle de esto en la segunda parte del trabajo, véase *infra* cap. 6.

agotamiento al que caracteriza como “era postsocialista” (Fraser, 1997), al plantear un marco normativo que permita reunir las luchas económicas junto a las culturales.

Rorty propone recuperar una tradición que no se cierra sobre sí misma, sino que está orientada hacia el futuro, usando sus palabras, hacia la creación de comunidades más inclusivas. El trabajo de Fraser, por el contrario, traza un diagnóstico de la época que le sirve como plataforma a su versión crítica de los impedimentos para la inclusión al tiempo que constructiva sobre cómo resolverlos.

Son opciones que podrían definirse como parte de un mismo espectro. Sin embargo, aunque puedan estar próximos en intención de voto, dado el bipartidismo de su nación, no lo están ni filosóficamente ni políticamente. Hay que definir la(s) diferencia(s) que hace(n) la diferencia entre ellos. A esto nos dedicaremos ahora.

3.2.2.1 Richard Rorty y la forja del relato nacional.

Rorty respondió al debate de las humanidades con la publicación de *Forjar nuestro país* (1999). El argumento, también presente en “Trotsky y las orquídeas silvestres” (1992) – una autobiografía política– y en un artículo del *New York Times* titulado “The Unpatriotic Academy” (1994), habla de la necesidad de reconstruir un proyecto político de izquierdas, liberal, que tomara impulso en el socialismo reformista de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX.

Un socialismo que, esperaba, pudiera zanjar la cesura entre la vieja y la Nueva Izquierda que se dio tras la guerra del Vietnam, y dar paso a construir un sentimiento nacional basado en la defensa de las libertades de todos. Esta sería la manera, nos dice, de recuperar el orgullo por una tradición política que hiciera posible mirar hacia el futuro y comprometerse con la elaboración de alternativas políticas centradas en la igualdad y no en la diferencia. El legado de la lucha por la libertad sería entonces la base de un patriotismo para el que la pertenencia a cualquier filiación social se sitúa en segundo lugar respecto a la de la ciudadanía estadounidense.

El patriotismo es, pues, la respuesta ante la lucha entre identidades, porque Rorty piensa que la idea de una ciudadanía común es la manera de lograr la cohesión social.²²⁸

²²⁸ Las políticas de la identidad han denunciado la falsa neutralidad del concepto de ciudadanía. Son las diferencias en el estatus de ciudadano y la existencia de castas sociales definidas por rasgos contingentes lo que impide la igualdad ciudadana, incluso si se trata de la igualdad de y para ser libres. Por esto, la invocación de Rorty a la ciudadanía vendría a situarnos en un imaginario político poco plausible.

Rorty se enfrenta a quienes cree que podrían impulsar ese proyecto. Su idea de un intelectual que moviliza el sentimiento mediante relatos edificantes convierte a la izquierda cultural en motivo de sus objeciones.

Nuestro autor rechaza las posiciones intelectuales críticas de la izquierda cultural, las cuales caracterizan al país por sus formas imperialistas de asimilación y por su sistemático silenciamiento a formas culturales que se teme podrían poner en entredicho el alcance de los principios liberales democráticos y, por tanto, la posibilidad de construir un sentido compartido de nación.

Rorty piensa que los juicios de la izquierda cultural hacen perder la posibilidad de darle sentido al proyecto democrático que define la identidad de los Estados Unidos. Por eso aboga por evitar las derivas críticas que socavan, según su ideal, las opciones de construir a través de la solidaridad una sociedad inclusiva.

Este relato de la inclusión rortiana debe ser contrastado con su denodada argumentación a favor de los relatos edificantes –en los que ha de incluirse “la fuerza inspiradora de las grandes obras literarias” (Rorty, 1999:107-118)–, ya que es sobre la base de estas narraciones que la solidaridad puede ser edificada. Precisamente, a forjar esa solidaridad están llamados, según él, los intelectuales. Su tarea, próxima a la de los poetas consiste en la invención de vocabularios que amplíen las creencias y propongan nuevas relaciones entre ellas (Rorty, 1991a).²²⁹

La consideración de esta tarea del intelectual implica hacer una matización respecto a las críticas de los intelectuales de izquierda a los Estados Unidos. Ya que no se trata de proscribirlas, sino de re-dirigirlas. La tarea crítica en Rorty depende de la capacidad imaginativa sobre futuros posibles. Por eso, su ‘crítica a las críticas’ espera trazar un horizonte de posibilidad para la política nacional entendida como un proyecto de esperanza social sin necesidad de pasar por el cinismo que, según él, destilan las críticas a los Estados Unidos. Aún más nos dice que: “La izquierda ha convertido la desesperanza en una moda; una desesperanza fundamentada y teorizada, filosófica.” (Rorty, 1999:44).

Rorty no rechaza la crítica mientras haya esperanza; por eso, para él, los relatos adquieren preponderancia sobre la teoría. De modo que su intención al invocar la imaginación traduce un rechazo a la crítica negativa.

²²⁹ Véase *supra* cap. 1.

De ahí se deriva precisamente su oposición al debate académico sobre las políticas de la identidad –por qué y cómo somos diferentes–, pues le parece que éstas son el resultado de una tarea crítica poco efectiva de un lado, y de otro, porque cree que impiden la construcción de una alternativa política que señale las bases comunes de una ciudadanía; a saber, una identidad moral definida por la lealtad a la democracia constitucional.

En otras palabras, nuestro autor acusa a la izquierda cultural de una falta de orgullo nacional que le impide constituirse en una alternativa política inclusiva (Rorty, 1999:46) y enfatiza que mientras siga habiendo izquierda cultural, no habrá izquierda política (Ibíd.). De otro lado, viene a decirnos que ella padece de un exceso de teoría y sofisticación filosófica, que no añade mucho a los esfuerzos sociales necesarios para devolverle al país una imagen de sí mismo en la que su ciudadanía pueda hallar las herramientas para creer que las dificultades pueden solucionarse mediante la reforma social.

Una afirmación como esta debe tomarse con cuidado ya que es el resultado de la siguiente argumentación: *i.* si los intelectuales son parecidos a los poetas, y *ii.* los poetas son la vanguardia de la especie (Rorty, 1991a), entonces se trataría de que la izquierda académica funja de vanguardia de la sociedad y ofrezca los relatos adecuados para la forja del orgullo nacional como base de la solidaridad. Pero, si la responsabilidad depende del intelectual, ¿dónde ha quedado aquí la sociedad? ¿Los movimientos sociales necesitan que la academia les diga lo qué deben hacer? ¿No va la filosofía acaso por detrás, llegando tarde como la lechuza de minerva?

Pero para Rorty las cosas están claras: “Necesitamos superar la idea marxista de que sólo las iniciativas que vienen de abajo, las encabezadas por trabajadores y campesinos que, de alguna forma misteriosa, se han liberado tanto del resentimiento que ya no tienen restos de prejuicio, pueden llegar a forjar nuestro país” (Rorty, 1999:56)

La posición de Rorty respecto a cuál es la función de la tarea crítica define por intensión el lugar del intelectual en la sociedad y hacia dónde debe dirigir su trabajo. En consecuencia, su idea es que la izquierda cultural se ocupe de impulsar iniciativas sociales de la forma que la teoría política define como *top-down*. Pocas de las cuales, nos imaginamos, estarían orientadas a remover las bases de la casa que la sitúan en la *top position*.

Por ello, no resulta extraño que el patriotismo de que habla Rorty sea el de la tradición de un socialismo reformista que permita volver a alcanzar credibilidad, sentir

orgullo y lealtad a la democracia constitucional, porque ésta es la que hace posible creer que mediante el mero recurso a las leyes es posible cambiar a la sociedad sin ni siquiera albergar dudas sobre la injusticia de la ley. Finalmente, Rorty dirá que “Estamos dispuestos a admitir que el Estado de bienestar capitalista es lo mejor que podemos esperar.” (1998b:44).

Sus oponentes no piensan así. Para ellos el problema está en cómo se construye la casa, en las condiciones por las que incluso la ley discrimina e impide hablar de sentir orgullo nacional y lealtad. Dicho de otro modo, en cómo operan los mecanismos que niegan la inclusión no sólo en términos formales, también sustantivos, y ello implica, a nuestro juicio, considerar las contradicciones que genera la propia dinámica social; es decir, el agotamiento del mismo proyecto del socialismo reformista y sus condiciones de posibilidad fruto de la forma económica del capitalismo. ¿Acaso el Estado de bienestar y el capitalismo no constituyen una formación social específica que, aunque preferible a la privatización de lo público –neoliberalismo–, construye el disfrute de la libertad de unos –en el centro– a costa de la de otros –en la periferia–?²³⁰

Las contradicciones sociales no son el negocio de Rorty, bien se sabe. Porque su premisa sobre el cambio social es que a medida que el espacio de deliberación moral aumenta pueden corregirse, progresivamente, los tristes defectos que genera la falta de solidaridad y la experiencia de la crueldad.

Esta es la tarea que sugiere a la izquierda cultural, como se ha dicho, la de proponer relatos que muevan a la simpatía con el dolor ajeno de manera que la solidaridad pueda hacerse efectiva y, conforme a ella, pueda recrearse la narración nacional.

Ahora bien, trazar el relato nacional y ampliar el espacio de deliberación moral son una y la misma cosa. Las condiciones de justificación de lo posible, los elementos que identifican el sentido del pronombre nosotros y en último término establecen los límites de la comunidad política.

Así que nos preguntamos ¿de qué modo ese relato nacional que Rorty ofrece, basado en el socialismo reformista, puede asumir y digerir las críticas de la izquierda cultural que cuestionan el tipo de relato disponible hasta la fecha? Las objeciones a una historia no compartida exigen definir cómo resolver el conflicto entre una perspectiva y otra, entre dos relatos sobre la nación, así que ¿hasta dónde el socialismo reformista

²³⁰ Véase *infra* capítulo 5, esp. apartado 5.2.2.

rortiano puede solventar la situación si ha definido como muro de contención parte de las condiciones que generan la desigualdad en la reproducción social?; porque el capitalismo no se cuestiona.

De otro lado, no podemos negar que la defensa del patriotismo rortiano implica una forma más reciente de vindicar su etnocentrismo, ya que tras la idea de inclusión respira la de la asimilación de las diferencias. Se trata de la concordia de un relato unificador para una comunidad que ve las diferencias como susceptibles de ser integradas y no como manifestaciones de conflictos sociales que éstas ponen de manifiesto.

La idea del socialismo reformista rortiano contiene dos tesis, la primera, la defensa de la libertad individual y la expresión de formas de vida particular; y la segunda, que estas formas de vida particular se adecuen a un relato mayor que las contenga, que en este caso consiste en un liberalismo político y democrático. De aquí se derivan consecuencias respecto a la redescrición rortiana del socialismo reformista y sobre las implicaciones de dicha democracia para el tratamiento de esas formas de vida.

Respecto a la redescrición rortiana, el socialismo reformista queda equiparado al liberalismo democrático. A nuestro juicio esta es la argucia de la retórica política rortiana que buscaba concitar esfuerzos conduciendo las tradiciones distintas de la izquierda estadounidense hacia ese proyecto, que nuestro autor cree puede devolver credibilidad a la labor de forjar el nosotros. El socialismo reformista espera recuperar la tradición social de inicios del siglo XX hasta 1964, antes de que emergiera la Nueva Izquierda (Rorty, 1999:49). Rorty limita la relevancia de la izquierda cultural en el anhelado proyecto de expandir el espacio de deliberación, ya que le impide cuestionar las condiciones efectivas que impiden el disfrute de la libertad y cree que los elementos para el ejercicio de ésta ya están contenidos en la democracia constitucional estadounidense.

En su tratamiento de las distintas formas de vida Rorty asume que la democracia declinada como liberal constituiría el campo de batalla privilegiado para la conformación de su idea de una sociedad, orientada por principios de solidaridad para el disfrute de la libertad. Considera que, en vez del multiculturalismo, el “tradicional pluralismo americano” (Rorty, 2000a:252) permite sentir afecto a la identidad nacional sin menoscabo de las particularidades:

El pluralismo es el intento de hacer de América lo que el filósofo John Rawls llamó ‘una unión social de uniones sociales’, una comunidad de

comunidades, una nación con más espacio para la diferencia que muchas. El multiculturalismo está convirtiéndose en el intento de mantener las comunidades enfrentadas la una a la otra. (2000a:252)²³¹

De ahí que rechazara la defensa de formas de vida comprensiva –*more rawlsiano*– si se apartaban de la línea marcada por la práctica de la tolerancia liberal. Esto es, aquella que comprende las diferencias entre modos de vida como cuestiones relativas al ámbito privado, en una forma análoga a las diferencias religiosas.

Discrepamos de esta asunción liberal porque las formas de vida plural no son análogas a la religión. El tratamiento de las diferencias con arreglo al paradigma de las guerras de religión del siglo XVII, que instituyó a la tolerancia como alternativa política (Locke, 1689), socava la actual complejidad manifestada por formas de vida no reductibles a un código axiológico que se invoca para afirmar la imposibilidad comunicativa entre unos y otros.

Las dificultades con respecto a las formas de vida diferenciada que se dan cita en el debate político democrático ponen de relieve que los rasgos de auto-identificación que experimentan los sujetos que pertenecen a comunidades o colectivos específicos no hacen peligrar la democracia. Cuestionan el contenido de la ciudadanía y los límites a que se ven sometidos para actuar como miembros de pleno derecho del colectivo social.

En otras palabras, tales dificultades son el resultado de que la cultura sea la forma explicativa de la desigualdad social. Por ello, el desafío político no se resuelve invocando la identidad política de una ciudadanía, sino revisando la sustancia de ésta. Es ahí donde radica el conflicto y donde se disputa aquello que quiebra el lazo social e impide asumir que el proyecto nacional sea inclusivo. A nuestro juicio, Rorty tendría que aceptar esta premisa si es consistente en su crítica a la izquierda sobre el abandono de las cuestiones económicas, pero nos tememos que no lo haría porque el reformismo político que invoca tiene como misión el relato edificante, no la transformación social contenida en la crítica negativa que rechaza.

Asimismo, el tratamiento de las diferencias culturales por parte del multiculturalismo supone un *totum revolutum* que, sobre la misma base que el liberalismo, asume que la identidad cultural es un monolito impenetrable. La consecuencia específica es que también oculta que la reproducción de la dimensión

²³¹ “Pluralism is the attempt to make America what the philosopher John Rawls call a ‘a social union of social unions’, a community of communities, a nation with far more room for difference than most. Multiculturalism is turning into the attempt to keep these communities at odds with one another.” La traducción es nuestra salvo indicación en sentido contrario.

cultural es un proceso complejo que está atravesado por las condiciones institucionales y económicas que conforman el espacio de acción social en que aquellas diferencias pueden o no manifestarse.

En ambos casos, la complejidad de la vida social queda situada en el ámbito de las diferencias privadas como resultado de prácticas culturales cerradas. Pero, insistimos, si algo ha puesto de relieve el debate sobre las guerras culturales, y por extensión el de las humanidades, es que las diferencias sociales se vinculan con las de orden cultural.

A nuestro juicio, la constitución de las diferencias y de los rasgos identitarios forma parte de la discusión política cuando se disputa sobre el modo en que las diferencias se producen y reproducen y cómo se manifiestan. Por lo tanto, es sobre la base de la constitución histórico-social de la diferencia tal y como se representa en la formación social en cuestión que ésta exige ser negociada. Tanto si se trata de su pervivencia, en cuanto sustrato de un proceso de individuación, como de socavarla cuando los rasgos o características asociados a una forma de identificación social se constituyen en la forma de legitimación de las condiciones injustas en que se desenvuelve(n) esa(s) vida(s). En otras palabras, cuando las diferencias se negocian implican la ampliación sobre el sentido de lo público y lo privado y, en síntesis, sobre qué sea lo político para esa sociedad.

La reproducción de las diferencias socioculturales y el uso que se hace de éstas en el debate público, en tanto que formas de ampliar o restringir el sentido de lo que se entiende por político, nos indican las diferencias que es capaz de asumir una comunidad determinada y, por tanto, los límites a la inclusión social.

A nuestro juicio, el análisis de la reproducción de esas diferencias, así como de los indicadores sobre la asunción o rechazo de las mismas, constituyen el eje del debate sobre el reconocimiento.

Con base en esta definición que proponemos del debate, y como expondremos más adelante,²³² creemos que la idea de pluralismo cultural o de multiculturalismo debería ser contrastada con la de pluralismo social, de modo que ésta se abra o de paso a la más básica de heterogeneidad social, ya que esto permitirá que nos detengamos a considerar las condiciones que niegan el anhelo de la inclusión social sin sobrecargar el análisis de la desigualdad sobre la clave interpretativa de la cultura. Proponemos entonces que, en la discusión sobre las formas de identificación en relación a las formas

²³² Véase *infra* apartado 3.4.

culturales específicas, tales forman sean llamadas sencillamente procesos de socialización, abandonando etiquetas e incidiendo en la formación social en que toman cuerpo esas identidades diferenciadas. Volveremos a esto más adelante.

3.2.2.2. Desafíos al relato nacional: sadismo y egoísmo.

Todo empezó con la guerra del Vietnam. Entre el comienzo de ésta y la presidencia de Richard Nixon se habría cocinado el caldo de cultivo para que surgiera una forma de izquierda que vendría a romper la tradición reformista, o propositiva si hacemos caso a Rorty (1999), y se sucedieran las críticas a los valores de una nación que mantenía a los afroamericanos, a las mujeres y a los gays en la condición de espectadores de la vida política, sin reconocer que sus características contingentes merecían el suficiente respeto y atención de las instituciones públicas para mermar la desigualdad social que padecían.

En el marco de estas movilizaciones políticas de distintas partes de la sociedad, emergería la Nueva Izquierda, la que según David Harvey, “[...] estaba centrada en una lucha por liberarse de la doble opresión de la vieja política de izquierda (en particular aquella que representaban los partidos comunistas tradicionales y el marxismo «ortodoxo») y de las fuerzas represivas del capital de las corporaciones y las instituciones burocratizadas (el Estado, las universidades, los sindicatos, etc.)” (Harvey, 2004:385-386).

Por lo tanto, esta nueva corriente de la izquierda no es que hubiera roto con la vieja izquierda, aunque sí que tenía poco que ver con el reformismo al que alude Rorty. La Nueva Izquierda mantenía un cierto componente radical derivado de su ascendencia, pero conectado directamente con las formas reivindicativas de los años sesenta, por lo que sí puede afirmarse que incidió en el agotamiento de un proyecto de transformación social que ya no respondía de modo suficiente a esas nuevas formas de demanda social que tomaban cuerpo en la plaza pública.

La Nueva Izquierda, siguiendo a Harvey (2004), se adhirió a las nuevas reivindicaciones sociales por la igualdad como base de la inclusión social y fue capaz de señalar la viga en el ojo de su sociedad al apuntar la contradicción entre la defensa de la libertad y las distintas formas de sujeción social que ya no dependían en exclusiva de la redistribución de las rentas, sino que la misma sociedad iba generando en su propia reproducción.

Rorty describe este fenómeno en términos sociales como un modo de ampliar el espacio de deliberación y, por tanto, de ensanchar los límites de la nación. Concede a la Nueva Izquierda el haber salvado la identidad moral de la nación (Rorty, 1999:68), y el haber apuntado que acabar con el “egoísmo” (la desigualdad económica) no era suficiente para evitar el “sadismo” (el prejuicio social). En términos teóricos, Rorty lo describe como la “sustitución parcial de Marx por Freud como apoyo para la teoría social.” (1999:72).

Aunque Rorty está de acuerdo con esta mutación, no lo está en cambio con su herencia: la izquierda cultural. Para él, “el sadismo en vez del egoísmo, se ha convertido en el principal caballo de batalla de la izquierda” (Ibíd.), hasta constituir una izquierda dentro de los muros de la academia que no ha impedido el aumento de las desigualdades económicas, tanto para los blancos como para las víctimas del sadismo. Este reparo ilustra el cambio de acento en Rorty. Su preocupación por el abandono de las clases marginadas económicamente y el declive económico de la nación que afecta a unos y a otros sin necesidad de apelar a características contingentes de esas identidades para las que ahora se demanda respeto.

Pero nos preguntamos: ¿pueden estas características contingentes serlo a tal punto como para no concursar con las de orden económico y generar grados y formas distintas de sujeción social que merecen atención por parte del teórico?

Rorty no se hace esta pregunta, pero la contesta a su modo cuando en 2000 dispute con Fraser sobre las políticas del reconocimiento y arguya que agregar el adjetivo “cultural” a la noción de reconocimiento no cambia la demanda inicial de respeto por parte de las “víctimas del sadismo”.

Rorty, como se dijo arriba, culpa a los herederos de la Nueva Izquierda tanto de haber abusado del término cultura como de haber hecho de las viejas luchas contra el prejuicio otras nuevas orientadas al reconocimiento de los grupos estigmatizados. Rorty no ve en ello más que un cambio de lenguaje que se eleva por encima de la transformación económica de la sociedad estadounidense –la deslocalización, la bajada de salarios de los trabajadores, la insuficiente financiación de las políticas sociales, etc. El esfuerzo dirigido a la cultura habría dejado a sus anchas a las políticas de la derecha y no habría hecho nada por evitar que la globalización pauperizara a los trabajadores (2008a:74).

Nuestro autor propone subrayar los rasgos triviales de la común humanidad, el sentimiento de dolor ante experiencias similares que puedan reforzar un sentimiento de

solidaridad que vaya desterrando el prejuicio. Porque el prejuicio, nos dice, es el resultado de la inseguridad económica, es el arma arrojada que mantiene el valor de la propia identidad a salvo: “[Los] prejuicios son integrales al autorespeto” (Rorty, 2008a:70). No formar parte del grupo estigmatizado es fuente de orgullo, es autoadscribirse los dones de la humanidad que los otros no alcanzan, y verlos como semi-humanos (Ibíd.). La función del estigma y el prejuicio no es otra que mantener las ventajas para sí mismo mientras las niegan a otros. Invocar la pureza de sangre y “repudiar la homosexualidad como una mancha” acaban por convertirse en patrones de exclusión que al ser institucionalizados conforman un sistema de castas (Ibíd.).

Rorty reconoce que los prejuicios son más útiles como armas para los pobres (2008a:70), y no podemos negarlo, porque creemos que, en definitiva, a los ricos les da igual de qué color o de qué género sea el trabajador, sólo les interesa la utilidad del prejuicio que viene a justificar la opción de mantener bajas las tasas salariales de una parte de la población. Nuestro autor es consciente de esto, sabe que el prejuicio y el estigma son tan útiles que podrían dar como posibilidad que los trabajadores se distrajeran de sus preocupaciones habituales (1999).

Pero aunque nuestro autor lo sepa, no parece importarle demasiado la tensión. Ya que cree que la forma adecuada de lidiar con ello es, de nuevo, volver al socialismo reformista y fortalecer las opciones sobre cómo hacer que el Estado se mantenga como garante de la libertad de todos, ya que es así como Rorty entiende la justicia social.

El dilema se resolvería, nos dice, si la noción de reconocimiento fuera más importante que la de cultura, si con el reconocimiento se luchara contra el estigma y se ampliara el espacio de deliberación moral, un espacio en el que la noción de ciudadanía recuerde el sentido de lo común: la posibilidad del disfrute de la libertad.

Nuestro autor sabe que el ejercicio de la libertad genera conflictos, pero no cree que el problema radique allí. Para él el problema está en la garantía de ese derecho que las condiciones económicas vulneran.

Pareciera que Rorty reclama un sentido de igualdad que se superpone a la libertad o bien que define la condición de iguales, gracias a la ciudadanía, para el disfrute de las particulares apetencias y motivaciones. El socialismo reformista rortiano defiende la libertad de todos y cada uno a forjarse una vida, y es ahí dónde nuestro autor se sitúa para, ahora, defender la igualdad. Pero ésta será siempre, en su caso, la igualdad de que todos puedan gozar de esa libertad. Por lo tanto, no hay manera de que aquí la igualdad se sobreponga al valor de la libertad de ser diferentes. Por esto, llama la

atención que Rorty, un adalid de la libertad, al demandar el abandono del prejuicio invoque a la igualdad, que defienda una suerte de tradición política de izquierdas que confía más en la igualdad de todos que en la libertad que vindica la diferencia.

Ahora que, si Rorty está comprometido con la idea de una ciudadanía igual sostenida en condiciones que hagan posible la libertad a todos, tendríamos poco que objetar a ella, salvo que se trata de un objetivo último, de un punto de llegada. Y las dificultades están en el camino, no en la meta.

El trabajo teórico de la Nueva Izquierda, como de su heredera la izquierda cultural, se sostiene justamente en ese tránsito, en sus condiciones, en un aquí y un ahora mucho más inmediato: en las condiciones por las que la propia sociedad, al afirmar la igualdad, la niega, o con las que establece la libertad de unos pocos y dificulta el acceso a los derechos a los otros. El carácter formal de esa igualdad es lo que está en juego. No diremos que Rorty no lo denuncie, pero sí es cierto que no cree que sirva de mucho el trabajo teórico que espera dilucidar esos mecanismos más que sus efectos, puesto que es gracias a estos últimos como, según él, se conforma la savia del relato que podría definir las alternativas de esperanza social.

Para Rorty basta con hablar en términos sencillos de egoísmo y sadismo, sobre los efectos, y situar la labor intelectual en ilustrar las formas que éstos adquieren de modo que pueda alcanzarse el viejo sueño de una nación para todos.

Pero si este sueño se consigue por la ampliación del espacio de deliberación moral, cuestión que nos parece atinada, no nos resulta igual el trazado teórico con que Rorty cree que puede hacerse. Nos referimos a su idea de que la mutación de las creencias hace posible la de las prácticas sociales. Esto supone asumir que toda creencia es un hábito de acción y, por tanto, la reforma de éstas conduce a la de las segundas. Sin embargo, las creencias como hábitos de acción, aunque referidas a los hechos, aparecen, a nuestro juicio, constituidas en desconexión con éstos, porque el relato edificante sobre la nación —que conduciría a forjar la solidaridad y alcanzar la inclusión— adquiere preponderancia respecto a las prácticas concretas que socavan el que pueda llevarse a cabo. Éstas últimas quedan agazapadas bajo la elaboración discursiva que espera favorecer el cambio de creencias.

En esta tesitura, los relatos sobre los prejuicios son más importantes que las situaciones que los crean y para las que son útiles. En consecuencia, el trabajo teórico se queda a medio camino de la elaboración de las herramientas que hagan posible definir

lo que sucede y su por qué y cómo podría, desde la situación descrita, incluso advertir en la tensión social las opciones posibles de su transformación.

Dicho lo anterior, creemos que la opción que propone Fraser para abordar el reconocimiento puede ilustrar esas tensiones que Rorty omite y, por tanto, sugerir un camino teórico más interesante sobre los obstáculos a la solidaridad que Rorty cree poder desafiar mediante la modificación de las creencias.

3.2.2.3. Nancy Fraser y una teoría crítica del reconocimiento.

Muchas de las teóricas feministas estadounidenses que estudiamos hoy fueron próximas a la Nueva Izquierda.²³³ Esta proximidad les llevó a proponer una lectura socio-estructural sobre cómo se genera la desigualdad social y, específicamente, la de las mujeres, y a revisar también de qué modo la formación social actual potencia o dinamita determinadas formas de interacción social.

Como se apuntó en el capítulo anterior, el feminismo teórico de los años setenta abrió el debate sobre la sustancialidad de la identidad de la mujer, lo que implicó la discusión de los rasgos positivos asociados a ésta y que, en el decenio siguiente, la categoría de género, en femenino, fuera problematizada.²³⁴ Las líneas de discusión que cubrieron el debate, y que darían lugar a la distinción entre feminismo de la igualdad, o de la diferencia, implicaron a su vez que la fragmentación de las filas del movimiento condujera al de la eclosión de las diferencias entre mujeres. De aquí surgiría la autocrítica del movimiento, que llevó a asumir que la conceptualización de la experiencia

²³³ Destacamos aquí el aporte de Iris Marion Young (1947-2007) que desde comienzos del decenio de los años ochenta trabajó por ofrecer un marco comprensivo en el cual reunir las demandas del feminismo de la segunda ola junto a las luchas de clase del marxismo haciendo una revisión del marco teórico del materialismo dialéctico. La idea de Young fue proponer un feminismo materialista que evitara la distinción entre dos sistemas de opresión –capitalismo y patriarcado–, o la teoría de sistema dual, que impediría observar la forma específica que la integración de ambos operaba en la vivencia de la opresión de las mujeres. Véase Young (1981). Puede destacarse en este contexto el trabajo de Seyla Benhabib por su práctica de la teoría crítica. Sin embargo, en su caso, no hay una atención particular a los elementos socio-estructurales que conforman las distintas formas de opresión en el sistema capitalista. De otro lado, Judith Butler, desde el postestructuralismo, ha hecho aportes relevantes a la forma de considerar los elementos culturales que, incardinados en una economía capitalista, lastran la emancipación del género y dificultan la expresión de otras formas de sexualidad. Véase especialmente su debate con Fraser al respecto en K. Olson, 2008; y cuya versión en castellano está editada en N. Fraser, 2011a. Sandra Harding, en su reflexión sobre la epistemología sitúa el campo de debate sobre qué creencias son válidas en el proceso social que hace posible que se conviertan o no en moneda común para definir experiencias, su preocupación por el punto de vista feminista está definido entonces a través de la mediación de una transformación social que incide en el campo teórico aunque no resulte determinante, sino explicativo del mismo. Con esto queremos afirmar que su preocupación por las condiciones estructurales vehiculan su intención por definir el estatus de las creencias disponibles y, por tanto, las teorías con que abordamos los hechos sociales. Véase, S. Harding, 1983.

²³⁴ Véase, J. Scott, 2006.

de la sujeción de las mujeres se limitaba a aquella representada por una “mujer blanca heterosexual”.

El disenso interno, sin estar zanjado, debió hacer frente a una interpretación de las mujeres como un grupo análogo a aquellos que reclamaban la valía de su identidad cultural.²³⁵

Las mujeres no eran, y no son, un grupo cultural, como tampoco lo son los varones. Somos la mitad de la humanidad.²³⁶ Y entre nosotras se ha configurado un movimiento político por la defensa de nuestra autonomía que incluye el uso y disfrute de nuestra sexualidad. El derecho a nuestro cuerpo es la piedra angular de una lucha política que a través de la conformación social rastrea los modos de sujeción experimentados por un cuerpo biológicamente femenino y espera transformarlos.

Entre la lucha política y el trabajo teórico, el feminismo ha debatido con diversas corrientes de pensamiento que le permitan articular el propio modo de definir, identificar y escudriñar los variados rostros de la sujeción que han padecido y padecen las mujeres. Por ello, como se dijo en el capítulo anterior, en él se dan cita vínculos con el marxismo,²³⁷ con el posmodernismo,²³⁸ con el postestructuralismo,²³⁹ con el

²³⁵ Sobre el problema entre feminismo y multiculturalismo puede leerse el breve artículo de Amorós “Feminismo y multiculturalismo”, en Amorós y De Miguel, 2007:215-264; que presenta un compendio de la problematización filosófica que comporta la relación entre mujer y cultura. De ahí deriva una de las principales tesis de su trabajo; a saber, la batalla de las “idénticas”, las mujeres, por dejar de ser esa masa informe que reclama su autonomía como “iguales” en la vida social.

²³⁶ Esta es la afirmación sostenida por el feminismo de la igualdad; entre nosotros. Amorós y Valcárcel la han difundido con firmeza. Aunque seguimos pensando que esta afirmación es válida y necesaria en la tesitura de una lucha que aún tiene mucho camino por recorrer y que requiere mantenerse atenta a las formas conservadoras que aspiran a cooptarla, debe asumirse que parte de la lucha feminista guarda relación con otras formas reivindicativas relativas a la sexualidad, lo que acaba por acotar el campo de ese conjunto que se llama la mitad de la humanidad. Ya no dividida entre hombres y mujeres, el género está en disputa, para hacer uso del título del estudio de Butler. En otras palabras, puede ser que ni hombres ni mujeres sean respectivamente la mitad de la humanidad, sino que la comprensión de qué sea la humanidad como unida a la distinción entre dos géneros, también se ha visto quebrada por la aparición de otras formas de experiencia del deseo humano que desafían al dimorfismo como clave de interpretación de las relaciones entre miembros adultos de nuestra especie.

²³⁷ Véase la compilación de Lydia Sargent (1981). *Women and Revolution: a Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press. Un trabajo clave en el pensamiento feminista estadounidense y que da cuenta del vínculo entre feminismo y Nueva Izquierda.

²³⁸ Para una visión ágil sobre feminismo y posmodernidad puede consultarse la edición de Linda Nicholson (1990). *Feminism and Postmodernism*. Nueva York: Routledge

²³⁹ La revisión del postestructuralismo con el feminismo ha tenido mayor incidencia en el pensamiento francés. Para la tradición de que aquí nos ocupamos, las teorías de Butler son las más representativas al respecto. Véase su trabajo de 2000 y 2007. Fraser también ha dedicado algunas líneas al tema y Young destacó haber tomado algunos elementos para su enfoque teórico. Pero, en su caso, el existencialismo es mucho más acusado que la opción por definir el proceso de dominación desde Michel Foucault. No obstante, es importante recordar que el influjo de la antropología estructuralista y postestructuralista ha nutrido el enfoque filosófico feminista sobre el origen y forma de la sujeción femenina. En parte, puede aducirse que ha sido el trabajo de la antropología y la etnografía las que han permitido ampliar el espectro sobre la sujeción femenina en distintas épocas históricas y bajo modos de producción distintos al

liberalismo,²⁴⁰ y en su larga lucha se ha visto en la tesitura de aliarse o distanciarse de distintas corrientes políticas que puedan ser útiles a la defensa del derecho al propio cuerpo y de las implicaciones sociopolíticas que ello comporta.

En la medida en que lo que se pide es una reformulación del cuadro de valores asociados a la identidad sexual, la batalla por la sexualidad es una lucha por un orden social distinto que va desde las prácticas cotidianas a la transformación de las instituciones sociales –lo cual incluye a la economía y a la división sexual del trabajo.

Hemos pasado del feminismo de la segunda ola (1969), un movimiento político con una audiencia relativamente marginal, a un feminismo, en nuestros días, con una presencia institucional que ha ido modificando algunos patrones de valor asociados a la condición femenina –aunque el camino aún es largo y la cooptación está siempre al acecho. En este proceso de institucionalización del feminismo, y en sus vínculos con tradiciones teóricas variadas, algunos enfoques feministas se han visto próximos a la escuela de los *cultural studies*. Aún sin pertenecer a éstos, forman parte de un clima ideológico que ha puesto el acento de la discriminación social en la cultura.

El trabajo de Fraser no está lejos de esta línea ideológica, pero no pertenece en sentido estricto a la izquierda cultural, como sugiere Rorty (2008a) en su debate con ella. A nuestro juicio, conviene denominar el trabajo de esta autora como “postsocialista”, del mismo modo en que ella usa el término para referirse al clima ideológico después de 1989.²⁴¹

Para sostener esta afirmación basta considerar que su propuesta de una teoría crítica del reconocimiento, tal y como la esboza en 1997, aspira a vincular dos tipos de luchas sociales, las económicas y las culturales, y con ello superar lo que entiende como falsas antítesis en el discurso público y académico (1997), incluida en ellas la de las diferencias entre mujeres a que nos hemos referido antes. Esto le permite tanto revitalizar la idea de una izquierda que reconoce que las reivindicaciones culturales

capitalismo, al rastrear el problema a través de las relaciones de parentesco en las sociedades “primitivas”. La dialéctica entre parentesco y capital aportó una línea de trabajo relevante en la que destaca la elaboración seminal en 1984 de Gayle Rubin sobre el sistema sexo/género y la cual aún se invoca como referente del trabajo teórico feminista. Véase *supra* nota 218

²⁴⁰ Véase S. Moller Okin, 1996 a,b.

²⁴¹ Aquí debe entenderse el término como opuesto a neoliberalismo o al agotamiento del ideario socialista, por eso Fraser puntualizará que se trata de: “[...] otro ‘postsocialismo’, que incorpore lo que permanece sin superar en el proyecto socialista así como lo que resulta imperativo y defendible en la política del reconocimiento.” (Fraser,1997:13).

comportan un estatus político tan relevante, como despejar la discusión de la reificación de que estaban siendo objeto (Fraser, 2011a).²⁴²

El clima ideológico postsocialista, que revela el agotamiento de las grandes luchas sociales, es el efecto del fin de la guerra fría y el triunfo del liberalismo. Asimismo, forma parte de esta atmósfera la hegemonía del discurso cultural y el separatismo y oposición entre reivindicaciones pretendidamente emancipatorias.

En este sentido, el inicial enfoque bidimensional de la justicia de Fraser es una respuesta clara a este momento histórico aunque, a su vez, revele los límites del horizonte que se ha abierto con la hegemonía del discurso sobre la cultura. Su denuncia del agotamiento de la vieja utopía social queda, a nuestro juicio, sustituida por la relevancia que adquiere la dimensión cultural. A pesar de su firme convicción y su reiterado trabajo por mostrar, según su lema, de que “no puede haber reconocimiento sin redistribución ni redistribución sin reconocimiento”, la dimensión cultural gana la partida. De hecho, el entrelazamiento entre las dos dimensiones, la económica y la cultura, que caracterizó su enfoque fue abandonado en 2003.²⁴³

Nuestra autora presenta una matriz conceptual que dialoga con tradiciones distintas, fruto de su eclecticismo (Fraser, 2009b) y en la cual la diferencia cultural es asumida como uno de los ejes de la diferenciación social, aunque no el único que resulta explicativo de la desigualdad respecto al disfrute del estatus de ciudadanos.

En *Iustitia Interrupta* (1997) Fraser propone una alternativa teórica y una estrategia política que haga posible conectar las distintas luchas sociales. A resultas de su participación en el movimiento feminista, nos habla del paso de “las diferencias entre mujeres” a “las diferencias múltiples que intersecan” (1997:249), aquellas como la etnia, la raza, el género y la clase, las cuales confluyen sobre el plano social y determinan la situación de algunos colectivos. Esta lectura hace posible que Fraser advierta que el tramado social produce lo que llama colectivos bivalentes, como la raza y el género (1997:31-37). La diferenciación social y la intersección de los ejes a través de los cuales se manifiesta permiten considerar que lo que denominamos diferencias sociales obedece tanto a una desigualdad económica como a patrones de valor cultural negativos.

²⁴² El artículo a que nos referimos fue publicado originalmente en el año 2000 y luego sería recogido en la selección de artículos editados en castellano el año de 2011, citada como 2011a.

²⁴³ En el capítulo 6 nos ocupamos detenidamente de la introducción en su enfoque de la tercera dimensión, la política. Véase N. Fraser, 2008b.

La imbricación entre ambas formas de desigualdad genera los distintos modos de sujeción que se encarnan en individuos y colectivos enteros, conformando el marco en que se desenvuelve su experiencia.

A resultas de lo anterior, nuestra autora asume una ontología social múltiple en la formación capitalista que, en la práctica, nos impediría considerar los desafíos sociales en forma aislada, como si fueran el efecto bien de la dimensión simbólica o de la dimensión material. La distinción entre ambas dimensiones sólo opera en términos analíticos, pero no puede hacerlo en términos del espacio social al que da forma y donde están entretajadas distintas situaciones de sujeción, las cuales no sólo se refieren a las diferencias culturales y a la valoración social de que puedan ser objeto.

Los patrones de valor –y he aquí uno de los méritos, a nuestro juicio, de su enfoque– no sólo son experimentados en función de las relaciones intersubjetivas, sino en términos de las diversas formas de interacción social, lo que permite incluir en éstas a las instituciones sociales como espacios en los que se produce y reproduce la desvaloración de los colectivos mencionados.²⁴⁴

En este sentido, la ontología social múltiple constituye la pieza básica de una teoría crítica que busca definir dónde se alojan las tensiones sociales, especificar cómo operan éstas y de qué modo pueden contener un potencial emancipador.

Los desafíos políticos que revela una ontología social múltiple en el marco de democracias complejas son rastreados por nuestra autora a través del uso del lenguaje.²⁴⁵ El elemento discursivo le permitirá centrar su atención en las reivindicaciones que tienen lugar en la esfera pública y a través de las cuales identifica las tensiones explicadas por esa ontología social.

El recurso al elemento discursivo constituye una herramienta que, por una parte, le permite penetrar en el análisis de la dinámica de la esfera pública, tal y como se ha mencionado arriba, y que consiste, además, en una toma de postura contra las corrientes

²⁴⁴ Compartimos en este punto el análisis de Anne Marie Smith sobre cómo se da el vínculo entre economía y cultura en Fraser. Véase, A. M. Smith, 2001:113 esp. Volveremos más adelante a reforzar esta cuestión ya que permite definir que en el enfoque de Fraser es la formación institucional al completo la que merece nuestra atención. Esta consideración resultará útil si se quiere mostrar la continuidad entre su trabajo hasta 2003 y lo que posteriormente aparece planteado el año de 2008 en *Escalas de Justicia*. Incluso, cuando se aborda el problema de la producción desechable de seres humanos (Fraser, 2012a), la cuestión institucional permite asumir con más radicalidad, aunque dentro del normativismo que jalona su empresa, la idea de una justicia democrática en conjunción con la definición de la estructura de la justicia. Por otra parte, este institucionalismo coadyuva a no pedir a Fraser una versión mucho más marxista de la desigualdad económica y a aceptar su reconocida impronta weberiana en la definición e interpretación que ofrece sobre una ontología social múltiple.

²⁴⁵ Véase *supra* cap. 2, esp. apartado 2.2.2.

del feminismo que hacen uso del elemento psicoanalítico para tematizar los procesos de subjetivación (Fraser, 1997). Asumiendo las dos consecuencias, planteará el principio evaluativo de la paridad participativa que, basado en esa racionalidad dialógica, es el garante de los procesos sociales que dan cuenta de las carencias en la inclusión social y, de modo más concreto, de la vulneración del estatus de ciudadanía.

En el caso de Fraser el lenguaje es, como en Rorty, una herramienta. Pero Fraser quiere enfatizar en que esa herramienta está ligada a las prácticas sociales conflictivas. La conciencia es para Fraser una conciencia dialógica y la identidad puede ser concebida como una red que se teje a través de embates discursivos, esto es, como el fruto de un proceso discursivo marcado por el conflicto y fruto de las relaciones de poder en que el individuo se halla situado en una estructura social determinada. Por eso la herramienta permite según Fraser rastrear la conflictividad de la formación social y, sólo a través de éstas, los procesos de conformación de la identidad orientados a la autonomía pública y privada.²⁴⁶

Las bases teóricas de su ontología social múltiple, que vienen de la experiencia en la lucha feminista, también se nutren en Fraser de una revisión de la teoría social habermasiana (Fraser, 1989) y toma algunos elementos de la microfísica del poder foucaultiana (Ibíd.) a fin de iluminar algunos modos en que las instituciones norman el proceso de subjetivación²⁴⁷ y que quedan fuera del alcance de Habermas.

Fraser ha caracterizado su enfoque como una teoría crítica de la justicia de género. Sin embargo, para nosotros, su teoría es fundamental y principalmente una sobre el reconocimiento, que utiliza elementos de teoría social para dar mayor consistencia a la filosofía normativa que propone. Queremos afirmar que la justicia es, en su caso, un asunto de reconocimiento, a pesar de las otras dimensiones respecto a las cuales también señala que lastran la posibilidad del alcanzar cotas de autonomía pública y privada.

La virtud principal de su enfoque reside, para nosotros, en el análisis de las condiciones estructurales, lo que evitará distanciar el problema del reconocimiento de la situación económica. El efecto de esto es el diseño de una perspectiva dual para abordar el análisis de la urdimbre institucional que conforma a una sociedad democrática compleja.

²⁴⁶ Véase *supra*, apartado 3.2.2.2. y cap. 2, esp. apartado 2.2.3.

²⁴⁷ Véase Fraser, 1989:35-66; también, 1993:157-171.

En consecuencia, creemos preciso señalar que el enfoque bidimensional de la justicia debe entenderse como la perspectiva que merece un tratamiento del reconocimiento, que asume que éste corresponde a una situación de injusticia social que se reproduce de forma institucional y, por tanto, atraviesa por completo el espacio social.

La formulación más acabada del reconocimiento como problema sobre la justicia es la del año 2003, cuando la autora discute con Axel Honneth. Este cruce argumental es la puesta a punto de dos teorías sobre el reconocimiento que disputan a su vez sobre cuál es el mejor camino para continuar con el legado de la teoría crítica.

Este debate merece mención por el hecho de que el paso que va de 1997 a 2003 lleva en la obra de nuestra autora a una sofisticación de su tratamiento del reconocimiento que le conducirá a plantear “el modelo del estatus”. Este modelo no tiene un equivalente que desarrolle la cuestión de las desigualdades económicas. Por ello, insistimos, el enfoque de Fraser convierte en la cuestión central de la justicia al reconocimiento, aun cuando éste sea entendido como el efecto de la producción y reproducción social.

Aunque el modelo mantiene una perspectiva dual de la justicia, estrecha a tal punto sus flancos que la nueva forma de la desigualdad social, la falta de reconocimiento, es la que ahora orienta la visión. Esto permite afirmar que el cambio de paradigma de la justicia del que nos habla ya en 1997, el paso de las demandas redistributivas a las culturales, ha capturado su imaginación teórica.

El modelo del estatus presenta una doble faz. De un lado, es fruto de una teoría social que estipula a la ontología social múltiple como la base para reconocer la complejidad de las distintas formas de sujeción, y de otro, se sustenta en una filosofía normativa de la que emana su propuesta del principio evaluativo de la paridad participativa.

Este principio, informado por la teoría social, especificará que todos los que son pares sociales puedan participar en las discusiones que les atañen sin tener que poner en suspenso sus condiciones particulares de vida para poder tomar parte en ellas. Las condiciones particulares constituyen lo que es materia de discusión, y son el punto de arranque de los diálogos en la medida en que los sujetos participantes encarnan las diferencias que se reproducen estructuralmente y que concitan el esfuerzo de su transformación.

El principio de la paridad participativa, articulado sobre la pretensión de una redistribución económica equitativa y un reconocimiento social adecuado, sería capaz

de, al atravesar la complejidad del espacio social, evaluar las condiciones que vulneren la opción de hablar y discurrir o, lo que es lo mismo, las prácticas que socavan la autonomía privada y la pública.

Este principio es suficientemente ambicioso, pero no ya porque aspire a la neutralidad, sino porque opera sobre la base de aquella ontología social múltiple que permitiría reconocer la voz que, en cada posición de la estructura social, adopten los individuos o los grupos. Voces que, hegemónicas o marginales, deben poder rastrearse mediante la tensión de una esfera pública que no es ni puede ser transparente para sí misma (Fraser, 1997; 2008b,d). También aquí, las diferentes posiciones sociales y las relaciones de poder que articulan esta esfera, las que no pueden quedar silenciadas bajo el manto de una neutralidad previa como garantía del proceso discursivo, implican la denuncia efectiva de la formalidad de tales procesos, contra la cual se invoca el contenido experiencial que sostiene a la denuncia de la inequidad social.²⁴⁸ Por tanto, dicha experiencia ha de formar parte del debate sobre las necesidades, entendidas como cadenas causales (Fraser, 2011a) y, en consecuencia, del que versa sobre la interpretación de las mismas por parte de los concernidos.

Hasta aquí hemos afirmado que la teoría de la justicia de Fraser es una teoría crítica del reconocimiento, y que ello supone que la dimensión simbólica adquiere preponderancia en su enfoque. Esto no obsta para que la autora considere plausible, y nosotros también, que el reconocimiento debe explicarse y ser resuelto como resultado de una tensión estructural que impide asumirlo en exclusiva como la forma de reproducción social o como espacio de legitimación de determinadas políticas económicas.

La teoría crítica del reconocimiento espera situarse entre el economicismo y el culturalismo. Pero, aunque este sea el objetivo, el trabajo de Fraser forma parte tanto de las consecuencias teóricas del giro cultural como de las socio-históricas que desplazaron el problema del conflicto social desde el eje de la redistribución económica al de la dimensión simbólica.

La teoría crítica del reconocimiento, entendida como modelo del estatus, está sostenida en una ontología social múltiple gracias a la cual se pueden identificar las combinatorias de ejes de subordinación que definen formas complejas de injusticia, para las que se precisa un tratamiento biunívoco. Esta ontología social múltiple impide

²⁴⁸ Véase N. Fraser, 1997: 95-133 esp.

considerar de una forma estrecha el problema de la política de la identidad, esto es, como una cuestión que opera sólo en relación a los procesos de subjetivación individual, o bien que refiere éstos a una noción de vida buena. En contra, enfatiza la socialización en que tales procesos toman cuerpo a través del rastreo de los patrones de valor institucionalizados a través de los que la injusticia se reproduce.

En este sentido, podemos afirmar que esta teoría parece abandonar el problema de la identidad para situarse, por el contrario y gracias a la elaboración mucho más sofisticada del modelo del estatus, en el de los impedimentos para alcanzar la paridad social.

Este modelo sitúa en el punto de mira la práctica de una ciudadanía democrática en la que no son las identidades las que esperan el reconocimiento de sus pares, sino que son los ciudadanos y las diferencias en la estimación sobre sus formas de vida las que requieren ser evaluadas.

Por lo tanto, entendemos que la que doble faz, a la que nos hemos referido para caracterizar el modelo del estatus, permite comprender este como una apuesta por una ciudadanía democrática que asume la heterogeneidad social como su base constitutiva y como condición para elaborar un sentido democrático de lo político, el cual, por su propia definición, no puede aspirar a una clausura definitiva del debate a través del cual espera ser realizado.

3.2.2.4. Una alternativa pragmatista sobre las diferencias culturales.

Los antecedentes de la versión pragmatista de las diferencias culturales proporcionada por Fraser pueden rastrearse en un autor que, a juzgar por lo que dice la propia autora, sería un precursor claro de la misma. Nos referimos a Alain Locke (1885-1954),²⁴⁹ que se aproximó a esas diferencias desde el pragmatismo sin ceder al enfoque liberal típico en el que éstas aparecen como meras disonancias susceptibles de ser integradas en un relato común.

En 1998 Fraser publicó un artículo sobre la obra de este autor, un pragmatista afroamericano cuyo legado es relativamente desconocido. La clave de su artículo reside en la vinculación que Fraser quiere trazar entre sus respectivos esfuerzos

²⁴⁹ Titulado "Another Pragmatism, Alain Locke, Critical 'Race' Theory and the Politics of Culture.", Dickstein, Morris (ed) (1998). *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law and Culture*. Durham: Duke University Press, 157-175.

intelectuales.²⁵⁰ Locke proporciona a nuestra autora una forma de pragmatismo que no se orienta a la armonización de las diferencias culturales ni espera diluirlas en un relato amplio, sino que, por el contrario, se centra en su importancia como el sustrato que da sentido a lo que él llama una democracia social, y que, en la perspectiva de Fraser, se llamará democracia radical (1997:230).²⁵¹

A. Locke hablaba del pluralismo ideológico en los términos propios del liberalismo democrático de principios del siglo XX, nos dice Fraser, pero “[...] entendió la diferencia a la luz del poder, la dominación y la economía política [...] en contraste con la corriente principal del pragmatismo, él comprendió que los grupos dominados necesitarían forjar una identidad cultural como un arma de lucha en contra de la opresión.” (Fraser, 1998:172).²⁵²

La teoría crítica del reconocimiento que propone Fraser aspira a continuar esta lectura pragmatista²⁵³ de las diferencias, a la que añade la perspectiva feminista socialista y un enfoque weberiano respecto a la diferenciación social.²⁵⁴ Esa lectura se

²⁵⁰ Asumimos este patronímico en el mismo sentido que Bernstein lo entiende al analizar la figura de John Dewey (Bernstein, 2010a), esto es, como un elemento clave para definir un trabajo teórico sostenido en la defensa de la democracia en ese país a través del análisis de los dilemas sociales y políticos específicos que allí toman forma y los cuales frenan el impulso para el disfrute de la libertad cívica y privada.

²⁵¹ Creemos que asumir las diferencias culturales como instancia crítica en una democracia es un recurso valioso en la medida en que ellas posibiliten la denuncia de la desigualdad social compleja de que pueden ser objeto. No obstante, nos asalta la duda de hasta qué punto esas diferencias culturales como recurso de la crítica no constituye una forma de legitimar el pluralismo liberal democrático que haría que esos cuestionamientos fueran el resultado de embates provenientes de “clubes privados” en la forma de intereses subjetivos que chocan en la esfera pública. En otras palabras, si el esquema liberal no gana aquí la partida.

Si las diferencias culturales tienen un estatus político lo suficientemente disruptivo en la conformación social de una democracia y, por tanto, del discurso hegemónico sobre el que ella se legitima es, en parte, a nuestro juicio, en la medida en que hagan posible apuntar las deficiencias socio-estructurales que lastran el objetivo de la inclusión social y por el cual entendemos la aproximación parcial a la justicia y al disfrute de la libertad democráticas.

²⁵² “Locke understood difference in the light of power, domination, and political economy... unlike the pragmatist mainstream, he grasped that dominates groups might need to forge a cultural identity as a weapon of struggle against oppression.”. Aquí, y salvo indicación contraria, la traducción es nuestra.

²⁵³ Queremos insistir en que la versión que ofrecemos de pragmatismo en el caso de Fraser debe entenderse en relación a los efectos que tiene un discurso sobre la formación social. En este caso, el discurso opera como una herramienta que permite situar el ámbito ideológico en su interacción con las prácticas sociales a las que configura y las que lo configuran, en consecuencia, se trata de un tránsito recursivo entre ambas situaciones sociales.

²⁵⁴ Véase N. Fraser, 2011a:320, nota 2 esp., en la que, de modo sumario, indica cómo interpreta la noción de clase en perspectiva weberiana y cómo piensa que ésta puede quedar inserta en el esquema de Marx. El enfoque weberiano de la diferenciación se hace más acusado desde el año 2000 en la obra de Fraser y es recuperado también en su distinción de tres dimensiones de la justicia desde 2004. Nos referimos a la interpretación weberiana de clase, estatus, partido, que en nuestra autora adopta la forma siguiente: redistribución, reconocimiento y representación política. Cabe advertir, no obstante, que el esquema de Fraser en 1997 había adoptado la noción marxista de clase, más que la weberiana. Se podría sugerir que ella pasa de Marx a Weber respecto a la noción de clase, según el propósito que esté abordando (2011a:320, esp. nota 2), pero tal vez haya que reconocer que la impronta marxista ha ido cediendo paso a

opone tanto a la multicultural como a la rortiana de las diferencias, a las cuales denuncia como efecto de una ontología social que promueve un relato nacional sin tensiones:

La versión pluralista del multiculturalismo[...] Al igual que la tradición norteamericana pluralista de la que descende, procede –en contra de los hechos– como si la sociedad norteamericana no incluyera divisiones de clase ni otro tipo de injusticias estructurales profundamente arraigadas, como si la economía política fuese básicamente justa, como si sus diversos grupos constitutivos fueran socialmente iguales. Por consiguiente, trata la diferencia cultural como si perteneciera exclusivamente a la cultura. Como resultado de lo anterior, se divorcian los problemas relativos a la diferencia de la desigualdad material, las diferencias de poder entre grupos y las relaciones sistemáticas de dominación y subordinación. (Fraser, 1997:246).

La cita anterior es suficientemente explicativa sobre dónde quiere situar el acento nuestra autora al hablar de diferencias culturales. Sin embargo, la radicalidad de su crítica no debe impedir observar que la noción de cultura que opera en su esquema es muy parecida a la de aquellos a los que critica. A pesar de distanciarse de los enfoques del pluralismo o del multiculturalismo, no puede saltar por encima del discurso ideológico sobre la cultura disponible en aquel entonces.

Esto se explica si, además, de tener en cuenta la similitud que ella busca trazar con Locke, observamos la diferencia que media entre ellos en torno a las opciones trasformativas del orden social que se contienen en las reivindicaciones sobre la identidad cultural.

Si bien nuestra autora afirma que A. Locke entendió que la lucha por la afirmación de la identidad cultural era un arma política clave en los procesos de alcanzar autorespeto y autonomía por parte de los afroamericanos –evitaría además el asimilacionismo liberal, juzgamos–, para ella, la afirmación de la identidad no es como en Locke un objetivo, sino que resulta una cuestión problemática cuando se abordan las reivindicaciones de lo que denomina colectivos bivalentes tales como la raza y el género.

Fraser asume que la cultura está atravesada por la economía política y que esto es lo que constituye la forma del dilema político del reconocimiento, asumir esto es la forma de solucionar la falsa antítesis teórica que opone el reconocimiento a la redistribución, y someter a escrutinio cuáles son las alternativas para transformar la estructura que produce dos formas de injusticia inextricablemente unidas.

Weber y, más bien, aceptar como un gesto radical su versión de una democratización de los mercados (Fraser, 2011b), al modo de una reforma no reformista (Fraser y Honneth, 2006).

Así, el dilema político y normativo en que consiste afirmar la identidad se traduce en que socava el valor de la igualdad que dota de sentido a la reivindicación por la justicia económica. A resultas de la afirmación de la particularidad, ¿cómo puede asumirse que unos merecen las mismas oportunidades que otros de quienes afirman distanciarse? En el sentido estrictamente lógico parece incompatible, pero el problema no está en el orden conceptual, sino en la formación social y su estructura. Es un asunto relativo a la ontología social. En este caso, afirmar la identidad se convierte en una forma de reforzar y reproducir las condiciones sobre las que se asienta la injusticia económica.

Por ejemplo, si la división sexual del trabajo es la base de la injusticia económica que experimentamos las mujeres, en este caso, nos dice la autora, lo que se espera es que el género no constituya la razón por la que dicha injusticia toma cuerpo. Por tanto, la tarea sería abandonar el género.²⁵⁵

En cambio, si los patrones de valor cultural androcéntricos niegan el carácter positivo de aquellos asociados al género femenino convirtiendo a las mujeres en personas inferiores dentro del orden social o trivializan su participación en éste como sujetos de pleno derecho, entonces aquí, la afirmación del género es la herramienta adecuada, el reconocimiento de la diferencia. En suma, “Mientras la lógica de la

²⁵⁵ A nuestro juicio, Fraser comete un yerro en esta dualidad que suscribe entre dos formas de lucha. La lucha por la justicia económica no se resuelve abandonando el género, sino reconociendo la función social del trabajo que desempeñan las mujeres en la labor reproductiva, de un lado; y, de otro, manteniendo el balance con una reivindicación sobre la autonomía a decidir qué trabajos se quiere desempeñar, sin estar constreñida por razones de género. Si hacemos depender la justicia económica del abandono de la particularidad, los procesos de reconocimiento, en la tesitura de la imbricación de dos formas de injusticia, se verán truncados. Aún más, constituirán otra forma de injusticia económica sostenida en la poca valía del aporte social que realizan muchas mujeres al no formar parte del porcentaje representativo del trabajo productivo. El problema está aquí en que la igualdad se convierte en un valor que legitima la injusticia porque está basado en la suposición de que todos deberían cumplir la función de ser productivos. A tal punto esto es así, que la denominada “entrada masiva de la mujer al mercado de trabajo” no ha revocado la desigualdad de género en términos estrictamente económicos. Y no será sólo por los patrones de valor, sino porque la reproducción social entendida, erróneamente a nuestro juicio, como una cuestión privada, queda fuera del análisis sobre la justicia y su estructura. Por otra parte, el valor de la igualdad por el que cobra sentido la reivindicación de la justicia económica no puede tasar el aporte social en los mismos términos para los diferentes miembros del cuerpo social. Asumir que el aporte que se reconoce a los miembros del cuerpo social debe darse en términos de capacidad productiva supone, por un lado, que las mujeres que se dedican a las tareas de reproducción social queden por fuera de éste y, por tanto, parezca legítima su exclusión política si son vistas como una suerte de parásitos sociales. Visto desde otro ángulo, pero manteniendo la misma premisa, puede preguntarse al respecto lo siguiente, si el valor de la capacidad productiva fuese tan igualitario como para afirmar que con base en éste ha de promoverse una justicia económica que garantizara la participación política, entonces ¿por qué los migrantes trabajadores (cobren en “negro” o no) quedamos por fuera del estatus político necesario que debería reconocernos nuestro aporte al sostenimiento del demos en el que cohabitamos y al que también sostenemos? Esta injusticia resulta aún más lacerante en las mujeres migrantes que, en su gran mayoría, conforman el mercado de las labores de cuidado en los países del centro. La igualdad nos es negada por ser mujeres que hacemos labores de “mujeres”, por ser pobres y por ser extranjeras.

redistribución implica eliminar el género como tal, la del reconocimiento implica valorizar la especificidad de género.” (Fraser, 1997:34).²⁵⁶

Como se ha mencionado en el apartado anterior, la estrategia para sortear el dilema es la combinatoria de las formas reivindicativas basada en la imbricación estructural entre economía y cultura. Para ello, nuestra autora, además de introducir la categoría social de los colectivos bivalentes, añade que los patrones de valor institucionalizados a través de los que se configura la injusticia relativa al reconocimiento deberían permitirnos considerar que: el subtexto económico de las políticas culturales y el subtexto cultural de la economía vulneran las opciones de una estimación correcta de los individuos y los grupos (Fraser, 1996). Así, la imbricación entre dos dimensiones, que conforman la trama social queda representada en la institucionalización de las formas de vida. Ello implica, a nuestro juicio, que su enfoque sobre la justicia se oriente siempre a preguntarse por el ámbito simbólico en que se tejen las prácticas sociales.²⁵⁷

Las injusticias de mal reconocimiento [...] están fundadas en patrones sociales de interpretación, evaluación y comunicación, por tanto, si se quiere, en el orden simbólico. Pero esto no quiere decir que sean «meramente» simbólicas. Al contrario, las normas, significaciones, y construcciones de la personalidad que impiden a las mujeres, las personas racializadas, y/o gays y lesbianas la paridad de participación en la vida social se encuentran instaladas de forma material, en las instituciones y prácticas sociales, en la acción social y el habitus encarnado, y sí, en los aparatos ideológicos del Estado. Lejos de ocupar un ámbito tenue, etéreo, son materiales en su existencia y efectos. (Fraser, 2011a:281).

En otros términos, la dimensión sociocultural, simbólica, es asumida a través de su representación material mediante la institucionalización de formas de vida, lo que supone que la dimensión económica quede eclipsada en un enfoque que esperaba tener una perspectiva dual.

Aunque compartimos con la autora que, en términos sociales, las dos dimensiones están entretejidas y conformarían lo que denominaremos núcleos de sujeción, los cuales analíticamente podrían ser divididos la pregunta que surge es: ¿Por qué, en términos teóricos, donde la distinción analítica es clave, una dimensión queda eclipsada por la otra? ¿No es esta consecuencia un fallo teórico que acaba por negar la

²⁵⁶ Entendemos que la diferencia analítica es operativa, pero creemos que la autora la radicaliza demasiado, aun cuando reconozca que la realidad es mucho más compleja.

²⁵⁷ A nuestro juicio, esto comporta que sea precisamente la trama institucional la que determina el nivel o niveles de justicia, tanto como el sentido que se tiene de ésta en una sociedad, y gracias a los cuales podemos identificar la forma moral y política de una sociedad determinada.

realidad de la imbricación? ¿Constituye acaso una forma de apuntar la dificultad de integrar dos formas de lucha, dos tradiciones de izquierda? ¿Debemos concluir que la tensión entre economía y cultura es irresoluble si una no se supedita a la otra como factor explicativo de la causalidad de la injusticia?

Volviendo a la afirmación de que el problema de la justicia radica en los procesos de institucionalización de formas de vida, no debería resultarnos asintomático que en Fraser el problema relativo al reconocimiento no se sitúe en la definición de identidades diferenciadas, sino en el marco socio-político que las alienta o proscribire.

Por tanto, afirmar o no las identidades constituye para nuestra autora un dilema político que sólo las circunstancias particulares y los propios concernidos deben poder decidir como alternativa para lograr su autonomía.

Esta solución contextual, pragmatista si se quiere, representa un problema en términos de la teoría crítica,²⁵⁸ ya que problematiza el criterio desde el que se ejerce la crítica y, por tanto, parece poner en entredicho la universalidad del principio normativo con el que se espera resolver el dilema. Recuérdese que, en este marco conceptual, el principio normativo surge de las propias reivindicaciones; es decir, de las condiciones en que se da la experiencia, la cual es impugnada o pide su valoración. En consecuencia, hacer del principio una cuestión sometida a la contingencia debería en términos lógicos negar la pretensión universal de ese principio de justicia que emana de la impugnación y que es orientativo del proceso de deliberación.

No obstante, he aquí otra de las tensiones teóricas en el esquema de Fraser que, con todo, desde el punto de vista de la práctica política podría disolver un dilema. Ya no se trata solamente de considerar que la universalidad del principio puede ser revisable y que, por tanto, será la práctica la que determine el cómo se aplica. Se trata, a su vez, de una versión pragmatista, en la que los conceptos se dinamizan de cara a la situación práctica que demuestra los límites teóricos. El concepto, aunque emerge de situaciones

²⁵⁸ Véase la imputación que le hace Axel Honneth a Fraser en 2003 al respecto. Para el filósofo alemán la prerrogativa contextual de Fraser traduciría “la actual idealización generalizada de los ‘nuevos movimientos sociales’” (Fraser y Honneth, 2006:94) cuyas consecuencias son la falta de ausencia crítica respecto a ellos y, el peligro de conformarnos con las formas de dominación actuales. El peligro de este conformismo se produce cuando no somos capaces de atisbar otras formas de injusticia social y política por el hecho de que aún no hayan alcanzado visibilidad en la esfera pública o hayan sido menos exitosas en lograrla. Para Honneth, esta carencia en Fraser forma parte, además, de un reducto marxista que en combinación con la dualidad entre economía y cultura, insiste, nos deja indemnes para considerar las formas de injusticia contemporánea (92).

Anne Phillips (2008) también ha imputado a Fraser una suerte de marxismo, pero como explicamos en esta investigación, es difícil asumir estas críticas ya que la autora no sólo se decanta por Weber, sino que, además, como hemos venido demostrando (3.2.2.3. y 3.2.2.4.) su tratamiento teórico eclipsa la dimensión económica al cobrar mayor preponderancia la dimensión simbólica.

concretas, mantiene en relación a ellas una tensión, cada vez que espera ser aplicado sin la mediación correcta. Por ello, es la realidad concreta la que marca el límite del concepto, y es allí, en esta interpelación entre ella y él, dónde ha de mostrar su pertinencia y plasticidad.

Esta interpretación que proponemos tal vez sea discutible, pero más acá de esto, consideramos que es una consecuencia verdaderamente pragmatista y pragmática que atraviesa el trabajo de Fraser. Ilustra la modulación de la teoría en diálogo con la práctica y demanda a la propia teoría que, en términos epistémicos y lógicos, pueda mantener la pretensión de universalidad al tiempo que dialogar con las tensiones que surgen en la práctica cuando se abordan situaciones que comprometen la reforma o la transformación social, cuando se trata de considerar el conflicto entre seres humanos concretos en situaciones específicas.

Ahora bien, el problema que apuntáramos para la teoría crítica no es el mismo que opera en el debate con Rorty. Lo que resulta discutible para nuestros pragmatistas, cada uno en su tono, es la forma de entender el dilema entre dos formas reivindicativas.

En este caso, la problemática se sitúa en la necesidad o no de una teoría social de la opresión, por tanto, en la necesidad de herramientas teóricas que expliquen y expliciten la tensión social.

El pragmatismo rortiano hace de las tensiones sociales dilemas morales complejos que no se resuelven (Rorty, 2000d)²⁵⁹ si los dos términos de la relación se mantienen tal y como nos los representamos. Por eso, Rorty señala una tercera opción. Una opción que nunca nos deja satisfechos, nos deja un mal gusto y nos genera un disgusto moral. Su ánimo controvertido, y su pragmatismo orientado a resolver las dicotomías que él considera inútiles, porque atrapan el pensamiento –lo enquistan impidiendo hallar alternativas creativas–, suele acabar señalando que la dicotomía o bien es inexistente o bien es inútil y debería abandonarse.

No se trata de un prestidigitador que haga desaparecer el problema de la mesa. Por el contrario, nos confronta con otro que, casi diríamos, es mucho más agudo y pasa a persuadirnos –porque he ahí el trabajo de su persuasión argumentativa implacable y difícil de eludir–, a reconocer con él, que la forma nueva de la presentación del debate nos implica en una transformación de nuestras propias creencias.

²⁵⁹ Véase *infra* apartado 5.2.2.

En este sentido, en ocasiones pareciera que Rorty plantea una tercera opción de los desafíos políticos, transmutados en dilemas morales, como si ésta saliera de la chistera. Pero no es así, la persuasión rortiana consiste en que los términos opuestos o son dejados de lado, o son integrados en una versión mucho más compleja, con la cual a pesar de poder no compartirla, no deja de suscitar dudas y cuestiones sobre dónde teníamos sostenidos los pies. Su labor está orientada, entonces, a mover el suelo del lector y sugerir un camino novedoso. Por eso, pensar con él es pensar en los propios prejuicios, es dejarse sacudir por una visión distinta que haga exudar los conceptos y conduzca a replantearnos las situaciones que éstos nombran y significan en el contexto actual.

Pero está por ver que esta estrategia suya resulte exitosa en el caso del reconocimiento cultural.

3.3. EL RECONOCIMIENTO: ENTRE EL PREJUICIO SOCIAL Y EL MODELO DEL ESTATUS

3.3.1. El prejuicio

Como sabemos Rorty ve objeciones serias en el uso del término reconocimiento cultural. Sus razones son las siguientes:

1. El uso del término es un hecho específico fruto de las circunstancias del mundo académico anglosajón (2008a:73).

2. Si lo que se pretende con la idea de reconocimiento cultural es ampliar el marco de la inclusión social, para nuestro autor resulta mucho más sencillo hablar de eliminar prejuicios. Pues *i.* reemplazar el reconocimiento cultural por la lucha contra el prejuicio permite entender que el objetivo fundamental de las luchas por la identidad consiste en el rechazo a la vulneración del autorespeto individual y colectivo (70). *ii.* La palabra prejuicio denota que se trata de un recurso ideológico para mantener la desigualdad económica entre los miembros de una comunidad (70-71). El corolario de ambas afirmaciones consiste en *iii.* se debe reivindicar el legado de la izquierda reformista estadounidense de los años cuarenta y cincuenta frente al de la izquierda

cultural, heredera de la Nueva Izquierda de los años sesenta, que domina el debate en los campus universitarios en los Estados Unidos (Rorty, 2008a:73).

3. La palabra reconocimiento es útil si y solo si el colectivo en desventaja, nos dice, no es un chivo expiatorio de la inseguridad económica (71).

4. Hablar de reconocimiento cultural para referirse al respeto que merecen los miembros de culturas particulares, invocando el hegelianismo, supone una asunción poco evidente de que la dialéctica del amo y el esclavo pueda referirse a éstas y no, en cambio, a la relación entre individuos; sobre quienes descansa el problema del autorespeto (75).

5. Si el propósito del reconocimiento es alcanzar el autorespeto como eje de una identidad, no es necesario añadirle el adjetivo cultural (77).

6. Al eliminar el adjetivo “cultural”, se está en capacidad de poner de relieve los rasgos comunes que hacen posible que formemos parte de la misma comunidad. Rasgos como el dolor, el sangrar, que destacan aquello que, en cuanto que seres humanos, nos aproxima (77). La definición de tales rasgos y los relatos que así lo afirmen son los que coadyuvan a dar el paso a la experiencia de construir la solidaridad necesaria para hablar de comunidad política.

7. Los rasgos comunes nos empujan en la dirección de una cultura política compartida que los reconozca y que, por tanto, pondría en segundo término las diferencias culturales subjetivas.

Esta cultura política de que habla Rorty remite a su anhelo de recuperar la tradición de la izquierda reformista estadounidense, como ya se apuntara. Asimismo, nuestro autor piensa que el marco del liberalismo democrático hace posible lograr la inclusión de las diferencias. Sin embargo, y aunque en su concepto éstas puedan nutrir el debate público, siempre lo harán como opciones de carácter subjetivo y, por tanto, privado.

De este modo, el sentido político de las diferencias se convierte en un dilema moral según el cual las culturas deben ser trascendidas porque están al servicio de la creación individual. En consecuencia, no se debería, según Rorty, pretender que las culturas gozaran de derechos políticos porque ello implicaría situar el valor moral en ellas y negarlo para el individuo. En otras palabras, los derechos políticos de la cultura amenazan el sentido del liberalismo, cuyo pivote está en la autonomía individual: “Nuestros sueños utópicos deben ser el de un mundo en el cual las culturas sean vistas como esfuerzos conjuntos transitorios de los individuos –recursos para incrementar la

felicidad humana— más que como la fuente principal del sentido del valor propio de una persona” (2008a:81).²⁶⁰

A resultas de lo anterior, su crítica a Fraser se basa en el argumento de que resulta inútil presentar las razones por las que la injusticia sea el resultado de la imbricación de la dimensión económica y cultural. Es decir, que el reconocimiento erróneo no se supera porque podamos saber que es un efecto de la estructura social.

En primer lugar, porque el reconocimiento es para Rorty un asunto de creencias erradas que, no obstante, dan valía a la identidad de unos por sobre la de quien pierde su autorespeto. En este caso, situarse en el problema de la estructura social supone abandonar el cometido más importante, el de apoyar un proyecto en el que la solidaridad se convierta en el propósito de un sentido renovado de la nación en el que se hace caso omiso a unas diferencias que distraen de los problemas más acuciantes: la inseguridad económica.

En segundo lugar, Rorty no cree que la reificación cultural sea un desafío político que se pueda resolver, tal y como afirma Fraser invocando la deconstrucción de las identidades. Sumar, dice Rorty, el proyecto socialista a la deconstrucción cultural, allí dónde el problema de las identidades se sitúa en la afirmación de características particulares que cierran el debate democrático, cuando éstas aparecen blindadas ante la opinión pública y socavan —por la lealtad a la identidad de grupo— el valor de la autonomía individual, sólo es otra manera de que la filosofía se sitúe por encima de la democracia. Es un intento más de creer que la filosofía aporta algo más importante que lo que los individuos por sí mismos podrían llegar a apreciar si abrazaran el valor de la creatividad del individuo. Su poder de crearse a sí mismos que, en último término, es el bastión de un liberalismo que cree, mediante este recurso, poder conjurar el peso de la cultura sobre la conciencia individual (Rorty, 2008a:77-78).

En tercer lugar, la intersección de ejes de desigualdad que definen el cuadro de una identidad social vulnerable también representa, para Rorty, un modo de sofisticación teórica (Ibíd.). Ninguna de estas propuestas alentaría un proyecto político y social que pudiera enfrentarse a la desarticulación del tejido empresarial nacional, a la bajada de salarios, al aumento del desempleo, problemas que para nuestro autor deben tener prioridad por sobre diferencias específicas, las cuales, además, son contingentes.

²⁶⁰ “Our utopian dreams should be of a world in which cultures are seen as transitory coming-together of individuals —expedients for increasing human happiness rather than as the principal source of person’s source of self-worth.” La traducción es nuestra, salvo indicación ulterior.

La pertinencia de la distinción analítica, del trabajo de una teoría social, pasa a segundo término cuando se trata de que tales conceptos ayuden a la construcción y reforma de la realidad social. Decir deconstrucción o imbricación, apunta el autor, ¿qué puede representar para un sujeto que sabe que el salario que gana él, sumado al de su pareja, le impiden llegar a fin de mes? (Rorty, 1999:78). Las cuestiones acuciantes son éstas. Cómo resolverlas, cómo generar un esfuerzo colectivo que haga posible centrarse en esa inseguridad económica que alienta el uso del prejuicio e impide, por tanto, la solidaridad ciudadana, es sobre lo que debería, en principio, articularse el proyecto de nación, y sobre todo al que tendría que dar lugar.

Las dudas de Rorty nos resultan pertinentes, nos parece que ellas cuestionan los efectos claros de un paradigma teórico que ha hecho de la cultura la clave interpretativa prácticamente exclusiva de la desigualdad social. Por eso pensamos que sería importante que, sin negar que la cultura es un vector de desigualdad, fuéramos capaces de superar la inercia de este único factor explicativo que, ya para la época en que estaba escribiendo Rorty –año 2000–, mostraba su inoperancia ante un cambio social de envergadura como la globalización.²⁶¹

Con esto no pretendemos negar la importancia del análisis cultural sobre la estructura que define a una formación social y sus respectivas formas de injusticia. Contra Rorty, creemos que es una tarea necesaria. Pero, también creemos que el trabajo teórico sobre las prácticas requiere, cuando así proceda, ajustar la matriz interpretativa con la que se abordan los desafíos sociales a las exigencias de esa realidad sin que ello comporte una teoría de *prêt à porter*.

Pero señalaríamos que, mientras que Rorty sitúa su mirada en esos nuevos embates, sin transformar su esquema interpretativo, el cual siempre conduce a la cultura dada la prioridad del relato, Fraser, al menos en parte, ha querido dar este paso en la última formulación de su enfoque de la justicia, cuando introduzca la dimensión política para hacer frente a la injusticia que representa la gobernanza en el marco de la globalización.²⁶²

²⁶¹ Cabe advertir que el proceso de globalización ha revelado la importancia del análisis de la economía si tenemos en cuenta las consecuencias de los procesos de deslocalización empresarial, por ejemplo. Sin embargo, la globalización también ha servido para reforzar el argumento de las diferencias culturales que se condensan en la problemática de la migración, refiriéndose a ésta como si no constituyera el correlato de una economía global. A nuestro juicio, el proceso de globalización resulta interesante en la medida en que presenta la confluencia de ambas dimensiones sociales, economía y cultura, operando de modo simultáneo en la transformación de nuevas relaciones sociales y conflictos, o bien reforzando antiguas situaciones injustas. Nos ocupamos de esta cuestión con más amplitud en la segunda parte del trabajo.

²⁶² Nos ocupamos de esto más adelante, véase *infra* cap. 6, esp. apartado 6.1.

Sin embargo, esta voluntad no está presente en la disputa sobre el reconocimiento cultural. La respuesta de Fraser a Rorty estrecha el vínculo entre injusticia social y reconocimiento a través de la condición de los patrones de valor institucionalizados sin detenerse en el reparo del neopragmatista.

3.3.2. El modelo del estatus re-visitado

La pretensión de Fraser al construir el modelo del estatus fue centrarse en las formas en que se vulneran las condiciones de una ciudadanía democrática, en cómo se impide participar a todos en la discusión pública en tanto que pares sociales.

Aquí, justamente, se sitúa la ventaja del modelo del estatus por sobre la discusión de las políticas de la identidad a la hora de tratar el reconocimiento. Al quedar definida la injusticia del mal reconocimiento como una forma de subordinación social que atenta contra la paridad en la participación, el modelo evita privilegiar los grupos sobre los individuos que son quienes detentan el valor moral por antonomasia y que, interpretamos, lo trasladan a las formas de vida asociativa a las que se hallan vinculados.

Fraser coincide con Rorty en la evaluación sobre la estrechez del marco que representan las políticas de la identidad. Por eso su propuesta del modelo del estatus asume que la cultura es objeto de debate político en tanto que remite a patrones de valor institucionalizados que niegan la posibilidad de una existencia social en paridad para determinadas formas de vida (Fraser, 2008d:85).

La afirmación de las diferencias de grupo depende de que seamos capaces de reconocer que el carácter distintivo que éstas invocan no tendría que representar una desventaja en la interacción social, sino que constituye una forma de poner de relieve que éstas pueden fungir como parte de las características relevantes de un proyecto individual que se engasta en su participación colectiva. No obstante, cuando la afirmación de la identidad se convierte en un obstáculo mediante la reificación de la cultura, cuando ésta restringe las formas de interacción social fuera de los límites que impone a sus miembros o propicia el separatismo en aras de una pretendida autenticidad, la universalidad de la dignidad humana tiene prioridad sobre el reclamo a la distinción y preservación del grupo (Ibíd).

Sin embargo, esta alternativa puede no ser la única, sino verse completada mediante la deconstrucción de las identidades que permiten desplazar el núcleo de la

identificación a una red de identificaciones múltiples (87). Dada la complejidad de los procesos de identificación, dice Fraser, no ha de esperarse un molde único, sino mantener la amplitud de adscripciones siempre y cuando éstas se sometan al escrutinio de propender a la participación paritaria en la forma social. Esto supone reconocer el carácter histórico y contingente, revisable, en definitiva, de las diferenciaciones de grupo (Ibíd.).

En suma, el modelo del estatus destaca la prevalencia del valor moral del individuo como base del principio de la paridad participativa. De este modo, la autora cree poder responder a los varios dilemas normativos que se manifiestan en los distintos ámbitos de la vida social, así como buscar la mediación correcta que suponga siempre el valor de la autonomía privada y pública para decidir una forma de vida. Pero la experiencia de la autonomía pasa por reconocer cuáles son esos obstáculos institucionales que lastran la interacción entre individuos moralmente libres. De ahí que ella considere que optar por la deconstrucción coadyuva a desplazar los términos de la identificación, al apuntar a la transformación de esas prácticas sociales que han devenido la institucionalización de determinadas formas de vida.

En esta línea argumental, la autora afirma que hablar de prejuicios como hace Rorty supone una ontología social que pondría el peso de la desigualdad en la economía, al tiempo que receta como remedio contra ésta la opción de una “re-ingeniería de la conciencia para el cambio social” (Fraser, 2008d: 86). El prejuicio social, lo dijimos antes, se modifica mediante la narratividad elegida para reforzar los rasgos comunes que dotan de identidad a una cultura política. Para esa narratividad no es importante politizar las diferencias entre culturas, pues hace depender su convivencia de la asunción de una cultura política liberal, tolerante y pluralista.

Con Rorty, nuestra autora reconoce que la redistribución es una pieza clave para hablar del reconocimiento. Pero niega que esa redistribución por sí sola resuelva los obstáculos a la paridad. Es sólo gracias a la combinatoria de la economía y la cultura como es posible identificar los obstáculos a la inclusión social.

De nuevo, Fraser recuerda la conexión de ambas formas de injusticia como proyecto para una política de izquierdas en los Estados Unidos que evite lo que ya en 1997 denunciaba como una falsa antítesis. Aquí la clave fue avanzar sobre el desafío político, interpretado con arreglo a una falsa antítesis teórica, para demostrar la manera en que quedan imbricadas las dos formas de experimentar la injusticia.

Acentuar que la dimensión cultural de la justicia es la de los patrones de valor institucionalizados, tal y como hace Fraser a través del modelo del estatus, creemos, constituye un punto clave para trascender las perspectivas de asumir que el reconocimiento sólo puede entenderse en relación con la pretensión de alcanzar una forma de vida buena,²⁶³ y también para superar la afirmación según la cual cualquier diferencia sólo por el hecho de serlo –y en tanto expresión de la capacidad inventiva del ser humano– aspire a gozar de legitimidad.

La propuesta de nuestra autora se aleja de estas dos afirmaciones y establece que el mal reconocimiento constituye una injusticia política, y no sólo moral, en la medida en que la autonomía del sujeto depende de una trama institucional a través de la cual se da la interacción entre los miembros de una sociedad. Porque aunque el problema teórico del reconocimiento que aquí estamos discutiendo tiene su origen en las diferencias morales entre formas de vida, el modelo del estatus permite advertir que el ámbito de la ética al que en principio referiría merece un tratamiento político, ya que reconocer al otro supone una matriz social cuya dinámica está caracterizada por los conflictos fruto de las relaciones de poder que la definen.

En otras palabras, lo que hace Fraser es desplazar el reconocimiento del ámbito moral para observarlo desde la conformación de la trama social según la cual puede identificarse la posición social del individuo en ésta y con base en ella detectar los impedimentos para el ejercicio de una ciudadanía efectiva, rastreándolos a través de las instituciones respecto a las cuales se da el proceso social de la individuación. Esto constituye, a nuestro juicio, un esquema clave respecto al cual, no obstante, haríamos algunas precisiones y apuntes.

En el esquema de Fraser, como se dijo con anterioridad, la dimensión económica parece quedar eclipsada en el modelo del estatus. Interpretamos esta deriva en función del clima ideológico de la época. La pretensión de Fraser vendría guiada por sumar esfuerzos. Para ello supone que, en términos de justicia política, el problema del reconocimiento está ya dado por la propia estructura social. Eso implica definir el modo en que ambas experiencias de injusticia se manifiestan y cómo se relacionan y articulan en situaciones específicas y, a partir de éstas, detectar cómo se refuerzan cuando así lo hacen. Pero en esta pretensión, unida a su vez a lo que denomina un cambio de paradigma teórico que va de la economía a la cultura, aquella queda descolgada ante el

²⁶³ Véase *supra* apartado 3.2.2.3.

esfuerzo de presentar el reconocimiento más allá de la perspectiva moral y situarlo en esa trama institucional por la que resulta susceptible de ser politizado como una necesidad humana que, por su propia entidad, está sujeta a la lucha por las interpretaciones (1989; 2011a). El ámbito simbólico, a pesar de sus efectos materiales, y puesto que se refiere a los patrones de valor institucionalizados, captura el imaginario de la desigualdad social.

De este modo, el modelo del estatus sostenido en una ontología social múltiple que resulta explicativa del cómo se da la injusticia, se asienta, sin embargo, en una ontología individual que incluso la estrategia de la deconstrucción de las identidades alentaría.

Si la deconstrucción es una propuesta por deshacer los marcos rígidos de formas de identidad institucionalizadas que cercan la posibilidad de la autonomía, entonces la negación de la identidad que aquella supone ¿cómo puede evitar lanzar a lo que queda del sujeto a la multiplicidad de juegos que alienta el marco social reproduciendo la heteronomía normativa? La determinación constrictiva de una identidad institucionalizada está sostenida, justamente, en la imbricación sistémica entre economía y cultura. Ahora bien, ¿cómo puede la identidad transformarse si la práctica deconstructiva parece que alienta más la forma individual de una red de identificaciones múltiples que sería análoga al proteísmo rortiano y, en consecuencia, al pluralismo liberal? ¿El modelo del estatus no pretende, acaso, ser una apuesta por la transformación social en manos de los movimientos sociales emancipatorios al enfatizar que el objeto de disputa está en la trama institucional? Por último, ¿esta estrategia de la deconstrucción es suficiente para superar las formas de imbricación de injusticias? ¿No se refiere acaso sólo al aspecto simbólico?

Con Rorty, creemos que la deconstrucción no es necesaria aquí y que contiene un aire de sofisticación filosófica que, además, en términos teóricos introduce una contradicción respecto a lo que juzgamos es la virtud principal del enfoque de Fraser, a saber, la ontología social múltiple. La deconstrucción instala, sobre el problema de deshacer la identidad, la primacía causal, no declarada por nuestra autora, de la dimensión simbólica para definir núcleos de sujeción. En esta tesitura no resulta extraño que la dimensión económica haya quedado eclipsada o, al menos, se presente como una injusticia simbólica, pero material, articulada en la ley.

Si nuestra interpretación es correcta, entonces la perspectiva dual de la justicia, que realiza una distinción analítica entre economía y cultura pero que insiste en que

tales dimensiones están entrelazadas en la práctica, asume realmente para la interpretación de la práctica que en la justicia se trata sólo de una dimensión: la simbólica. Al hacer prevalecer la dimensión simbólica por sobre la económica, reduciendo ésta a sus efectos institucionales, economía y cultura ya no se reconocen como tales. Así que nos preguntamos ¿para qué se distinguen dos dimensiones cuando finalmente se va a presentar una sola dimensión como foco explicativo del conflicto social? ¿Por qué no afirmar desde el primer momento que vamos a rastrear los desafíos a la justicia como el efecto de la dimensión simbólica sobre las prácticas humanas, se presenten éstas a través de una forma cultural o bien, a través de un modo de producción económica al que también se le reconocen visos simbólicos? O bien, ¿por qué no afirmar que la injusticia es y no puede menos que ser institucional y que, por tanto, con base en ésta vamos a distinguir dos de sus formas más emblemáticas, que en la formación social actual lo que nos interesa es cómo se reproducen en términos de prácticas sociales simbólicas entre individuos, colectivos y grupos?

Si desde el inicio esto hubiera sido planteado así, las expectativas sobre un desarrollo más sistemático respecto a la injusticia económica no habrían emergido y habríamos podido coincidir en que la injusticia del reconocimiento es una injusticia política, porque es institucional y no debido a su imbricación con la economía. Eso hubiera supuesto que desde el inicio Fraser se hubiera detenido en los aspectos más estrictamente políticos e institucionales que vulneran la experiencia social y política de la ciudadanía.

Este protagonismo del factor institucional explica que el foco normativista del esquema de Fraser va ganando la partida respecto a la consideración de los obstáculos sistémicos. Esto quedará muy bien representado cuando la autora proponga la dimensión política de la justicia y aborde el problema de las instituciones de la justicia global.²⁶⁴

Volviendo de nuevo a la crítica sobre la presencia de la deconstrucción en el enfoque de Fraser, juzgamos que la autora debería haber enfatizado aún más la dimensión pragmatista que evoca la plasticidad teórica y que da juego al principio de la paridad participativa. A resultas de ello, la pregunta sobre cómo transformar los patrones de valor institucionalizados sería resuelta por los propios concernidos sin que viniera en su apoyo la deconstrucción de la red de diferenciaciones múltiples.

²⁶⁴ Véase *infra* cap. 6.

En este caso, sería más útil la propuesta de Rorty sobre ampliar el espacio de deliberación moral a través de la narrativa, y mucho más económica, conceptualmente hablando, si la proposición de situarnos en lo que él denomina los rasgos comunes –el dolor y el sangrar– fuese mantenida no sólo para los casos en los que la cultura se superpone al individuo y da lugar a la reificación cultural, sino incluso cuando se trata de negar la identidad –una apuesta que, como ya se afirmara, traduce un anhelo de autonomía.

3.4. UN DIÁLOGO DE SORDOS

Como se dijo al inicio del capítulo, el cambio de acento rortiano hacia la redistribución es aparente, ya que la alternativa política que ofrece viene mediada por el relato sobre los rasgos comunes. Imaginamos que este podría ser un paso previo para que pueda ir construyéndose una solidaridad ciudadana a partir de la cual surgirían las reformas sociales. Pero nada de esto implica que su preocupación por la desigualdad económica constituya un cambio de postura acerca de cómo se da el progreso moral y con base en qué herramientas. Por eso, hemos afirmado que nuestra opción en este diálogo era considerar como fundamental para el análisis del desafío social de la inclusión el enfoque dual de la justicia de Fraser.

Estas afirmaciones, sin embargo, no nos impiden señalar los siguientes rasgos que sirven para resumir el debate sobre el reconocimiento entre ellos.

El primero, que la primacía causal para conceptualizar los obstáculos a la inclusión social descansa en ambos autores en la dimensión cultural. La consecuencia de esto es que la economía es asumida, por los dos, como una variable a la que no se le dedica demasiado esfuerzo, a pesar de que afirman que su tratamiento es necesario.

En segundo lugar, la ontología social múltiple de Fraser le hace el juego a la pluralidad liberal rortiana, gracias a la asunción de una identidad revisable al punto de poder ser diluida y vuelta a rehacer. El proteísmo rortiano no le es ajeno a Fraser, aun cuando ella opere bajo otras coordenadas. Esto supone que la ontología social múltiple que da lugar a la conceptualización de la teoría crítica del reconocimiento, luego denominada el modelo del estatus, descansa, sin que la autora pueda evitarlo, sobre una

ontología individual en la que los procesos sociales aparecen al servicio del individuo. Esto se debe, en parte también, al privilegio del elemento discursivo que, aunque en el caso de Fraser se rastree a través de la dinámica social, parece situar a la razón dialógica por encima de la forma social en que ésta se encarna.

Por otra parte, el diálogo del que nos hemos venido ocupando revela las mutuas restricciones de sus esquemas. En el caso de Rorty, es muy claro que la subordinación social no es un tema que pueda abordar, ya que la experiencia de la libertad individual tiene prioridad sobre cualquier teoría que espere abordar los límites efectivos a ésta en una sociedad determinada. La esperanza de la inclusión social, o la solidaridad, sólo apunta a esas reformas sociales que puedan potenciarla, pero el disfrute de la libertad no es un dato imposible en la forma de vida política y cultural de su liberalismo que incluso es, para él, una de las mejores formas de vida social. Habría que agregar que justamente allí, en la ya existente posibilidad del disfrute de la libertad, radica su exhortación a teorías esperanzadoras y no desesperadas como las que se ocupan de elaborar las críticas negativas a la actual formación social, tal y como se mencionó arriba.²⁶⁵

En el caso de Fraser, una de las limitaciones que más nos sorprende es su poca estima por la preocupación social y teórica que Rorty ha puesto sobre la mesa de debate: que la desigualdad social no va a resolverse a través del reconocimiento cultural.

Esto sugiere que el recurso a la cultura en ambos autores se da en dos planos diferenciados. Para Rorty, se trata de la herramienta desde la que el intelectual puede incidir sobre la modificación social. En el caso de Fraser, por el contrario, la cultura es justamente la clave interpretativa de la desigualdad social. Lo que no quiere decir en su caso que no atiende a otras causas de la desigualdad.

En este sentido, el diálogo parece ser más bien un diálogo de sordos, en el que Rorty cuestiona a Fraser sin comprender el papel que juegan las instituciones para socavar aquello que a Rorty le interesa salvaguardar, a saber, la libertad y la creatividad humanas. Fraser no parece darse cuenta del alcance de las tesis de Rorty. En el caso de Fraser la situación es más escandalosa, ya que es ella quien responde a las críticas. Nos preguntamos ¿por qué no recoge la sugerencia que lanza Rorty? ¿Por qué se pertrecha en su propio modelo del estatus? Nuestra autora debería haber contestado a la pregunta por el abandono de la dimensión económica por parte de la izquierda académica; porque,

²⁶⁵ Véase *supra* apartado 3.2.2.1.

además, su propio esquema conceptual, al aludir a la perspectiva dual de la justicia, lo exigía así. Pero, tal y como hemos demostrado, la respuesta de nuestra teórica feminista ha sido, en un golpe pragmático, concentrar en los “patrones de valor institucionalizados” a la economía y a la cultura y, por tanto, hacer del reconocimiento la clave de la justicia.

Las críticas que hemos elevado al modelo del estatus de Fraser no nos impiden, sin embargo, recuperar la versión de una ontología social múltiple para comprender los dilemas morales y los desafíos políticos a través de los cuales es posible conceptualizar la relación entre individuo y sociedad, justicia y política, economía y cultura.

En esta misma línea, esta ontología nos sugiere la posibilidad de que desplacemos del punto de mira el pluralismo cultural como foco de tensiones político-morales, y hablemos en su lugar de pluralismo social a fin de concentrarnos en el hecho de la heterogeneidad social.

La heterogeneidad social, sostenemos, es la realidad constitutiva que alienta un modelo político de democracia. De ahí que el esquema conceptual de una ontología social múltiple que ilustra de un lado la posición social del individuo y, de otro, las formas de relación que con base en esa posición le es posible adoptar, constituya la forma adecuada de representarnos el cómo está constituido y cómo se constituye el espacio social de interacción a través del cual se regula el conflicto entre quienes cohabitan en él.

Esta definición tan amplia nos permite dar un paso más que consiste en retrotraer el problema de la identidad de la comunidad política –que, a nuestro juicio, traduce el debate sobre el reconocimiento (¿quiénes somos?)– a la consideración primaria de que se trata de la construcción de un espacio social. Este proceso de construcción, juzgamos, se da a partir de la conflictividad que resulta de las relaciones de poder originadas por la propia dinámica de la estructura social, o lo que es lo mismo, la manera de organizar ese espacio. Nos referimos a las formas de interacción posibles en una trama social determinada por su economía y el conjunto de valores que lleva aparejada, incluso si en este conjunto perviven formas antiguas de ser solapadas tras la colisión entre modos de vida.

La construcción de ese espacio social implica la del espacio lógico de deliberación moral y también política. De manera que la construcción del espacio social sea la forma de aproximación tanto para pensar las prácticas que impiden la expresión de la autonomía como para concebir y dilucidar los mecanismos que hacen posible la

inclusión social de quienes son reconocidos como ciudadanos aunque no experimenten este estatus como miembros de pleno derecho.

Si es posible que al indagar por esos obstáculos, se amplíe el círculo de nuestro punto de referencia a la hora de justificar nuestras acciones, se aumente el número de aquellos que podemos denominar nuestros pares sociales, este mismo esfuerzo debe valer para algo más. Debe permitir que su consideración en tanto que pares no sólo imponga la neutralidad axiológica sobre condiciones contingentes en virtud del nacimiento, sino que sea capaz de reconocer que, en términos sociales, ese carácter contingente asociado a rasgos identitarios ha de perderse, porque actúa como condicionante de las opciones de autonomía individual y colectiva y genera desigualdad entre unos y otros. Ahora no se trata de introducir de nuevo el dilema entre igualdad y diferencia, sino de apuntar a la noción de ‘par social’ puede ser un término útil para que la tensión no se escamotee y, a la vez permita considerar que la pertenencia a la comunidad política debe estar sostenida en la condición de cohabitar el mismo espacio social.

Ampliar el sentido de lo político a que se refiere la construcción del espacio social de deliberación implicaría que, además de contar con quienes, aunque reconocidos como ciudadanos lo son de segunda categoría, también se hiciera con aquellos que, al cohabitar en el mismo espacio social, también aportan a la producción y reproducción social que garantiza la pervivencia del cuerpo político que rige ese espacio compartido.

En este sentido consideramos que la categoría del reconocimiento de que habla Fraser y el uso del término de ‘par social’ pueden servir de plataforma a una conceptualización sobre el espacio social en el que los miembros se instituyen como sujetos políticos por el hecho de participar en la reproducción de ese espacio y en las formas de su transformación.

Visto así, concebimos que la pregunta por el reconocimiento, cuando apunta a la condición de la heterogeneidad social y no del pluralismo cultural, haría bien en distinguir de qué modo las desventajas sistémicas (y por ellas entendemos, asumiendo el esquema tripartito de nuestra autora: la desigualdad económica, el mal reconocimiento y la falta de representación política) constituyen impedimentos que se traducen en diferencias desde el punto de vista moral que niegan la condición de miembro de pleno

derecho a quienes cohabitan en un mismo espacio social.²⁶⁶ Tal vez así podría evitarse que las diferencias morales se convirtieran en “razonables” sustitutas de las desigualdades sociales que, en ocasiones, tampoco se está dispuesto a reconocer.

Siguiendo esta línea, juzgamos que el reconocimiento como categoría moral y política debe orientarse a señalar de qué forma las diferencias irrelevantes desde el punto de vista moral se convierten en desventajas sociales que reproducen las condiciones sistémicas. Esto impediría que, al recuperar la noción de heterogeneidad social como condición constitutiva de la democracia, ésta pasara a convertirse en un criterio de legitimación de la desigualdad social y de la imposibilidad de asumir que quienes cohabitan en el mismo espacio sean pares sociales.

En este contexto y yendo más allá del debate, la pregunta obligada versa sobre la perspectiva teórica desde la cual podamos superar esas desventajas sociales.

Las respuestas son variadas. En este capítulo hemos hablado de al menos tres de ellas: 1. ampliar el espacio moral mediante relatos dirigidos a la persuasión del sentimiento que induzcan a la solidaridad; 2. transformar las prácticas sociales y las instituciones a través de un debate abierto guiado por la paridad participativa; 3. deconstruir la lógica desde la cual comprendemos el funcionamiento de la estructura social y, por tanto, de las identidades que norman y niegan la autonomía. En suma: alcanzar autoridad semántica. En el capítulo anterior se explicó que no bastaba con ampliar el espacio de deliberación moral, que había que alcanzar el espacio político a través del esfuerzo colectivo por adquirir autoridad semántica. Lograr aquello que Marilyn Frye (1983) denomina como “eludir la mirada del ojo arrogante”, la que indica tu posición en el tablero social, y disputar hasta lograr que los términos en que se da tu experiencia tengan el poder de significar también para otros.

Estas herramientas, invocadas desde perspectivas socio-teóricas distintas y con implicaciones políticas aparentemente incompatibles, descansan en el ideal de la autonomía, una autonomía que revela la dialéctica del lenguaje desde el cual ha sido proferida: *i.* la igualdad de todos; *ii.* la libertad de poder ser diferentes. Esta es la dialéctica que el debate sobre el reconocimiento ilustra y que ha dado en hallar como síntesis una defensa de la igualdad de todos a ser diferentes.

²⁶⁶ Debemos la formulación de esta idea a la exposición de Susan Moller Okin (1996a) quien la toma de Cass Sunstein del siguiente modo: “«Las estructuras sociales y legales no deben transformar, de no mediar una buena razón, las diferencias irrelevantes desde el punto de vista moral en desventajas sociales». Esto ocurre especialmente cuando las diferencias se transforman en «desventajas sistémicas»[...]” (Okin,1996a:144).

A nuestro juicio, deberíamos quedarnos con la primera de ellas –la igualdad– si y solo si esta opción no excluye la sospecha sobre las formas de vida institucionalizadas que norman modos de ser para el sostenimiento del espacio social. Se entiende mal la igualdad cuando se cree que ésta deviene en homogeneidad, aunque su defensa sin matices pueda resbalar allí. De modo que la igualdad tiene que permitirnos pensar que, en tanto que valor moral y político, constituya la base como la posibilidad y la meta de un espacio social saturado por una heterogeneidad social que no puede devenir en una diferencia moral que oculte una desventaja sistémica y reproduce a la desigualdad social.

Por ello, más allá de si hemos de preguntarnos en primer lugar por las diferencias morales y luego por las desigualdades sociales, o primero por éstas y luego por aquellas, creemos que el orden categorial ha de insistir en la interacción de los dos niveles, de modo que su análisis permita ilustrar cómo los dilemas morales cuestionan la estructura social en que se representa la justicia para una sociedad. Esto nos llevaría a situar de nuevo el punto de mira en la construcción de un espacio social en el que y por el que esas diferencias y las desigualdades que llevan aparejadas toman cuerpo, se materializan, y pueden continuar reproduciéndose bajo otros rostros en condiciones históricas distintas.

La cuestión clave es la que apunta a la definición e identificación de un espacio social en el que sea posible el reconocimiento. Ello nos permitiría ampliar la visión sobre quiénes son aquellos a que nos referimos al hablar de inclusión social. De esto nos ocuparemos ahora, en la segunda parte de este trabajo.

PARTE II

***DOS APROXIMACIONES PRAGMATISTAS A LA IDEA DE LA JUSTICIA
GLOBAL***

4. LA IDEA DE LA JUSTICIA GLOBAL

4.1. INCLUSIÓN SOCIAL Y PERTENENCIA

Hemos analizado la discusión que tuvo lugar entre Richard Rorty y Nancy Fraser en torno a la forma de ensanchar el espacio de deliberación, y llegamos a la conclusión que el problema subyacente a éste es el de la inclusión social. El espacio de deliberación y la inclusión representan para nosotros dos maneras de plantear el problema de la identidad moral y política que define los límites de una comunidad en particular.

El establecimiento de esos límites determina la forma en que se crea un espacio social de interacción, qué indica que acciones son posibles y cuáles quedan proscritas, qué sujetos lo habitan y qué formas de vida y modos de ser pueden recrearse en su interior.

En esta segunda parte, el debate entre nuestros autores adquiere nuevos matices. Indaga de nuevo por la forma de la identidad político-moral, bajo las condiciones de una política democrática, pero lo hace a partir de la pregunta sobre cómo se define la pertenencia.

Se trata de comprender de qué manera los límites de la identidad pueden extenderse si somos capaces de reconocer relaciones de justicia política más allá de las que quedan establecidas en virtud de nuestra pertenencia al marco del Estado-nación.

Respecto a los límites de la identidad política de una comunidad, debemos señalar que se trata de un proceso que se da en dos niveles, uno hacia el interior y otro hacia el exterior. El reconocimiento de la identidad político-moral de un colectivo

social,²⁶⁷ en el interior de un colectivo más amplio supone la propia modificación de los límites de este último, del mismo modo que los procesos de inclusión de quiénes en principio estarían fuera de sus límites supone la ampliación de los rasgos por los que se afirma su identidad.

Hay que notar también que los procesos de autodefinition o auto-identificación de la comunidad política son el resultado de tensiones sociales que se dan tanto dentro como fuera de la misma. Estas tensiones, sean o no superadas, dan lugar como efecto de la misma dinámica social, a otras nuevas. De ahí que todo proceso de identificación no esté exento de una vívida tensión que enfatiza por una parte su carácter inacabado y en el que se trata de una confrontación con nuestros propios límites. En el caso de la identidad moral remite a los límites de las obligaciones que somos capaces de reconocer y aceptar, bien para nosotros mismos, bien para con quienes podemos esperar, justificadamente, que también las acepten.

Junto a estos límites morales están los de carácter político, que por su propio estatuto están sometidos a una reformulación continua que se amplía o estrecha conforme las reivindicaciones de justicia adquieren legitimidad democrática.

La dinámica de extender o estrechar los límites conforme al sentido de la pertenencia revela que en los procesos de emergencia de una identidad se pone en juego el carácter del vínculo que se da entre lo que para cada caso pueda llamarse nosotros y ellos. Si bien la pregunta por la identidad moral del “nosotros” está co-implicada en la pregunta política sobre cómo trazar los límites respecto a “ellos”, la primacía de lo moral en este caso sólo es posible en razón a la justificación de una particular forma de vida política.²⁶⁸

El juego de luz y de sombra que sobre la identidad político-moral hemos recorrido hasta aquí nos conduce ahora a presentarla como el conjunto de relaciones de justicia que estamos dispuestos a reconocernos mutuamente. Es por ello que creemos que la pregunta por la identidad también exige ser rastreada desde los procesos de conformación de comunidades políticas que definen lo que Fraser denomina distintas “escalas de justicia”,²⁶⁹ las cuales, según nuestra interpretación, requieren ser pensadas a partir de los niveles de interdependencia estructural que entre ellas se dan y a través de

²⁶⁷ Véase *supra* nota 216.

²⁶⁸ Aristóteles *EN* II, 1094b.

²⁶⁹ Véase N. Fraser, 2008b.

los cuales sería posible especificar las formas de las relaciones de justicia entre sus miembros.

Como se ha afirmado a lo largo de este trabajo, la pregunta por el ‘quiénes somos’ ha sido abordada por Rorty desde su asunción de la contingencia de la comunidad política liberal y con ésta la del lenguaje que en ella se habla. De modo que sus respuestas tentativas sobre cómo redescubrirnos se dirigen a eludir el fundamento sobre qué es aquello que somos y por qué, y espera introducirnos en la descripción de nuestras prácticas con arreglo a las cuales dicha pregunta se podría responder. La descripción que ofrece nuestro autor sobre dichas prácticas constituye el núcleo problemático sobre el cual definir qué elementos aceptar como parte de ese nosotros.

La pregunta rortiana por el ‘quienes somos’ puede adaptarse al enfoque teórico de Fraser en el momento en que ésta decide introducir en su esquema bidimensional de la justicia la dimensión de la política, y cuestionar las condiciones por las que se define entre quiénes se dan relaciones de justicia de acuerdo con el marco político administrativo que las establece y especifica.

La cuestión que nos interesa subrayar en esta segunda parte es el vínculo entre los límites de la justicia política y la identidad. La propuesta de Rorty sugiere que la pregunta por la identidad es una pregunta política que, sin embargo, se contesta desde la moral, entendida ésta como el espacio en el que se crean los lazos de confianza. En este orden de ideas, la justicia como virtud moral desplaza al sentido de la justicia política, y es aquí donde nosotros situamos el foco del análisis para identificar las implicaciones de su esquema conceptual. Contrastaremos este esquema con el de Fraser, para quien la justicia es un concepto heurístico que no se circunscribe al terreno moral, sino que se despliega en tres dimensiones complementarias, la económica, la cultural y (desde la superación del esquema dual) la política.

Comenzaremos en este capítulo cuatro por presentar el contexto en que se enmarcan las propuestas de estos dos autores.

4.2. TRES PRECISIONES SOBRE EL PUNTO DE PARTIDA

El diálogo entre Fraser y Rorty del que trataremos a continuación se diferencia de los anteriores en tres aspectos. El primero es de corte histórico-biográfico y el segundo es

de corte teórico. El tercero está relacionado con la conclusión de este trabajo, y con la sutura –acaso parcial– de todos los momentos en que se ha dividido el diálogo entre Rorty y Fraser que realizamos al final del mismo. Es una sutura que nos va a permitir situar con mayor claridad los efectos de la filosofía rortiana sobre la pensadora feminista, así como evaluar sus respectivos aportes a la tradición filosófica en el último cuarto del siglo XX y en los derroteros por los que avanza en estos dos primeros decenios del siglo XXI, en este último caso referidos al debate sobre la justicia global.

Comenzaremos por el primer aspecto, el histórico-biográfico. Este remite a que a diferencia de los debates analizados con anterioridad, nuestros autores no debatieron de modo directo sobre el tema de la justicia política a escala global. Esto hace que el peso en esta segunda parte recaiga sobre la reconstrucción argumental que se plantea, y que va a permitir enlazar la preocupación de Rorty por la lealtad a “nuestros” principios como un modo de ensanchar la idea del “nosotros” con la identificación fraseriana de una tercera dimensión de la justicia centrada en el cómo se define el quiénes de la justicia en la construcción del marco político²⁷⁰ con arreglo al cual se establece la relación entre éstos.

La muerte de Rorty en junio de 2007 impidió que el trabajo de Fraser titulado *Escalas de justicia*, publicado en 2008, fuera objeto de su atención. No obstante, gran parte de lo que ella propone en este trabajo estaba contenido *in nuce* en sus *Spinoza Lectures*, impartidas en el año 2004 en la universidad de Ámsterdam. Aunque este dato podría permitirnos pensar que Rorty conoció las líneas hacia las que se dirigía el trabajo de la teórica feminista, no hay fuentes documentales que nos permitan colegir que el neopragmatista pudo llegar a conocerlo. Por ello, el diálogo que se presentará ahora puede describirse como un diálogo virtual entre ambos, en el que la cota de realidad está determinada por el objeto en disputa, a saber, cómo entender las condiciones de la moral y la política democrática en el contexto transcultural que se dibuja sobre el fenómeno de la globalización económica.

Al referirnos a la globalización queremos poner el acento, fundamentalmente, en la tensión entre la deslocalización empresarial y la pérdida de legitimidad democrática por parte de los Estados. Se trata de abordar aquí, al menos en parte, una de las consecuencias de ése complejo nudo entre economía y soberanía democrática que en los Estados de bienestar ha acusado la pérdida de efectividad de su soberanía tal y como

²⁷⁰ En lo que sigue nuestro uso de la expresión “marco político” remite a la que propone Fraser en 2004. Véase *infra* cap. 6.

fuera entendida hasta 1989²⁷¹ y que constituye el contexto socio-histórico y político en el que las propuestas de Rorty y Fraser pueden ser entendidas.

En segundo lugar, el aspecto teórico del debate está relacionado con los límites de la comunidad política y la posibilidad de una comunidad global. Esto nos lleva a la pregunta por el procedimiento de identificar y conceptualizar formas de pertenencia a comunidades políticas diferentes del Estado y que también podríamos reconocer como parte de un “nosotros”.²⁷² Dado que toda definición de una identidad supone la exclusión de un conjunto de atributos o relaciones, se trata de especificar aquellos atributos por los cuales podemos reconocernos como “nosotros” frente a los rasgos que atribuimos a un “ellos” sin por ello poner en entredicho la significación de lo político y de la política, donde posiciones contrarias deben hallar mediaciones para su convivencia sin reducirse la una a la otra.

Establecer el nosotros global consiste pues en una tarea política en dos sentidos. Uno afirmativo y otro negativo. El primero se orienta a la identificación y conformación de un nosotros global que, sobre la base de los derechos humanos, solape las diferencias antagónicas, entendiendo por éstas fundamentalmente las asimetrías de poder que en toda política exigen ser negociadas, sin que de esto se derive una completa reconciliación. El segundo sentido, el negativo o mejor, crítico, debería identificar de qué modo esa pretensión por definir un nosotros, en ocasiones con apariencia homogeneizadora gracias a la pátina de concordia que los acompaña, exige reconocer los modos de sujeción, opresión y asimetrías de poder gracias a los cuales la identificación de ese nosotros y su definición fallan.

El sentido crítico, a nuestro entender, habría de propender a abrir el foco sobre de qué modo la política global de un nosotros no puede realizarse sin estatuir un ellos, así como también de qué forma el “ellos” se manifiesta. El desafío filosófico en este ámbito puede abordarse de modos distintos pero, desde nuestra perspectiva, el que comporta una mayor relevancia es aquel en el cual el nosotros global no puede completarse políticamente si no es bajo la asunción de la pérdida del sentido de lo político. Dicha pérdida la entendemos como la negación de la(s) forma(s) en que las

²⁷¹ Para un análisis al respecto véase J. Habermas (1998), *Die postnationale Konstellation*. A partir de ahora se cita por la versión castellana de 2000. Ver en ésta 93-107 esp.

²⁷² Véase la perspectiva de Habermas sobre porqué el actual nivel de interdependencia político económica dificulta la distinción entre una política interior y exterior. Véase, Habermas, 2000:59-166; 2004, *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*. A partir de ahora se cita por la versión castellana de 2009, véase aquí esp.113-187.

asimetrías de poder se suceden y se enfrentan. Por tanto, la conformación de una identidad política, incluso si fuera posible la del nosotros global, pasa por reconocer como parte de su proceso de emergencia al menos la esperanza de quebrar la actual hegemonía cultural, política y discursiva a fin de que fuera posible articular formas de integración basadas en niveles de reconocimiento satisfactorios que funcionen como nuevos puntos de partida más que de término final. De ahí que, si el proceso de ruptura no se conceptúa, no podamos hablar de una nueva identidad política en sentido estricto, de ensanchar los límites de lo posible.

En último lugar, la plausible sutura que se presentará entre los esquemas de Rorty y Fraser representa acaso la unión de dos aproximaciones pragmatistas, como reza el título de esta segunda parte, al problema de la justicia global. La sutura se perfila respecto a la manera de aproximarse al vínculo entre la justicia política y la pertenencia social por parte de cada uno de ellos, y no opera en relación a las consecuencias políticas de sus respectivas visiones, tal y como nos ocuparemos de demostrar, pues analizar ese vínculo constituye la razón por la que reconstruir este diálogo resulta relevante.

4.3. UNA LECTURA SOCIOHISTÓRICA DEL DEBATE SOBRE JUSTICIA GLOBAL

Ser un intelectual durante el siglo XX representó entre otras cosas la experiencia de asumir las dos guerras mundiales. Estos dos acontecimientos, y con especial énfasis el segundo conflicto, supusieron para la filosofía occidental pensar el conflicto y sus entresijos, y aspirar a dar una razón del qué de la humanidad que había hecho posible alcanzar tales niveles de aniquilamiento y exterminio humanos.

La emergencia de la Organización de las Naciones Unidas y el impulso por una paz universal que comprometiera a todos los Estados vinculados a la segunda gran guerra marcó un hito desde el que la humanidad en su conjunto aspiró a su propia reconstrucción, imponiéndose la máxima de la no agresión. El propósito de una paz universal, estipulado en aquel entonces con la declaración del régimen de los derechos

humanos (1948), no obstante, se vería desdibujada con el conflicto de la guerra fría que decididamente marcó el globo entre “nosotros” (liberales democráticos) y “ellos” (soviéticos y pro-soviéticos), hasta el año 1989. Este conflicto, que alcanzaría cerca de cuarenta años, mantuvo vigente el impulso de agresión entre las dos superpotencias, conformando un régimen de “terror nuclear mutuo” (Hobsbawm, 1995:253). Los impulsos de aniquilamiento no desaparecieron, al tiempo que el afán por instituir un régimen pacífico permaneció latente.

Durante esos años la Organización de las Naciones Unidas, proyecto que alcanzó concreción tras la estela del presidente Franklin. D. Roosevelt en 1945, y en el que Habermas afirma que podría reconocerse de buen modo el espíritu kantiano del proyecto de *Hacia la paz perpetua* (1795) –incluso ya desde la época de Woodrow Wilson al finalizar la IGM– (Habermas, 2009:150-154), apenas pudo sostener el objetivo para el que fue creada: la defensa de la paz internacional, y menos aún lograr poner en marcha un proyecto cosmopolita. Habría que esperar a la caída del muro de Berlín en 1989 y a la de la URSS en 1991 para que el espíritu cosmopolita pudiera asumirse como un proyecto plausible.²⁷³

En concomitancia con el triunfo del régimen capitalista liderado por los Estados Unidos y las conmociones políticas mencionadas, el interés por constituir un modelo global en el que las diferencias ideológicas fueran superadas se vio apuntalado con publicaciones como *El fin de la historia* de Francis Fukuyama (1992) o *El choque de civilizaciones* de Samuel P. Huntington (1993). Las variadas críticas a estas dos visiones, complementarias (Antón y Lara, 2009), no acabaron por romper el sustrato ideológico que estas obras expresaban y que se extendió sobre un mundo en el que el capitalismo liberal se imponía triunfante.

El capitalismo liberal y la visión de un mundo finalmente unificado, no obstante el genocidio de Ruanda (1990-1994), la guerra del Golfo (1991), posteriormente la de Serbia (1992-1995), y otra serie de conflictos por la autodeterminación, principalmente aquellos que surgieron en los países del Este europeo,²⁷⁴ acabaron por definir al menos

²⁷³ Habermas afirma al respecto que: “Este periodo de incomparable internacionalismo [desde 1945 y la fundación de la ONU] desató en las décadas siguientes una ola de innovaciones en el derecho internacional que durante la guerra fría quedaron bloqueadas, pero que desde 1989 se han aplicado parcialmente.” (Habermas, 2009:95).

²⁷⁴ E. Hobsbawm describe este momento del siguiente modo: “Cuando los años ochenta dejaron paso a los noventa se hizo patente que la crisis mundial no era sólo general en la esfera económica, sino también en el ámbito de la política. El colapso de los regímenes comunistas entre Istria y Vladivostok no sólo dejó tras de sí una ingente zona dominada por la incertidumbre política, la inestabilidad, el caos y la guerra

en buena parte, lo que con Javier Peña (2010) podríamos denominar como el retorno de un objeto del pensamiento filosófico político hacia las obligaciones morales en el ámbito de las relaciones internacionales.

Así, el nuevo contexto impulsó las reflexiones sobre los derechos humanos, el *ius gentium*, el carácter justo –o injusto– de las guerras y, finalmente, el cosmopolitismo.

Puede afirmarse entonces que la definición del alcance de los principios de justicia ha sido una cuestión que, desde 1990 hasta ahora, ha ocupado de modo sistemático a la reflexión filosófica, centrada en la pregunta por la necesidad de fundamentación de los derechos humanos como régimen normativo universal. A partir de la consideración sobre cómo lograr que esos derechos pudieran convertirse en la base ético-moral de las relaciones internacionales, de un lado y, de otro, en un marco para establecer una forma de vida ética transcultural que pudiera atender a las diferencias político-culturales. Buena parte de los filósofos políticos se han visto, de un modo u otro, en la tesitura de abordar estas cuestiones, incluso replanteando el sentido del debate y ocupándose en ocasiones de las derivas humanitaristas a que éste ha dado lugar.

Por otra parte, la consolidación del tratado de Maastricht en 1992 y el paso de la Comunidad Europea a la Unión Europea, orientada por tratados de mayor alcance de los que lo habían precedido a las formas de intercambio económico en la Europa Occidental, sirvieron a su vez de empuje al sentido de un mundo cada vez más próximo, menos ajeno, más reconocible en sus productos de consumo y formas de ocio. La velocidad de la globalización económica aportó las condiciones en las que nuevos desafíos a las formas tradicionales de concebir la política internacional –centrada en el paradigma del Estado autodeterminado–, definirían formas de soberanía compartida con la consecuente traslación de competencias en distintas escalas, las cuales comenzaban a fraguarse como

civil, sino que destruyó el sistema internacional que había estabilizado las relaciones internacionales durante cuarenta años...Las tensiones generadas por los problemas económicos socavaron los sistemas políticos de la democracia liberal, parlamentarios o presidencialistas [...] Pero socavaron también los sistemas políticos existentes en el tercer mundo. Las mismas unidades políticas fundamentales, los «estados-nación» territoriales, soberanos e independientes, incluso los más antiguos y estables, resultaron desgarrados por las fuerzas de la economía supranacional o transnacional y por las fuerzas infranacionales de las regiones y grupos étnicos secesionistas. Algunos de ellos –tal es la ironía de la historia– reclamaron la condición –ya obsoleta e irreal– de los «estados-nación» soberanos en miniatura.”, (Hobsbawm,1995:20). La tesis de Hobsbawm que antecede a esta cita es que la crisis de 1973 tuvo una onda larga que llegaría hasta el decenio de 1990. En el contexto de esa crisis económica, el autor recupera las otras dimensiones de la crisis, política y social, para lo que en aquel entonces podía llamarse el mundo capitalista y el impulso que sobre éste tendría el neoliberalismo. En esa onda larga de la crisis quedaría inserto el derrumbe de la URSS con las implicaciones económicas que acarrearía y sus efectos políticos tanto para las antiguas repúblicas soviéticas y los países pro-soviéticos, como para el resto del mundo.

espacios de toma de decisiones de los que surgirían las normativas que condicionarán la vida de los miembros sujetos a las nuevas formas de vida política.

Asimismo, los tratados comerciales, la migración humana y la movilización del dinero hacia los lugares donde los costes de producción más bajos ampliarían los rendimientos de un capital cada vez más global y menos centrado en el Estado, dejaron advertir por un lado la emergencia de actores de alcance global que comenzaban a competir con los Estados en la forma en que definían las condiciones de vida de poblaciones enteras,²⁷⁵ y que se sumaron, claro está, a las organizaciones internacionales como el BM y el FMI que desde su fundación (1944) se ocuparon de definir las condiciones de vida en el Tercer Mundo.

De otro lado, el neoliberalismo económico, o una política económica global “des-regulada”, reclamaría una reorganización del poder político de modo que la toma de decisiones fuera cada vez más eficiente a los fines de la inversión del capital, al tiempo que estatúa la competencia no sólo entre Estados, sino también, a escala local, por beneficiarse de dicha inversión.²⁷⁶

En este contexto, la introducción en castellano del vocablo “gobernanza”²⁷⁷ ha acabado por imponerse sobre el de gobernabilidad estatal en relación a las formas de distribución del poder soberano y su ejercicio.²⁷⁸

²⁷⁵ Véase J. Habermas, 2000:135-36 esp.

²⁷⁶ El movimiento del derecho a la ciudad, *right to the city*, surge de estas condiciones sobre la competencia por la inversión del capital que ha llegado a convertir a ciudades como Nueva York, Barcelona, entre otras, en ciudades-mercancía sometidas a procesos de *gentrification*, aburguesamiento o elitización (Capel, 2003:229), que consisten en la redefinición del espacio urbano, y sus usos por parte de las poblaciones marginadas, para dar lugar al “consumo de lujo”. Sobre el concepto de *gentrification*, que en castellano suele verse como gentrificación sin más, puede consultarse N. Smith, 1992 y N. Smith y C. Katz, 2000. Sobre el derecho a la ciudad, véase esp. D. Harvey, 2008 en el que se amplía la definición ya planteada por Henry Lefebvre el año de 1968.

²⁷⁷ Vertida del inglés *governance*, cuyo origen se remonta, según el diccionario Oxford, a 1380 para referirse a: “1) Acción de gobernarse o forma de gobernar (1380); 2) Controlar, dirigir, regular (1398); In/under... - sujeto a su control (1375); Según el uso dado hacia 1824, J. Bentham lo emplea del siguiente modo, en *Anarchical Fallacies Wks* 1843 II, 520: “The governed are to have the governors under their governance”; 3) Estado de ser gobernado. Buen orden (set in governance), (1390); 4) Función o poder de gobernar. Autoridad o permiso para gobernar (1386); 5) lo que gobierna, persona o cuerpo que gobierna (1533); 6) Manera en que algo es gobernado, método de gestión, sistema de regulación (1400); 7) Conducta de vida, modo de vivir, (1374); 8) Conducta discreta o virtuosa. Sabio autodomínio (1392)”. *Oxford English Dictionary Addition Series* (1993)

²⁷⁸ En castellano, el vocablo es de acuñación reciente y el DRAE lo define como: “1. f. Arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía. 2. f. ant. Acción y efecto de gobernar o gobernarse.” http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=gobernanza, (2 de septiembre de 2010). En la definición del DRAE llama la atención que se dé por sentado un equilibrio entre tres formas de poder que, sin embargo, está lejos de ser alcanzado. Esto supone, por un lado, la legitimidad de la actual forma de gobernanza, y de otro, sugiere que el DRAE nos dota ya de un criterio regulativo en política que

La gobernanza acompaña a los procesos sociales originados en las dinámicas del capital global, referidos a las formas de interacción entre colectivos privados y las instituciones públicas, así como en relación a las instituciones internacionales y las organizaciones transnacionales de distinto cuño, que van desde el FMI hasta ONGs como *Green Peace* e Intermon Oxfam. El sentido dado al término “gobernanza” sugiere que se trata de un correctivo de la democracia a escala nacional, y que podría llegar a convertirse en un modo de gestión de los intereses adecuado al establecimiento de otras escalas de interacción social que requieren de un poder decisorio legítimo. En el caso de la UE se trata de un mecanismo que pudiera coordinar la participación y la representación política en sus distintas escalas (local, provincial, estatal, regional y transnacional). Es decir, de un procedimiento de gestión que, al incluir la premisa de la rendición de cuentas (*accountability*), superaría los déficits democráticos en cada una de las escalas geopolíticas que la conforman. Sin embargo, el resultado ha sido más bien el de un modelo de administración democrática que, por su propia dinámica, genera serios déficits de legitimidad y cuyo efecto más palmario es la confusión entre la administración de los intereses nacionales en contraste y un sentido de la política regional entendido como gestión de lo público común a los miembros que la componen.

La normativa de la UE, por ejemplo, describe a la gobernanza como una forma adecuada y eficiente de fomentar la participación en las distintas escalas, de lo que se infiere que sin gobernanza no hay participación y, por tanto, tampoco democracia. La UE acuerda que la participación es condición necesaria de la democracia, pero no repara en que ello no implica que sea a su vez condición suficiente para el ejercicio de la misma. Así con la gobernanza, la participación es mejor y muy buena, pero ¿y la democracia? Del hecho de que haya participación no se sigue como de un razonamiento deductivo que las decisiones que se tomen sean democráticas y tampoco legítimas. Se da aquí la paradoja de que los sujetos que deberían definir la democracia en el interior de las distintas escalas de las que se compone la UE han quedado ausentes del debate sobre sus modos de articulación, mientras que la emergencia de la figura del gestor de la

se extiende a más allá del uso del lenguaje. El término gobernanza lejos de ser transparente es problemático como demuestra la ingente literatura que hace uso de éste. En consecuencia, resulta llamativo que el DRAE estipule aquel equilibrio entre las tres formas de poder que, además de no ser verídico, en caso de que así fuera resultaría cuestionable tanto en la práctica como en la teoría ya que establece una formación social armónica bajo la cual los conflictos de intereses desaparecen. Estas conclusiones conducen a pensar que la RAE, en vez de guiarse por las prácticas del lenguaje para establecer la norma resultado de éstas, más bien norma las prácticas, con lo que se sitúa a la vanguardia de la teoría política y cómo no de la filosofía, al tiempo que quiebra la premisa máxima del estudio de la lengua que consiste en atenerse al uso de los términos.

gobernanza aparece bajo la forma de “interlocutor válido”.²⁷⁹ ¿Quiénes deciden qué y con qué poder? Pareciera, entonces, que la gobernanza sea más bien un proceso de gestión de intereses tan complejos que la política democrática acaba por ser sustraída del poder decisorio de los ciudadanos, lo que permite afirmar el secuestro de la democracia por la gobernanza.

Estas circunstancias ponen de manifiesto que la gobernanza es parte de una constelación ideológica que, si bien es el fruto de la unificación global de un mundo, a su vez forma parte de sus condiciones de posibilidad.

La transformación económico-política que ha definido una nueva reordenación del poder requiere de las ideas que lo pongan en marcha y de otras que se le opongan. Ahora que, en la mediación entre unas y otras, y entre éstas y la realidad objetiva, adquiere forma la idea de la justicia global y el debate que la articula.

4.4. ¿DE QUÉ SE HABLA CUANDO HABLAMOS DE JUSTICIA GLOBAL?

El debate sobre la justicia global ilustra, a nuestro juicio, un cambio de época que acaso sería similar a la ampliación del Imperio Romano bajo Vespasiano que tanto influyó en

²⁷⁹ También en el debate sobre la organización de la universidad española han quedado patente estas cuestiones. De modo más explícito se han dado cita en el debate sobre la implementación del proceso Bolonia en las universidades españolas en el 2008 como parte de la crisis de la institución y más recientemente con la cuestión, heredera de la anterior, sobre el modelo de gobierno de las universidades públicas catalanas en las que el rector ya no sería designado por votación de la comunidad universitaria correspondiente, sino por la elección del Consejo Superior formado por no más de quince miembros cuya mayoría sería ajena a la vida universitaria. A modo de ilustración remitimos a *Barcelona Metròpolis 73*, (invierno 2008) respecto al tema de Bolonia; y al debate público sobre el modelo de gestión de la universidad catalana que recogió en sus páginas el diario *La Vanguardia* durante los meses de diciembre y enero de 2011, véase esp. Moles, R., (8 de dic. De 2010) “Gobernanza y Universidad”; Granados A., Coello, J., Bou, A., Roca, R., Boizareu, J., Basi, N. y Cunillera, A. (14 de dic. de 2010) “La hora de la gobernanza en la universidad catalana”, *La Vanguardia*; Gutiérrez, M. (17 de dic. 2010) “Los consejos sociales proponen que el Parlament controle la universidad”, (27 de dic. de 2010) “El modelo de gobierno de la universidad es una aberración” – Entrevista con Joaquim Coello *La Vanguardia*; Moles, R.J. (6 de enero de 2011) “Qué hacer en las universidades”, *La Vanguardia*; Gutiérrez, M., (7 de enero de 2011) “Sin recursos Bolonia corre el riesgo de fracasar.” –Entrevista con Dídac Ramà, Rector de la U. de Barcelona. *La Vanguardia*; Rodríguez, A. y Gutiérrez, M. (18 de enero de 2011) “El govern quiere otro modelo de universidad”, (19 de enero de 2011) “Universidad: la hora del cambio”; Ramà, D, Ripoll, A., Giró, A., Geli, A.M., Viñas, J., Grau, F.X., Tubella, I. (20 de enero de 2011) “Los rectores alzan la voz. Gobernanza y financiación en las universidades”, *La Vanguardia*, y “El gobierno de las universidades” (21 de enero de 2011) Editorial *La Vanguardia*. También a modo de ilustración la revista *Pasajes. Revista de pensamiento contemporáneo* de la universidad de Valencia que dedica su número 33 (oct. 2010) – La transformación de la universidad, a una reflexión sobre su mercantilización.

el ideal estoico cosmopolita, o como la colonización de América posterior a 1492 sirvió de base al derecho de gentes de Vitoria, así como al ideal republicano de la Revolución francesa, articulado en su triple lema, está sugerido en *Hacia la paz perpetua* de Kant y en el sentido con que define la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*.²⁸⁰

Para usar la expresión de Rorty de “la ampliación de los límites de la comunidad o el hacerla más inclusiva”, diríamos que hablar de justicia global trata hoy de algo parecido, al considerar el tránsito que va del orden moral al político sobre cómo definir relaciones de justicia mas allá de los límites del Estado-nación.

Se trata hoy de plantear las razones y el orden conceptual y argumentativo que permita explicar de qué modo y porqué la relación moral que identifica el sentido de justicia de la humanidad limita o amplía la opción política de conformar una “sociedad de los pueblos” (Rawls, 1993; 1999) que pueda estar orientada a favorecer las condiciones de vida de todos y dar paso a una forma de cosmopolitismo moral e institucional (Pogge, 2002; 2005).

En otros casos, sin embargo, la sociedad de los pueblos cede bajo la pretensión de una fundamentación del derecho para una sociedad cosmopolita que no puede ya definir un adentro y un afuera, sino aspirar a una política interior mundial organizada por esferas de acción en distintos niveles, a través de las cuales se hace posible el ejercicio de una ciudadanía multi-nivel articulada por un patriotismo constitucional (Habermas, 1991, 1997, 2000, 2012).

Algunos otros asumen que el sentido de justicia moral debería dar paso a esclarecer las formas de vínculos políticos que superen el marco del Estado-nación, y para ello se basan en las luchas transfronterizas que reclaman el reconocimiento de la interdependencia estructural que, acompañada por la revolución tecnológica de las comunicaciones, el fenómeno de la globalización económica ha puesto de manifiesto (Santos, 1997; 2003; 2005a; 2009; Fraser, 2008b).

Estos tres grandes focos subrayan que el vínculo político generado a partir de la interdependencia estructural supone un paso adelante y también un desafío teórico para una reflexión filosófico-política ligada a la tradición liberal que sólo podía reconocer

²⁸⁰ Esta será la estela seguida por J. Habermas al hablar de *La constelación posnacional* (1998), y con base en ésta querrá presentar el fundamento de un republicanismo (el vínculo entre autonomía privada y pública) como sostén teórico y objetivo político de una democracia multi-nivel en la que se juega un orden normativo sostenido en los derechos humanos. Véase también J. Habermas, 2001. Habermas (2009) afirma que su intención es deshacer el nudo conceptual kantiano con arreglo al cual una federación cosmopolita daría lugar a un Estado mundial.

como demandas político-morales legítimas aquellas referidas a la autodeterminación territorial²⁸¹ o a la soberanía nacional.²⁸²

El acento en la interdependencia estructural sugiere una aproximación diferente al concepto de bienestar humano, al tiempo que supone una redimensión del sentido de lo político en ámbitos que tradicionalmente no eran conceptuados como tales y que responden a la denuncia de problemas globales que reclaman el reconocimiento de la comunidad política global.

Se trata de un cambio estructural en el sistema mundial que exige afinar los análisis sobre las condiciones de la justicia en un orden normativo global.

4.4.1. Panorama del debate anglosajón sobre justicia global

El debate sobre la justicia global queda abierto con la propuesta de John Rawls de *The Law of Peoples*; fruto de una conferencia publicada en 1993 que formó parte de la serie de las *Oxford Amnesty Lectures* de 1992; en la que además participaron Rorty y la jurista Mackinnon, entre otros. Posteriormente, las críticas de que fuera objeto la propuesta dieron lugar a la publicación, en 1999, de un libro con el mismo nombre en el que Rawls extendió y explicitó aún más sus argumentos, acompañados ahora por “una revisión de la idea razón pública” que pudiera ser aceptada por sociedades orientadas por “doctrinas comprensivas religiosas y no religiosas” (Rawls, 1999:vi).²⁸³ Como el profesor de Harvard especificara: “En particular, nos preguntamos: ¿Qué forma adopta la tolerancia de las sociedades no liberales en este caso?” (Rawls, 1993:42).²⁸⁴

²⁸¹ Nos referimos a las luchas por la descolonización durante la segunda mitad del siglo XX, por un lado, y de otro, a los esfuerzos durante la década los noventa de los países que, ante el derrumbe del régimen soviético, buscaron dotarse de un régimen político autónomo. También incluimos aquí la finalización de regímenes coloniales que a finales del siglo XX aún seguían existiendo, como el caso de Timor Oriental que alcanzó su independencia en el año de 2002 .

²⁸² El enfoque de Fraser y el de Santos estarían ubicados aquí. La propuesta de Santos asume que la justicia política ha estado siempre presente en el orden de las relaciones internacionales. Para el modelo de Fraser, la justicia política internacional o global adquiere un matiz relevante desde la entrada del fenómeno de la globalización, de modo que las características que adquiere la representación política son distintas de aquellas que dieron lugar a las luchas anticoloniales.

²⁸³ A partir de ahora se cita por la versión castellana de Hernando Valencia Villa publicada por Paidós en 2001.

²⁸⁴ Esta idea aún *in muce* en el artículo se despliega en la publicación de 1999 del siguiente modo: “[...] tolerar significa no sólo abstenerse de imponer sanciones políticas, militares, económicas o diplomáticas a un pueblo para obligarlo a cambiar sus costumbres. Tolerar también significa reconocer a los pueblos no liberales como miembros iguales y de buena fe de la sociedad de los pueblos, con ciertos derechos y deberes, incluido el deber de civilidad, que exige justificar con razones sus acciones ante los otros pueblos, de una manera apropiada para la sociedad de los pueblos.” (Rawls, 2001:73). El procedimiento

La propuesta del derecho de gentes rawlsiana, al menos en el contexto del debate anglosajón, constituye un punto de quiebra sobre la necesidad de teorizar y aclarar las condiciones a partir de las cuales es posible un derecho de gentes articulado sobre la idea de tolerancia de los pueblos liberales.

No obstante, el cuestionamiento a que es sometido el enfoque rawlsiano no tiene que ver con la tolerancia ni con el liberalismo para definir las relaciones de justicia. Este cuestionamiento supone que la tolerancia sea el telón de fondo del debate y esté presente en los distintos enfoques del problema a pesar del tono particular que cada autor eleva o, según conciba las prerrogativas para hablar de justicia.

Esto ocurre, en parte, porque el debate aparece como una deriva de la discusión filosófica sobre las diferencias culturales y los límites de la fundamentación del universalismo moral interpelado por el contextualismo ético. En otras palabras, la primera fase del debate es parasitario de las demandas por el reconocimiento en el interior del Estado-nación, las cuales han sido gestionadas conforme al valor de la tolerancia, lo que a su vez ha valido la denuncia de la formalidad de los principios liberales que velan las condiciones materiales de la injusticia. No obstante, y a pesar de estas denuncias, el paradigma de la justicia liberal se mantiene vigente y goza de buena salud.

Thomas Pogge, por ejemplo, define como estructura de la justicia a la interdependencia global y, de este modo, desplaza la pregunta por la tolerancia a la de la forma que adquieren las obligaciones entre los que, con Rorty, asumimos como “ellos” y “nosotros”. Según Pogge, la obligatoriedad de los deberes negativos de no hacer daño constituye la manera de situar el problema de la tolerancia entre pueblos bajo la mirada del respeto a los derechos humanos. El enfoque de Pogge realiza dos movimientos clave. El primero traslada la prerrogativa impuesta a los países empobrecidos de cumplir con los derechos humanos a los países del centro que impiden que aquellos puedan alcanzar niveles mínimos de bienestar a fin de implementar el cumplimiento de la declaración de 1948 (Pogge, 2002b). En consecuencia, rebasa el alcance de la estructura de la justicia circunscrita por Rawls a la tradición política de cada pueblo, pues, al asumir que ésta

seguido por Rawls de extender los principios liberales a otras sociedades con el fin de informar una sociedad de los pueblos a través de un derecho de gentes que pase el test de razonabilidad –frente a quienes sostienen doctrinas comprensivas–, implica que el principio de la tolerancia forme parte de lo que él denomina “estructura básica de la sociedad de los pueblos”; así, afirma que “[...] el respeto mutuo entre los pueblos en la sociedad de los pueblos constituye parte esencial de la estructura básica y del clima político de esa sociedad. El derecho de gentes considera que esta estructura básica y los méritos del clima político en el fomento de reformas de corte liberal compensan la falta de justicia liberal en las sociedades decentes.” (Rawls, 2001:76).

responde a las condiciones de interdependencia, plantea una fundamentación moral que haga plausible considerar los diferentes niveles de responsabilidad en la vulneración de los derechos humanos, así como las medidas conforme a las cuales puede ser reparada. El segundo movimiento de Pogge consiste en apuntar que los deberes de asistencia rawlsianos pueden adquirir mayor nivel de obligatoriedad si son el corolario del deber negativo de impedir el daño (Pogge, 2005). Al hacerlo, Pogge da un paso adelante por sobre la tolerancia al estatuir que las dificultades para la justicia global no tienen como base las diferencias culturales –un movimiento similar al que ya había operado Rorty–.²⁸⁵ Estas diferencias están enraizadas en una injusticia económica en el nivel de las instituciones globales. No obstante, la tolerancia no desaparece, más bien y a nuestro juicio, queda soterrada bajo la forma de un paternalismo que no se elude en la pretensión de que la ayuda externa promueva reformas institucionales en los países empobrecidos, y que destaca porque los sujetos de la justicia asoman como meros receptores de la misma, al no ser participantes en la definición de las condiciones que repararían la injusticia global.²⁸⁶

Por ello, la teórica feminista Seyla Benhabib, desde la tradición de la teoría crítica, asumirá que la superación de la tolerancia requiere un paso más allá, y abogará por situar el debate en lo que denomina como “iteraciones democráticas” (2009), conforme a las cuales se elige y delibera sobre los principios de justicia. Con esta propuesta ella da cabida a que los sujetos de la justicia tengan una voz y un rostro que les permita identificar y re-semantizar los contenidos normativos que aspiran a que puedan surgir en sus formas de interacción. Las iteraciones democráticas permiten cuestionar así la univocidad de la universalidad moral y legal de los principios, de modo que no se vean rechazadas *a priori* las particularidades socio-históricas de aquellos sobre quienes se aplican. Asimismo, el esfuerzo por no invisibilizar al “otro concreto” (Benhabib, 1992) la conducen a situar como parte del debate efectos correlativos que la interdependencia entre naciones ponen de manifiesto; a saber, la alta migración humana no sólo como consecuencia de la deslocalización de la mano de obra, sino como resultado directo de las guerras, y que se manifiesta en el aumento de los refugiados y los asilados políticos (Benhabib, 2004a). La falta de garantías legales para reconocer la condición humana de los refugiados, asilados o migrantes en sentido lato están en la base de su propuesta de una fundamentación de los derechos humanos que articula con

²⁸⁵ Véase *infra* capítulo 5, apartados 5.1.2 y 5.2.2.

²⁸⁶ Nos ocupamos de esto con más detalle en el cap. 6.

los siguientes tres elementos: la capacidad comunicativa de los sujetos; el recordatorio de Hannah Arendt de “el derecho a tener derechos”, que insiste en la vulnerabilidad social, política y legal de las personas; y, el deber positivo de la hospitalidad formulado por Kant (Ibíd.).

En este sentido, su trabajo anuda tres visiones de cosmopolitismo en el siguiente orden: a. moral, basado en la igual consideración de todos en cuanto que seres humanos; b. cultural, basado en que la mutua interpenetración de las culturas evita el que sean pensadas como estructuras cerradas –en contra de la visión rawlsiana que entiende éstas entendidas como monolitos y, podría decirse también, en respuesta a los enfoques que siguen la línea huntingtoniana del choque de civilizaciones–; y c. legal, basado en la apertura de un régimen internacional común que garantice las opciones de igual consideración y respeto. En conjunto, las tres acepciones de cosmopolitismo que plantea conforman su respuesta a la pregunta de si las necesidades de los extranjeros deben primar sobre nuestros compromisos particulares (Benhabib, 2008).²⁸⁷ Con todo, y acusar la mediación entre universalismo y particularismo, el enfoque de Benhabib deja fuera del campo de visión las asimetrías de poder que se constituyen en la interacción social global de modo específico mediante la imposición de marcos regulativos *ad-hoc* que acompañan a la globalización y que también forman parte de las circunstancias de la injusticia sobre las que habría que testear su propuesta.

Desde un ángulo diferente al de la profesora de Yale, pero también desde la teoría crítica en el contexto de la academia anglosajona, Iris Marion Young (2007) aportará una lectura sobre la estructura de la justicia basada en lo que denomina “el modelo de conexión social”. Con éste, la autora explica de qué modo los deberes de justicia van más allá de las fronteras del Estado-nación y, por tanto, requieren que se especifique el grado y la forma en que nos hallamos implicados en los tipos de injusticia que suceden en otras regiones. Su modelo se centra en presentar el vínculo de nuestra participación en la estructura social global y redefinir desde allí el sentido de responsabilidad que, basado en una cadena causal lineal, impediría ver las formas de implicación que nos competen. La consecuencia práctica de su enfoque apunta a la

²⁸⁷ Abordamos las implicaciones de esta pregunta en el análisis de los argumentos sobre el cosmopolitismo de Rorty. Véase *infra* cap. 5, esp. apartado 5.2. Por otra parte, queremos dejar constancia de nuestra deuda con el enfoque de Benhabib, a quien por razones metodológicas sólo podemos mencionar brevemente, pero cuyas preguntas sintetizan de modo muy adecuado algunos de los desafíos ético-morales del debate sobre justicia global al insistir en las formas de re-pensar las condiciones de la membresía política.

construcción de un espacio cívico público en el que tomaran forma acciones que pudieran modificar algunas de las prácticas que refuerzan la injusticia de la estructura que no son imputables a los individuos en forma aislada (Young, 2007; 2011). Las ventajas de este enfoque sobre las condiciones estructurales de la injusticia, sin embargo, acentúan demasiado el papel del individuo, lastrando las opciones transformativas que permitan una comprensión mucho más adecuada del cómo y por qué se generan las injusticias a escala global. Esta falta, a nuestro juicio, es deudora de un enfoque que tiene como telón de fondo el problema de la tolerancia sobre el que se ofrecen las opciones de deberes negativos y positivos que, herederos de la formulación kantiana,²⁸⁸ pivotan sobre las bases de la motivación moral y arrojan poca luz sobre las imposibilidades de una pretendida acción moral impoluta.

Los tres enfoques reseñados de modo sumario conforman un panorama sobre las respuestas explícitas a las insuficiencias del modelo de Rawls que definen el marco ideológico desde el cual comprender la argumentación de Rorty y la de Fraser acerca de la justicia global.

De acuerdo con el panorama esbozado puede afirmarse lo siguiente. El debate sobre la justicia global se da en tres fases como efecto del contexto sociohistórico y discursivo en que tiene lugar, y va transformándose conforme los teóricos advierten la emergencia de nuevos dilemas de justicia social.

Así, una primera fase está delineada por la discusión entre el universalismo y el contextualismo ético en relación a los derechos humanos. Como se menciona arriba, este modo de problematizar la cuestión es deudora del giro cultural de la política y, por tanto, de las demandas por el reconocimiento en el interior del Estado-nación. Los problemas de fundamentación se anudan en una discusión acerca de los límites de la tolerancia liberal que conduce a cuestionar la concepción rawlsiana sostenida en los débiles derechos de asistencia como modo de evitar el intervencionismo o de proteger el principio a la autodeterminación nacional.

La segunda fase desplaza el acento de las diferencias culturales, al situarse en la identificación de la estructura de la justicia conforme a la cual puedan fundamentarse

²⁸⁸ Véase al respecto el trabajo de Onora O'Neill (1996). Entre los estudiosos de Kant es asumible que la distinción específica entre ambos tipos de deberes no fue demasiado clara, aunque pueden caracterizarse sumariamente como deberes imperfectos aquellos relativos a la virtud y deberes perfectos los relativos al ámbito jurídico. Para nuestros propósitos, los deberes negativos de no hacer daño serían los deberes perfectos y los imperfectos los deberes positivos de prestar ayuda. Véase O. O'Neill, 1996:122-153 esp. También, V. Durán Casas, 2007:159-182.

deberes perfectos²⁸⁹ que supongan la implicación de los ciudadanos, los cuales reclaman como prerrogativa para reconocer a otros miembros de la sociedad de los pueblos el cumplimiento de los derechos humanos. La interdependencia estructural que pone de manifiesto la importancia de una justicia redistributiva que supere el marco del Estado-nación conforma, en pocas palabras, esta segunda fase. Queremos afirmar así que el orden de los deberes morales subjetivos comienza a ceder espacio a los deberes cívico-políticos por los que pueda reconocerse la pertenencia a una misma estructura social de aquellos que no se encuentran vinculados territorialmente.

La tercera fase constituye el modo de problematizar las formas de interdependencia estructural que impelen a un debate democrático acerca de cómo definir los principios de justicia para todos y que, por tanto, reclaman la participación de los sujetos de la justicia, no sólo de “nosotros” –como diría Rorty– sino también de los “otros concretos”, para decirlo con Benhabib.

En resumen, hemos pasado del orden de la dimensión político-cultural a la económica, para avanzar hacia las condiciones políticas, y aún queda pendiente considerar de qué modo la cada vez más relevante presencia del discurso sobre la dimensión política puede entroncar de nuevo con un análisis económico-político satisfactorio que pueda re-situar el problema entre gobernanza y democracia, o si se prefiere, la redistribución democrática del poder que faculta para definir las condiciones de la interacción social.

En segundo lugar, el debate opera sobre dos supuestos clave: *i.* la superación de los deberes morales de asistencia hacia formas de obligatoriedad más perfectas que puedan dar lugar a pensar en formaciones políticas adecuadas a la resolución de conflictos generados por la interdependencia de los riesgos y problemas globales; y, en consecuencia, *ii.* la consideración del alcance de la estructura de la justicia, sin cuya especificación los deberes morales, así como la viabilidad de considerar las opciones de formaciones políticas distintas al Estado-nación, se escriben sobre el vacío.

En consecuencia, la transformación estructural que ha supuesto la globalización del capital ha definido un nuevo foco de análisis en el que la actual redistribución del poder sugiere ampliar el alcance del concepto de justicia política más allá de su articulación en el interior de las fronteras del Estado, al menos tal y como fue concebido durante la modernidad. De ahí que las formas diferenciadas de la interacción social a

²⁸⁹ Véase *supra* nota inmediatamente anterior.

escala global hayan llamado la atención de los científicos sociales respecto a la forma de ampliar y definir los principios por los cuales dicha interacción debería orientarse. Al menos esta sería, según nuestra interpretación, aquello de que se habla cuando hablamos de la justicia global.

4.4.2. Tres claves interpretativas

La discusión sobre la justicia global requiere revisar, siguiendo para ello la distinción analítica que sobre ésta hace Fraser (2008b), diferentes supuestos epistémicos de la definición del “qué” de la justicia a escala global, de las condiciones de la injusticia, así como entender la forma de aproximarnos a esa justicia global y cuáles son y cómo se identifican los sujetos relevantes de ésta.²⁹⁰ En este sentido, se trata de una discusión en la que se solapan diversas cuestiones que conforman un campo de suyo complejo, así como el propio contexto socio-histórico por el que adquieren su razón de ser.

No obstante, para aproximarnos a esta dificultad, consideramos relevante distinguir lo que en nuestra perspectiva serían tres claves de lectura para interpretar el debate sobre la justicia global, tres claves que no son necesariamente correlativas a las tres fases que se han mencionado arriba.

La primera es que se trata de una discusión cuyo objeto de análisis hunde sus raíces en la identificación de deberes morales no circunscritos a la comunidad política definida por las fronteras territoriales del Estado-nación (Peña, 2010).

La segunda es que el debate puede ser entendido como centrado en el análisis de la justificación de una justicia distributiva de carácter global (Pogge, 2001b; 2005; Velasco, 2010).

Las dos claves anteriores, juzgamos, podrían contenerse en una tercera clave, la que señala que el debate trata sobre la construcción normativa del espacio social y la transformación estructural de la justicia. El debate sólo tiene sentido tras la crisis del Estado-nación. Al insertar el debate en el contexto histórico es posible hacer tres cosas.

²⁹⁰ La distinción entre el qué, el cómo y el quién es correlativa a: 1. el objeto de la justicia; 2. el procedimiento para definir cómo alcanzarla –en términos de los autores afiliados al procedimentalismo democrático–; 3. cómo definir los sujetos relevantes de la justicia. Esta triple partición es deudora del esquema de Fraser desarrollado en 2008b, y resulta útil para explicar los argumentos que se dan cita en el debate con el fin de ilustrar su aporte en el mismo.

La primera, considerar la nueva idea sobre justicia política más allá del Estado-nación como parte de un cambio estructural en el sistema social global.

La segunda, analizar a partir de la comprensión de ese cambio el modo en que las propuestas sobre una justicia distributiva global pueden o no dar lugar a enfoques de corte paternalista o asistencialista.

La tercera, examinar, desde una perspectiva crítica, las formas de distribución del poder mundial relativas a dicho cambio, e investigar las condiciones de posibilidad de una ciudadanía democrática y cosmopolita.²⁹¹

En esta tesitura, entendemos que el debate sobre la justicia global tiene como tema principal considerar cuál es la estructura de la justicia, tanto si los autores lo hacen o no de modo explícito. Esto no implica que toda sugerencia a favor de una transformación estructural resulte emancipatoria.²⁹² Ejemplifican esto, creemos, las propuestas basadas en la redistribución de bienes a escala global –nos referimos específicamente a la de Pogge (2005)–²⁹³ sobre la que volveremos más adelante. También aquellas que, orientadas hacia la transformación de los procesos de toma de decisiones, apuntan a una gobernanza mundial (Held, 2005).²⁹⁴ En este sentido, las críticas a los enfoques de cuyas consecuencias se infieren acciones paternalistas y, por tanto, que dinamitan a su pesar las condiciones de autodeterminación política, sugieren evaluar el modo en que dichos modelos vulneran los principios democráticos aun cuando afirmen defenderlos.

Por otra parte, la idea de la justicia global ilustra un cambio de época y las ideas que aspiran a definirla se mueven en unas coordenadas que en ocasiones nos advierten de, y en otras nos amenazan con, la posibilidad de que la democracia se convierta en una mera gestión, y no en un espacio de debate sobre los conflictos sociales que suponen las transformaciones que ahora tienen lugar.

La utopía de una ciudadanía democrática a escala global exige por parte del teórico que se mantenga atento a la doble hélice que las actuales condiciones de posibilidad, sociales e históricas, del cambio estructural, e incluso de las del propio

²⁹¹ Véase *infra* cap. 6

²⁹² Véase el análisis de R. Forst, 2012:241-266.

²⁹³ Véase *infra* cap. 6, esp. apartado 6.3.

²⁹⁴ David Held quien habla en este caso de una ciudadanía multi-nivel, difiere del sentido que a esta forma de ciudadanía le otorga Habermas (1998). La idea de Held es la de una reordenación política en la que la democracia parece quedar en suspenso. Véase *supra* nota 279.

debate de las ideas, ponen de manifiesto. Porque son tanto procesos de sujeción como efectos emancipadores los que pueden surgir de las interacciones a escala global.

Entre los efectos emancipadores pueden citarse aquí los producidos por los movimientos a favor de los derechos humanos de las mujeres, que se presentan como uno de los casos paradigmáticos relativos a la pérdida de efectividad del Estado en la protección de las condiciones de una vida digna (McKinnon, 1993; Young, 2007; Fraser, 2008b). Asimismo, pueden mencionarse los efectos del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que en 1994 llamó la atención de la opinión pública internacional sobre las condiciones de vida de los indígenas chiapanecos. También los de las movilizaciones que se produjeron en 1999 en Seattle contra la OMC en tanto que entidad de gobernanza global cuyas decisiones afectan las condiciones de vida de países y pueblos enteros.

Las transformaciones sociopolíticas del final de la guerra fría han supuesto que la filosofía política se haya centrado en la reflexión sobre los derechos humanos como la base moral para un régimen cosmopolita en el que sea posible identificar aquellos deberes de justicia que nos vinculan como habitantes del mismo espacio social. Pero hay que recordar que el espacio social no es entendido por los distintos autores de la misma manera. La definición de ese espacio social es precisamente el foco del debate entre posturas liberales y otras de carácter socialista o, en su defecto, socialdemocráticas. Aún más, ese espacio social es aquello que consideramos que está en juego al definir la estructura de la justicia, como especificaremos más adelante.²⁹⁵

Se ha de considerar por ello el modo en que las nuevas formas mundiales de distribución y ejercicio del poder, los procesos de toma de decisiones, impelen a elaborar un marco de comprensión sobre cómo podría realizarse una ciudadanía cosmopolita y democrática que hiciera posible especificar los modos de asumir y exigir responsabilidades en distintas escalas.

De ahí que, en términos de filosofía práctica, el desafío consista en cómo articular espacios políticos democráticos que hagan frente a las nuevas formas de distribución del poder soberano. Este desafío no siempre se aborda al tratar de la fundamentación de los derechos humanos, los cuales son vistos a menudo como una base moral universal desvinculada de la relación política, pero es inevitable hacerle frente si se quiere hablar de la posibilidad de una ciudadanía democrática cosmopolita.

²⁹⁵ Véase *infra* cap. 6, esp. apartado 6.3.

Esa posibilidad abre paso al problema del trazado de los límites entre “nosotros” y “ellos”, así como al de la organización del poder que confirme esos límites o pueda subvertirlos. Para aproximarnos a estas dos cuestiones resultará pertinente atender a las propuestas pragmatistas de Richard Rorty y Nancy Fraser.

5. RICHARD RORTY: EL EXPERIMENTO DE SER COSMOPOLITA

En la primera parte, y al hilo de sus discusiones con Fraser acerca del feminismo y el reconocimiento, nos referimos a las ideas de Rorty en torno a la noción de una *esencia humana* que compartirían todos los seres humanos. Como vimos, no existe nada parecido a eso según Rorty. El supuesto de que tenemos una dignidad humana que todos podrían reconocer en función de nuestra capacidad racional es algo que está fuera de su matriz conceptual. Como se dijo, Rorty no cree que contemos con rasgos intrínsecos más allá de aquellos referidos a nuestra capacidad de sentir dolor. Esto no implica que nuestro autor niegue toda utilidad de la idea de los derechos humanos a la hora de esbozar una utopía cosmopolita liberal y democrática, un experimento, en todo caso, al cual él cree que no se ha de renunciar.

Esta utopía adquiere la forma de un humanitarismo sostenido en evitar el dolor. En consecuencia, nuestro autor no propugna una normatividad ni define la suerte de deberes que tenemos para con los otros o, al menos, no lo hace en un sentido afirmativo. Si puede argüirse que tras su filosofía se solapan principios en sentido negativo, es decir que si negar los principios nos sugiere claves de actuación moral (evitar la crueldad), ello se debe al carácter contingente de su filosofía y a la impronta nietzscheana con que emplaza a la creatividad. Pues Rorty, como una forma de mantener aún la libertad, espera conjurar el nihilismo a que podría conducirnos el fin de los metarrelatos proponiendo unas bases distintas a partir de las cuales asumir un sentido de progreso moral insertado en una historia sin teleología y sin sujeto.²⁹⁶

La filosofía política de Rorty, por ello, forma parte de aquella que, al instalar la duda sobre los fundamentos del liberalismo ilustrado, o si se prefiere, de la modernidad rechaza las bases normativas de inspiración kantiana. Apelando a la versión hegeliana

²⁹⁶ Véase *supra* cap. 2. También R. Rorty, 1996b.

del vínculo entre razón y sociedad,²⁹⁷ Rorty somete su descripción de los procesos sociales a una suerte de dilemas normativos de los que, afirma, sólo seremos capaces de salir afianzándonos en la imaginación.²⁹⁸ De ahí que, respecto a la cuestión del fundamento del deber moral su argumentación aspire a desestabilizar nuestras creencias acerca del modo en que se trazan los límites de la comunidad política o, si se prefiere, los fundamentos de nuestra identidad político-moral. Ésta es la razón por la cual estamos siempre situados en su filosofía ante la pregunta “¿quiénes somos?”.

El vínculo que nos interesa subrayar aquí es que la pregunta por la identidad político-moral en Rorty es siempre la pregunta de sus límites y de cómo pueden ensancharse. Por ello cuestiona el recurso a un fundamento normativo sobre esa identidad como explicación necesaria para la cohesión social. El fundamento normativo representa para él un modo obsoleto e inútil de promover la acción moral. Por eso traza una crítica de los fundamentos de la moral con que nos identificamos, que no alcanza a las prácticas en las que ésta toma cuerpo, al reconocer que las intuiciones morales actuales del Occidente liberal (el rechazo a la crueldad) ya son suficientes. De modo que su crítica sólo desplaza el marco de comprensión respecto al cual nos justificamos. De ahí que su pregunta por los límites de la comunidad sea la forma ilustrativa de marcarlos con mayor precisión, y sin vergüenza, apelando sin rubor al etnocentrismo y al amor propio.

En este sentido, la solidaridad rortiana sostenida en el rechazo a la crueldad aparece siempre constituida sobre una práctica de la tolerancia que no puede aceptar la alteridad, y que legitima el asimilacionismo de las diferencias.²⁹⁹ Al hacerlo así, la alteridad queda anulada, su voz sometida al silencio,³⁰⁰ y el esfuerzo del autor por ubicar el perspectivismo nietzscheano en la tesitura de los juegos del lenguaje instituye una versión, más bien autocomplaciente, de la moralidad y la política.

²⁹⁷ Un ejemplo de la asunción que hace Rorty de Hegel es el siguiente: “Si tienen razón los hegelianos, no existen criterios ahistóricos para decidir cuándo es o no un acto irresponsable abandonar una comunidad... Los hegelianos no conciben la responsabilidad ante nada excepto ante las personas y las comunidades históricas reales o posibles;” (Rorty, 1996b:268).

²⁹⁸ Véase, R. Rorty, 1998d.

²⁹⁹ Véase *supra* cap. 1, apartado 1.2.1.2.

³⁰⁰ Véase *supra* cap. 2, en el que sostenemos la tesis de que el intento de Rorty por exhortar a las mujeres a que hablen con una nueva voz, paradójicamente nos sitúa en el silencio. El nosotros es el que da sentido, el que tiene la palabra, el que establece el marco de justificación, por ello, cada vez que la pregunta por el nosotros surge en Rorty, se trata del dilema de cómo pensar al otro, imposible en su filosofía sometida a la misma denuncia que toma de M. Frye, a saber, la del ojo arrogante que determina el espacio que el otro ha de ocupar en su juego del lenguaje.

Esta autocomplacencia ha de entenderse como la imposibilidad de salir de los límites de sí mismo –o bien de la comunidad–;³⁰¹ esto es, de superar el perspectivismo nietzscheano. Pues la estrategia argumentativa rortiana cree posible minimizar los efectos de ese perspectivismo a través de la redescrición de la motivación moral contenida en su propuesta de un desplazamiento desde el amor propio a la solidaridad.³⁰² Volveremos a esto más adelante.

Por el momento diremos que el perspectivismo moral encuentra sus límites en el etnocentrismo y así evita la pendiente del *todo vale*. El etnocentrismo y el perspectivismo son complementarios en la constelación conceptual rortiana. Por eso no debe llamar la atención el anhelo de nuestro autor de que la solidaridad sea una forma de autoafirmación a través de la cual englobar en el amor propio a los otros. Lo relevante ahora, sin embargo, es apuntar que elegir la propia identidad por sobre otras – el etnocentrismo– supone realizar de cara a quienes son ajenos un movimiento de persuasión que se articula mediante el uso del lenguaje. La persuasión es el engranaje para que se produzca la mutación del juicio moral por la que cualquier otro pudiera concordar con las premisas rortianas.

Apelar a la persuasión implica tener en cuenta lo siguiente. Primero, que la persuasión está dirigida únicamente a producir la mutación del juicio moral. Segundo, que hace posible mantener la vívida tensión en que consiste la motivación humana, sin eludir la complejidad de los motivos morales, que ni son puros ni enteramente racionales. Esto último constituye un corolario de la afirmación del autor según la cual no hay una distinción entre moralidad y prudencia.³⁰³ La persuasión opera sobre el verdadero desafío moral y político: la mutación del juicio. En el caso de nuestro autor la mutación sugiere una forma de aculturación propiciada por la capacidad evocadora del relato dirigida a quien se intenta persuadir. De ahí que pueda inferirse con corrección que la mutación del juicio ilustra el modo en que se produce el progreso moral a pequeña y gran escala, como una forma de ampliar el espacio de deliberación.

³⁰¹ “No podemos saltar fuera de nuestra piel democrática social occidental cuando encontramos otra cultura, y no deberíamos intentarlo. Todo lo que deberíamos intentar hacer es penetrar en los habitantes de esa cultura lo suficiente como para hacernos una idea de qué aspecto tenemos para ellos, y si ellos tienen ideas que podamos utilizar.” (Rorty, 1996b:287).

³⁰² Esta pretensión no es poco ambiciosa, y al esperar que la perspectiva del yo se convierta en un nosotros como superación del egoísmo, Rorty estaría quebrando el primado sustancial de su filosofía según el cual habría que evitar los esfuerzos de sublimidad o de vincular lo bueno con lo bello. La fusión del yo con la comunidad mediante la solidaridad es otra forma de predicar lo sublime (Rorty, 1991a) aunque nuestro autor lo haga basándose para ello en la pérdida del fundamento de la naturaleza humana.

³⁰³ Véase *supra* cap. 1. esp. apartado 1.2.1.

La apelación a la persuasión también tiene otra consecuencia. Si la persuasión busca reforzar el sentido de libertad sostenido en la mutación del juicio moral, por el que para nuestro autor es posible mantener la contingencia de la identidad, esto hace posible que los límites de la comunidad también sean contingentes, así como sus principios, y que, por tanto, estén sometidos a la redescipción histórica como el único tribunal desde el cual se explica su utilidad para una comunidad determinada. Por eso los principios morales, los límites de la comunidad y el juicio se modifican mediante el recurso al lenguaje a través de una labor persuasiva. Tanto sus bases como sus efectos son contingentes y, en tanto que tales son el resultado de prácticas sociales y constituyen los elementos que posibilitan y justifican esas mismas prácticas.³⁰⁴

En esta tesitura, la idea rortiana de una sociedad cosmopolita también está definida por ese sentido contingente que sólo puede aspirar a unos principios tenues³⁰⁵ que se articularían en un espacio social definido por lazos de confianza. La desfundamentación normativa conduce a abandonar una idea fuerte de justicia como base de dicha sociedad, y en su lugar sugerir el sentimiento de lealtad a unos principios que hicieran posible construir una forma de solidaridad. Los principios tenues, como se ha mencionado arriba, se refieren a un modo de autoafirmación desde el cual Rorty cree posible forjar una solidaridad que conjure el relativismo al que podrían conducir las diferencias culturales ante la posibilidad de imaginar una sociedad cosmopolita.

En esta secuencia lógica, el carácter tenue no está despojado de una evaluación sobre cuáles son los mejores principios. Sencillamente, se evita fundamentarlos y se apela a la idea de que dichos principios están legitimados por constituir la forma de las prácticas más nobles del Occidente moderno. Así, Rorty propone los principios del liberalismo como aquellos que podrían ser abrazados por todos, sin necesidad de

³⁰⁴ “The appropriate intellectual background to political deliberation is historical narrative rather than philosophical or quasi-philosophical theory. More specifically, it is the kind of historical narrative which segues into a utopian scenario about how we can get from the present to a better future. Social and political philosophy usually has been, and always ought to be, parasitic on such narratives.” (Rorty, 2000a:231) [El trasfondo intelectual adecuado para la deliberación política es la narrativa histórica más que la teoría filosófica o cuasi-filosófica. Más específicamente, este es el tipo de narrativa histórica por el cual transitamos en un escenario utópico sobre cómo podemos alcanzar desde el presente un futuro mejor. La filosofía social y política ha sido, usualmente, y siempre debe ser, parasitaria de tales narrativas.] La traducción es nuestra salvo que se anuncie lo contrario.

³⁰⁵ El uso de la palabra tenue para referirse a los principios aparece en 1995; sin embargo, en la compilación de ORT –que comprende los textos elaborados durante el decenio de los ochenta–, y en correlación con el espíritu de una post-filosofía que el autor propone en CP (1982), cuando Rorty se refiere a los principios morales suele denominarlos como “tibios”. (véase la útil aclaración al respecto de Ángel Faerna en su versión de Rorty, 2000d:239). La proximidad entre tibio y tenue queda así manifiesta, aun cuando por razones exegéticas deba ajustarse el uso de tenue a la asunción rortiana de la propuesta de M. Walzer de 1994.

recurrir a una base racional de que se infiera su aceptabilidad, sino sólo a través de un sentimiento de lealtad a éstos cuya base y efecto está depositada en los lazos de confianza a que daría lugar. En suma, la idea básica es que la lealtad a los principios constituye la práctica por la que los lazos de confianza se establecen y realizan como sustento de una sociedad cosmopolita, la cual puede superar así los desafíos que surgen de una versión de las diferencias culturales que las asume como irreductibles y que, por tanto, dificultan el diálogo. Esto permite evitar el relativismo de que todas las culturas son válidas y contener, asimismo, el que se pudiera dar lugar a un perspectivismo moral vacuo. Esto último supone en su caso un compromiso moral con el perspectivismo que puede aceptar la existencia de la multivocidad de las prácticas sociales, pero que no puede superar los límites desde los que se da dicha aceptación; esto es, la perspectiva propia. Con todo y ello, como explicaremos en el siguiente apartado, esta honestidad de Rorty conduce a negar la alteridad. Asumimos que esto se debe al marco político-moral del liberalismo que privilegia a la tolerancia como la virtud primera y respecto a la cual la invocación a la solidaridad queda superpuesta a nivel argumental, como se dijo anteriormente,³⁰⁶ aunque no tiene una base clara desde la cual proponerse como forma de una acción moral.

Rorty formuló sus ideas sobre cómo pensar y articular una identidad cosmopolita en su ensayo “La justicia como una lealtad ampliada”, escrito en 1995. Existe, además, una breve intervención suya ante la UNESCO en 1996 (1998d) cuyo carácter divulgativo da mayor relieve a los dilemas normativos que planteara en el ensayo del año anterior. La postura de Rorty sobre el cosmopolitismo se delinea desde 1985, cuando publica “Cosmopolitismo sin emancipación: Respuesta a Jean François Lyotard.”,³⁰⁷ artículo en el que aborda las cuestiones epistémicas de cara a un diálogo intercultural respecto a cómo pensar una historia universal. No será hasta 1992, en su participación en las mismas *Oxford-Amnesty Lectures* del Rawls del derecho de gentes, cuando nuestro autor se plantee una alternativa para lograr la motivación moral suficiente para el respeto a los derechos humanos. Y lo hará con el ensayo intitulado “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo”,³⁰⁸ que se sitúa en el contexto de la guerra de Bosnia

³⁰⁶ Véase *supra* cap. 1, esp. apartado 1.2.1.1.

³⁰⁷ Este texto fue publicado inicialmente en la revista francesa *Critique* 41, en 1985 y luego sería recogido en 1996b:285-298.

³⁰⁸ La serie de las conferencias de 1992 contó además de John Rawls y la jurista Catharine Mackinnon, con Agnes Heller, Jean François Lyotard, Jon Elster y Steven Lukes; este último, también, realiza la

que se libraba en aquel entonces. Resulta claro que el contexto sociohistórico de la década de los noventa le impelen a definir su discurso en una tesitura que ya no arguye en torno al fin de los metarrelatos, sino que piensa desde éste aquellas situaciones sociopolíticas en las que la idea de responsabilidad se ubica más allá de las fronteras del Estado-nación. Diríamos que piensa más allá del *ethnos*, pero enraizado en éste.

No obstante la diferencia en el contexto y la modificación en el objeto de discusión, puede afirmarse que los textos en conjunto nos sitúan ante el abandono de un fundamento del juicio moral. Se parte de la premisa de que la racionalidad es práctica (incluso en su vertiente teórica)³⁰⁹ y que depende del lenguaje, el cual, como una caja de herramientas, articula la creatividad y hace posible entre los seres humanos llegar a acuerdos por medio de la persuasión. Así, tras la pérdida de fundamento de la racionalidad moderna, Rorty instituirá a la persuasión como la forma de continuar el progreso moral. De ahí que el abandono de la razón no impida continuar la senda histórica ni declarar su fin –ya sin sujeto ni final determinado–, pero sí haga posible asumir el final de las ideologías para dar paso a pensar las prácticas por las que la identidad cosmopolita puede construirse.³¹⁰ Al definir así las nuevas coordenadas desde las cuales pensar, nuestro autor es capaz de mantener, en medio del vacío de una promesa final y de un sujeto privilegiado, la utopía y la esperanza en el progreso moral.

Veremos ahora cuáles son los límites de su propuesta a través de la reconstrucción de los argumentos clave sobre la forma que adoptaría esa sociedad cosmopolita. Nuestro objetivo es demostrar que la esperanza de Rorty no es lógicamente impecable, además de ser moralmente cuestionable. Su pretensión de construir una solidaridad y una universalidad moral son auto-referenciales, lo que le impide dar los pasos consecuentes más allá de los límites que advierte. Por lo tanto, si

edición de las conferencias de ese año. El artículo de Rorty se cita a partir de ahora por la versión castellana de 2000d.

Las conferencias *Oxford-Amnesty Lectures* forman parte de una plataforma de divulgación que la asociación entre la Universidad de Oxford y Amnistía Internacional establecieron en el año de 1992 con el fin de promover la libertad de expresión y abrir un espacio de debate sobre los derechos humanos.

³⁰⁹ La racionalidad moviliza las creencias que, en tanto que hábitos de acción, aspiran a modificar el sentido de la realidad dada. Dewey comentando la voluntad de creer de James, afirmó: “De un modo u otro estamos siempre obligados a actuar; nuestras acciones, junto con sus consecuencias, de hecho cambian en función de las creencias que hayamos elegido.” (Dewey, 2010:69).

³¹⁰ Véase R. Rorty, 1996b:251. Lo que nuestro autor busca remarcar es que se trata, en buena medida, de una sociedad que se piensa desde el marco de *A Theory of Justice* (1971), sin doctrinas comprensivas, pero capaz de asumir el pluralismo cultural y de valores. Para Rorty, este pluralismo se legitima por la práctica a que da lugar, enmarcada en una vida política democrática, la cual no precisa fundamentos que nos doten de sentido respecto a su pertinencia.

Por otra parte, y sobre las críticas de Rorty a la noción de ideología, vinculadas al marxismo y a la reflexión teórica feminista que bebiera de los herederos de aquél, véase R. Rorty, 1993b.

tomamos como punto de partida dicha auto-referencialidad, podemos ir más allá del autor y sugerir que, en contra de su objetivo, sus premisas nos permiten cuestionar la contradicción de una universalidad unívoca y de las condiciones sociales y materiales que la legitiman. Rorty, sin proponérselo, nos permite demostrar la imposibilidad de que esa universalización represente a su vez la mejora de las condiciones de vida por las que el juicio moral puede llamarse libre.

Al situarnos en este lugar podemos tomar a Rorty como un punto de partida para cuestionar la relación entre universalidad y estructura de la justicia que constituye, a nuestro juicio, el objeto primordial del debate sobre la justicia global. Porque sus principios tenues no impiden hallar herramientas para una crítica radical que muestre la tensión a que está abocada la construcción de una identidad moral cosmopolita.

5. 1. EL LIBERALISMO COSMOPOLITA

La primera vez que Rorty se refiere al cosmopolitismo como problema filosófico lo hace en respuesta a J. F. Lyotard el año de 1985. A fin de explicar cómo podemos pensar la historia universal sin metarrelatos. Bajo el título de “Cosmopolitismo sin emancipación” el propósito rortiano es explícito. Forjar una sociedad cosmopolita no implica abrazar una forma de ser humano a realizar en un futuro, ni la potencialidad de una razón que alcanza su cenit en ella. Al igual que en el caso del feminismo,³¹¹ el uso del término emancipación refiere a una práctica imaginativa y, en consecuencia, niega la premisa de una teleología y de un sujeto determinado en que se realice.

Rorty concuerda con Lyotard en que la caída de la metafísica supone plantearnos cuál es el sentido del nosotros que, a partir de ahora, pueda organizar el relato histórico sin pretensiones de liberar a la humanidad.

No obstante, este acuerdo inicial entre ellos cede el paso a la propuesta estrictamente rortiana, cuya sugerencia sería que aún es posible mantener, para decirlo con Kant, “la idea de una historia universal en clave cosmopolita”, pero, en idiolecto

³¹¹ Véase *supra* cap. 2.

rortiano, siempre y cuando se abandone el sustrato de que ésta se realiza a través de las potencialidades de la razón. En otras palabras, podemos aún contar con un relato histórico que no dependa de una fundamentación que pretenda ser universal, sin que ello implique negar la existencia de un progreso moral.³¹²

Se sigue de aquí, en términos rortianos, que el progreso moral debe entenderse como un logro de nuestra imaginación por concebir comunidades cada vez más amplias.³¹³ Se trata de un objetivo que prescinde de fundamentarlo para otorgarle validez y reconocer que ésta tiene que ver con algo mucho menos sofisticado que el de ser un deseo de los hombres ilustrados que aún hoy se mantiene vigente como parte del acervo cultural de Occidente y de su identidad.

En esa medida la vigencia de ese anhelo, presente aún en nuestras prácticas y por tanto, en la forma en que justificamos nuestras acciones más laudables –orientadas a la inclusión social–, constituye ya la recusación de una justificación ulterior. De ahí que nuestro autor insista en el abandono de fundamentar los principios y considere oportuno centrar la atención en el cómo lograr esas metas colectivas.

Para Rorty, a diferencia del pensador francés, la pregunta por el sentido del relato histórico no pasa por el lamento de una razón que se ha desvanecido, sino por la celebración de su pérdida. El tono nostálgico de quien hablara del fin de los metarrelatos, adquiere en el estadounidense una voz de júbilo, ya que si no podemos orientarnos por las viejas ideas que aspiraban a la liberación de la humanidad, al menos sí podemos albergar una esperanza basada en la pretensión de superar la crueldad de que hemos sido capaces.

³¹² La cuestión es cómo hablar de progreso humano sin teleología. La explicación que puede aportarse pivota sobre la idea de Rorty de que no hace falta una explicación distinta a la propuesta por Darwin con la evolución de las especies. De modo que se trata de una paulatina adaptación al medio basada en la experimentación continuada de una especie que se sirve de su imaginación para superar los embates. En este sentido, su afirmación de que la evolución biológica y cultural siguen un continuo (Rorty, 2000d) constituye la fórmula para deshacerse de lo que entiende como la onto-epistemología privilegiada de la modernidad que entroniza la línea Platón-Kant, al tiempo que espera revitalizar el sentido de modernidad auspiciado por su interpretación de F. Bacon. Sobre esta última, véase R. Rorty, 1993a:229-245.

³¹³ El trabajo filosófico de Rorty se enmarca en esta pretensión, sea a nivel epistémico o práctico, de ahí que la conversación resulte para él la forma en que esa ampliación puede concretarse. La consecución de este logro constituye lo que nuestro autor entiende por progreso moral, un progreso en el que la labor filosófica es asumida como política cultural (Rorty, 2010a), o lo que es lo mismo, se ocupa de redescubrir los términos, proponer usos distintos en su empleo con el fin de modificar las creencias. Para el artículo que se está discutiendo, véase R. Rorty, 1996b:295esp. Sobre las dificultades de que la ampliación sea posible, con base en los presupuestos de su filosofía, es lo que hemos ido desplegando a lo largo del trabajo. Por otra parte, queremos insistir en que la ampliación redunde en el sentido del experimentalismo pragmatista bajo la fórmula de “¿qué pasaría si...?”, que es el modo de redescubrir la premisa formulada por W. James y que suele parafrasearse como ¿cuál es la diferencia que hace la diferencia?

Superar el vacío metafísico y el abandono de la Razón implica que la historia sea asumida como resultado del impulso proteico del ser humano, de su capacidad de reinventarse e imaginar otros futuros posibles de los que, sin embargo, no tiene certeza de que triunfen ni de que fracasen (Rorty, 1996b: 293). Pero, la contingencia sobre el resultado no invalida la pretensión imaginativa con la que Rorty ilustra el ejercicio de la libertad. No se trata, dirá, de emancipar nuestra naturaleza humana, sino de continuar reinventándola (Ibíd.).

De ahí que el problema de nuestro autor para mantener aún la idea de una historia universal –entendida como la forma de considerar la posibilidad del cosmopolitismo–, no pueda recaer sobre el fundamento de los ideales que mantiene la comunidad occidental, sino sobre los recursos con que ésta cuenta para que aquellos se extiendan y puedan ser aceptados por quienes no forman parte de ella.

En este punto se plantea el problema rortiano de la ampliación de la comunidad y de cómo hacerlo. Para ello, nos dice, no hace falta aducir que somos racionales, que precisamos alcanzar un conocimiento verdadero, o que “ellos”, que aún no lo poseen en tan buen grado como el nosotros, lo han de alcanzar para que podamos convenir. Pues, si la concordia y el consenso no dependen de la definición de aquello estrictamente humano en virtud de lo cual deberíamos aproximarnos a la Idea, la Verdad, o la Razón, entonces lo único que queda, aducirá Rorty, es la persuasión.

En su caso, ésta no ha de ser entendida como un esfuerzo por justificar nuestro ideal como el único verdadero, sino, porque al creer que dicho ideal es el mejor,³¹⁴ se intenta convencer a los otros de que vale la pena acogerse a lo que Rorty denomina como nuestros principios.

En resumen, se trata “del intento pragmatista de concebir la historia de la humanidad como la historia de la sustitución gradual de la fuerza por la persuasión, la extensión gradual de determinadas virtudes típicas del Occidente democrático.” (Rorty, 1996b:292).

El mejor camino para integrar las diferencias de los otros, que tras el giro cultural aparecen como aparentemente irreductibles, son entendidas como formas

³¹⁴ La pregunta que surge es ¿en qué se basa Rorty para afirmar que creemos que el nuestro es el mejor, cuál es el criterio para definirlo así, en relación a qué? La respuesta sólo puede ser, en su caso, de este tipo: porque forma parte de las contingencias que hemos heredado, porque el tribunal al cual apelar es el de nuestra historia, se trata de un criterio inmanente que, sin embargo, no anularía el valor de verdad dado a la afirmación de que “nuestra civilización ha demostrado el alcanzar las mejores cuotas de libertad para todos”.

distintas de relación. Por eso su desafío nos impone la tarea del diálogo sin la cual no advertiríamos los elementos comunes que den lugar a futuras conversaciones sobre qué es lo más pertinente para las partes.

Nos basta, dice, con saber que contamos con una conciencia lingüística y que, independientemente de nuestras contingencias de origen, somos un conjunto de creencias y deseos que se reacomodan de modo continuo al hacer frente a la realidad.

Esta definición de ser humano, que hace explícita su condición de estar constituido por dos disposiciones –creencias y deseos, racionalidad e imaginación–, que interactúan en el juicio moral, conviene a la idea de persuasión con que se busca la proximidad hacia y del otro.

5.1.1. La fuerza de la persuasión

Rorty, siguiendo a Davidson, parte de que las creencias son actitudes proposicionales. Esto quiere decir que cambiarlas sólo puede hacerse del mismo modo en que se crearon, esto es, haciendo frente a la realidad con el recurso del lenguaje.

La cuestión, al hablar de las diferencias entre “ellos” y “nosotros”, es apelar a la distinción en los usos del lenguaje³¹⁵ que cristalizan en las prácticas sociales que identifican a unos y a otros.

Ahora bien, a resultas del uso, no es posible distinguir entre la mera descripción de los hechos y el valor adjudicado a los mismos,³¹⁶ ya que el uso revela el carácter siempre performativo de los enunciados, aun cuando pueda distinguirse entre uso locutivo, ilocutivo o performativo. Todo enunciado pronunciado se da en condiciones sociales sobre las que espera influir de un modo u otro, de ahí que el carácter performativo no pueda ser eludido.

³¹⁵ “§43 Para una gran clase de casos de utilización de la palabra «significado» –aunque no para todos los casos de su utilización– puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su portador.”(Wittgenstein, 2004:61).

³¹⁶ Esta es la clave que aporta W. O. Quine en su discusión sobre los dos dogmas del empirismo al afirmar que para otorgar valor a un enunciado, éste no puede tomarse de forma aislada, sino que requiere ser sometido, junto a otros, al tribunal de la experiencia. Asimismo, dice Quine que otorgarle valor de verdad a un enunciado requiere que éste sea visto no como un hecho lingüístico de un lado y extra-lingüístico por otro, sino que sea considerado en su conjunto. Disecionar el enunciado niega la posibilidad de saber bajo qué condiciones de la experiencia debe otorgársele valor. (Quine, 1984:49-81).

Por otra parte, la no distinción entre hecho y valor va aparejada con la de la negación del dualismo entre esquema y contenido que aparece como remanente de una visión representacionista del conocimiento.³¹⁷ El uso nos sitúa en una relación contextual por la que adquiere sentido el hecho y por la que cobra valor el significado.³¹⁸ Es en relación a las prácticas sociales, que en cuanto tales constituyen el sentido, por las que es posible establecer la comunicación entre hablantes. Por tanto, la irreductibilidad de las diferencias culturales y la imposibilidad de un diálogo entre ellas quedan conjuradas al definir como objeto del acuerdo la resolución de cuestiones estrictamente prácticas.

Al situarnos en cómo alcanzar estos resultados, el diálogo evita tocar lo que se supone sería el foco del conflicto, a saber, la irreductibilidad de aquellas diferencias que definen el sentido de identidad de los interlocutores. Esta sugerencia también implica que no sea necesario invocar un marco de traducción ajeno al proceso conversacional y respecto al cual emparejar los usos de unos y otros. Puesto que el uso es contingente, la traducibilidad y la interpretación de los enunciados sólo pueden remitirse a las prácticas por las que van tomando cuerpo. En suma, la resolución de cuestiones prácticas como foco del acuerdo evita imponer a unos y a otros una verdad *a priori* que impide la posibilidad de una construcción de la universalidad compartida y que deja fuera la discusión de los principios que definen a una identidad en particular.

³¹⁷ Davidson afirma que: “El contenido y el esquema [...], se dan conjuntamente; podemos eliminarlos a los dos juntos. Una vez que damos este paso, no hay objetos con respecto a los cuales surja el problema de la representación. Las creencias son verdaderas o falsas pero no representan nada. Es bueno librarse de las representaciones y con ellas de la teoría de la verdad como correspondencia, puesto que pensar que hay representaciones es lo que engendra indicios de relativismo.” (81-82). Y más adelante sutura al afirmar que: “[...] la idea de que hay una división básica entre la experiencia no-interpretada y un esquema conceptual organizador es un profundo error nacido de una imagen esencialmente incoherente de la mente como una espectadora pasiva pero crítica de un espectáculo interno.” (Davidson, 2003:89-90). Del mismo autor véase 1995, esp. “De la idea misma de un esquema conceptual”.

³¹⁸ Por nuestra parte afirmamos que, una vez instalados en el uso del lenguaje no es preciso distinguir entre hecho y significado (valor) ya que la conjunción de ambas condiciones en el enunciado remiten a las condiciones de la experiencia en las que es proferido; esto es, el contexto gracias al cual identificar el hecho y atribuirle significado forman parte de la misma empresa. Esta es la base por la que se puede afirmar el holismo de las creencias; a saber, una creencia no puede ser comprendida sin relación a las otras, ya que es la propia red conceptual tejida sobre las prácticas la que aporta el sentido. De ahí que, el término no pueda aislarse del contexto de su significación. Decir que no se puede aislar significa en este caso que cuando se lo aísla es porque estamos realizando una redesccripción sobre su uso, insertándolo en otro contexto, o si se prefiere, en otro haz de relaciones. En este mismo sentido interpretamos las palabras de Hanna Pitkin quien, al referirse al significado de justicia dice que: “[...] no se aprende el significado simplemente a partir de ejemplos etiquetados, observando los fenómenos que la gente llama justos, sino que ese significado se aprende partiendo de la gramática completa de una palabra, observando las ocasiones en las que la gente dice “justo”. (Pitkin, 1984:264). En la misma línea dice Davidson que: “Estamos interpretando un fragmento de conducta lingüística cuando decimos lo que las palabras de un hablante significan en una ocasión de uso. La tarea puede verse como una redesccripción.” (Davidson, 1995:151).

Ante la carencia de tal marco de traducibilidad universal, puesto que no existe “un marco metafísico ahistórico permanente en el cual pueda encajar todo” (Rorty, 1996b:291), la solución viene de la mano de la habilidad práctica de seguir reglas, de la posibilidad de aprenderlas y conforme a ello concordar, ponerse de acuerdo sobre las metas a seguir.

En esta avenencia respecto a las metas, que elude cualquier contradicción, puede apreciarse de nuevo³¹⁹ el primado pragmatista rortiano y la razón por la que nuestro autor encaja la tríada Wittgenstein-Quine-Davidson como parte de la cohorte de héroes pragmatistas, con quienes afirma el desplazamiento del término experiencia por el del lenguaje.³²⁰

En esta línea, si las diferencias fuesen irreductibles, inconmensurables, entonces el esfuerzo persuasivo no tendría lugar y, por tanto, la virtud liberal de la tolerancia quedaría anulada como premisa para una inclusión social y política. Es, justamente, respecto a esta inclusión que el nosotros rortiano se reformula, que encaja su experiencia con las nuevas –que vuelve a urdir la trama de su lenguaje y los términos que emplea–, que da lugar a un desplazamiento del nosotros (Rorty, 1996b:295) –el punto de referencia–, y por el que podría hablarse de reformar los límites de nuestra comunidad.

En su caso, como se ha dicho, se trata de comunidades *ad hoc*, contingentes, sin solución de continuidad más allá de la resolución de aquello que les permitió aproximarse y enfilarse sus capacidades hacia un propósito común. Serían, entonces, comunidades nuevas en las que aparecen solapadas “nuestras” creencias con las de los otros, pero en las que sólo se apuesta una parte de éstas, las suficientes como para abrir un espacio a lo nuevo sin que el nosotros de Rorty se vea en la tesitura de perder la identidad original, al tiempo que confía en que ellos se avengan a su nosotros.

Si no fuese así, ¿de qué otro modo cabe pensar la persuasión que sólo se plantea de éste “nosotros” hacia ellos, pero que no dice nada sobre el esfuerzo de los nos-otros por ser, o no, persuadidos? Acaso se deba a que las condiciones para poder persuadir a

³¹⁹ Véase *supra* cap. 2, esp. apartado 2.2.1.

³²⁰ Aunque no concordamos con la opción rortiana de cambiar el término experiencia por el de lenguaje dadas las implicaciones políticas que ello conlleva; comprendemos su opción al emplazar el uso como la clave para rastrear las condiciones en que se dan las prácticas sociales. Ya que, si la atribución de valor a un enunciado supone siempre una situación contextual en la que se priorizan las condiciones en que éste es proferido, en realidad, no tiene mucho sentido distinguir entre descripciones y evaluaciones de las cosas a que nos enfrentamos sino, más bien, que se trata de un continuo que, no obstante, no tendría por qué renunciar a una diferenciación de grados sobre formas más descriptivas o más evaluativas que otras aunque siempre estén contenidas –interrelacionadas– ambas cuestiones.

alguien y no invocar la fuerza, sólo es posible desde la posición de quien posee esta última y espera suplantarla por la persuasión.

En este caso la persuasión sería la otra cara, no de la razón como apunta Rorty, sino de la fuerza que se emplea hacia los otros; y, consolidaría una postura arrogante que, henchida de que lo suyo es lo mejor, no se apresta a dar oído a lo ajeno. Esto es tan similar a lo que la filósofa Frye afirma de la mirada del ojo arrogante bajo cuyo campo de visión todo roza lo estafalario,³²¹ que la inclusión social que Rorty ve posible como resultado del ejercicio de una racionalidad social, y, por tanto, como premisa para forjar una identidad moral cosmopolita, al ser establecida sobre estas bases, no puede cumplir el cometido básico de un proyecto de solidaridad.

La persuasión parece referirse a un gesto que elude la confrontación directa, que desplaza el conflicto ante la aspiración rortiana de que una nueva identidad moral tenga lugar. Para nosotros, en cambio, la nueva identidad moral es de la misma tesitura que la identidad política y surge de la confrontación: no hay identidad nueva sin una lucha previa por el poder de significar.

La persuasión no hace desaparecer las condiciones de oposición, como tampoco lo hace el siempre útil recurso a la fuerza. Por el contrario, éstas quedan solapadas. De modo que, no por negar el conflicto, como hace Rorty, éste desaparecerá, ni las asimetrías de poder se solucionarán, aunque puede ser que las metas comunes sí se alcancen, pero pagando el precio de hacerlo sobre la base de una conformidad ficticia que estará siempre presta a estallar.

A nuestro juicio, la definición de las metas comunes requiere, también, de una deliberación y un juicio práctico sobre los medios para que puedan ser logradas. La definición de tales medios comporta, y pasa siempre, por la identificación clara de quiénes pueden tomar esas decisiones.³²² Es justamente aquí dónde se introduce el elemento político que Rorty deja fuera del espectro al hablar de identidad moral cosmopolita. De modo que afirmamos, contra Rorty, que definir una identidad moral conforme a la identificación de metas comunes pasa por el debate político. La confrontación está exigida para definir los temas acuciantes a resolver, qué tan comunes son, y para identificar quiénes participan en la elección de los mismos. Si no es así, entonces el cuadro resultante será que sólo hay unos que pueden persuadir mientras que

³²¹ Véase M. Frye, 1983, y R. Rorty 2000d; también *supra* cap. 2.

³²² Véase *infra* cap. 6.

otros se ven sometidos a ser persuadidos ¿No se refuerza de este modo la desigualdad entre unos usuarios del lenguaje y otros de cara a esa nueva identidad cosmopolita? Y también ¿esta identidad cosmopolita debe aceptarse como resultado de prácticas sociales que legitiman la asimetría, la desigualdad?

A pesar del esfuerzo rortiano por superar el desafío de la irreductibilidad que conduciría a la imposibilidad de la comunicación entre culturas distintas, ante el anhelo de proseguir la historia universal y confiar en el progreso moral la herramienta de la persuasión, basada en el uso del lenguaje, lo que revela es que la aparente conformidad en la disposición discursiva alberga una asimetría inicial. La comunidad de usuarios del lenguaje no es una comunidad en igualdad de condiciones, so pena que el lenguaje sea compartido. Porque aunque no haya oprimidos ni opresores, hay persuadidos y hay seductores, funciones distintas que condicionan la discusión que definiría qué es lo común para ambos, incluso respecto a las reglas del lenguaje –de las que se discute porque son prácticas y definen la práctica. La comunidad de hablantes no es ajena al elemento político que también ella instituye como revela la pretensión de definir por medio de ésta una identidad moral.

Así que, antes de que la cuestión política quede soterrada bajo el lenguaje, diremos que éste la hace visible. Por tanto, un esfuerzo teórico dirigido a considerar cómo resolver los conflictos sociales a través de la interacción lingüística, pero que vaya más allá de ésta, y la forma en que éstos se producen y su por qué, debería ser capaz de evaluar los procesos en que la interacción social se realiza y cómo ésta imposibilita o habilita forjar una identidad política y moral común.

Diremos, en conclusión, que la pretendida inclusión rortiana supone una tensión que integra y anula al mismo tiempo, integra las experiencias nuevas sobre propósitos comunes, pero no puede integrar de la misma forma la voz de los otros. Suponer, como hace Rorty siguiendo a Davidson,³²³ el principio de caridad y correspondencia entre hablantes para fundar una racionalidad social, instala un marco explicativo que en su caso específico resulta ajeno a las condiciones en que se producen los usos del lenguaje

³²³ D. Davidson, 1995; 2003. Con este planteamiento de Davidson, Rorty cree posible deshacerse de la pretensión de validez universal entendida como la extensión de una comunidad a todos los posibles usuarios de un lenguaje. Véase R. Rorty 2000c:119. Lo que Rorty pretende es que cualquier usuario del lenguaje acepte la base contextual que implica pertenecer a una comunidad determinada y, por tanto, el lenguaje que en ella se habla. El contextualismo sería una base aceptable para cualquier usuario del lenguaje, de ahí que el recurso adecuado sea la persuasión para el entendimiento y no la posibilidad de pertenecer a una comunidad de hablantes que trasciende las condiciones particulares. Todo hablante estaría entonces en capacidad de aceptar las opciones teñidas de carácter local de aquel que no pertenece a su comunidad y plantearse la posibilidad de abrazarlas.

o las que éste instituye, usos interesados, parciales; usos del lenguaje que eluden la posición social de los hablantes a quienes observa abstraídos de las mismas condiciones en que se da la acción social del lenguaje.³²⁴

En este punto, creemos que asumir la racionalidad social basada en el lenguaje requiere visibilizar la estructuración social con respecto a la cual considerar la forma en que los enunciados proferidos cuentan con contenidos normativos que se explicitan como demandas de justicia y exigencias para una transformación social en la que puedan resolverse la asimetrías de la posición de partida en el diálogo. Al menos, en esta línea creemos que el enfoque de Fraser puede resultar adecuado.

No obstante, antes de pasar a esta cuestión nos detendremos en otros dos aspectos de la argumentación rortiana que presenta a la sociedad cosmopolita como una expansión de la sociedad liberal democrática. Nos referimos a su propuesta de una solidaridad humana que no requiere apelar a la identificación de lo estrictamente humano para poder realizarse y a su idea de que el cosmopolitismo puede constituirse basándose en relaciones de confianza como contrapartida a las obligaciones de justicia.

5.1.2. Abandonar la humanidad y abrazar la solidaridad

En “Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo” (1993),³²⁵ nuestro autor arguye contra la idea de dignidad humana como fuente de la acción moral y explica con detenimiento de qué modo los sentimientos, en la medida en que permiten aproximarse al dolor del otro, harían posible que los “otros” fuesen vistos como sujetos morales y no como “animales que se pasean por ahí con forma humanoide” (Rorty, 2000d:220).

El texto de Rorty tiene como trasfondo el conflicto entre serbios y bosnios. Esto supone tres cosas. La primera de ellas es la que concierne a la preocupación por hallar una explicación plausible para el cumplimiento de los derechos humanos, en el marco

³²⁴ Rorty está en contra de la distinción habermasiana entre usos estratégicos y usos comunicativos del lenguaje; le parece que esta distinción se resuelve apelando a los grados de confianza que podemos experimentar los participantes en un diálogo centrado en llegar a un acuerdo sobre cómo resolver nuestros problemas. Véase R. Rorty, 1998b:121; 2000b.

A nuestro juicio, el llamado a la confianza es un fruto posterior al de la constatación sobre las formas del uso del lenguaje, incluso más, la confianza no puede solventar mediante el uso del lenguaje la asimetría de condiciones desde las que se profieren los enunciados. Rorty al apelar al sentimiento quiere proponer una alternativa, pero ésta deja intacta la forma de reproducción social sobre la que se espera que la persuasión opere para transformar las condiciones sociales. En suma, su propuesta queda incompleta.

³²⁵ Véase R. Rorty, 2000d.

de un conflicto leído en clave identitaria. La segunda, se trata de una defensa de los derechos humanos sin apelar a la caracterización de rasgos de humanidad, porque nuestro autor entiende que no es la falta de éstos la que conduce a ser crueles, ni el hecho de que no podamos reconocerlos en los otros.

Lo que engendra la crueldad es creer que los otros no son humanos y no lo son, básicamente, porque no forman parte de la comunidad que odia, sino de la que es odiada, rechazada o vituperada.

La tercera cuestión, y corolario de la anterior, es que la argumentación no espera persuadir sólo al “gallardo y honorable serbio que ve a los musulmanes como perros circuncisos [y al] bravo soldado y buen camarada que ama y es amado por sus compañeros pero que piensa que las mujeres son unas ramera y unas perras malévolas.” (Rorty, 2000d:232). También espera dirigirse a “nosotros”, a la forma en que Occidente excluye cuando emplea el argumento de la racionalidad, y logra así que los otros sean vistos “como irracionales: el fundamentalista religioso, el violador ufano, el cabeza rapada chulesco” (234). El problema es que estos tres personajes forman parte de Occidente y, sin embargo, la exclusión respecto a ellos se da.

La exclusión, en el caso de los serbios y los bravos soldados, implica negar la humanidad a otros. En el caso de Occidente, la cuestión es mucho más sofisticada, pues, en principio, éste no suele negar la humanidad a los otros, sino que la amplía con base en la capacidad racional compartida, y así se esfuerza en ser tolerante. Pero, como nos recuerda la cita, Occidente es capaz de detectar entre sus filas la existencia de algunos que no son muy tolerantes y, respecto a ellos, “nuestra” tolerancia se convierte en la pala que da contra la roca (235). Lo que Rorty nos viene a decir es que “nuestra” tolerancia es tenue y falla respecto a nosotros mismos. Por eso el mejor modo de persuadir a “nosotros” para que sea tolerante es no usando el argumento de la racionalidad porque antes que motivar a la acción moral, la enquistada.

En los dos casos el círculo del “nosotros” se estrecha. El punto de referencia moral es la comunidad con la que la gente se identifica. La cuestión que surge es ¿cómo hacer para que podamos verlos como parte de nuestra comunidad? Aquí, de nuevo, está supuesta la pregunta por el quiénes somos, que ahora ausculta sobre nuestros motivos para actuar moralmente. La pregunta implica indagar por la auto-comprensión moral y política con el fin de reconocer cuán limitado es el argumento de propender por una

versión de la moral sostenida sobre el concepto de dignidad humana y la correlativa obligación de reconocerla en los otros.

En consecuencia, el esfuerzo argumentativo de Rorty se sostiene en plantear otra forma de ampliar los límites del nosotros. Pero dado que ésta no puede darse apelando al argumento lógico que dice que $a = a$ y no puede ser $a = \sim a$, pues esto nos situaría en la postura ya discutida en relación con las feministas sobre el problema de la identidad referido al universalismo y realismo morales, Rorty vuelve a introducir el recurso a la imaginación y a la metáfora, que quiebra el espacio lógico disponible de la deliberación³²⁶ y desplaza el eje de la reflexión.

La clave está ahora en desplazar el eje de la acción moral desde una buena voluntad en sentido kantiano, determinada por la racionalidad y capaz de reconocer a los otros como fines en sí mismos, al orden de los sentimientos. Se trata de asumir que la capacidad humana de sentir dolor por los otros (Rorty, 2000d:230) es una forma mucho más legítima de continuar la historia del progreso moral cuando la Razón ya nos ha abandonado, y con ella las pretensiones de alcanzar un conocimiento moral que nos diga qué somos y con base en ello fundar la correcta acción moral –la onto-epistemología moderna y sus consecuencias morales.

Así, Rorty dice que: “[...] mis dudas sobre la efectividad de las apelaciones a un conocimiento moral son dudas referidas a la eficacia causal [...]” (226). En esta tesitura, los sentimientos conforman, más que una alternativa a los metarrelatos de liberación y emancipación de la bestialidad humana de que somos capaces, una disposición con arreglo a la cual poder explicar nuestra preocupación moral y, con ella, motivar la acción.

Los sentimientos forman parte de las prácticas sociales, por tanto, también estos son históricos y se aprenden. Conforme el nosotros se auto-comprende y justifica sus límites, requiere del aprendizaje de los sentimientos a través de los cuales se amplía el alcance de lo que concebimos como daño moral. De ahí que Rorty afirme que el hecho de no aportar fundamentos sobre el respeto de los derechos humanos no tendría por qué disminuir la fuerza que motiva al compromiso con su cumplimiento (Rorty, 2000d: 226).

³²⁶ “[...] de acuerdo con mi explicación del progreso intelectual como literalización de determinadas metáforas, la refutación de las objeciones dirigidas contra la redescipción que uno hace de algunas cosas consistirá en gran medida en la redescipción de otras cosas, intentándose con ello flanquear las objeciones mediante la ampliación del alcance de las metáforas favoritas de uno.” (Rorty, 1991a:63).

Según él, los derechos humanos pueden realizarse mejor, en el sentido de las prácticas que den lugar a su defensa y respeto, si, en vez de afirmar que se trata de derechos basados en el distintivo rasgo humano de la racionalidad, se aumenta el sentido de simpatía hacia los otros. Ver al otro como un igual –merecedor de respeto y aprecio moral– sería el resultado de una educación sentimental (230) que mediante relatos que ampliaran la imaginación, al modo de una experimentación, conduzcan a cambiar el juicio que sobre otros “bípedos implumes” (220) nos arrogamos al definirlos moralmente como un “ellos”.

Los relatos morales resultan más útiles porque al movilizar la imaginación, permiten que el espectador se haga partícipe, se sitúe en el lugar del otro, y se abra el espacio de la empatía con el dolor ajeno. Esta empatía supone no sólo imaginarnos en una situación distinta a aquella en la que nos encontramos habitualmente, hace posible también que dudemos de las bases firmes sobre aquello que nos identifica, del lugar dónde trazamos los límites y de los motivos por los que alguien resulta extraño.

Las “historias tristes y sentimentales” pueden llegar a persuadirnos (Rorty, 2000d: 242). Por eso puede afirmarse que el reformador social es un poeta. Es quien señala los lugares incómodos en los que se aposenta el juicio, realiza la labor necesaria de despejar el camino que da lugar a nuevas prácticas, a una reformulación de la motivación moral, de las creencias que se suelen poner en juego para justificar la acción y la omisión que se cometen. Redescribe lo que eran lugares comunes y, al hacerlo, presenta formas de acción distintas. Su relato abre el espacio para que el juicio moral se realice en perspectiva, para que sea un experimento de la imaginación fruto de la evocación que suscita y nos lleva a plantearnos la pregunta de “¿qué pasaría si?”... ¿qué pasaría si vemos a aquellos con quienes no compartimos rasgos morales como uno de los nuestros?

5.1.3. La solidaridad como amor propio

Hemos dicho que la pregunta clave que ha de plantearse, según Rorty, a la hora de ampliar los límites del nosotros en una dirección cosmopolita es: ¿qué pasaría si vemos a aquellos con quienes no compartimos rasgos morales como uno de los nuestros?

Para dar una respuesta a esta pregunta para nada sirve a la argumentación rortiana la racionalidad capaz de reconocer a los otros como fines en sí mismos. Para Rorty se trata más bien de tener en cuenta la capacidad de los seres humanos de sentir dolor y de formular relatos morales que movilicen la imaginación. Pero hace falta algo más. La argumentación de Rorty requiere de un giro ulterior con el que espera demostrar que la moralidad no tiene por qué estar reñida con el interés propio.

Tal y como dice nuestro autor: “La filosofía moral contemporánea aún sigue entorpecida por esta oposición entre interés propio y moralidad, la cual dificulta el comprender que mi orgullo de formar parte de la cultura de los derechos humanos no es más exterior a mi yo que mi deseo de triunfar financiera o sexualmente.” (231).

El interés propio aparece para nuestro autor como la base de la acción moral, porque sólo éste permite, nos dice, que nos sintamos orgullosos de enarbolar unos ideales que si bien esperamos puedan ser abrazados por otros, también deseamos sentirlos de tal modo como para que dicho sentimiento permita asumir que ampliarlo a otros no nos deshace de nuestra identidad, no nos hace perder nada; en definitiva, que somos mucho más leales a nosotros mismos, a la auto-imagen que nos hemos hecho de ser personas francamente liberales, tolerantes y capaces de persuadir antes que de emplear la fuerza.

El deseo de querer actuar bien surge del propio interés. Anular el deseo del interés propio es innecesario. Lo que sí se precisa es considerar que éste no se opone a la obligación moral, sino que puede conducirla por otros derroteros, al menos uno que suponga asumir que el ser humano no es bueno porque conoce, sino que es bueno porque siente con los otros.

El conjunto de creencias y deseos por el que se define al individuo implica que las dos disposiciones humanas –razones y sentimientos– actúen de modo conjunto.³²⁷ Pero más que lograr una síntesis entre dos pares opuestos, la pretensión de Rorty es instaurar un tránsito de la una a la otra y no sugerir una transvaloración que ahora sitúe al egoísmo por sobre la buena voluntad.

La sutileza del argumento rortiano está en mostrar que el egoísmo puede engendrar la bondad. Por ello, creemos, la transvaloración no es el objetivo de Rorty, porque ésta haría entrar por la puerta de atrás el trasfondo metafísico aún indemne de

³²⁷ “El psicoanálisis ha borrado la distinción entre la conciencia y las emociones de amor, odio y miedo, y con ello la distinción entre moralidad y prudencia.” (Rorty, 1996b:241).

toda negación que todavía se permite hablar en los términos de eso que él identifica como el viejo lenguaje del racionalismo ilustrado. Por ello, el tránsito del egoísmo y el interés propio a la solidaridad, a la simpatía, hace posible que el orgullo de pertenecer a la cultura de los derechos humanos no genere una situación de auto-culpabilidad por no reconocer la alteridad. Por el contrario, somete la alteridad a formar parte del propio interés.

Al integrar el egoísmo en la comprensión de la acción moral altruista, Rorty logra dos cosas. En primer lugar, presentar el progreso moral como una urdimbre que se puede hacer y deshacer con base en motivaciones distintas e incluso “oscuras” que, sin embargo, no son tan determinantes como para no lograr a partir de ella “buenos resultados.” En segundo lugar, hacernos capaces de romper la oposición binaria malo-bueno de orden sustancial y que la observemos de modo contingente, sometida a procesos históricos. Y como conclusión de las dos, Rorty propone que las cuestiones morales sean vistas no como algo especial, sino como parte de los deseos de cualquier individuo por vivir bien y tener éxito. Al hacerlo así, rebaja la pretensión de una consideración trascendente de la moral como consecuencia de una concepción del ser humano cuya prerrogativa era conocer, y que a partir de ahora habrá de acotarse a un deseo como el del interés propio, el cual no lo aproxima a los dioses, sino a otros seres humanos por su capacidad de sentir dolor y de sentir con los otros, que es a lo que refiere el vocablo griego de *sympatheia*.

Es la imaginación a través de la persuasión la que logra que se opere la mutación del juicio y que seamos capaces de percibir el dolor del otro como parte del interés propio, descubrir el dolor de nos-otros.

El desplazamiento de la perspectiva moral sólo puede hacerse con arreglo a la persuasión orientada por el relato moral, un modo de que el nosotros pueda imaginarse que adopta una forma distinta. Este es el tránsito que define el progreso moral en Rorty, esta es la forma de la inclusión, por la que “ellos” pueden ser vistos como parte de la comunidad de referencia, de “nosotros”.

A nuestro juicio, la argumentación de Rorty es sugerente, al introducir el egoísmo como un acicate para la acción moral, pues considera que el interés propio puede ensancharse al punto de reconocer que forma parte de éste el interés por los otros. Sin embargo, creemos que la atenuación del egoísmo mediada por la simpatía, no impide que sea el ególatra el verdadero héroe del relato moral, al saberse tocado por el

infortunio ajeno. Así que, este héroe que puede sentir el dolor de los otros para evitar desprenderles de su humanidad y deshacerse de la suya ¿no cumple acaso mucho mejor con su egoísmo al hacer del otro alguien igual a él? ¿Acaso no se complace su moral al saber que está tan habilitado para integrar al otro al punto de persuadirle a que abandone aquello que ha motivado el daño, a saber, el ser diferente, el no pertenecer a los nosotros liberales y tolerantes?

Estas preguntas no son un problema para Rorty. En todo caso, como aduce al responder a sus críticos, que el sentimiento sea más débil que la razón, más tibio, más flexible y maleable, motiva acciones que eviten el daño. Tampoco para él que el interés propio esté situado como foco de la motivación moral hace que ésta sea el fruto de una abyección. Por el contrario le sirve para enfatizar el sentido de lo moral como efecto de la libertad de elección.

Puede concordarse en que el sentimiento no sea una mala opción para evitar la crueldad, y aceptar también que la moralidad no requiere amputar nuestro deseo de interés propio, que no ha de negar el egoísmo. Pero aún así, cabe esperar que esta defensa del interés propio dé pábulo a reafirmar la idea de un ser humano auto interesado para quien la cooperación social no tiene cabida salvo si representa la mejor manera de proteger su autosatisfacción; en otras palabras, que defendemos la libertad de los otros porque es la única manera que tenemos de asegurarnos la nuestra.

Esto no supone un inconveniente en la posición rortiana. La defensa del interés propio consiste más bien para él en un ejercicio de honestidad moral e intelectual. Pero, para nosotros, eso sí comporta un problema. Porque si, siguiendo el hilo argumental rortiano, todo lo ajeno se puede hacer propio, lo que resulta es que en ese movimiento el dolor del otro está construido sobre las bases de nuestra propia forma de aprehender e interpretar. La crueldad que advertimos la describimos e interpretamos nosotros, pero la experiencia directa de la crueldad como tal no está integrada en nuestra interpretación. La experiencia del daño le es enajenada al otro a través de ese ejercicio interpretativo. Habría que preguntarse: ¿podremos trascender nuestra perspectiva o hemos de concordar con el autor en que es imposible salir de nuestra propia piel occidental? Y si no es posible salir ¿cómo es que aún puede argüirse que el sentir con los otros modificaría nuestra propia auto-comprensión moral? Será, entonces, porque el hecho de salir sólo opera como un modo de confirmar que estábamos en lo cierto. Sólo salimos

de nosotros para decirles a los otros que se avengan a lo nuestro, para asimilarlos a nosotros, no para definir un espacio en el que la alteridad se manifieste.

¿Dónde estarían las bases de este espacio en la argumentación rortiana? Por una parte el rechazo a la crueldad, por el que apelamos a la solidaridad, no necesita ser fundamentado. Por otra parte nuestro autor afirma que: “no hay una estrecha conexión entre la consideración a la decencia en las relaciones humanas y el predominio de una particular visión del mundo” (Rorty, 1997b:10). Lo que viene a decirnos no es que la apertura a visiones distintas del mundo puede alentar el progreso moral. No admite que el liberalismo sea una perspectiva como cualquiera y que en cuanto contingente puede ser relativizada y sustituida por otra. No es el intercambio de perspectivas lo que está señalando en realidad.

Se trata de que la decencia sobre la que descansa el liberalismo puede ser adoptada por cualquiera, que ese dato básico humano –en que consiste el rechazo a la crueldad– no comprometería las creencias que constituyen una identidad, incluso aquellas en que se basa el sentido de alteridad. De ahí que Rorty espere que los otros concuerden con la práctica de la tolerancia liberal.

De otro lado, hay que considerar que el sentimiento es tan histórico como social y que, por tanto, también reproduce los prejuicios culturales con que la desigualdad social se refuerza. La construcción de la diferencia, como se apuntó anteriormente,³²⁸ es cultural y, cuando es instrumentalizada para socavar la igualdad social y política, está tejida a contrapelo del progreso moral, requiera éste o no de los metarrelatos.³²⁹ De ahí que la educación sentimental que propone Rorty sea insuficiente. Su carácter reformista no puede, sin ayuda de otros procesos sociales, solucionar las condiciones por las que los prejuicios sociales y morales resultan útiles a una conformación social desigual.

Nos sirve de ejemplo de esto la reconstrucción teórica que hace Rorty del conflicto entre los serbios y los bosnios en su artículo “Racionalidad, derechos humanos y sentimentalismo”. La argumentación de Rorty se recorta sobre un conflicto leído en clave cultural. De modo que el sentimiento se invoca para superar las diferencias que definen la pertenencia a una comunidad y la definen en relación a otra. Al hacerlo así,

³²⁸ Véase *supra* cap. 3, esp. apartado 3.3.

³²⁹ Si uno se plantea transformar el orden social de modo que haya opciones para la construcción de una igualdad social y política, esta tarea tampoco exige metarrelatos que, contruidos sobre un tipo humano –a saber, el sujeto cognoscente, captador de esencias por antonomasia–, apunten a una emancipación de la que nuestro conocimiento podría elevarnos. De modo que, el argumento contra las narraciones que privilegian la emancipación no necesariamente quedan deslegitimadas por el abandono de la razón como para en su lugar estatuir la estética del sentimiento, como hace Rorty.

nuestro autor viene a reforzar una lectura de ese conflicto en el que las condiciones sociales e históricas que le han dado lugar desaparecen del enfoque.

La argumentación rortiana de los derechos humanos basados en el sentimiento conduce en la dirección de obviar las condiciones sociales que dan origen a la definición de las diferencias. Al poner el acento en el cómo superar las dificultades, las posibles soluciones quedan lastradas por la carencia de comprensión sobre qué es aquello que ha dado origen a aquellas, de modo que los rasgos atribuibles a la particularidad aparecen sublimados y ajenos a la conformación social determinada, o si se prefiere, se olvida el contexto –incluso geopolítico– por el que adquieren sentido y cobra relevancia su discusión.

Los rasgos específicos de cada pueblo se han ido constituyendo como parte de sus respuestas a las condiciones de vida en que se ha desarrollado su existencia. De tal manera, invocar el sentimiento para abordar la alteridad y emplazar la persuasión como el modo para que se avengan al nosotros rortiano da como resultado que aquel que es persuadido, quien sufre el daño, tenga la impresión de ser un objeto de compasión más que un sujeto que merece de igual respeto.

El extraño deja de ser el sujeto portador de la diferencia para constituirse en un objeto sobre el que se posa y recrea el buen sentimiento egoísta.

El objeto de compasión que ya no es sujeto pierde en cuanto tal la capacidad de decisión, no puede replicar ni decidir sobre el daño. La diferencia de los “otros”, por la que se ven sometidos al desprecio, pasa a segundo término bajo la pretensión de la concordia. Su autonomía queda vulnerada al no poder tomar parte en la definición de aquello que le atañe, el por qué no debería sufrir vejación y poder expresar su diferencia sin verse impelido a ser asimilado, pues aspira a que el reconocimiento de su especificidad no le convierta en objeto de desprecio y menos aún cuando éste se traviste de compasión.

El único que puede hacer gala de su libertad es el egoísta, el sujeto moral auto-interesado que se recrea al creerse capaz de entender y sentir el dolor de los otros convertidos en objetos de compasión. ¿Hay algo más cruel que negar la libertad de elegir a otro como hace el egoísta cuando se autoafirma en la suya?

5.2. COSMOPOLITISMO Y LEALTAD

En 1987 Richard Bernstein se refirió a Rorty como alguien con una “versión anticuada del liberalismo de la guerra fría”.³³⁰ Nuestro autor aunque objetara la alusión, sabía que podía reconocerse en la celebración de un liberalismo democrático recortado por las ventajas de un capitalismo al que no estaba interesado en cuestionar.³³¹

Rorty siempre se declaró un socialdemócrata; llegó a definirse como un “bebé anticomunista con pañales rojos” (Gitlin, cit. por Rorty, 1999:61)³³² para borrar toda sospecha de su relación con el neoconservadurismo estadounidense al que sus críticos le aproximaban. Este denodado esfuerzo por defender el liberalismo democrático formará parte de su versión de una utopía social cosmopolita desde la que piensa el mundo que emergiera en 1991 y con la que espera convencer a los no occidentales para que la abracen como un modo de ser más leales a su auto-imagen (Rorty, 1998b).

Esta lealtad es el motivo de su artículo “Justicia como una lealtad ampliada” (1995),³³³ un texto en el que advierte la dificultad del problema de la identidad cuando

³³⁰ “Rorty's thesis of the priority of democracy over philosophy, his celebration of a new tolerant jouissance of multiple language games and vocabularies is little more than an ideological apologia for an old-fashioned version of cold war liberalism dressed up in fashionable "post-modern" discourse”. (Bernstein, 1987:556). [La tesis de Rorty sobre la prioridad de la democracia sobre la filosofía, su celebración de una nueva alegría tolerante de los múltiples juegos del lenguaje y de los vocabularios, es poco más que una apología ideológica para una versión anticuada del liberalismo de la guerra fría ataviado en un discurso “posmoderno” de moda.] La traducción es nuestra salvo que se indique lo contrario.

Véase esp. la nota 27 del artículo en la que Bernstein aporta más matices a su interpretación de la mezcla entre pensamiento posmoderno y liberalismo de la guerra fría en Rorty.

³³¹ Son numerosas las afirmaciones de Rorty sobre las ventajas del capitalismo para mantener la salud de las instituciones democráticas. Véase R. Rorty, 1998b esp. “La justicia como una lealtad ampliada”; 2000a, esp. “Love and Money”. Esta postura que aparece en sus obras desde el decenio de los años ochenta es una versión mucho más elaborada y sofisticada de la que mantuviera en sus años de juventud (1962) cuando a pesar de auto-identificarse como un liberal de izquierdas, reconocía como problemático cuestionar el capitalismo. Para nuestro autor, el capitalismo unido a las reformas introducidas por el keynesianismo serían las mejores bazas para defender la democracia liberal al modo en que se desarrollara en las “sociedades ricas de Occidente”. El artículo de 1962, al que nos referimos fue publicado como “Second Thoughts on Teaching Communism” en el *Teachers College Record* de la Universidad de Columbia. Véase la interpretación de N. Gross (2008) sobre la relevancia de este artículo de juventud en la postura política de Rorty.

³³² La expresión “red-diaper babies” es de Todd Gitlin, pero Rorty la emplea para identificarse y situarse en la tradición del pensamiento social demócrata liberal de los Estados Unidos.

³³³ Publicado originalmente en 1997, el artículo fue preparado para su participación en The Seventh East-West Philosophers' Conference en Honolulu, en enero de 1995. Véase la compilación de Bontekoe, R. y Stepaniants, M. (comps.) (1997), *Justice as Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, Honolulu,

es interpretada con arreglo a los límites de la obligación moral. Su alternativa será indicar de qué manera esos límites pueden sobrepasarse y la identidad salir reforzada.

Rorty tiene en mente dos conjuntos de personas a las que convencer de que abandonen el vínculo entre identidad y obligación moral. Occidente, su nosotros, y los no-occidentales. Lo que ahora interesa considerar es de qué modo Rorty propone una identidad para los dos conjuntos sin que ninguno de estos se vea en la tesitura de pensar que pierde el autorespeto. El ideal cosmopolita se propone como una identidad nueva, un tercer conjunto que no establece como condición el abandono de la autoidentificación previa. En pocas palabras, diríamos que el cosmopolitismo es sumar identidades, tejerse entre ellas.

En esta oportunidad Rorty planteará una estrategia argumental que pretende demostrar que la motivación moral para abrazar esa tercera identidad se da a través de la autoafirmación de la identidad anterior.

De ahí que el autor exhorte al desafío de aceptar el etnocentrismo y no lo describa como un acto ni un sentimiento inmoral. Por el contrario, el etnocentrismo es mucho más que la consecuencia de reconocer que nuestra moral está teñida de un carácter local o que es contingente; el etnocentrismo supone el valor mismo de nuestra identidad, de los principios por los que se define y gracias a los cuales puede “[...] acercarse a lo no occidental siendo alguien con una historia instructiva que contar, antes que como alguien que presume de hacer un mejor uso de una capacidad humana universal.” (Rorty, 1998b:124).³³⁴ El etnocentrismo no es una culpa, una pesada carga, un punto ciego de nuestro conocimiento ni de nuestro hacer moral, sino que representa,

University of Hawaii Press. Este escrito de Rorty forma parte también de las 10 lecciones que impartiera en la ciudad de Gerona, España, en junio de 1996 en el marco de la Cátedra Ferrater Mora de pensamiento contemporánea, publicadas bajo el título de *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética* en 2000. El artículo también aparece en sus *Philosophical Papers 4: Philosophy as Cultural Politics* de 2007 y ha sido reeditado en *Philosophie und die Zukunft* en el año 2000. Su primera versión en castellano se la debemos a la cuidada edición y traducción de Rafael del Águila de cinco trabajos de Rorty publicados bajo el título de *Pragmatismo y Política* en 1998. De aquí en adelante cito por esta versión castellana como Rorty, 1998b.

³³⁴ Habermas también se encuentra dispuesto a reconocer el carácter contextual de los derechos humanos, aunque en su caso de ahí no se deriva un etnocentrismo, sino la capacidad de establecer un punto de partida que alcance universalidad suficiente como para que dicho régimen sea aceptado como la base normativa común de la que habría de emanar la legitimidad de un derecho internacional. Así dice que: “Mis reflexiones apologéticas [sobre los derechos humanos] presentan el tipo de legitimación que se da en Occidente [...] Esto no significa, naturalmente, que la respuesta que Occidente ha encontrado sea la única o la mejor. En este sentido, el actual debate acerca de los derechos humanos nos ofrece la posibilidad de aclararnos acerca de nuestros puntos oscuros. La misma reflexión hermenéutica acerca del punto de partida de un discurso sobre los derechos humanos entre participantes con distinto origen cultural pone de manifiesto los contenidos normativos que están presentes en los supuestos tácitos de cualquier discurso orientado al entendimiento.” (Habermas, 2000a:165).

para él, el sentimiento de orgullo por pertenecer a una comunidad moral capaz de conformar una utopía cosmopolita.

El etnocentrismo es la otra forma de la solidaridad como amor propio, del egoísmo que da paso a evitar la crueldad. El etnocentrismo y el rechazo a la crueldad son la marca efectiva de un acto de redescipción de aquella identidad moral por la que Rorty puede hablar de su “nosotros”. Evitar la crueldad y ser etnocéntricos no representa una contradicción, por el contrario, es la posibilidad de que toda identidad pertrechada en sus principios sea capaz de concebir otra posibilidad de afirmarse respecto a otros. Teniendo en cuenta esto es como se puede pasar a considerar la forma de la identidad cosmopolita.

Los argumentos de Rorty en torno al cosmopolitismo encuentran en el artículo “The Law of Peoples” de Rawls (1993) la base adecuada para la extensión del liberalismo democrático a escala global. No obstante, Rorty no quiere ceder al formalismo de Rawls, así que completa su visión con la propuesta comunitarista de Michael Walzer sobre una moral fuerte y una moral tenue, la alternativa entre “*thick and thin*”, que Walzer propuso en 1992 para referirse a la moralidad en el ámbito local e internacional respectivamente.³³⁵ Entre ambas posturas, nuestro autor se enfrenta, además, a la noción de validez universal de Habermas, siguiendo la discusión que el pensador alemán y el profesor de Harvard mantuvieron sobre el liberalismo político en marzo de 1995. Se trata de oponer su propia versión a las versiones contrastadas sobre

³³⁵ Es interesante recordar que Walzer es el autor de *Just and Unjust Wars* publicada en 1977 tras la resaca de la guerra de Vietnam, y que la misma obra fue reeditada en 1992 tras la guerra del Golfo. Esta guerra bien puede situarse como parte de los acontecimientos que marcan un nuevo siglo al redefinir por una parte, la forma en que las “nuevas” guerras se desarrollan y de otro, el marco legal con arreglo al cual se interpretan los usos legítimos de la fuerza en caso de conflicto bélico. Para algunos, la guerra del Golfo significó una forma de afirmar la hegemonía de los Estados Unidos como única superpotencia, frente al hundimiento de la URSS, y, en consecuencia, consistió en el despliegue de un nuevo orden de seguridad global, bajo la premisa de la defensa de la democracia y los derechos humanos. A partir de este entonces, la serie de conflictos que han sucedido en el Oriente Medio como en los Balcanes se han visto animados por la premisa del humanitarismo, ya que el fin de la guerra fría supondría el “fin de las ideologías”. De este modo, dicha guerra marcaría los derroteros de las guerras de este nuevo siglo, ya no en términos de tecnología militar, sino respecto a la legitimidad de las mismas. En éstas, según D. Zolo, no fue respetado el *ius ad bellum* (Zolo, 2011:71) ni estaba en litigio la independencia territorial de los Estados Unidos ni la de Irak. Según D. Zolo (2011) y J. Pastor (2005) dicho conflicto forma parte de la estrategia política de los Estados Unidos a partir de su “guía para el plan de defensa” que especifica las directrices para el nuevo orden global que George Bush, padre, planteara en 1990. La guerra del Golfo sería el primer paso hacia la conformación de las condiciones en que se ha justificado la actual guerra contra el terrorismo que ha supuesto una normativa penal de alcance global que redefine el sentido de soberanía absoluta del poder del Estado.

el uso de la razón pública en una democracia liberal y, en consecuencia, sobre el sentido de lo razonable.³³⁶

De acuerdo con estas coordenadas, Rorty se propone acondicionar el modelo rawlsiano a una versión mucho más historicista que la que el propio Rawls está dispuesto a asumir (Rorty, 1998b:114). Para ello, nuestro autor se centra en el uso del término *razonable* por parte de Rawls: “[...] la noción rawlsiana de lo que es razonable limita la pertenencia a la sociedad de los pueblos a aquellas sociedades cuyas instituciones engloban la mayoría de los logros de Occidente que han sido duramente conseguidos en los últimos dos siglos desde la Ilustración.” (Ibíd.).³³⁷

Al emplear Rorty la noción de razonable de Rawls para identificar su “nosotros”, su tarea consistirá en conducir el argumento que afirma una noción constructivista de la justicia, orientada por el “cómo” de la misma y no por su “qué”,³³⁸ y ceñirla a un mero procedimentalismo que, posteriormente, permita sustituirla por la lealtad. O si se prefiere, hacer de la justicia algo tan tenue como para que pueda ser reemplazada por el valor de la lealtad al principio de evitar la crueldad. Presentar a la justicia como puro procedimentalismo hace posible que Rorty afirme que lo único necesario para mantener el consenso no es una obligación respecto al pacto alcanzado, sino el sentimiento de la

³³⁶ La discusión fue publicada en *The Journal of Philosophy*. La versión castellana de la misma corresponde a Habermas y Rawls, 1998.

³³⁷ “La condición razonable y racional de un pueblo se expresa [...] en su disponibilidad para ofrecer justos términos de cooperación social y política a otros pueblos. Tales términos son aquellos que un pueblo cree sinceramente que otros pueblos iguales pueden aceptar; y si los aceptaren, un pueblo honrará los términos que ha propuesto aun cuando se beneficie con su violación [...] Parte de la respuesta al realismo político consiste en que este razonable sentimiento de respeto debido no es irrealista, sino producto de instituciones domésticas democráticas.”. (Rawls, 2001:48). Creemos que Rorty realiza una buena síntesis del término razonable cuando éste es empleado en la conceptualización de “The Law of Peoples” por parte de Rawls; aunque la retórica que cada uno emplea es diferente, la de Rorty nos parece mucho más clara y directa. Ahora bien, la clave aquí, sin embargo, es que el término de razonable tal y como se desarrolla en “The Law of Peoples” circunscribe las opciones de los destinatarios de justicia al tiempo que define a las sociedades desfavorecidas como objetos de justicia, empleando la expresión de R. Forst (2011), ante quienes se acude en términos asistenciales. Respecto a nuestra evaluación de la propuesta de Rawls, véase *supra* cap. 4, esp. apartado 4.4. El *quid* del problema de la justicia global está precisamente en la definición de los quiénes de la justicia (Fraser, 2008b). Volveremos a esto más adelante, véase *infra* cap. 6.

³³⁸ El desplazamiento del “qué” de la justicia obedece a que su contenido se torna contingente, pero a la vez se encuentra subordinado al cómo. El qué de la justicia depende, en esta versión pragmatista, de la urgencia de las metas comunes y para las que se propone el procedimentalismo orientado a hallar la forma de alcanzarlas. No obstante, la versión pragmatista que desplaza el “qué” a una cuestión posterior a la de la definición del procedimiento, requiere un compromiso con el contenido de la justicia o al menos unos principios que la definen, y que no aparecen como cuestionados; en este caso serían principios liberales que no se someten a discusión sino que conforman un punto de partida ideal; a saber, la simetría de los participantes. En estas circunstancias, el procedimentalismo de la justicia puede operar de modo ideológico reforzando formas de injusticia pero, sobre todo, manteniéndolas intactas al no poder problematizarlas. El peligro de esto está en que los verdaderos desafíos de la justicia quedan bajo la mesa, los desafíos sociales a los que habría de dar respuesta o al menos debatir se esfuman del espectro conceptual.

lealtad. En otras palabras, Rorty sostiene que el ideal de una utopía cosmopolita no precisa reconocer obligaciones, sino sentimientos morales que nos doten de un sentido de pertenencia para comprometernos a alcanzar un acuerdo y ser capaces de mantenerlo tras haberlo logrado.

La lealtad no se impone. Viene mediada por los lazos de confianza que surgen de un acuerdo entre personas razonables. En el que lo razonable, si seguimos a Rawls,³³⁹ especifica quiénes se reconocen mutuamente como sujetos de justicia, quiénes tienen competencia para participar en el proceso de elección de los principios que definen la estructura de la justicia de la sociedad de los pueblos. Aquí razonable no se refiere al resultado del pacto, sino a la definición de la pertinencia de los sujetos de la justicia y, por tanto, su pertenencia a la estructura que regiría su interacción.

Esta precisión sobre la relación entre el sentido de lo razonable y la identificación de los sujetos es lo que tenemos que tener en la mira. No se trata de centrarnos en el contenido de los principios a elegir. Porque el problema que Rorty tiene entre manos es el de la identidad, el de cómo definir un tercer conjunto de personas que se sume a los dos que tiene en mente, Occidente, su “nosotros”, y los no-occidentales.

De ahí que la noción de razonable de la sociedad de los pueblos liberal no necesite, para Rorty, apelar al argumento de la validez universal en clave habermasiana, sino considerar sólo cuál es el alcance de los principios.³⁴⁰ Al hacerlo, se pregunta por los límites de la lealtad y, con ésta por los de la comunidad, es decir, por quiénes

³³⁹ Véase *supra* nota 336.

³⁴⁰ Concordamos con Rorty en que el problema político está en el alcance de los principios, ya que de este depende definir los quiénes de la justicia. Sin embargo, es importante decir que la discusión que Rorty plantea entre Rawls y Habermas como dos modos distintos de encarar el problema de las diferencias culturales y la justicia se ciñe al marco del Estado-nación. Como el propio autor reconoce, cuando la discusión entre el profesor de Harvard y el teórico crítico tuvo lugar, “The Law of Peoples” aún no se había publicado. De otro lado, Habermas no ha discutido el modelo rawlsiano del derecho de gentes más que en unas breves líneas (2009) y respecto a la asunción por parte de éste del argumento de M. Walzer sobre las guerras justas. Aunque en este argumento entra el problema de la validez universal sobre la justificación de la guerra, el objeto de la crítica no se desarrolla sobre el estatuto epistémico de la justificación que corresponde a la discusión anterior entre Habermas y Rawls. De otro lado, la incursión de Habermas en el debate de justicia global está sostenida sobre su auto-comprensión de Europa como confederación regional y sobre el cambio estructural de la globalización por la que afirma la opción de una constelación posnacional. Pero el problema de la razonabilidad de los principios siendo fundamental para las tareas de legitimación obedecen, en su caso, a la forma organizativa del poder democrático para el nuevo contexto sociopolítico.

Para nosotros, el desafío que plantea el debate sobre justicia global, no está en si el derecho de gentes propuesto puede tener validez universal para visiones comprensivas y no comprensivas de la vida buena. El desafío principal es el reconocimiento de las reivindicaciones de justicia de orden global que apuntan no sólo a formas de injusticia relativa a dicha escala, sino también aquellas que han visto superadas las fronteras del marco del Estado-nación al no poder éste resolverlas adecuadamente. Véase *supra* cap. 4.

pueden ser reconocidos como razonables. En el argumento de Rorty, razonables serían, además de los occidentales, aquellos dispuestos a que el acuerdo sea el resultado de “destilar una moralidad tenue desde moralidades densas” (Rorty, 1998b:120), aquellos que destilan sus identidades a través de un proceso en el que las cosmovisiones o visiones comprensivas, las diferencias sustantivas que nos separan, ceden el paso a una nueva identidad moral con la cual pueden sentirse vinculados.

Ese vínculo es la confianza que consolida la experiencia de la lealtad. La lealtad constituye la forma de una pertenencia que supera las diferencias y establece un respeto recíproco al pacto alcanzado. Por ello Rorty dirá que puede resultar mejor no hablar de justicia cuanto sí de lealtad a comunidades cada vez más amplias.

No se trata de deshacerse de la justicia, sino de redescribirla; que se constituya en una práctica a través de la cual podamos expresar y sentir unos sentimientos morales que forjarían una identidad que no esté basada en el miedo,³⁴¹ sino en la confianza que da la experiencia de la libertad; de expandirla como la opción de contar con una identidad nueva.

Por eso la confianza se desdobra en lealtad y justicia, porque ambas constituyen la posibilidad de alcanzar, gracias a la persuasión, un acuerdo no forzado; se trata de dos modos de usar el lenguaje para redescibir la misma actividad: “Y esto es así porque *cualquier* acuerdo no forzado entre individuos y grupos sobre lo que crea una forma de comunidad constituye, si hay suerte, el punto de partida de la expansión del círculo de aquellos a los cuales cada parte del acuerdo ha considerado previamente «gente como nosotros».”(Ibíd.).

En este orden de ideas, hablar de lealtad como de una justicia ampliada implica asumir la inutilidad de invocar la obligación moral por tres razones: a. no es suficientemente efectiva para motivar a la acción moral; b. supone actuar bajo la premisa del miedo y no de la libertad; c. sería difícilmente aceptada por otras culturas, a pesar de que consideremos que sus integrantes pueden llegar a ser razonables.

³⁴¹ J. Shklar en 1984 presenta una reconstrucción de las intuiciones morales presentes en la cultura estadounidense, allí afirma que la crueldad suele ser el vicio más temido. A partir de aquí, su idea de “vicios ordinarios” configura el entramado conceptual que le permite definir al liberalismo como aquella visión de la política que espera evitar la crueldad “[...] the liberalism of fear, which makes cruelty the first vice, quite rightly recognizes that fear reduces us to mere reactive units of sensation and that this does impose a public ethos on us.” (Shklar, 1984:5).[...] el liberalismo del miedo, el cual hace de la crueldad el primer vicio, reconoce bastante bien que el miedo nos reduce a meras unidades de sensación reactivas y que esto impone sobre nosotros un ethos público]. La traducción es nuestra.

Se infiere de lo dicho anteriormente que los sentimientos morales son el pegamento para la utopía cosmopolita.

5.2.1. Conflicto entre lealtades

Redescribir a la justicia como el sentimiento de lealtad sugiere que la relación entre obligación y justicia no es una relación necesaria. Puede modificarse si, en vez de pensar la justicia en términos de los deberes que tenemos los unos para con los otros, preguntamos qué cosas podrían motivar la confianza mutua o por qué hemos de responder a la confianza depositada por otros. Esta redescrición no pretende romper la relación entre justicia y obligación, sino difuminarla.

Por ello, el problema político-moral al que Rorty se enfrenta no es el del conflicto entre las obligaciones morales que tenemos en virtud de nuestra lealtad a distintas comunidades. Ello implicaría definir una obligación que actuara como aquel criterio capaz de dotar a una comunidad de prevalencia moral por sobre otra. Asimismo, como ya se mencionó, las obligaciones no resultan para él suficientemente explicativas de los motivos morales en pugna, ni tampoco podrían resolver un conflicto concreto cuya solución consistiera en priorizar preferencias. El conflicto no es entre la obligación y la preferencia. El *quid* está entre dos preferencias que parecen incompatibles, que chocan. Por eso Rorty se dirige a deshacer el nexo entre opción moral buena y obligaciones de justicia, porque si lo logra entonces puede mantener aún su afirmación de que el yo puede contener tantas identidades como su proyecto de libertad se lo permita, y ello sin que vaya en menoscabo de otros. De manera que la multiplicidad de identidades sería el fruto alcanzado por una extensión de la libertad en la que el individuo, además, no se vería en la tesitura de anticipar preferencias sin relación a hechos concretos. De ahí que su respuesta para eludir el criterio moral adecuado entre dos lealtades consista en definir la lealtad como un lazo de confianza y, acto seguido, despojarla de cualquier sentido de obligación moral, incluso si es vista de modo lábil. Así, puede proponer una tercera identidad: el cosmopolitismo, como una forma de integrar a las otras identidades sin negarlas; coexistirían tantas lealtades a comunidades distintas como identidades pueda suscribir un individuo. De modo que postular el sentimiento permite hallar una mediación a través de la cual no resulta imposible

sentirse identificado con varias comunidades a la vez y, al tiempo, experimentar el sentido de pertenencia a una comunidad más amplia que las englobe sin que perdamos nuestro punto de referencia. Se trata de “que lo que te hace leal a un grupo pequeño puede darte razones para cooperar en la construcción de un grupo más amplio, un grupo al cual, con el tiempo, puedes ser igualmente o incluso más leal.” (Rorty, 1998b:119).

Veamos con detenimiento la cuestión de las lealtades en competencia. Éstas representan para Rorty dilemas normativos que adoptan formas como las siguientes:

1. Entre la lealtad a la familia y a la sociedad:

- proteger a nuestro hijo aunque haya cometido un delito, o entregarlo a las autoridades como respeto a la ley;
- “Compartir la comida con gente empobrecida de la calle...en circunstancias normales, pero quizás no en medio de una hambruna” (105).

2. Entre la lealtad a los bípedos implumes y al resto de especies animales:

- Si los animales portaran un virus letal para la especie humana, ¿suspenderíamos el juicio sobre nuestro vínculo moral con los derechos de los animales para mantenernos leales a nuestra comunidad humana?

3. Entre la lealtad a nuestros conciudadanos y a los ciudadanos de otros países:

Ante el proceso de des-industrialización nacional, la deslocalización empresarial suele ser justificada como una forma de dar trabajo a la población del tercer mundo. En este caso, el dilema surge al preguntar:

- ¿Cómo equilibrar las necesidades de los nuestros y las necesidades de los otros?

A resultas de esta pregunta surge la duda de quiénes son los nuestros, ¿deberían los hombres de negocios ser leales a su país antes que justificarse mediante el recurso a la justicia por la que actúan como ciudadanos del mundo (106-107)?

Una situación análoga a la de los hombres de negocios se plantea en relación a la idea de justicia redistributiva:

4. Si el bienestar económico es la base de las instituciones liberales y democráticas, y este bienestar desciende en los países ricos por razones de justicia hacia los países pobres ¿no estaríamos siendo injustos con los “nuestros”?³⁴²

³⁴² Este dilema es abordado con mayor amplitud en R. Rorty, 1998d.

Las dos primeras formas de conflicto entre lealtades muestran que ante hechos inesperados se puede esperar razonablemente que estrechemos los límites de nuestra lealtad, que nuestra preferencia estará del lado de quienes nos resultan más próximos. En cambio, las situaciones descritas en 3 y 4 ilustran las consecuencias económicas de ampliar los límites de nuestra lealtad –volveremos a esto más adelante.

Uno esperaría que Rorty nos dijera que el sentimiento de solidaridad debe primar ante la estrechez del círculo de quiénes identificamos como nosotros. Pero Rorty no tiene respuestas, o al menos, no tiene ninguna de la que él pueda afirmar que es verdadera.

Lo máximo que se puede hacer en tales casos, dice, será asumir que las respuestas que aportamos sólo son opciones entre las que elegimos aquella de nuestra preferencia, pero nada de esto indica la resolución del dilema. Ante ello el camino a seguir es confiar en persuadir a los otros de que se acojan a nuestra opción y, en vez de conminarlos mediante el argumento de “«son tus intereses los que te obligarían a estar de acuerdo con nuestra propuesta», [decirles] que “«son tus creencias centrales, las que resultan centrales a tu propia identidad moral, las que sugieren que deberías mostrarte de acuerdo con nuestra propuesta».” (119). Así, Rorty vendría a decirnos que: tu identidad moral no está basada en la obligación, que tu identidad y tu interés propio no son distintos. Las creencias y deseos que creo que tienes, te aproximan a “nosotros”, por eso no es necesaria una confrontación entre tu interés y el mío, lo perentorio es ante el hecho concreto elegir una preferencia, aquella en la que tu interés y el mío son el mismo.

Se trata de pasar de la contraposición de intereses a apuntar que aquello en que consiste tu propia auto-imagen, tu auto-comprensión, lo que señala que tú y yo no somos tan distintos es el hecho de que puedas concordar con mis presupuestos, el carácter razonable en sentido rawlsiano, o en términos de Rorty, “la racionalidad que permite llegar a un acuerdo”.

Este constructivismo no da lugar a anticiparse a los hechos y menos aún a exigir el cumplimiento de una obligación que, siguiendo el argumento rortiano, nos previene de la incertidumbre que entraña la puesta en marcha de una acción.

Por eso, el abandono de la obligación emplaza a la persuasión ya que induce a que veas mis preferencias como tuyas, a que tu auto-comprensión se adecue a aquella que creo debes tener. A nuestro juicio, coadyuva a situar al egoísmo, como se señaló en el apartado anterior, en la base de una formación social que espera hacer del miedo al

otro –de la capacidad de ser cruel–, la opción de un deseo por su libertad –siempre y cuando acepte las premisas de Rorty.

Ahora supongamos, dice Rorty, que surgiera el escepticismo sobre la forma que esperamos adopte una comunidad cosmopolita. En principio, afirma, ello no debería ser óbice para su constitución. El escepticismo sobre los argumentos por los que se propone su creación no se resuelve afirmando en contra de quienes dudan de que poseemos un mejor argumento, ya que no hay un orden transcultural respecto al cual éste pueda ser contrastado. El mejor argumento es también una preferencia, a la que se le puede llamar mejor sólo en relación a su eficacia para lograr un acuerdo (122-123). Por ello, si el nivel de eficacia es lo único que puede exigirse a un argumento, decir que el contenido del argumento es etnocéntrico es una cuestión irrelevante.³⁴³ No se precisa, para el autor, que abandonemos nuestras más loables creencias, el orgullo de nuestra identidad, si en último término, resulta que el argumento más eficaz es el nuestro (123).

Si los occidentales pudiéramos deshacernos de la noción de obligación moral universal surgida de la pertenencia a la especie y la sustituyéramos por la idea de construir una comunidad de confianza entre nosotros y otros, estaríamos en una mejor posición de persuadir a los no occidentales de las ventajas de unirse a tal comunidad. Seríamos más capaces de construir el tipo de comunidad moral global que Rawls describe en «The Law of Peoples». (124).

Como queda dicho, la redescrición de la justicia, o el paso de la obligación a los lazos de confianza, requiere razonabilidad, un fruto de la decantación de la historia occidental que se propone como el recurso adecuado para entablar un proceso en el cual el contraste entre creencias revele que no hay una distinción tal entre grupos humanos como para llegar a pensar que estamos inhabilitados para emprender el proyecto común de una convivencia pacífica.

La racionalidad declinada como razonable supone en el caso rortiano, más que apelar a una obligación universal, sentir confianza con base en las creencias que pueden ser compartidas. Sólo así será posible que la lealtad a las identidades respectivas pueda concitar a la creación de una identidad más amplia. La lealtad a la nueva identidad, definida en último término por las convicciones adquiridas, no sólo confirma la avenencia al pacto resultante y espera dotarlo de solidez, sino que constituye el sentimiento por el que puede sentirse pertenencia y, en consecuencia, afirmar “es uno de los nuestros”.

³⁴³ Véase también R. Rorty, 2000c:112-120 esp.

Según nuestra perspectiva, la propuesta de Rorty vuelve a situarnos en el esquema del sujeto auto-interesado cuya propensión a que otros se avengan al pacto, no es sino otro modo de asunción del asimilacionismo de una cultura por otra.

La idea de Rorty es que el carácter razonable está ampliamente repartido y, dado que ello es así, no es preciso zanjar diferencias relevantes. Todas pueden irse diluyendo hasta conformar un magma aparentemente nuevo que, sin embargo, se sostiene sobre las premisas de un liberalismo democrático al que lubrica la práctica de la tolerancia.

Las premisas de la utopía cosmopolita de Rorty definen un proceso de asunción de la alteridad en la que ésta acaba por ser negada. De ahí que su identidad cosmopolita no pueda menos que plantearse como el despliegue de un ser tenue que exige un compromiso asimétrico. No es lo mismo que yo sea tenue para redefinir mi identidad – conforme a las favorables contingencias que me acaecen– a que tú seas tenue para que aceptes lo que yo te propongo como bueno. La libertad y la creatividad supuestas para esbozar una identidad con arreglo a principios distintos de los propios deberían suponer también –contra lo que arguye Rorty– el reconocimiento de los diferentes niveles y condiciones en que esa identidad se manifiesta y se reproduce. En la construcción de esa nueva identidad cosmopolita se produce una asimetría de condiciones en la que no es exigible a todos los mismos niveles de compromiso,³⁴⁴ ya que todos no tienen las mismas responsabilidades para conformar un régimen de convivencia pacífica a escala global.

En esta línea, las pretensiones rortianas de superar el miedo al otro y de ampliar la libertad se ven impedida de ser llevada a cabo, porque las diferencias que habrían de sopesarse a través del constructivismo ratifican en realidad el miedo a lo extraño, al esperar persuadirlo de que acepte la versión liberal de los derechos humanos,³⁴⁵ pongamos por caso, o que acepte incluso la formalidad en que se desarrolla el diálogo en un marco político cultural cuyo eje es la libertad individual.

El constructivismo que espera destilar una lealtad más que definir obligaciones mutuas –y aunque las definiera–, no deja espacio para que una conversación se

³⁴⁴ De lo contrario, al querer estatuir un punto de partida justo estaríamos haciendo entrar a la injusticia por la puerta de atrás y así se vulnera el principio mismo por el que la libertad puede ser entendida como emancipación de las condiciones de partida –al menos para uno de los términos con lo cual el proceso queda viciado desde el inicio en que la igualdad no es el fruto, sino la condición –irreal– de posibilidad del proceso.

³⁴⁵ Existen otras versiones de los derechos humanos que parten del concepto de comunidad basado en la tenencia colectiva de la tierra y suponen para la versión liberal un desafío que no permite situarlos estrictamente en la categoría de derechos humanos asumibles desde los derechos llamados de tercera generación. Para un modelo conceptual que aspira a integrarlos, véase Santos, 1997; 2005a,b; 2009.

desarrolle sin partir del sentido de autonomía individual o bien desde la idea de soberanía del Estado.

¿Qué sujetos aceptarían las condiciones de Rorty? Puede decirse que sólo los que comparten algunas de las instituciones de Occidente. Pero entonces nos tememos que decir lealtad y no justicia no es una diferencia de la que pueda afirmarse que haga alguna diferencia en la práctica –al decir pragmatista. Acaso sólo sirve para el marco conversacional del liberalismo y para aquellos que, en principio, ya estaban de acuerdo con nosotros.

Por otra parte, el cosmopolitismo de la identidad tenue o la ductilidad de la identidad, al no especificar la forma de una integración que pueda hacernos mutar desde nuestro orgullo hacia el reconocimiento efectivo del otro, por una parte debilita no precisamente el compromiso político-moral supuesto en la definición de relaciones de justicia o bien de pertenencia, sino la posibilidad de establecer lazos de confianza entre iguales, y por otra, hace la necesidad de la tolerancia una fría virtud.

En efecto, ahí radican los dos límites insuperables del liberalismo. La imposibilidad del reconocimiento efectivo de la alteridad conducente al asimilacionismo; y, en segundo término y como corolario, el *dictum* de que el liberalismo democrático es la mejor forma de vida política para que el progreso moral continúe.

En conclusión, la redescrición de la justicia de Rorty opera al nivel de una fundamentación des-fundamentada del compromiso moral con la que se espera convencernos de que un liberalismo etnocéntrico no está reñido con el cosmopolitismo. Él mismo llega al punto que afirmar que: “[...] la contextualidad etnocéntrica de toda argumentación es perfectamente compatible con tener la pretensión de que una sociedad liberal y democrática pueda reunir, incluir, todo tipo de distintos *ethnoi*.” (2000b:109). Esto quizás sea cierto, pero tiene más problemas de los que Rorty está de acuerdo en reconocer.

5.2.2. La lealtad a la libertad ¿de quiénes?

Al hablar de los dilemas que representaban los conflictos de lealtades, nos referimos al que tiene que ver con la cuestión de la disminución del bienestar en los países ricos por razones de justicia hacia los países pobres, esto es, el relativo a la idea de justicia

redistributiva. Para aproximarnos a esta cuestión, vamos a volver a la definición de lo razonable de Rawls que Rorty, como dijimos, adopta. Al hacerlo, será posible señalar que la pretensión de una comunidad cosmopolita en la que se ampliaría la libertad difícilmente puede realizarse sin tocar las condiciones de la estructura de la justicia.

Al tratar la cuestión Rorty cita en extenso a Rawls (1993)³⁴⁶ de este modo:

Las condiciones que las sociedades no liberales deben honrar para ser «aceptadas por las sociedades liberales como miembros con crédito en una sociedad de los pueblos» incluyen la siguiente «Su sistema legal debe estar guiado por una concepción de la justicia y el bien común... que tome en consideración imparcialmente los intereses fundamentales de todos los miembros de la sociedad que no parezcan irrazonables». Rawls supone que si esta condición se satisface se elimina la violación de los derechos humanos básicos. Estos derechos incluyen «al menos ciertos derechos mínimos a los medios de subsistencia y seguridad (derecho a la vida), a la libertad (respecto de la esclavitud, la servidumbre o las ocupaciones por la fuerza), a la propiedad (personal), así como a la igualdad formal expresada por reglas de justicia natural (por ejemplo, que casos similares deben ser tratados de manera similar)» [...] la noción rawlsiana de lo que es razonable limita la pertenencia a la sociedad de los pueblos a aquellas sociedades cuyas instituciones engloban la mayoría de los logros de Occidente [...] (Rorty, 1998b:113-114).³⁴⁷

Rorty sitúa el concepto de razonable dentro de su esquema de una justicia constructivista que reconozca su carácter contextual –historicista en términos rortianos, o lo que es lo mismo, etnocéntrica–, y que le autoriza a proponer sin contradicción una utopía cosmopolita.

Esta utopía cosmopolita la construye precisamente en eso que es razonable: *i.* una concepción mínima de la justicia que garantice los derechos humanos en cualquier Estado o pueblo, y por las que éstos se convierten en candidatos aceptables para tomar parte en el proyecto de régimen de paz universal. *ii.* una concepción constructivista que

³⁴⁶ Las citas de Rorty corresponden al artículo y no al libro de 1999. No nos remitimos a los matices que Rawls introduce en este último, puesto que la idea fundamental, sobre la que se apoya Rorty, no presenta alteraciones relevantes.

³⁴⁷ La cita de Rorty corresponde a Rawls, 1993:61,62. Puede cotejarse la versión castellana de Rawls 2001:103,79, respectivamente. Se ha de apuntar que la interpretación de Rorty sobre las sociedades que cumplen el criterio de razonable es mucho más restrictiva respecto al objetivo que se traza Rawls quien a su vez espera aplicarlo a sociedades jerárquicas ordenadas. Ello obedece a la lógica del argumento rortiano por señalar el historicismo o etnocentrismo, que Rawls debería haber adoptado. No obstante, la pretensión de Rawls no está lejos de la interpretación de Rorty quien, para nosotros, señala de modo consistente el carácter etnocéntrico que el esquema rawlsiano acusa, a pesar de todas las salvedades que el profesor de Harvard introduce. De cualquier modo, el objetivo real de Rawls era proponer la forma en que las sociedades liberales podían aceptar a otros pueblos para conformar una sociedad de las naciones; esto es, cuáles son las características que los liberales estamos dispuestos a aceptar para poder formar un régimen de convivencia pacífica. Véase J. Rawls, 1993; 2001.

permite definir las reglas de la interacción. *iii.* una concepción del procedimiento basado en la racionalidad que informa, además, que las personas que toman parte en esa utopía tienen nociones mínimas de lo bueno y de lo malo y que, además, están en capacidad de aprender moralmente, es decir, que son cooperadores y responsables.³⁴⁸ En términos de Rorty, lo razonable son las instituciones que soportan a los Estados que conforman Occidente, pero razonable, además, es para él cualquier persona dispuesta a contrastar sus creencias. Aunque Rorty no está comprometido con la versión rawlsiana de persona moral, su idea de individuo no está lejos de la misma pretensión en torno al aprendizaje moral; en cualquier caso, puede asumirse la noción de persona moral tal y como lo hace Rorty, especificando que ésta obedece a un proceso histórico y que no se trata de una versión más sobre las condiciones de la naturaleza humana.³⁴⁹

En consecuencia, la formalidad de la empresa rawlsiana no es óbice para el contextualismo con el que Rorty la arropa y que, en definitiva, la soporta. No obstante, si se adujera que el problema que aquí anida es la pretensión de extender el régimen del liberalismo democrático a una escala global, la de hacer que los otros se parezcan más al nosotros de Rorty, esta cuestión sería contestada por nuestro autor aduciendo que la invocación de ese parecido es justamente la base de aquello que él considera como un proyecto legítimo, a saber, la construcción de una universalidad que no puede darse por supuesta (Rorty, 2000c).

No estamos de acuerdo con Rorty. Creemos que universalizar el liberalismo democrático, llanamente, con base en el argumento del auto interés y la benevolencia es en principio injusto, pero no sólo por la falta de respeto a las diferencias culturales,

³⁴⁸ Dado que la concepción moral de la persona humana forma parte de la teoría de la justicia en tanto en cuanto en ella anida la posibilidad de una idea de justicia constructivista: “[...] los primeros principios de la justicia tienen que resultar de una concepción de la persona a través de una adecuada representación de esa concepción tal como viene ejemplificada por el procedimiento de construcción de la concepción de la justicia como equidad [...] La visión constructivista [de un orden moral] acepta desde el comienzo que una concepción moral no puede establecer sino un marco laxo para la deliberación, la cual tiene que confiar de forma muy considerable en nuestras facultades de reflexión y juicio. Esas facultades no están fijadas de una vez por todas, sino que son desarrolladas por una cultura pública compartida y por ende modeladas por esa cultura.” (Rawls, 2002:251). Rawls se ve exigido a especificar que la noción de ciudadanía como fruto del sentido de la persona moral (igualdad y libertad) en la tradición liberal, no es condición necesaria para que los participantes en una posición original puedan elegir los principios de justicia concernientes al derecho de gentes. De ahí la importancia de señalar que los miembros de una sociedad decente son “responsables y cooperadores”, lo que permite que sus representantes puedan elegir principios de justicia junto a miembros de sociedades liberales. Véase, J. Rawls, 2001:73-104; sobre el aprendizaje moral y el derecho de gentes, véase esp. 2001:31.

³⁴⁹ La discusión de Rorty sobre la idea de persona moral de Rawls y el modo en que la redscribe para encajar con su noción de democracia liberal libre de fundamento filosófico está en R. Rorty, 1996b:239-266 esp.

sobre la que estos autores hacen pivotar el problema de un régimen de paz universal.³⁵⁰ Sino porque la forma liberal de democracia deja en suspenso las dificultades efectivas sobre las que es posible el ejercicio de la libertad.³⁵¹

En esta tesitura, afirmar que una concepción mínima de la justicia que tome los intereses de sus miembros de modo imparcial daría lugar a un régimen en el que se respetarán los derechos humanos (Rorty, 1998b; Rawls, 2001) es, en principio, falsa o, al menos, insuficiente, al no especificar las condiciones de la estructura de la justicia.

Entendemos por condiciones de la estructura de la justicia,³⁵² no sólo las instituciones por las que ésta sería posible y el modo cómo se arbitrarían los conflictos entre los miembros de una sociedad determinada. Una formulación sobre la justicia depende de conceptualizar el modo en que ésta se relaciona con las condiciones económicas en que se desarrolla la vida de sus miembros. Las condiciones de justicia suponen una consideración de las relaciones estructurales y cómo estas definen las opciones de vida de quienes se ven sujetos a la normatividad establecida, al tiempo que se define quiénes pueden quedar sujetos a ésta, es decir quiénes cuentan para el ideal de justicia. En esta medida, toda definición de justicia, tanto si lo hace de modo explícito o no, supone una ordenación político económico-social en la que éste debería poder realizarse.

Dicho esto, volvamos a dos de los dilemas normativos de Rorty: *a.* al proteccionismo económico contra la deslocalización empresarial; y, en consecuencia, *b.* “¿sacrificar las bendiciones de la libertad política a la justicia económica igualitaria?” (Rorty, 1998b:107).

³⁵⁰ En el caso de Rawls son las diferencias de cultura política las que conforman el punto de partida para pensar la forma en que un régimen liberal democrático puede ser tolerante con los otros en orden a constituir una sociedad de las naciones. Véase J. Rawls, 2001.

³⁵¹ La propuesta de Pogge sobre el Dividendo Global de Recursos (DGR) espera remediar esta dificultad arguyendo sobre la responsabilidad moral de los países opulentos en el incumplimiento de los derechos humanos de los países empobrecidos. No obstante, la formulación de Pogge está dirigida a dar razones que motiven la acción moral de quienes son mayormente responsables de la injusticia económica global. Pero de su propuesta no cabe inferir la solución del problema de la injusticia económica global, sino una medida que alivia condiciones, pero que no apunta a una transformación estructural sobre las causas de la desigualdad. En su caso, se trata de que los pobres sean menos pobres y no de evitar que el sistema económico vigente los reproduzca de nuevo. Véase Th. Pogge, 2005:249-271.

³⁵² Para el Rawls de *A Theory of Justice* la estructura de la justicia se definía así: “Por estructura básica se entiende la vía a través de la cual acaban casando entre sí las principales instituciones especiales hasta constituir un sistema único, así como el modo en que éstas asignan derechos y deberes fundamentales y configuran la distribución de las ventajas surgidas de la cooperación social. Así, la constitución política, las formas legalmente reconocidas de propiedad, lo mismo que la organización de la economía y la naturaleza de la familia, todas pertenecen a la estructura básica”. (Rawls, 2006:293). En cambio, en *El derecho de gentes*, ésta se restringe a la cultura política de un pueblo. Esta restricción ha apuntalado las críticas de que ha sido objeto su derecho de gentes, véase Th. Pogge, 2005.

La crítica que oponemos al esquema rortiano³⁵³ trata en principio de una contradicción interna al argumento de la que se derivan consecuencias políticas inaceptables. Así, de la pretensión de Rorty por evitar la crueldad, o el daño moral, y de la que se sigue que los deberes negativos por evitarlo –o una ética basada en el miedo de cometerlo– habrían de ceder el paso a un deseo de libertad para todos halla obstáculos insuperables que restringen, en consecuencia, las opciones de una libertad ampliada y, por tanto, del planteamiento de una justicia redescrita como lealtad.

Los obstáculos se manifiestan de dos formas. La primera, superpone el miedo a la crueldad en miedo a la alteridad, por lo que se hace imposible que en este esquema se dé su reconocimiento, como se mencionó arriba. La segunda, las opciones del disfrute de la libertad dependen de los niveles de bienestar de que gozan las sociedades con el fin de garantizar la vida digna de sus miembros.

Entonces, ¿de qué modo es posible la utopía de una ampliación de la libertad si no se está seguro, afirma Rorty, de que el descenso del bienestar en Occidente, motivado para elevar las condiciones de vida en el tercer mundo –de modo que pudieran satisfacer condiciones mínimas para el ejercicio de la libertad de sus miembros–, sea una opción que permita aún mantener las instituciones liberales democráticas (de las que Rorty se siente tan orgulloso, puesto que las concibe como experimentos sociales exitosos para el disfrute de la libertad de sus ciudadanos)?

Desde otro punto de vista, si asumimos la prerrogativa de la lealtad a los principios liberales, ello supone que Rorty está comprometido con la ampliación de la libertad a escala global, pues ello se infiere tanto de los mismos principios como de su premisa básica de un nosotros cada vez más amplio (Rorty, 2000d:219-242). Al igual que Rawls (2001) debía aceptar la premisa de una redistribución de la riqueza a nivel global (Pogge, 2005), Rorty tendría que haber hecho lo mismo por dos razones: la primera, porque la libertad no puede ampliarse de modo efectivo sin condiciones que la garanticen; de lo contrario, la fórmula de ampliar la libertad constituye una suerte de

³⁵³ Aunque puede afirmarse que nuestra crítica se aproxima a la que eleva Pogge a las restricciones del concepto de justicia de Rawls, en el marco de su definición para una sociedad de los pueblos, planteamos una opción distinta. La crítica de Pogge no supera el marco del liberalismo y propone una versión paternalista de la justicia, que aunque se aleja del asistencialismo rawlsiano a escala global, es insuficiente en su tematización sobre las condiciones de reproducción de la pobreza y los rostros variados en que se manifiesta. Asimismo, tampoco adoptamos su esquema conceptual ni su interpretación sobre el desafío que supone la justicia global, la cual entendemos como parte de una transformación estructural del orden mundial. Más adelante se apuntará de qué modo algunas de las críticas a Rorty son críticas también imputables al esquema de Pogge centrado en presentar los deberes negativos como la forma más persuasiva de que los ricos países de Occidente puedan reconocer el daño que cometen en el resto del mundo.

idealismo que no parece convenir con las premisas del pragmatismo orientado por las prácticas sociales. El mismo Rorty apunta que:

James aceptaba el supuesto universalista, común al cristianismo y a la Ilustración, de que nuestra comunidad moral debería identificarse con nuestra especie biológica, esta última definida no en términos de esencias, sino sencillamente lo que compartimos con cualquier organismo vivo con el que tenemos la posibilidad de procrear. Lo que conduce al proyecto de distribuir los recursos del planeta de manera que ningún niño tenga menos oportunidades de desarrollo individual y menos esperanzas de vida que cualquier otro niño. (Rorty, 1998d:98).

La segunda, nuestro autor reconoce que la simpatía, que amplía la libertad mediada por la solidaridad, es un sentimiento que se experimenta cuando la vida está a salvo, en condiciones de seguridad:

Con «seguridad» me refiero a condiciones de vida lo suficientemente libres de riesgos como para convertir en no esenciales para la propia estima y sentido de la dignidad las diferencias con los otros. [Y más adelante] Seguridad y simpatía van unidas, por la misma razón que van unidas la paz y la productividad económica. (Rorty, 2000d:235-236).³⁵⁴

Sin embargo, es precisamente en la interrelación entre el disfrute de la libertad y las condiciones económicas³⁵⁵ donde Rorty sitúa lo que entiende como dilemas normativos, y los resuelve apelando al sentimiento (Rorty, 1998b:106-107; 1998d:93-107).³⁵⁶

Esto tiene dos consecuencias. La primera consiste en desplazar el conflicto político a la arena de la moralidad y eludir el debate democrático. La segunda, radica en no cuestionar, por su parte, las condiciones del capitalismo que reproducen la

³⁵⁴ La última afirmación de Rorty es problemática. Hace suponer que la paz solo es posible para el ya establecido nosotros de las democracias ricas del Atlántico norte. Esto niega la opción de otros regímenes sociales pacíficos en los que la productividad económica responde a las necesidades básicas de sus habitantes y no al confort que reclama el capitalismo basado en el consumo. Desde otro punto de vista, los conflictos sociales en las regiones pobres del planeta no sólo obedecen a los niveles de desigualdad interna, sino que estos son también el resultado de condiciones económicas globales que acusan la desigualdad en la periferia del sistema de un modo mucho más dramático a aquel que tiene lugar en el centro. Finalmente, en contraste con la perspectiva rawlsiana, es notorio que Rorty asuma el vínculo entre la paz y la productividad económica para llamar la atención sobre las condiciones de vida en otras regiones del mundo, mientras que Rawls haga depender la justicia de una cultura política pública y la desvincule de las condiciones económicas al referirse a los pueblos jerárquicos, o si se prefiere, los que no son Occidente.

³⁵⁵ En este caso, se trata de plantear las dificultades de la justicia en el marco de la interdependencia estructural, lo que lleva anejo el desafío sobre la toma de decisiones que están teniendo lugar a través de la implantación de marcos normativos aplicables en distintas escalas que ponen en cuestión la soberanía del Estado, las condiciones de vida de los pueblos y coadyuvan a la desarticulación de procesos democráticos. Véase *supra*, apartado 4.1 en el que se expone esta problemática.

³⁵⁶ Véase *supra* apartado 4.2.

desigualdad en el disfrute de la libertad para todos a escala global desde dos asunciones; la primera, interpretar la deslocalización empresarial como el resultado de una acción aislada de los hombres de negocios; y, segunda, una defensa del proteccionismo económico nacional como una forma de defender el *Welfare State* (Rorty, 1998b).³⁵⁷ El resultado de esta última asunción presenta en la interpretación rortiana dos visiones aparentemente contradictorias que entroncan con la dificultad de la ampliación de un régimen de libertad a escala global. En efecto, la opción del sentimiento moral o del emotivismo es la forma adecuada para evitar el debate sobre las condiciones de la desigualdad económica, al poner el acento en el individuo y no en la formación social. Esta misma alternativa hace posible que la contradicción estructural por la que es imposible la libertad de unos y otros en el sistema capitalista, o si se prefiere, que hace posible la conformación de Estados de bienestar en el centro y la continua lucha por la conformación de un Estado de derecho en la periferia, se resuelva en la argumentación rortiana mediante la apelación a un sentimiento de solidaridad prácticamente vacío en la medida en que se legitima a través de un interés propio que recurre a la imaginación para compadecer, más que para entender, la forma de las relaciones que articulan la desigualdad social y política de los nos-otros.

Con todo y ello, y asumiendo el que Rorty hallara en nuestra argumentación visos de profundidad, ideología y algún otro resabio trascendental aspirante a la liberación, la pregunta que se le ha de formular a nuestro autor es, si se defiende extender la libertad a otros como parte del régimen de una paz universal, incluso aunque éste fuera motivado por el interés propio, si se trata de crear un sentido de universalidad (Rorty, 2000c:135) basado en el constructivismo que permita experimentar el sentimiento de identificarse con una comunidad más amplia –una comunidad cosmopolita–, ¿por qué a la hora de pensar el cómo hacerlo empiezan a surgir los celos, los miramientos y la preocupación de que al extenderla comencemos a perder la

³⁵⁷ O, al menos, lo que quedaba de éste durante la primera mitad del decenio de los noventa en los Estados Unidos. La desindustrialización de los Estados Unidos formó parte de la política neoliberal liderada por Ronald Reagan y Margareth Thatcher durante el decenio de los ochenta y a resultas de la cual el *Welfare State* estadounidense, como el británico, ya habían sufrido un duro ataque, que durante los años noventa junto a la ideología del capitalismo triunfante no daría marcha atrás. De otro lado, Rorty espera que aún resulte factible creer que la prosperidad económica y el libre mercado ayudarán a lograr instituciones democráticas que alienten al disfrute de la libertad (Rorty, 2000a:230).

Debió habersele recordado con Habermas que: “1) los problemas económicos de las sociedades del bienestar se explican a partir de un cambio estructural del sistema económico mundial que designamos con el epígrafe de «globalización». 2) Este cambio reduce tan drásticamente el espacio de acción de los Estados-nación que las posibilidades de acción que les quedan no son suficientes para amortiguar las secuelas no deseadas de los mercados transnacionales.” (Habermas, 2000:73).

nuestra? ¿Cuáles son los límites que no está dispuesto a sobrepasar para evitar que el nivel de libertad de su nosotros se vea menoscabado?

Esta pregunta tiene su corolario, y es justamente aquello que reaparece en el debate de la justicia global y que señala el estrecho vínculo entre política y moral³⁵⁸: ¿estamos dispuestos a aceptar una pérdida de nuestros beneficios para el bienestar de otros?

Este debate, en el ámbito de la filosofía anglosajona, puede ilustrarse señalando la respuesta que los distintos autores dan a lo que, en palabras de Benhabib, se formularía como “¿tenemos deberes de justicia para con otras sociedades o Estados?” (Benhabib, 2004b:1772). Sin embargo esta no es la pregunta adecuada al esquema rortiano, que propugna el abandono de las obligaciones morales y espera deshacerse de un sentido fuerte de justicia. Se ha dicho, en cambio, que el enfoque moral de Rorty ayuda a ilustrar el modo en que la definición de la identidad choca con el sentido de la obligación y, sobre todo, con el reconocimiento de relaciones de este tipo, que nuestro autor propugna que se definan como relaciones de confianza.

En este contexto, la pregunta formulada por Benhabib sería lógicamente anterior a la respuesta que nos aporta Rorty, quien, a pesar de negar las obligaciones mutuas, habría llegado a aceptar el vínculo entre nosotros y ellos al plantear como un dilema la redistribución económica global o, en sus términos, la opción entre “¿sacrificar las bendiciones de la libertad política a la justicia económica igualitaria?” (1998b:107).

Ya se ha dicho que Rorty no ofrece una respuesta que él crea verdadera. Pero lo importante ahora no es precisamente eso. La clave está en que de forma explícita reconoce el carácter interdependiente de la estructura de la justicia, aunque no sea ése su objeto de reflexión, sino la base desde la que construye su opción de defender el liberalismo democrático a escala global –o la ampliación de la lealtad– siendo consciente de que su ampliación tiene constricciones materiales porque menoscaba la satisfacción de libertad de los nuestros.

Las instituciones de las democracias ricas dependen hasta tal punto hoy día de los modernos medios de transporte y comunicación, y, más en general, de una tecnología costosísima, que resulta difícil imaginar cómo podrían sobrevivir si sus países tuviesen que reducir la parte de los recursos mundiales que actualmente consumen. (Rorty, 1998d:100).

³⁵⁸Véase Th. Pogge, 2002b; 2005; I. M. Young, 2007; 2011.

Por ello, lo que indica la pregunta de Benhabib supone un paso más allá que Rorty ha hecho explícito, pero cuya respuesta es insatisfactoria a nuestros ojos: reconocer la interdependencia estructural y afirmar, a la vez, la imposibilidad de la libertad para todos los que no formen parte del nosotros.

[...] respondemos a la pregunta «¿quiénes somos?» de un modo útil e informativo sólo cuando generamos predicciones fiables sobre las medidas que el grupo identificado como «nosotros» adoptaría en determinadas circunstancias.

De lo que resulta que no es útil ni informativo responder a la pregunta haciendo referencia a una clase de personas que no tenemos idea de cómo podríamos ayudar. (Rorty, 1998d:105).

El nosotros en Rorty se define por el contexto de justificación, al especificar qué suerte de relaciones nos permiten sentirnos compelidos a justificarnos y a demandar justificaciones a otros. La comunidad de justificación, en términos epistémicos y prácticos, conforma el nosotros rortiano. Ello es así en la medida en que el contexto de justificación queda determinado por las prácticas que estamos dispuestos a aceptar y que, por lo tanto, conforman el límite de lo posible.³⁵⁹

En esta línea, ¿puede el sentimiento, los lazos de confianza con los que se espera se constituya esa comunidad de justificación, superar el obstáculo de que hasta que no se encuentren medidas concretas, no podemos ayudar a otros?

Creemos que no, porque pensar las condiciones viables para esa ayuda supone aceptar dos cosas:

La primera. Que la libertad exige condiciones de justicia que no pueden ser eludidas mediante un acto de benevolencia ínsito en la propuesta rortiana de ensanchar los límites de la lealtad, de su nosotros hacia el ellos. Pero los límites de la benevolencia que convierten en objetos de justicia a los desfavorecidos se evitan con claridad cuando la interrelación entre libertad y justicia se hace manifiesta y no se difumina; cuando la justicia se piensa en orden a una diagnosis de las condiciones que impiden el ejercicio

³⁵⁹ El nosotros de Rorty se entiende en la forma del ““intenciones-nosotros” [we-intentions]” de W. Sellars (Rorty, 1991a:78.). De modo que se trata de un nosotros que se ejecuta en el hablar de acuerdo con el nominalismo psicológico, de allí que no pareciera comportar esencia ninguna toda vez que se realiza en el uso del lenguaje: “De acuerdo con la elaboración de Sellars, al igual que de acuerdo con la de Hegel, la filosofía moral toma la forma de una respuesta a la pregunta «¿Quiénes somos “nosotros”, cómo llegamos a ser lo que somos y qué podríamos llegar a ser?» antes que la de una respuesta a la pregunta: «¿Qué reglas deben determinar mis acciones?» En otras palabras: la filosofía moral toma la forma de una narración histórica y de una especulación utópica antes que la de una búsqueda de principios generales.” (Ibíd). Véase *supra*, capítulo 2, esp. 2.2.1 en la que se explicita con más detalle de qué forma la propuesta de Sellars es adoptada por Rorty para dar forma a su comprensión del pragmatismo tras el giro lingüístico.

de la libertad, y no cuando nuestro deseo de libertad y su ampliación se ven apuntalados por haber sido tocados por el infortunio ajeno y una historia triste que nos conmueve.

La segunda. Que emplear el pronombre nosotros supone clarificar que estamos solapando bajo él el quiénes lo constituyen. Rorty ha querido mostrar de qué forma el nosotros es un proyecto, que podría incluir a unos más si encontramos la manera de ayudarlos, pero, a pesar de este matiz, invocar el nosotros parece dar por supuesta la comunidad moral relevante, y es justamente aquí dónde se sitúa el problema político, el de un nosotros que se constituye frente a un ellos. Hablar como hace Rorty en primera persona del plural elude la conflictividad ínsita en ese nosotros, sea porque ya está constituido sobre la base de desigualdades entre sus miembros sobre los que la palabra nosotros esparce una pátina de conformidad, sea porque el propio proyecto no especifica con suficiente claridad para quiénes se invoca la libertad. A no ser que la pregunta por el quiénes somos, que espera ampliar la libertad, sea de carácter autorreferencial y que su respuesta no sea otra que la libertad de nosotros para nosotros.

Visto desde otro ángulo, si eludimos el obstáculo de la auto-referencialidad rortiana y aceptamos su etnocentrismo, ha de preguntarse con determinación: ¿para qué se hace la demanda de la libertad ampliada y de qué libertad se trata? Estas dos cuestiones penden de la identificación de quién tiene derecho a ejercer la libertad y, por tanto, quiénes son los demandantes de –o, en las versiones asistencialistas, para quiénes se demanda– la redistribución de las cargas y los beneficios y exigen con ello el poder tener voz en la toma de decisiones sobre las formas en que esa libertad se articula y el cuadro de responsabilidades correspondientes.

Como el propio Rorty espera, no es la validez universal de los principios a la Habermas la que va a sacarnos del atolladero, sino la definición del alcance de los principios en el contexto –y decimos nosotros, ahora sí con Habermas–, de la conformación de una constelación posnacional.³⁶⁰

³⁶⁰ En el compendio que ofrece Habermas sobre el corto siglo XX y que antecede a su formulación de una constelación posnacional –podría decirse que aporta el contexto clave para entroncar el cómo de dicha constelación–, el autor afirma que: “Los Estado-nación deberían sentirse ligados, mediante un proceso de cooperación políticamente perceptible en el ámbito nacional, a una comunidad de Estados comprometida en términos cosmopolitas. La cuestión fundamental es, por tanto, si puede surgir en las sociedades civiles y en las opiniones públicas de organizaciones políticas supranacionales una conciencia cosmopolita que pueda generar un sentimiento de común *pertenencia* a una comunidad. Sólo bajo la presión de un cambio de la conciencia de los ciudadanos inducida desde la política interior podrá lograrse que los actores globales lleguen a ser conscientes de su situación, es decir, que deben considerarse cada vez más como miembros de una comunidad internacional y que están obligados mutuamente a cooperar y a tener en cuenta los intereses de los otros.” (Habermas, 2000:78). La cursiva es nuestra.

Por tanto, si en el contexto de la globalización económica las demandas de justificación moral podrían enfocarse desde una ampliación por el sentimiento de pertenencia a comunidades cada vez más amplias,³⁶¹ como el modo de superar la contingencia de que “El universalismo moral es un invento de ricos” (Rorty, 1998d:99), forjar esa pertenencia sugiere la propuesta de que “[la palabra] «nosotros»...englobe en una única comunidad moral a la clase política y a las clases inferiores.” (102). Pero nos preguntamos ¿esto es posible? ¿Es a esto a lo que nos referimos cuando usamos “la frase «Nosotros, el pueblo de las Naciones Unidas» para denominar una comunidad moral, una comunidad que se identifica con la especie humana.” (Ibíd.)?

La utopía de una sociedad global exige pasar por la especificación del cómo podría lograrse ésta de manera que el procedimentalismo democrático mediante el cual aspira a construirse no ceda ante el imperativo de la libertad de unos a costa de la de nos-otros. La viabilidad de este proyecto, que es la forma en que Rorty comprende que el nosotros deja de ser vacuo (102) –y, agregaríamos, tan vacuo como para circunscribirlo a las democracias del Atlántico Norte–, requiere pensar la articulación de la democracia y la justicia, pero no desde las iniciativas tecno-burocráticas que pudieran proponerse (Rorty, 2000a:227-228), sino desde las herramientas teóricas y conceptuales que ayudaran a definir la forma de ese vínculo en relación a las necesidades concretas, aquellas que adquieren voz en el espacio público y las que pugnan por alcanzarla.

Hasta aquí se ha dicho que el esquema de Rorty nos resulta poco convincente. También se ha demostrado que el vínculo entre justicia y libertad democrática no puede ser abordado desde su enfoque. El dilema entre la defensa de nuestras libertades y la justicia igualitaria es más bien la consecuencia lógica de un liberalismo democrático que espera ampliarse sin tocar las bases de la estructura que lo posibilita, a saber, el capitalismo, o las condiciones materiales que impiden o habilitan la libertad social y política en unos espacios, pero nunca en todos. Constituye una ceguera irresponsable pretender solucionar este dilema con el recurso al sentimentalismo.

No obstante, por mucho que las consecuencias políticas de la disquisición rortiana nos resulten inaceptables, es preciso reconocer que Rorty ha puesto dos postes

³⁶¹ Véase *supra* apartado 5.2.1. Si bien es cierto que Richard Rorty no pertenece a la tradición deontológica, podemos asumir sumariamente la frase arriba apuntada cuando advertimos que su entramado teórico espera desplazar el sentido de la obligación hacia un vínculo sostenido sobre el sentimiento moral. La idea de obligación moral es interpretada por nuestro autor como parte de una tradición filosófica que no puede deshacerse del supuesto metafísico de un “yo verdadero” cuya capacidad cognoscitiva le permite alcanzar el bien o en su defecto alcanzar la ley moral por la que todo ser humano ha de ser considerado como un fin en sí mismo.

en el terreno del debate sobre la justicia global que constituyen desafíos importantes. El primero, haber demostrado la insuficiencia de pensar la cuestión del alcance de los principios en términos estrictamente culturales y, por el contrario, situarla en el ámbito de la redistribución económica global. Segundo, asumir que la necesidad de esa redistribución puede suponer un conflicto si quien goza de mayores beneficios no está dispuesto a renunciar a ellos; o bien que el propio proyecto formulado desde las democracias ricas del Atlántico Norte está propuesto sólo para ellas y, por tanto, la construcción de la universalidad no puede desplegarse para reconocer que la libertad de los otros no depende sólo de un carácter formal sino sustantivo, entendido aquí en términos de condiciones materiales sobre las cuales debería desarrollarse.

La argumentación de Rorty ilustra demasiado bien, aunque él jamás hubiera dicho algo así, que ampliar la libertad implica cuestionar el capitalismo.³⁶² Puede decirse entonces que el verdadero dilema no está dónde él lo sitúa, a saber, entre las libertades democráticas de que se ufana su liberalismo y la justicia igualitaria, sino, por el contrario, entre las exigencias de la libertad democrática y las demandas del capital.

Con seguridad, llamará la atención el que Rorty nos condujera hasta aquí, dado su rechazo expreso a cuestionar el capitalismo como el sistema que, para él, ha hecho posible el desarrollo de las libertades. Pero su esfuerzo por ampliar la libertad y, al mismo tiempo, reconocer la imposibilidad de hacerlo nos ha llevado a un nuevo dilema que va más allá de su modelo teórico-político. Acaso este dilema pueda resolverse desde otro modelo capaz también de asumir la contingencia de la comunidad política.³⁶³ Nos referimos al enfoque de las tres dimensiones de la justicia de Fraser (2008b).

³⁶² En su antiutopía “Looking Backwards From The Year 2096” Rorty realiza una síntesis de la historia de los Estados Unidos como una narración guiada por el ideal de la fraternidad humana, lo que le permite afirmar con claridad que el capitalismo y la democracia no son incompatibles, puede que no lo sean en términos formales, pero la participación democrática está menoscabada en un régimen social y económico que por su propia definición genera exclusión social. Sin embargo, nuestro autor afirma que: “The realization by those on the left that a viable economy requires free markets did not stop them from insisting that capitalism would be compatible with American ideas of human brotherhood only if the state were able to redistribute wealth [...] The apparent incompatibility of capitalism and democracy is, of course, and old theme in American political and intellectual life.” (Rorty, 2000a:244) [La comprensión por aquellos de la izquierda de que una economía viable requiere mercados libres no les impidió insistir en que el capitalismo sería compatible con las ideas estadounidenses de hermandad humana sólo si el Estado era capaz de redistribuir la riqueza... La aparente incompatibilidad de capitalismo y democracia es, por supuesto, un tema viejo en la vida intelectual y política estadounidense.] La traducción es nuestra.

³⁶³ Afirmar que Fraser concibe que la comunidad política sea contingente debe entenderse en este caso como el resultado de procesos históricos, más que de acontecimientos históricos como en el caso rortiano y que suelen sugerir una suerte de ciego azar en la conformación de nuestras estructuras sociales. En el caso de Fraser, su asunción del historicismo *à la* Rorty está recortado por su filiación a la tradición de la teoría crítica y en consecuencia entronca con la articulación de una teoría social en su esquema conceptual sobre la justicia. Véase, N. Fraser, 1989; 1997; 2006; 2008b; 2011a.

6. NANCY FRASER: LA JUSTICIA ¿ENTRE QUIÉNES?

Si trazar los límites de una comunidad política significa definir quiénes pertenecen a ésta, preguntarse entre quiénes existen relaciones de justicia implica problematizar los límites de esa comunidad. La pregunta por el “¿quiénes somos?” de Rorty, vuelta del revés, sería la de “¿quiénes son los sujetos de la justicia?” de Fraser. El interrogante de nuestra autora es el inicio de su disquisición sobre el modo en que la virtud moral de la justicia cuestiona las certezas sobre el lugar dónde se da la interacción social y conforme al cual definimos el alcance de nuestra responsabilidad. Se trata, en suma, de encontrar la manera, el “cómo”, de establecer la pertinencia y pertenencia de lo que se denomina “sujeto” de la justicia. En este sentido, la pregunta por los sujetos de la justicia podría interpretarse como otro modo de pensar la inclusión social, pero aquí no se pretende asimilar lo extraño con el fin de ampliar el nosotros, que sería la fórmula rortiana.

Si puede aducirse que el análisis de nuestra autora guarda analogía con la pregunta rortiana, el carácter análogo se da en un sentido negativo, crítico. Fraser indagaría, según nuestra interpretación, por las insuficiencias existentes para tematizar un nosotros y por la conciencia de que no hay un nosotros sin un ellos, sea porque éste se encuentra al otro lado de las fronteras de la vida democrática o, incluso, en su interior al no poder acceder a los pretendidos beneficios de ésta.

Ello no obsta para que la autora haya indicado los espacios sociales respecto a los cuales la situación podría revertirse en el largo plazo, si consideramos las formas de solidaridad que, ahora, en relación al nosotros global podrían tener lugar y con base en qué procesos (Fraser, 2008b:262-266). Puede decirse, entonces, que, al señalar las dificultades del nosotros, éstas adquieren relieve ante la urgencia práctica de la constitución de dicha solidaridad. De ahí que la dilucidación teórica, hecha desde ése

sentido negativo, aspire a vislumbrar las formas que en el espacio público alentarían su transformación en uno afirmativo. Sin definir un cierre ante la injusticia, Fraser espera mediante ésta hallar el modo en que pueda tener lugar la reparación con arreglo a las dificultades estructurales en juego que los actores sociales ponen de manifiesto en sus impugnaciones.

En consecuencia, ha de quedar claro que no queremos forzar el esquema de Fraser para decir que ella está preocupada por el nosotros de un modo correlativo al de Richard Rorty. Y, sin embargo, puede decirse que, dada su filiación con el pragmatismo, en su trabajo está presente la pregunta por la comunidad³⁶⁴ como forma de vida democrática,³⁶⁵ aun cuando ésta se plantee para mostrar el modo en que el “nosotros” se

³⁶⁴ Sobre la comunidad entendida como forma de vida democrática, inspirada fundamentalmente en Dewey, Bernstein lo resume muy bien al vincular los dos ámbitos en que ésta se articularía, en la práctica teórica y en la práctica social. “In all the thinkers that I have discussed [C. S. Peirce, J. Dewey, Josiah Royce, G. H. Mead], fallibility, openness, criticism, mutual respect, and recognition are essential dimensions of their understanding of community. These are the regulative ideals that ought to govern our thinking about the development of democratic communities. These thinkers are aware of the fragility of the existence of such communities. They only come into existence to the extent that those reflective habits required for critical communities are cultivated.” (Bernstein, 1998:154-155). [En todos los pensadores que he discutido [C. S. Peirce, J. Dewey, Josiah Royce, G. H. Mead], la falibilidad, la apertura, el criticismo, el respeto mutuo, y el reconocimiento son dimensiones esenciales de su comprensión de la comunidad. Estos son los ideales regulativos que han de regir nuestro pensamiento sobre el desarrollo de comunidades democráticas. Estos pensadores son conscientes de la fragilidad de la existencia de tales comunidades. Ellas sólo adquieren existencia en la medida en que esos hábitos reflexivos, necesarios para las comunidades críticas, son cultivados.]. Aquí y en todos los casos, la traducción es nuestra, salvo indicación contraria.

A nuestro juicio, el vínculo entre teoría y práctica constituye el sentido de la construcción social de la racionalidad que defiende la versión más deweyana del pragmatismo. Véase R. Bernstein, 2010 b.

Otras versiones de la comunidad como forma de vida democrática pueden seguirse en Rorty quien también vincula la práctica teórica y la social bajo el paraguas de “la conversación de la humanidad”, véase, R. Rorty 1996b; 1991a; 1999.

Como no todos los autores entienden la democracia de la misma manera, la idea de comunidad o las posibilidades para lograrla difieren en unos y otros autores pragmatistas. Así, Cornel West, en oposición al enfoque de Rorty, cuestiona las condiciones de partida de los individuos para el ejercicio de la libertad democrática, antes que darla por supuesta. Véase C. West, 2004. Cabe apuntar sobre Bernstein, que su vertiente crítica no sólo lo distancia de Rorty, sino que espera actualizar y expandir una democracia social siguiendo la vertiente deweyana.

Sobre la relación entre Fraser y el pragmatismo, tal como se ha visto a lo largo del trabajo, puede aducirse que no sólo la preocupación por una forma de vida democrática la aproxima a esta tradición del pensamiento, sino también su ánimo por disolver contradicciones teóricas y evitar dualismos innecesarios, mediante lo que ella denomina una suerte de eclecticismo; el cual bien podría entenderse como aquel rasgo típicamente pragmatista de abrazar la pluralidad, de hacer conversar tradiciones teóricas distintas. Lo que se declina en su pensamiento a través del análisis sobre las formas de desigualdad y cómo transformarlas, con el fin de aproximarnos a la paridad participativa. O, si se prefiere, que la paridad participativa sería un sinónimo de vida social en democracia.

³⁶⁵ Este vínculo presente en los autores pragmatistas aparece claramente explícito en Dewey quien afirmara que: “Regard as an idea, democracy is not an alternative to other principles of associated life. It is the idea of community life itself.” (Dewey, 1984:328). [Visto como una idea, la democracia no es una alternativa a otros principios de la vida en sociedad. Es la idea de vida en comunidad en sí misma.]. Más adelante apunta que: “Communication of the results of social inquiry is the same thing as the formation of public opinion. This marks one of the first ideas framed in the growth of political democracy as it will be one of the last to be fulfilled.” [La comunicación de los resultados de la investigación social es la misma

engaña respecto a su capacidad de inclusión,³⁶⁶ o mejor, en cuanto ella asume que decir “nosotros” es referirse a un modo de vida social definido por “solidaridades en competencia”; en suma, que la comunidad debe verse más bien como una heterogeneidad que, sin embargo, se mantiene bajo una hegemonía político cultural siempre sometida a debate (Fraser, 2009b:17).

Esta es la razón por la que ella sitúa el foco de su análisis en las reivindicaciones de los movimientos sociales emancipatorios. A través de éstas y de los contenidos normativos que vehiculan³⁶⁷ le es posible ilustrar las opacidades del nosotros. En consecuencia, es la dinámica de la vida social y la lucha por la hegemonía político-cultural que la articula la que concentra su esfuerzo por definir las herramientas teóricas adecuadas con las que pensar el “qué” de la justicia (sus contenidos); el “cómo” de ésta (el procedimiento a través del cual alcanzar acuerdos); y el “quién” de la misma (destinatarios y demandantes) que se dan cita en el debate democrático (2008b:113-135).

Como se adujo en el caso del cosmopolitismo en Rorty, los límites de la identidad política –el propósito de expandir la libertad– señalaron el alcance de los principios de justicia. También para Fraser el problema radica en el alcance de los principios. Pero, a diferencia de quien fuera su maestro,³⁶⁸ esta asunción no es la culminación del argumento,³⁶⁹ sino el punto de partida. Allí donde Rorty termina, ahí continúa Fraser.

En su caso, el vínculo entre el alcance de los principios y la identidad política se da a través de la negación de esa identidad; es decir, cuando aquello por lo cual puede

cosa que la formación de la opinión pública. Esto constituye una de las primeras ideas elaboradas en el desarrollo de la democracia política así como una de las últimas en ser realizada.]. (Dewey, 1984:345). La traducción es nuestra, a no ser que se indique lo contrario.

³⁶⁶ Fraser afirma que “Una tarea que debe asumir la teoría crítica es la de hacer visibles las maneras en las que la desigualdad social infecta las esferas públicas *formalmente* inclusivas existentes y contamina la interacción discursiva que se da en ellas.” (Fraser, 1997:113). (la cursiva es nuestra).

³⁶⁷ Fraser y Honneth, 2006:94-100 esp. Estas páginas recogen la crítica de Honneth al contenido experiencial de su enfoque. Honneth replica a nuestra autora que base la obtención de los contenidos normativos en las demandas de los movimientos sociales, ya que según él, ello implica asumir que todos los movimientos aspiran a la justicia social de un lado; y, restringir el espectro a aquellos movimientos que ya han obtenido visibilidad en la esfera pública, de otro. En otras palabras, Honneth afirma que el contenido de la experiencia está viciado y, por tanto, los contenidos normativos que Fraser recupera de ellos, al ser inmanentes, no pueden servir de guía para la acción moral. Para él los contenidos normativos no pueden derivarse sólo de las reivindicaciones de los movimientos sociales, se requiere una distancia respecto a éstos con el fin de indagar en las “fuentes morales de la experiencia del descontento” que se genera y reproduce en las formas del capitalismo avanzado. La crítica de Honneth, como se advierte, espera así poder introducir su enfoque sobre el reconocimiento como un ámbito que atraviesa la estructura social y define las relaciones sociales justas con base en el amor, la igualdad jurídica y el principio del mérito. Véase también A. Honneth, 1997.

³⁶⁸ Véase supra cap. 1, esp. apartado 1.1.3, también P. Nickel, 2012.

³⁶⁹ Véase cap. 5, esp. apartado 5.2.2.

decirse que “eso” somos nos impele a reconocernos en unos principios como recurso de apelación para justificar las formas de interacción que los individuos y colectivos, entienden como válidas o, al menos, susceptibles de alcanzar legitimación democrática.

Al preguntarse quiénes son los sujetos moralmente relevantes que, en cuanto que tales, desafían la forma en que se trazan las fronteras de la justicia política, nuestra autora asienta el vínculo entre justicia y democracia como inexcusable. Lo que Fraser apunta es que, para poder abordar el alcance de los principios de justicia, es preciso identificar el marco con arreglo al cual se definen las relaciones de justicia. Esto es lo que la llevó, como dijimos en la primera parte, a introducir un nuevo foco de análisis en su esquema de dos dimensiones de la justicia, empujándola a incluir una tercera, la dimensión política.

6. 1. DEFINIR LOS SUJETOS DE LA JUSTICIA

El enfoque de dos dimensiones de la justicia, que Fraser mantuvo hasta el año 2004, fue replanteado por la autora con el fin de aproximarse a otras formas de injusticia que, entiende, no son subsumibles en las de orden económico –redistribución– ni en las de orden cultural –reconocimiento. El propósito de introducir una tercera dimensión era llamar la atención sobre cómo la coyuntura de la globalización introdujo modificaciones estructurales que incidían notablemente en eso que Fraser denomina nuevas formas de injusticia relativas a la definición del marco político. Eso le condujo a diseñar un conjunto de herramientas, la llamada política del enmarque y el principio de todos los sujetos,³⁷⁰ a partir de las cuales poder conceptualizar las reivindicaciones de justicia que, por un lado, denuncian la insuficiencia del Estado-nación para resolver las demandas de justicia social de sus ciudadanos y, de otro, ilustran formas de injusticia correlativas a la sustracción del poder democrático en la toma de decisiones sobre las condiciones de vida de naciones, pueblos o regiones enteras.³⁷¹

³⁷⁰ Véase *infra* apartados 6.2.1. y 6.2.2.

³⁷¹ Véase *supra* apartado 4.3. en el que se presenta el contexto sociopolítico desde el cual interpretar el aporte de Fraser al debate sobre la justicia global.

Dicho de modo breve y en palabras de Fraser, la dimensión política permite tratar la falta de legitimidad democrática cuando se evalúa la forma en que se airean los conflictos dentro y fuera de las fronteras del Estado (Fraser, 2008b:34-39; 269-270).³⁷² O, si se prefiere, nos permite comprender que estamos en la tesitura de dos carencias políticas, la de la legitimidad democrática del Estado-nación por un lado y la de su falta de efectividad social por el otro. Estas dos carencias son resultado de una interacción transnacional que ha desplazado el lugar de la responsabilidad de la toma de decisiones políticas de la que dependen las condiciones de vida de los ciudadanos de un Estado y que ha provocado la emergencia de movimientos sociales de carácter transnacional cuyas impugnaciones nos recuerdan tanto la interdependencia estructural de la injusticia como la necesidad de definir un marco político adecuado para tomar decisiones sobre las distintas demandas elevadas (cuyo rango va desde cómo abordar la redistribución en una economía transnacional, pasando por cuestiones ecológicas relativas a la disposición de recursos naturales y sus consecuencias redistributivas, hasta el reconocimiento de los derechos de las mujeres, que en ocasiones también incluyen demandas sobre derechos a la salud, de minorías étnicas, entre otros).

Tenemos, pues, una secuencia de cuatro elementos clave de las actuales condiciones de la injusticia, a saber, *i.* la deslegitimación democrática del Estado-nación; *ii.* su falta de efectividad social; *iii.* las demandas de justicia que superan el marco del Estado-nación; y, *iv.* la interdependencia estructural de los procesos sociales, que sitúan

³⁷² Véase la interpretación de Habermas (2000) al respecto, ceñida específicamente a la cuestión de cómo resolver los problemas de legitimación democrática que ha supuesto la globalización; así dice que: “La práctica de una intrincada política que tiene lugar a muchos niveles, al nivel de la ONU o por debajo, puede tapar en algunos aspectos los *agujeros de eficiencia* que produce la pérdida de autonomía del Estado-nación, aunque no puede hacerlo [...] en el aspecto realmente decisivo de la coordinación de las políticas económicas y sociales [...] Los desplazamientos de competencias desde un plano nacional a uno supranacional sacan a la luz los *agujeros de legitimidad*” (Habermas, 2000:96). Para superarlos, Habermas reconoce tres niveles en los que debería darse el proceso de legitimación; a saber, un nivel supraestatal, otro transnacional; y, tercero, uno estatal. Esta diferenciación corresponde a su esfuerzo por pensar una “ciudadanía multi-nivel”. Para Habermas el Estado-nación y la ciudadanía constituyen el punto de partida y de llegada para una constelación posnacional, en esta medida, su interpretación del actual cambio socio estructural sigue sometido al paradigma de que es la forma Estado-nación la que debe orientarnos respecto a la conformación de otras unidades políticas. Es a partir de éste y por analogía con el mismo que espera superar el modelo kantiano de un régimen universal cosmopolita que, según él, ha de evitar la opción de un gobierno mundial que derivaría en un despotismo; y, orientarse por la conformación de una política interior de alcance mundial. (Habermas, 2000:137ss). Lo que nos inquieta del modelo habermasiano es el énfasis puesto en la legitimidad ya que ésta constituye el vínculo entre la reivindicación y los procesos de institucionalización, que, según el autor, requieren de aquella instancia normativa paradigmática en que consiste el derecho positivo y por la que una organización política puede definirse como detentadora del monopolio de la coerción para hacer cumplir las demandas de sus miembros (Habermas, 2000:86ss). En otras palabras, el énfasis puesto en la legitimidad hace que Habermas no centre el foco de atención en las asimetrías que también los procesos de institucionalización y práctica del derecho pueden generar o reproducir.

el análisis de Fraser en una perspectiva distinta, aunque no ajena, a la que tiene lugar en el seno del debate anglosajón sobre la justicia global.

Estos cuatro elementos apuntarían a señalar las insuficiencias de la representación política. Por una parte, apuntan a los ciudadanos que no pueden demandar la protección de sus derechos sociales al Estado al que pertenecen por razones que pueden responder a intereses ajenos a la política nacional y que les condicionan. Por otra, a las demandas de colectivos e individuos, y de movimientos transnacionales, que impelen a considerar la definición o creación de un poder democrático que pueda dirimir los conflictos acerca de cuál es la escala adecuada en que éstos deben ser resueltos.³⁷³

La autora afirma que su enfoque espera poder ilustrar “[...] un cambio de paradigma: lo que el marco westfaliano-keynesiano proclama como la teoría de la justicia social debe ahora convertirse en una teoría de la *justicia democrática poswestfaliana*.” (Fraser, 2008b:39).³⁷⁴ Su idea es identificar los límites de la comunidad política con arreglo a la pregunta “¿quiénes son los sujetos relevantes de la justicia?”, lo que supone, tanto en términos de la teoría como de la práctica, poner en marcha un procedimiento democrático que determine cómo y quién pertenece a esa comunidad.

¿Se trata acaso de un procedimiento como el que invocara Rorty para definir los lazos que nos vinculan en cuanto comunidad? No. La justicia procedimental adquiere aquí otro sentido. El vínculo comunitario está soportado según ella por la necesidad de unos principios que reconozcan la interdependencia estructural, y no por la lealtad a unos principios que estrechen el círculo respecto al cual definir nuestra pertenencia. Por tanto, en el caso de Fraser se trata de considerar las condiciones en las que se da la interdependencia, conforme a la cual se ha de revisar la forma en que se trazan las fronteras políticas y en que se establece el marco que define entre quiénes nos reconocemos demandas de justicia. De este modo confluyen aquí, a diferencia del esquema rortiano, elementos de teoría social y de filosofía moral y política.

³⁷³ Véase *infra* apartado 6.2.2.

³⁷⁴ Esto es válido, incluso, para las extrapolaciones sobre un keynesianismo a escala global, que no es rechazado por ella, pero no constituye el objeto específico de su reflexión. En sentido estricto, puede afirmarse que la preocupación por una justicia redistributiva global puede ser cuestionado desde su esquema en la medida en que ella parece rechazar los supuestos epistémicos que la soportan. De ahí que su trabajo pueda interpretarse como la valoración crítica de las herramientas de que disponemos para pensar las condiciones actuales de la injusticia. Si tiene éxito en ello o no, constituye la conclusión de este capítulo.

La pregunta por los deberes de justicia más allá del Estado-nación³⁷⁵ se encuentra así en la base de una articulación conceptual que vincula el diagnóstico sobre las condiciones de la injusticia con la formulación de unos principios que hagan posible evaluar y determinar cómo se definen los quiénes de la justicia y cómo se trazan los marcos políticos. Por ello, el problema fundamental aquí no es el de cómo puede un régimen liberal ser tolerante con los otros pueblos (Rawls, 2001). Tampoco el de cómo puede ganar aceptabilidad la pretensión de validez universal de los principios ratificados en los tratados de Derechos Humanos (Pogge 2005); o cómo pueden ser fundamentados éstos en clave cosmopolita (Habermas, 2000), aun cuando se tratara de reconocer las particularidades contextuales para dotarlas de voz en un debate sobre la aceptación de dichos principios (Benhabib, 2007). Tampoco es el de la des-fundamentación de los principios apelando a su contextualización (Rorty, 1996; 1998d; 2000d). El problema que aquí se aborda está más próximo a los desafíos de una democracia posnacional (Habermas, 2000; 2009), que no entra en los problemas de fundamentación del derecho internacional (Ibíd.).

³⁷⁵ Como se ha indicado en el capítulo 4 reconocemos tres líneas claves del debate sobre la justicia global. El debate anglosajón se articula a partir de la insuficiencia de los derechos de asistencia rawlsianos (Rawls, 2001) que Pogge (2005) replantea reconociendo que los derechos negativos de no hacer daño dan paso a los deberes positivos de asistir a aquellos con quienes nos vinculan los tratados internacionales sobre derechos humanos. Pogge articula esta fundamentación moral en su reconocimiento de una estructura interdependiente de la justicia que impide asumir como sujetos de la justicia solamente a los Estados-nación, y lo extiende a los individuos como base moral de toda pretensión de justicia. De otro lado, podemos contar con la versión de Benhabib (2004a; 2007; 2008; 2009) quien propone abordar la cuestión de los deberes de justicia más allá del Estado-nación desde una re-fundamentación de los derechos humanos. Su trabajo aspira a demostrar de qué modo la fundamentación moral universal no es óbice para considerar las interpretaciones contextuales de los derechos humanos en un marco comunicativo suficientemente amplio que, a su vez, visibilice las condiciones de partida de los participantes en un diálogo democrático. La perspectiva de Fraser, con ser próxima a la de la profesora de Yale, tiene connotaciones distintas, porque su esfuerzo más allá de la fundamentación normativa tiene como eje dilucidar cambios estructurales en las formas de interacción a que ha dado lugar la globalización económica y por las que considera que su esquema puede ser una herramienta adecuada para abrir el foco sobre los quiénes de la justicia. Al ocuparse de esas modificaciones estructurales, su trabajo se aproxima al de Boaventura de Sousa Santos (2009), quien a través de su idea de una globalización contra-hegemónica y de la teoría del pluralismo jurídico busca situar los desafíos sobre las distintas regulaciones normativas que, lo que denomina como otra globalización ha puesto en marcha. En una tesitura distinta, Young (2011) parte del desafío de las condiciones estructurales de la justicia pero, en su caso, la propuesta teórica no supera el ámbito de la pregunta por los deberes de justicia, pues el “modelo de la conexión social” apunta precisamente a un marco teórico que permita definir los tipos y grados de responsabilidades de los individuos en virtud de la posición social que ocupan en la estructura social; de manera que sea posible entender de qué modo los habitantes del primer mundo coadyuvan a la perpetuación de injusticias en la periferia del sistema. Young piensa que así es posible elaborar alternativas para un espacio cívico, global, que pudiera modificar las condiciones de explotación. Pero con todo y ello, su planteamiento no supera la pregunta de ¿por qué deberíamos preocuparnos de quiénes no forman parte de nuestro país? En el fondo de su esquema late la cuestión de la motivación moral y por eso en él adquiere sentido el hecho de replantearse un modelo de causalidad estructural que pivota sobre la asunción de responsabilidades.

Se trata, por tanto, de considerar de qué modo los principios pueden iluminar las condiciones de injusticia. Para ello, Fraser realiza una reflexión que se despliega en tres puntos. Primero, una consideración de las formas de injusticia que conduce a un replanteamiento de las herramientas teóricas que hagan estas formas explícitas, atendiendo a su especificidad, esto es, considerando las modificaciones estructurales que las hacen emerger. El segundo punto, consecuencia del anterior, que incide en que tales herramientas pueden servir de criterio evaluativo para tomar decisiones sobre cómo pueden ser transformadas las condiciones de la injusticia. La proposición de esas herramientas conceptuales se plantea por eso en contraste con las que se dan cita en el debate de justicia global, de manera que el trabajo de nuestra autora despliega una reflexión meta-teórica sobre los supuestos epistémicos contenidos en la evaluación de las condiciones de la injusticia y sobre el tratamiento teórico que reciben en términos de teoría social y filosofía político-moral. Por último, una ilustración de la forma en que determinados supuestos epistémicos lastran las opciones de que el espacio social pueda ser determinado de modo democrático por quienes rechazan las condiciones en que se definen sus opciones de vida.

Por tanto, el análisis se da en dos frentes. El primero, atiende a las condiciones socio-históricas que conducen a pensar en las impugnaciones del marco político; y el segundo a las condiciones epistémicas que veladamente niegan la autonomía pública de quienes impugnan el marco de su interacción. Así, puede afirmarse que Fraser espera ir más allá de la autonomía moral que defienden los enfoques que reconocen la condición de sujetos de la justicia a quienes están más allá de sus fronteras a fin de llevar luz sobre cómo reconocerles además su autonomía pública (2008b:85).

Al hacerlo así, juzgamos, Fraser vincula la cuestión de la pertenencia y del alcance de los principios –los “quiénes”– con la validez de los principios orientados a guiar procesos de legitimidad democrática –el “cómo”– en que se aireen las demandas de justicia –el “qué”. En resumen, el trabajo de nuestra autora se orienta a señalar un camino a través del cual considerar las dificultades –teóricas y prácticas– para la institucionalización de la justicia, que es lo que las demandas exigen.

Podría afirmarse que, con Rorty, e incluso en términos pragmatistas, Fraser reconoce la importancia de construir el sentido de la universalidad, y que por ello el alcance de los principios, o cómo definir la pertenencia, es el punto de arranque de lo que en términos políticos resulta fundamental: la creación de un nosotros. Por lo tanto,

es importante que se considere con detenimiento que ese proceso constructivo está planteado para desarrollarse en términos democráticos. Construir el sentido de la universalidad significa considerar de qué manera se articula la autonomía pública en la dinámica de procesos sociales que se dan en espacios distintos al ya establecido al interior del marco político del Estado-nación, instancia privilegiada para la resolución de los conflictos sociales.

En otras palabras, la construcción de la universalidad no viene dada por el esfuerzo de su ampliación en términos morales, sino políticos. De ahí que la pertenencia no pueda apuntar a las creencias compartidas, ni a la lealtad, sino que quede definida en términos de un vínculo mucho más inmediato, el que responde a la pregunta ¿qué es aquello que nos permite reunirnos para hacer demandas de justicia?

Hasta aquí hemos dicho que la pregunta por el «¿quiénes somos?» rortiano, alcanza en Fraser otra entidad, y que ésta viene de la necesidad teórica de una justicia democrática. Esa necesidad se ve apuntalada por lo que podríamos describir, siguiendo a Fraser, como una transformación estructural que acompaña al proceso de globalización y que constituye la cuota de realidad del debate sobre la justicia global. En este caso se trata de determinar los quiénes de la justicia en virtud de la escala en que participan socialmente, es decir, se trata de hallar un criterio para definir su pertenencia, y la forma y grado de sujeción que experimentan en cuanto individuos o colectivos, en función de la estructura con arreglo a la cual se da su interacción. Este modo de proceder se diferencia del de Rorty, cuya comunidad de justificación no puede ensancharse cuando se topa con que la libertad requiere de una redistribución económica, o con que no puede desplegar su pretensión de libertad para todos sin considerar las condiciones de la estructura de la justicia.³⁷⁶

El modelo de Fraser presenta un vínculo entre justicia y democracia o en sus palabras, una relación teórica y práctica entre el quiénes y el cómo de la justicia que aspira a superar estos inconvenientes.

³⁷⁶ Esto no quiere decir que el modelo de Fraser no falle también en su tratamiento de los problemas de la injusticia cuando deja de lado el problema de la causalidad estructural (véase *supra* nota 373) por considerarlo “un terreno controvertido” (Fraser, 2008b:83). De un modo similar, el enfoque de Young (2011) valioso en la medida en que espera aportar las bases de la motivación para una acción social colectiva emancipadora, contrasta con un tratamiento insuficiente de la dinámica estructural que pudiera informarnos respecto a formas de transformarla y que fueran menos condescendientes con el capitalismo como sucede con su sugerencia respecto al boicot de la industria textil.

6.2. EL VÍNCULO ENTRE JUSTICIA Y DEMOCRACIA

Entre 2003 y 2004 Fraser publicó tres textos³⁷⁷ en los que insiste de modo claro en el vínculo entre justicia y democracia, definido por ella en términos de *i.* procesos de institucionalización de la justicia (teoría política), que implican reconsiderar *ii.* el nexo teórico-práctico de la justicia (filosofía moral y política) y por el cual también se ve requerida a explicitarlo como parte de una *iii.* teoría social.

El nuevo enfoque de la justicia que presentó en estos textos debe entenderse como resultado de un esfuerzo paulatino por lograr la adecuada interrelación entre estos tres puntos de modo que sea posible ilustrar los mecanismos que impiden lo que denomina la paridad participativa que establece la posibilidad de todos de participar como pares en cualquier ámbito discursivo que les ataña.

En este sentido, ha sido una constante de nuestra autora indagar a partir del debate público las opciones que permitan

[...] contemplar un papel más importante para las esferas públicas (al menos para algunas) que la mera formación autónoma de la opinión, alejada de la toma de decisiones [lo que] nos permitiría pensar en públicos fuertes y débiles [los contra-públicos] así como en varias formas híbridas. Asimismo nos permitiría teorizar el rango de relaciones posibles entre dichos públicos, con lo que aumentaría nuestra capacidad para concebir posibilidades democráticas más allá de los límites de la actual democracia existente.” (Fraser, 1997:132).

Siguiendo esta línea sobre la dinámica de la esfera pública y las demandas de justicia, recortadas sobre una política democrática, la publicación *Escalas de Justicia* (2008b) insiste en esta tríada, pero se centra en desarrollar con mayor especificidad la tesis de que los desafíos actuales sobre la representación política o la toma de decisiones, implican conceptualizar cuidadosamente el cómo se da el vínculo entre justicia y

³⁷⁷ “Institutionalizing Democratic Justice: Redistribution, Recognition, and Participation” (Fraser, 2004b: 127;143ss); “Reframing Justice in a Globalizing World” en *New Left Review* 36; este texto forma parte de las *Spinoza Lectures* que la autora impartió en 2004 en la Universidad de Ámsterdam y que posteriormente serían recogidas en *Escalas de Justicia* (2008b); “Social Justice in The Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation” fue leído en las *Tanner Lectures* de 1998 y más adelante será revisado y ampliado, incorporando la tesis de una justicia democrática en que ya asoma la tercera dimensión de la justicia: la política. El resultado de esta revisión aparecerá como parte del debate con Axel Honneth (Fraser y Honneth, 2006:83-88).

democracia, yendo más allá de la definición de las reglas de decisión. El propósito de Fraser está en “mirar por debajo del punto de vista de los teóricos sobre la justicia distributiva” (2008b:73) cómo se trazan los marcos políticos y de qué modo definen a los participantes legítimos o a los sujetos de la justicia.

Para poder definir el vínculo mencionado, Fraser comienza por las formas negativas o por las injusticias relativas a la representación política, para luego dar paso a presentar las insuficiencias epistémicas en el debate de justicia global que, al determinar los quiénes de la justicia, desvían la mirada de los efectos que la propia ciencia social tiene sobre cómo se comprenden las injusticias.

No se trata de una crítica sobre los efectos ideológicos de las ciencias sociales que establecen injusticias cuando aspiran a remediarlas. En este caso se trata de levantar la alfombra y ver de qué modo las bases epistémicas determinan la interpretación sobre cómo evaluar las condiciones de la justicia. Por eso Fraser, realmente, deja caer la sugerencia sobre la necesidad de nuevos enfoques (Fraser, 2008b:62) y el abandono de una matriz positivista en las ciencias sociales que olvida que la determinación de los hechos empíricos está cargada de valor (84-87).

Como se advierte, tenemos aquí una reflexión epistémica y otra política (86) sobre la injusticia que rastrea, para ambos casos, en tanto que reflexiones y en tanto que prácticas sociales, sus consecuencias prácticas.

A nuestro juicio esto constituye en términos pragmatistas una forma de ilustrar “la diferencia que hace la diferencia” en el debate sobre la justicia global. En términos de teoría crítica, se trataría de establecer de qué modo los contenidos normativos supuestos en la consideración epistémica de las condiciones de la injusticia hacen que pensar en su transformación, o en los análisis de corte reformista, acaben por emplazarla.³⁷⁸

³⁷⁸ Un análisis sobre las insuficiencias de la perspectiva moral del humanitarismo, el humanismo y el igualitarismo, con respecto a la justicia distributiva en el interior del debate sobre la justicia global puede leerse en Rainer Forst, 2012. La perspectiva de Forst, quien forma parte de una nueva generación de la teoría crítica, añade un elemento sugerente al que denomina “la dialéctica de la moralidad” y que define así: “[...] what I call a “dialectic of morality”: a good moral argument at the wrong place can turn into its opposite, into a veiling of the injustice it tries to alleviate or overcome.” (Forst, 2012:247) “[...]lo que yo llamo una “dialéctica de la moralidad”: un buen argumento moral en el lugar equivocado puede volverse en su contrario, en un ocultamiento de la injusticia que intenta paliar o superar.”] La traducción nuestra, salvo indicación ulterior.

La pregunta que surge es ¿cómo situar de modo adecuado el argumento moral? La respuesta sería, en términos de teoría crítica, allí donde se dan las condiciones de la experiencia; esto es, las condiciones sociohistóricas que definen los factores en juego. O, si se quiere, allí donde aparecen los obstáculos de la interacción social que son el sustrato del diagnóstico sobre las condiciones de la injusticia que ha de servir

En nuestros términos se trata de una reflexión de doble espectro, teórica y meta-teórica por un lado y también eminentemente práctica acerca de las consecuencias de la forma en que se piensan las condiciones de la justicia y, por tanto, las de la injusticia.

Fraser se pregunta, en primer lugar, con Habermas: ¿cuáles son los contenidos normativos presentes en las reivindicaciones de justicia que traspasan el marco del Estado-nación? ¿Qué forma adoptan estas reivindicaciones en los momentos puntuales en que se fragua una esfera pública global? Preguntas que pertenecen a la teoría crítica y que la conducen a cuestionar, además, sobre qué pasaría si pensamos el problema de la justicia global también en términos de la práctica teórica a fin de ilustrar “la relación entre conocimiento social y reflexión normativa”. Pero en esta cuestión también recalca su pragmatismo, el contenido empírico traducido en conceptos –que por su propia definición adecúan la interpretación de la propia experiencia. Así que, también se preguntará: ¿Y si desplazamos el acento de la pertenencia moral a la pertenencia social que determina el reconocimiento de la autonomía pública? Porque en esta pregunta se juega la opción de identificar las escalas de justicia, esto es, de problematizar establecer el marco político adecuado.

La autora planteará otra pregunta: ¿Qué pasa si asumimos que la contingencia de la comunidad política en términos del Estado-nación también se aplica a la contingencia de la formación de nuevas comunidades políticas? Comunidades políticas que aún están por hacer, que están basadas en el ejercicio de una autonomía pública que, sin embargo, hasta ahora sólo ha podido darse en una esfera pública global informal y de modo puntual, pero que espera de instituciones que puedan abrir paso a la eficacia política, a la legitimidad democrática y a la institucionalización de la justicia (2008b:180-184).

En lo que sigue se explica en qué consisten las formas de injusticia que Fraser advierte en el contexto de la globalización para luego centrarnos en su propuesta

de base al argumento moral. En términos de pragmatismo, la cuestión reside de nuevo en la experiencia, algunos la toman por el lenguaje –el caso es Rorty y ya se ha visto que con él es difícil asumir el uso del lenguaje como equivalente a la experiencia–; en términos de justicia global esto sería mucho más difícil aún ya que lo que está en juego es ¿cómo, quiénes no pueden hablar y sobre quienes se ceba la injusticia, podrán alcanzar el estatus de participantes en las condiciones que definen su interacción?

Visto así, también el procedimentalismo democrático es materia de debate: ¿qué tiene que decir a los que no tienen voz si todos suponen como primado básico el uso del lenguaje y nos definen como seres humanos orientados a la comunicación? ¿Habrán que empoderar a los sin voz?, ¿habrá que darles herramientas para que hablen? O ¿habrá que esperar a que el hartazgo y la ira del hambre conduzcan a la transformación?

De nuevo, en términos de pragmatismo, ¿cómo definir la experiencia que nos dote de las herramientas adecuadas para situar el principio moral? ¿Asumiendo que toda definición de la experiencia contiene trazas de evaluación, que toda descripción contiene y supone un carácter evaluativo? ¿Cuál es el lugar de la experiencia y cómo se define ésta para identificar una situación injusta?

normativa sobre la manera de abordar la cuestión de la autonomía pública, y no sólo moral, que habría de ampliar el foco sobre la justicia global.

De esta manera, la reconstrucción argumental que se lleva a cabo permitirá advertir de qué modo asume en su trabajo que la nueva ordenación mundial, que ha tomado cuerpo en primer lugar en términos económicos con la globalización, exige una organización política. A diferencia del enfoque habermasiano, orientado a la fundamentación del derecho, la autora se centra en reconstruir los mecanismos que el surgimiento de los movimientos sociales transnacionales ha puesto de relieve, y que impelen, según ella, a una democratización del proceso de globalización. Por eso podríamos emplear las palabras de Habermas y decir que su modelo trata de “[...] hacer frente a los desafíos de la globalización si logramos desarrollar dentro de la constelación posnacional nuevas formas de autocontrol democrático de la sociedad” (Habermas, 2000:117).

6.2.1. El des-enmarque (*misframing*). Un modo de injusticia política

En el segundo capítulo de *Escalas de Justicia*, titulado “Reenmarcar la justicia en un mundo en globalización”, Fraser explica de qué modo entiende la representación política. De un lado, permite organizar la posibilidad de formar parte en los procesos de toma de decisiones; de otro, remite a las reglas de decisión. O, lo que es lo mismo, remite a la pertenencia social y a los procedimientos con arreglo a los cuales se escenifican y resuelven los conflictos sociales (2008b:42).

La representación política alcanza dos niveles: el primero se refiere a las reglas de decisión en el marco del Estado-nación, a través de cuya definición queda especificado que la pertenencia social viene dada por la condición de la ciudadanía. A las injusticias que se refieren a la representación política en este marco Fraser las denomina *representación fallida político-ordinaria* (44). Son las relacionadas con las reglas de decisión: cómo se constituye el electorado, la regla de las mayorías, la distribución de escaños en sentido proporcional, e incluso las cuotas afirmativas – raciales, étnicas, o de género. Como vimos, estas últimas constituyen para ella una

respuesta parcial al problema de la inclusión social y política de quienes habían sido reconocidos como miembros del demos sólo en términos formales.³⁷⁹

Sin embargo la autora no se detiene en este punto, a la hora de examinar el problema de la representación política, sino que espera también iluminar el horizonte de la dimensión política que emerge, fundamentalmente, en las interacciones transnacionales, el cual conforma el segundo nivel de la injusticia política.

Este segundo nivel remite tanto a la pertenencia social como al procedimiento. A esto apunta la definición del marco político con arreglo al cual escenificar y resolver los conflictos de justicia. Se trata, en sentido específico del

[...] aspecto político de delimitación de fronteras. Aquí, la injusticia surge cuando las fronteras de la comunidad se trazan de manera que alguien queda injustamente excluido *en absoluto* de la posibilidad de participar en las confrontaciones sobre justicia que le competen [...] Al instituir de un solo golpe a miembros y no miembros, esta decisión excluye efectivamente a estos últimos del universo de los que tienen derecho a ser tenidos en cuenta en el interior de la comunidad en asuntos de redistribución, reconocimiento y representación político-ordinaria [En resumen,] niega a estos mismos la oportunidad de presionar con reivindicaciones de justicia de primer orden en una determinada comunidad política. (45).

La injusticia del des-enmarque concierne en sentido estricto a una cuestión de pertenencia social que viene dada por el “cómo”³⁸⁰ se definen los límites de la comunidad. La autora la relaciona con la globalización, ya que considera que los marcos normativos que ésta ha puesto en marcha definen espacios de interacción en el interior de los cuales los individuos y colectivos que los constituyen –nosotros diríamos que los reproducen, volveremos a esto más adelante– no pueden tomar decisiones sobre la imposición que se opera sobre sus condiciones de vida.

A la luz de las impugnaciones surgidas desde los movimientos sociales transnacionales Fraser adopta, para este segundo nivel, la denominación de “des-enmarque” como un tipo de injusticia propia de él. Fraser asume que las impugnaciones sobre redistribución o reconocimiento que elevan estos movimientos estarían

³⁷⁹ Véase N. Fraser, 2008b, esp. nota al pie 20.

³⁸⁰ El uso de la palabra “cómo” por parte de Fraser hace referencia a dos cuestiones, por un lado al procedimiento para establecer el marco y, de otro, a los presupuestos epistémicos contenidos en la identificación del marco. La palabra cómo ha de ser leída en clave de un procedimiento democrático dado, supuesto o anhelado para dirimir las versiones contrapuestas. Incluso si se trata de especificar las manera de identificar una problemática. Esto supone, por su parte, apelar a la democratización de decisiones políticas y teóricas cuando éstas últimas tienen consecuencias sobre la práctica de la política.

sustentadas en el principio de “todos los afectados”, el cual, aplicado en estos casos ponen en tela de juicio el hecho de que las fronteras del Estado-nación constituyan la única razón para definir la pertenencia de los sujetos de la justicia.

El rechazo del marco político del Estado-nación como criterio único para identificar a los “quiénes” supone que las impugnaciones también se dirigen a contender sobre el procedimiento según el cual se trazan los límites entre sujetos de la justicia. El proponerlas conducen a cuestionar los supuestos epistémico-normativos que operan en el establecimiento de la pertenencia, esto es, señalan la demanda por una democratización del establecimiento del marco que confiere pertenencia social y, por tanto, insistimos, el estatus de sujeto de la justicia a todos los afectados.

La autora advierte por ello un elemento recursivo por el que las impugnaciones a escala transnacional, al denunciar la manera en que se ha establecido el espacio de la confrontación sobre el cual debe resolverse la injusticia, ponen sobre la mesa de debate la identificación de los quiénes de la justicia. La manera en que se establece el marco indica ya quiénes son los sujetos relevantes.

En consecuencia, la pregunta por el quiénes de la justicia ha de referirse –por necesidad lógica, exigencia práctica y teórica– al cómo se traza el marco que los contiene y legitima en cuanto miembros de una misma comunidad y eso sea cual sea comunidad.

En otras palabras, y dicho de modo breve, definir los sujetos de la justicia es definir el marco de su interacción y viceversa. De ahí que la autora afirme que

[...] ninguna reivindicación de justicia puede evitar que se presuponga cierta noción de representación, implícita o explícita, ya que nadie puede evitar asumir un marco. Por ello, la representación está ya siempre inherentemente presente en cualquier reivindicación de redistribución o de reconocimiento. La dimensión política está implícita en, y en realidad requerida por, la gramática del concepto de justicia. De manera que no hay redistribución ni reconocimiento sin representación. (Fraser, 2008b:49).

Ahora que, si esto es así en términos de la práctica política, como han puesto de manifiesto los movimientos sociales, la autora, al ajustar su enfoque de la justicia de dos dimensiones a tres, recogerá esa experiencia precisando las siguientes claves para su conceptualización. La primera, el “qué” de la justicia, referido al contenido de las impugnaciones; la segunda, los “quiénes” de la justicia o los destinatarios y demandantes de la misma; y, la tercera, el “cómo” de la justicia, o el procedimiento

para trazar el marco que a su vez servirá para que las impugnaciones prueben su legitimidad y puedan mostrar su pertinencia y pertenencia de los sujetos.

Este planteamiento constituye un ajuste de cuentas con las teorías normativas igualitarias en las que identifica dos dogmas: el de la identificación y determinación de los sujetos de la justicia, y el del procedimiento para establecer el marco de la justicia. La autora demuestra en primer lugar las carencias que anidan en el debate sobre la justicia global, para acto seguido plantea su propuesta de la política del enmarque. Esta propuesta se consolida con la introducción de otro principio normativo con el cual espera iluminar las condiciones a partir de las cuales habrían de ser determinados los quiénes de la justicia.

Veremos a continuación, primero, las carencias que observa en el debate sobre la justicia global, identificadas por ella como “los dos dogmas del igualitarismo” (2008b:69-80); después, la forma que propone para resolverlas; y a continuación, explicaremos la política del enmarque, de modo que se adviertan las bases que están detrás de la introducción de un segundo principio normativo en su teoría que se añade al de la paridad participativa.

6.2.1.1. Identificar y establecer la pertenencia social.

Fraser clasifica los enfoques de la justicia en tres grandes grupos (nacionalistas igualitarios, internacionalistas y cosmopolitas), los cuales se distinguen de acuerdo con la identificación que cada uno hace de los sujetos de la justicia política, o a quiénes reconoce estatus moral y político para elevar demandas de justicia. Los tres grandes grupos asumen el quién del siguiente modo:

- a) Nacionalistas igualitarios: los principios de justicia política sólo son aplicables entre los conciudadanos. Las obligaciones de justicia hacia quienes están más allá de las fronteras adquieren, como lo especifica Rawls (2001), el carácter de deberes de asistencia no vinculantes, de modo que la pretensión de una distribución igualitaria sólo es posible en términos de la justicia en el interior de las fronteras del Estado. Los sujetos de la justicia de que aquí se trata son los pueblos, reunidos bajo la pretensión de un derecho de gentes, que no admite la redistribución entre ellos.
- b) Internacionalistas: asumen que existen deberes hacia dentro y hacia afuera de las fronteras del marco del Estado-nación, pero sólo reconocen como sujetos de la justicia a las comunidades políticas delimitadas como Estados. Admiten así la

opción de una redistribución, pero mantienen la arquitectura westfaliana del espacio político.³⁸¹

- c) Cosmopolitas: aceptan los deberes de justicia a escala trasnacional y definen como sujetos de la justicia a los pueblos, Estados, comunidades e individuos. La base del reconocimiento de los deberes hacia dentro y hacia afuera reside en la condición moral del individuo.³⁸²

De modo correlativo, y como se ha insistido, definir los quiénes implica asumir explícita o implícitamente el vínculo que los convierte no sólo en demandantes sino en destinatarios de las impugnaciones, esto es, el marco que especifica la forma de resolver los conflictos entre ellos.

Siguiendo con el orden de la distinción anterior, los nacionalistas igualitarios (a) propugnan un derecho de gentes que niega la interdependencia estructural de la economía de la que dependen las opciones de vida de los pueblos o Estados. Al asumir que las condiciones para una justa distribución dependen de la estructura de la justicia interna a cada pueblo o Estado-nación, eluden la interacción que se da entre los mismos y que configura las diferencias económicas y de poder entre éstos. Niegan, en última instancia, las condiciones de la globalización económica y, al mismo tiempo, omiten considerar las formas históricas que han fraguado las distinciones entre unos y otros. De tal modo, la única estructura de la justicia reconocida aquí es la del Estado-Nación, o bien la de cada pueblo en la medida en que resulta análoga a la del primero.³⁸³

Por su parte, los internacionalistas liberales (b) consideran, según Fraser, “que tanto las estructuras nacionales como las internacionales co-determinan las

³⁸¹ El más representativo en esta discusión es Charles Beitz, 2000.

³⁸² Los casos paradigmáticos son Pogge (2005); Benhabib (2004a, b; 2007; 2009) y Habermas (2000; 2009). Por su parte, Santos (1997; 2009) propone un cosmopolitismo subalterno que se halla en sintonía con la propuesta de Fraser al situar las posibilidades de éste a partir de las luchas transnacionales.

³⁸³ Rawls afirma que: “La expresión «pueblos» se propone entonces hacer hincapié en estas características singulares de los pueblos, en contraste con los Estados tradicionales, y llamar la atención sobre su talante moral y la naturaleza razonablemente justa o decente de su regímenes. Resulta significativo que los derechos y deberes de los pueblos en relación con su soberanía provengan del propio derecho de gentes, al cual se adherirían, junto con otros pueblos, en circunstancias adecuadas. Como pueblos justos o decentes las razones de su conducta concuerdan con los principios correspondientes pues no actúan movidos únicamente por sus intereses racionales o prudenciales, es decir, por razones de Estado.” (Rawls, 2001:39). Y más adelante: “La diferencia entre Estados y pueblos depende de la racionalidad, la preocupación por el poder y los intereses básicos del Estado. Si la *racionalidad* excluye lo *razonable*, es decir, si un Estado actúa movido por sus fines y hace caso omiso del criterio de reciprocidad en sus relaciones con otras sociedades; si la preocupación de un Estado por el poder es dominante, y si sus intereses incluyen cosas tales como convertir otras sociedades a la religión del Estado, ampliar su imperio y ganar territorio, obtener prestigio y gloria dinástica, imperial o nacional, y aumentar su fuerza económica relativa, entonces la diferencia entre Estados y pueblos es enorme.” (Ibíd.). Véase también 74-75ss.

oportunidades de vida del individuo, adoptan un «derecho de gentes» alternativo que autoriza la redistribución a través de las fronteras nacionales para beneficio de las sociedades más desfavorecidas” (2008b:75).

Finalmente, los cosmopolitas (c) también admiten la interdependencia estructural y el papel que las estructuras globales juegan en la definición de las opciones de vida de individuos y colectivos. Por tanto, también ellos consideran la opción de una redistribución transnacional. Su diferencia respecto a los internacionalistas depende del papel central que se concede a la condición moral del individuo como el factor a partir del cual está justificada la redistribución. Esto les permite no obviar las situaciones injustas que pueden estar padeciendo colectivos o individuos en el interior del marco del Estado-nación, de modo que adquieran visibilidad frente a las injusticias que el propio Estado, aun cuando sea próspero, puede estar practicando. Así, los cosmopolitas asumirían por ejemplo la reivindicación de las mujeres o de los pueblos indígenas, entre otros colectivos, que han visibilizado en el ámbito internacional la injusticia que el propio Estado-nación ejerce sobre ellos, no sólo cuando niega sistemáticamente la reparación de justicia, también cuando se constituye en el perpetrador directo de la misma.³⁸⁴

La clave en la distinción de los enfoques igualitaristas sobre la definición de los quiénes de la justicia está, a nuestro juicio, en que permite *i.* advertir que los dos dogmas funcionan de modo simultáneo y *ii.* ilustrar las consecuencias políticas del punto de vista moral asumido por cada enfoque, cuyo resultado más claro es lastrar las opciones de una concepción adecuada sobre las circunstancias de la injusticia en tiempos de globalización.

Coincidimos con Fraser en que es preciso ampliar el foco del análisis sobre los quiénes y en que esto sólo puede hacerse con base en la problemática relativa al marco en que se da su interacción, de modo tal que pueda especificarse en virtud de qué está establecido el vínculo que los reúne como demandantes y que exige un destinatario adecuado no prefijado ya por el Estado-nación. A resultas de ello, tendría que hacerse visible de qué manera la autonomía pública queda obliterada por aquellos enfoques

³⁸⁴ Nos referimos aquí a los casos siguientes: la persecución por parte del Estado de los individuos y colectivos que le exigen el respeto de los derechos humanos; de otro lado, la forma en que un Estado se convierte en criminal para legitimar ante la opinión pública nacional e internacional su condición de sujeto soberano, esto es el monopolio de la violencia que ejerce, no obstante, de modo ilegítimo sobre la población que debiera proteger. En pocas palabras, cuando el Estado es el perseguidor y verdugo de quienes piden que garantice el respeto a sus vidas en tanto que ciudadanos.

enfascados en el problema moral de justificar deberes más allá del marco político que define a la ciudadanía como criterio de pertenencia social.

De acuerdo con esta secuencia, la autora afirma que ninguno de los enfoques anteriores posee un procedimiento explícito que permita saber cómo se elige el quién en cada caso. De ahí que su crítica venga mediada por las siguientes preguntas: “¿cómo conciben los diversos contendientes el proceso de decidir entre el «quién» keynesiano-westfaliano, por un lado, y el «quién» global o internacional por el otro? ¿Con referencia a qué criterios o procedimientos de decisión elige cada grupo? ¿Y a quién exactamente, y en consecuencia, autoriza en realidad cada filósofo para determinar el marco?” (2008b:73).

Estas preguntas darán pie a dos cuestiones distintas. La primera es la definición de la estructura y de qué manera cada enfoque hace para determinarla. La segunda, la propuesta de lo que llamará un enfoque crítico democrático, con el que abordará la definición y determinación de la estructura.

En los enfoques igualitaristas de la justicia, la definición del quién se da en virtud de aquello que se considera la estructura básica. Pero la estructura básica es un concepto problemático, nos dice Fraser,³⁸⁵ porque apunta al marco constitucional que establece los deberes entre sus miembros además de a las estructuras de la economía internacional que pauperizan a unos a costa de otros. Cada enfoque realiza su interpretación sobre cuál es la estructura básica de la justicia. Por tanto, antes que tratarse de un concepto unívoco, es más bien una cuestión compleja que acaba por definir el punto de mira sobre cuáles serían las circunstancias de la injusticia. La interrelación entre la amplitud de la estructura y los deberes que con base en ella establece marcan, entonces, el foco del problema.

Ahora bien, se disponga como estructura básica la constitución política o la economía, la eficacia causal atribuida a la misma para reparar la injusticia aparece determinada de antemano por las ciencias sociales, sin ser sometida a discusión por parte de los teóricos de la justicia, como si fuera una mera cuestión empírica exenta de valor, dice la autora (2008b:76-77; 81-83).

En otras palabras, los tres enfoques de la justicia igualitaria difieren sobre lo que asumen como la estructura básica de la justicia, pero se asemejan en la asunción que hacen de ésta al no preguntarse por los presupuestos de las ciencias sociales que toman

³⁸⁵ Véase N. Fraser, 2008b: 76-77, nota 22 esp.

como base para determinarla. El resultado, dirá Fraser, es que sucumben al dogma del «cómo», esto es, al del marco con arreglo al cual determinar la pertenencia social de los quiénes (78).

La autora considera que las circunstancias de la injusticia, definidas en función de la estructura básica, deberían formar parte de un debate abierto sobre cuál es o cuáles son las estructuras que la generan, pues tales circunstancias constituyen descripciones no ajenas a criterios valorativos en las que están en juego cuestiones políticas de calado que deben someterse a discusión.

El vínculo entre teoría social y normatividad queda aquí expuesto como parte de las exigencias para pensar las circunstancias de la injusticia en las condiciones actuales. Asimismo, la idea de una justicia democrática pasa del nivel práctico –de la exigencia de representación política para poder reparar la injusticia– al teórico, al ser especificado por la vía de la problematización el modo en que se determina la estructura en la práctica teórica.

En otras palabras, el vínculo entre justicia y democracia es acusado por las transformaciones estructurales y por las condiciones de una teoría que exige considerar de qué forma la identificación de la estructura relativa a la justicia amplía o lastra las opciones de su realización.

A nuestro juicio, esto significa evaluar su viabilidad como empresa teórica y su viabilidad como reflexión sobre la práctica. Así que se trata, de nuevo, de una exigencia lógica, epistémica y práctica en su doble espectro constitutivo, el que se refiere a la interacción humana y el que se refiere a la reflexión sobre ésta.

6.2.1.2. Hacia un diálogo entre teoría social y teoría normativa.

Ante la necesidad de una teoría social que informe las propuestas de reconstrucción normativa, Fraser reconoce que nos hallamos, en la actualidad, sometidos a distintas estructuras que modelan y definen las formas de nuestra interacción y “que constituyen diferentes «quiénes» para temas diferentes” (2008b:83).

La elección y definición de los quiénes es el fruto de una decisión de enmarque: “[...] las estructuras se han diseñado expresamente para diferenciar «quiénes» específicos, ellas mismas crean «hechos consumados». De este modo, el «hecho empírico» de quién está afectado, lejos de ser independiente, es un artefacto performativo de un diseño anterior” (85).

Por eso, para Fraser, no resulta tan sencillo definir la estructura básica como una cuestión de economía ni de constituciones políticas. Más bien, las múltiples estructuras de gobernanza a escala global o regional refuerzan injusticias en escalas inferiores, al tiempo que acusan déficits democráticos respecto a las poblaciones que interactúan en ellas:

Tan pronto como introducimos interacciones transfronterizas [...] admitimos la probabilidad de que las oportunidades vitales de las personas estén determinadas por múltiples estructuras que se traslapan parcialmente unas a otras, pero que difieren en su alcance. Hasta qué punto exacto interactúan estas estructuras no está realmente bien entendido por los científicos sociales, cuyas explicaciones resultan mutuamente contradictorias y polémicas. (83).³⁸⁶

En consecuencia, definir la causalidad estructural constituye para ella “entrar en un terreno controvertido, en el que hay que evaluar teorías sociológicas e interpretaciones históricas rivales” (Ibíd.). De ahí que sostenga la importancia de que la teoría social informe las teorías de la justicia para que dialoguen entre ellas. Sólo así, dice, podrá especificarse y determinarse quién es el «quién» de la justicia.

En este sentido, su propuesta de un enfoque crítico democrático constituye una aproximación a la forma en que el debate debería tener lugar en términos de la práctica teórica y de la práctica política.

Este enfoque busca la forma de determinar los quiénes en relación a la(s) estructura(s) que condiciona(n) las formas de su interacción a través de las que se vulnera el principio de la paridad participativa desde el cual puedan definir sus modos de vida.

De manera que, como consecuencia de la imbricación entre los sujetos de la justicia y el marco que los reconoce como tales, en términos teóricos y prácticos, el enfoque propone, en primer lugar, que la teoría social discuta con las teorías de la justicia de manera que resulte factible considerar los supuestos epistémicos contenidos en la forma de trazar el alcance de los principios de la justicia. En segundo lugar, el enfoque al pretender dar voz a los que impugnan el trazado de un marco propone un diálogo de ida y vuelta entre éstos y los teóricos respecto a la “determinación de los

³⁸⁶ Hemos modificado la traducción allí donde nos parecía más difícil seguir el sentido del original que dice: “How precisely such structures interact is by no means well understood by social scientists”. Se ha optado por la fórmula: “no está realmente bien entendido por los científicos sociales”, y modificado la versión castellana que indica: “hasta qué punto exacto interactúan estas estructuras no es realmente cuestión bien comprendida por los sociólogos”.

requisitos de la justicia” (62). También, aunque en otro nivel, aspira a que los concernidos puedan testear “los compromisos evaluativos e interpretativos” (87) contenidos en sus demandas a través de un debate democrático. Así, “[...] este enfoque entiende los sujetos de la justicia no sólo como objetos causales, sino también como actores sociales y políticos, y, valorando la importancia de la autonomía pública, busca propiciar procedimientos democráticos para decidir el «quién» de la justicia que puedan alegar legitimidad democrática.” (88).

Detengámonos ahora en la definición de la política del enmarque como una alternativa sobre la definición e identificación del marco.

6.2.1.3. La herramienta de la política del enmarque.

El enfoque crítico democrático acompaña en el aspecto práctico a la formulación de “La política del enmarque, que se centra en las cuestiones sobre quién cuenta como sujeto de la justicia y cuál es el marco apropiado, abarca los esfuerzos para establecer y consolidar, rechazar y revisar la división oficial del espacio político”. (Fraser, 2008b:51).

La política del enmarque constituye una herramienta para los movimientos sociales transnacionales, y también para quienes impugnan las fronteras del marco por el que se define la forma de su interacción que, por otra parte, sirve para abordar teóricamente las cuestiones de justicia global, al objetar que la definición del marco se haga de espaldas a considerar las condiciones efectivas en que se plantean y determinan las estructuras de la gobernanza. Así rechaza el carácter tecnocrático que define qué es una injusticia sin atender a las voces de quienes la sufren y evita la asunción a-crítica de los supuestos evaluativos contenidos en la definición de la estructura, es decir, caer en el segundo dogma del igualitarismo.

La política del enmarque apunta, a nuestro juicio, a dos cosas, *i.* evaluar la pertinencia de un marco a la luz del principio de la paridad participativa y *ii.* concebir un procedimiento democrático que haga posible cumplir con dicho principio a la hora de establecer un marco nuevo. Como dice Fraser:

La perspectiva de la justicia como paridad participativa posee un carácter reflexivo consustancial. Capaz de problematizar tanto la sustancia como el procedimiento [...] puede hacer explícitas tanto las condiciones de fondo injustas que distorsionan la adopción de decisiones supuestamente democráticas como los procedimientos no democráticos que generan resultados sustancialmente no equitativos. (2008b:63).

El principio explicita el vínculo entre justicia y democracia que, por otra parte, las actuales circunstancias de la injusticia ha puesto ya de manifiesto. Pero, tal y como se ha explicado, estas mismas circunstancias conllevan la problematización de que el vínculo sólo sea posible al interior de las fronteras del Estado, o que el Estado-nación sea la unidad adecuada para deliberar sobre los problemas de justicia. La política del enmarque, sin embargo, no hace saltar por los aires “el principio de la territorialidad estatal” (2008b:53). Por el contrario, reconoce otras escalas de interacción en las que se genera y reproduce la injusticia, razón por la cual las constituye en espacios de impugnación que requieren de la creación de instituciones adecuadas para la resolución de los conflictos. Esta herramienta, entonces, apunta a considerar las formas injustas de un proceso de globalización abigarrado constituido por marcos normativos de distinto orden que se aplican en escalas diferenciadas y que, no obstante, se solapan generando aún mayores contradicciones sobre cómo pueden ser resueltos.³⁸⁷

Esta forma de abordar el problema de los marcos regulativos concebidos como espacios políticos en virtud de la impugnación de que son objeto constituye la base para el establecimiento de nuevos marcos, nuevos espacios políticos diferenciados con arreglo a un procedimiento guiado por el principio de la paridad participativa, al que se añadirá un segundo principio, el de todos los sujetos, sin el cual careceríamos de la opción de determinar los quiénes de la justicia.

De esta forma, la herramienta para definir el marco aspira, con ayuda de los dos principios evaluativos, a poder determinar democráticamente en qué forma está sometido alguien a la(s) estructura(s) que conforma(n) los modos en que se despliega su interacción y qué carácter adoptan.

En conclusión, la política del enmarque evalúa y discute la legitimidad democrática de aquellas reglas de interacción que propician tales marcos a fin de hacer visible la carencia de autonomía pública de quienes están sometidos a ellos y encontrar las vías a través de las cuales las impugnaciones de los marcos puedan ser resueltas democráticamente (50-54; 120-135). Así, como se dijo al inicio de este apartado, hace

³⁸⁷ Esta misma situación es considerada por la sociología del derecho de B. de Sousa Santos a partir de la teoría del pluralismo jurídico; es decir, la superposición de órdenes normativos en la escala del Estado-nación. Su idea de una globalización contra-hegemónica aspira a que la transformación estructural, que amplía las escalas en que se produce el hecho del pluralismo jurídico, haga posible la aproximación de perspectivas normativas ancladas en formas de vida diferenciadas, y se evite una confrontación inútil sostenida en la irreductibilidad de las diferencias, a través de lo que denomina como una hermenéutica diatópica. La idea clave sería que a partir de las experiencias surgidas de contextos distintos fuéramos capaces de encontrar opciones adecuadas para la construcción de formas democráticas sustantivas. Véase, B. Santos, 1997; 2009.

posible trazar un diagnóstico de las nuevas formas de injusticia, al tiempo que funge como una herramienta que determina los sujetos relevantes y testea la validez de las reivindicaciones de representación política.

6.2.1.4. Delimitar el espacio de interacción social.

Si, como ha sido dicho, la política del enmarque consiste en evaluar la legitimidad democrática de las reglas de interacción, entonces tendría que, a nuestro juicio, permitirnos considerar las formas de construcción del espacio social que aquellos marcos ponen en marcha. En consecuencia, afirmaremos que el trazado del marco es la acción que consiste en definir e identificar un espacio de acción social a partir del cual dilucidar la forma estructural por la que ese espacio es articulado normativamente.

Si nuestra inferencia es correcta, entonces, la política del enmarque debería hacer posible identificar en qué medida los espacios sociales, atravesados por formas legales legítimas o ilegítimas que norman la interacción, aportan las claves para escudriñar las alternativas de transformación de aquellas condiciones injustas a que dan lugar.

En relación con estas dos últimas cuestiones, volvamos ahora la mirada a las dos formas de injusticia política de las que hablaba Fraser, a saber, la representación fallida político-ordinaria y el des-enmarque. Estas dos formas de injusticia quedarían, según su esquema, diferenciadas en función del espacio social en que toman forma. La autora señala la representación fallida político-ordinaria³⁸⁸ como relativa al marco del Estado-Nación y la representación fallida metapolítica (2008b:60) como la que supera ese marco, porque advierte de la carencia “de instituciones donde puedan ventilarse y resolverse democráticamente las disputas sobre el «quién».” (Ibíd.).

A nuestro juicio, el problema remite a la definición del espacio social en el que debe darse la representación. Esto es lo que, creemos, habría de estar de fondo en la preocupación de Fraser por la autonomía pública y por lo que concierne a la especificación del alcance de los principios de justicia.

No obstante, el objetivo de cómo articular la autonomía pública en espacios políticos que no sean el marco del Estado-nación, que es a lo que apunta *Escalas de justicia* (2008b), implica que el aspecto institucional guíe su análisis, que busca dar respuesta a las demandas de justicia transnacionales. Entendemos que en esta escala

³⁸⁸ Véase *supra* apartado 6.2.1.

muchas reivindicaciones aspiran a la institucionalización de la justicia, y lo consideramos legítimo. Es preciso por eso una instancia que pueda dirimir la conflictividad en escalas distintas a las del marco del Estado-nación. Esta finalidad, para nosotros, es el horizonte de la justicia política global. Sobre este punto, algunos autores manifiestan un ejercicio de imaginación sobre cómo podrían articularse las instituciones globales.³⁸⁹ Pero la cuestión filosófica no es la del diseño institucional, la cual, en sentido estricto, compete a la ciencia política, sino, de un lado, los principios que habrían de guiar las instituciones y, de otro, las dificultades que anteceden tanto a la definición de los principios como a su alcance, que es de lo que hemos estado hablando hasta aquí.

Se trata, para decirlo con la autora, de “buscar un modo postterritorial de diferenciación política” (54), que nosotros interpretamos como una forma de poner el acento en cómo se define el espacio social de interacción. Pensamos que hablar de postterritorialidad a la hora de definir ese espacio tiene el problema de convertir el proceso en algo muy abstracto y desvinculado de las estructuras reales. Configura un proceso de diferenciación política en escalas múltiples, que olvida que toda diferenciación política se da en territorios determinados. Las descripciones de una economía dominada por “las redes y los flujos” (Swygendouw, 2010:55) o bien aquellas según la cual “[...] las fuerzas que perpetran la injusticia no pertenecen al «espacio de los lugares», sino al «espacio de los flujos» (Fraser, 2008b:53) puede encajar de algún modo con esa forma postterritorializada de diferenciación política. Con todo y resultar descriptivas de las modificaciones de un capitalismo “des-regulado”, no centrado en la escala del Estado-nación, pierden de vista que dichas redes y flujos crean espacios de interacción social, del mismo modo que lo hacen los marcos normativos impuestos por la gobernanza que aspiran a regular esos flujos. Pero si se quiere hablar de justicia postwestfaliana, como hace Fraser, insistir en reconocer las dificultades y las opciones de los espacios sociales que emergen en la interacción entre las personas frente a los flujos impersonales y las formas anti-democráticas de la gobernanza es la clave a seguir.

El problema filosófico obliga a que volvamos de nuevo a la cuestión del alcance de los principios y a la pertenencia social. A nuestro juicio, la definición del espacio social en que se da la interacción es el *quid* del problema, porque a partir de este es

³⁸⁹ J. Habermas, 2000; 2009. Aunque Habermas indaga principalmente por la fundamentación de un derecho internacional que pueda responder a los desafíos actuales, su idea de una “ciudadanía multi-nivel”, próxima a la propuesta de David Held, reconoce que, con todo y ello, se requiere de imaginación política para el diseño de instituciones globales a partir del esquema de la ONU.

posible rastrear *i.* su constitución-conformación como resultado de procesos socio-históricos; *ii.* una definición de dicho espacio que exige a su vez la de cómo se da o comprende lo político; *iii.* la aceptación de que el espacio social, al quedar delimitado, revela quiénes pertenecen a éste o quiénes lo conforman y, en consecuencia, puede definir cuál es el alcance de los principios de justicia que han de especificarse con base en las impugnaciones de quienes cohabitan en él y cuya situación les confiere la condición de miembros. Una vez definidas estas cuestiones, puede abrirse el espacio a pensar de qué modo se da la injusticia y cómo podría repararse con base en aquellos principios que sólo son el resultado de la clarificación de aquello que se impugna. El problema filosófico que recupere estas cuestiones se vertería finalmente en cómo, a partir de la definición de ese espacio social, pueden constituirse instituciones que sean democráticas, de modo que puedan solventarse acaso parcialmente las asimetrías de poder y, también, democratizar las decisiones de economía política que han definido espacios sociales a partir de la intervención de instituciones como el BM, FMI, la OMC, entre otras.³⁹⁰

De modo que consideramos que la política del enmarque debería hacer hincapié en la conformación del espacio social, y no perderlo en las interrelaciones entre flujos ni darlo por supuesto al asumir el hecho consumado de las actuales estructuras de gobernanza. Debería escudriñar lo anterior como focos de una modificación estructural relativa a la definición de un espacio normativo que incide en la conceptualización sobre la pertenencia social y su sentido.

6.2.2. El principio de todos los sujetos

La política del enmarque y el enfoque crítico democrático que se explicaron antes (6.2.1.1.-3.) constituyen la base conceptual que permite a Fraser plantear un segundo principio normativo que acompaña al de la paridad participativa. Recordemos que este último ya estaba presente en su esquema de dos dimensiones. La introducción del que ahora explicaremos tiene la pretensión de aportar una mayor especificidad a su teoría de la justicia, la cual viene mediada por las actuales condiciones socio-históricas.

³⁹⁰ En este caso se trataría de procesos constituyentes sobre la forma de esos nuevos espacios políticos que, para decirlo con la expresión de James Bohman (2007), supondrían pasar del “demos a los demòis”. Véase también S. Benhabib, 2004a; 2007; 2008, 2009.

Se trata del principio de todos los sujetos –*the all subjected principle*– (2008b:126-130),³⁹¹ el cual pretende evaluar la manera en que se determina los quiénes de la justicia. A nuestro juicio, en la formulación de este principio recae el peso de la comprensión de los desafíos prácticos y, por inclusión de los filosófico-políticos, que la coyuntura de la globalización ha supuesto.

Dado el esfuerzo teórico por responder al vínculo entre justicia y democracia a partir del cual se problematiza la definición del marco de interacción social, nuestra autora postula este principio como una forma de evitar la indeterminación que, según ella, imbuye al “principio de todos los afectados”,³⁹² afín a la tradición de la ética discursiva habermasiana y que, como se menciona arriba, suele ser invocado para impugnar el marco por parte de los movimientos transnacionales.

Así, afirma Fraser que “[...] dado el llamado efecto mariposa, es posible aducir la evidencia empírica de que casi todo el mundo está afectado por casi todo. Lo que se requiere, por tanto, es una manera de diferenciar aquellos niveles y tipos de efectividad que se estiman suficientes para conferir condición moral de los que no se estiman tales” (84). Se trata de “identificar el tipo moralmente relevante de relación social, a saber, la sujeción conjunta a una estructura de gobernanza.” (128-129).³⁹³

En este sentido, el principio vuelve a someterse a las cuestiones prácticas, y ahora con mayor especificidad también respecto a la práctica teórica, ya que está planteado como una suerte de comprimido socio-normativo que dotaría de mayor sustancia tanto a la formalidad de la paridad participativa como, en términos evaluativos, al procedimentalismo democrático en torno a la definición de la estructura de la justicia.

En suma, se espera que este principio coadyuve conceptual y prácticamente a la política del enmarque, entendida ésta como una herramienta de diferenciación política postterritorial y, en consecuencia, que permite determinar el quién de la justicia en la época de la globalización.

³⁹¹ Aunque podría traducirse como el principio de todos los ‘sometidos’, o emplear el participio pasado castellano de sujeción: ‘sujetados’, para evitar la posible equivocidad del término ‘sujetos’, creemos que para poder hablar del problema de los quiénes de la justicia y definir, por tanto, a quiénes reconoce o no como partícipes de una estructura de interacción social, nuestra elección es la más adecuada. Además se trata de enfatizar la condición de sujeto moral y político, en tanto que principio, vulnerada por la estructura que causa sujeción. Nuestro agradecimiento a Joaquín Valdivielso por habernos hecho reparar en algunas de estas cuestiones.

³⁹² El principio de todos los afectados fue sostenido por la autora hasta 2004. Véase N. Fraser, 2008b:55-57, esp. notas 29 y 30; también 126-129 esp.

³⁹³ Hemos corregido la traducción que emplea el término “gobernación” por el más adecuado de “gobernanza”.

Con la introducción de este principio Nancy Fraser logra tres cosas:

La primera, re-crear de un modo sutil, pero no carente de sustancia, el legado de Habermas contenido en la fórmula de todos los implicados, el cual bajo la denominación de todos los sujetos, aparece ahora mucho más determinado como clave heurística para rastrear la dinámica de la esfera pública como uno de los espacios de interacción en los que se airean los conflictos de poder y, tal como se ha mencionado, ilustrar a su través las dificultades sobre el marco.

La segunda, acentuar en términos de la teoría crítica el lugar de la experiencia³⁹⁴ en la definición de las causas de la injusticia, así como la manera de ofrecer alternativas de solución que acompañen a las formas reivindicativas de la justicia social. Asimismo, la reflexión de la autora sobre el estatuto de la experiencia en las teorías normativas igualitaristas pone de relieve el problema correlativo al tratamiento de la injusticia en la práctica social que es la teoría misma. En consecuencia, no sólo sitúa la experiencia como parte de la definición de la injusticia en términos de la validez y legitimidad que pueda alcanzar dicha definición en la esfera pública, sino que amplía el espectro para señalar la forma en que las circunstancias de la injusticia se cuelan por la puerta de atrás de la práctica teórica.

Como se ha mencionado, se trata de una reflexión de doble espectro. Y aquí el principio de todos los sujetos funge como clave del debate político, y del debate teórico, en el que se cuestionarían las consecuencias prácticas de los enfoques que se proponen como alternativas de solución.

En este sentido, puede afirmarse que en la propuesta de Fraser la pretensión de transformación social pasa por la redimensión del contenido experiencial. Esto supone un claro contraste con la opción rortiana que, al suplantarse la experiencia por el lenguaje, explica la transformación social como el resultado de un cambio en el uso de los términos motivado por una nueva sensibilidad sobre el daño moral. Será esta sensibilidad, en el caso rortiano, la que informe a las tecno-burocracias que implementarían las alternativas (Rorty, 2000a:227-228).³⁹⁵ Fraser, por el contrario, defiende que las alternativas dependen de la dinámica propia de la esfera pública, la cual, a su vez es un terreno de impugnación de la burocracia del Estado y también es un

³⁹⁴ Véase *supra* nota 366.

³⁹⁵ El carácter reformista del liberalismo defendido por Rorty se adecúa a esta versión, no obstante, sus esfuerzos por presentar que las alternativas de los movimientos sociales podían fungir como reformadores de la democracia liberal. Véase *supra* cap. 1, esp. 1.2.3.

espacio asimétrico sometido a los embates de los contra-públicos (*counter-publics*)³⁹⁶ quienes luchan por quebrar la hegemonía sobre el sentido de lo político. Además, las alternativas también dependen de un enfoque dialógico en las ciencias sociales para la determinación de las circunstancias de la injusticia. En vez de plantear una salida tecnoburocrática, se amplía el espectro para considerar qué camino pueden transitar las impugnaciones de justicia en la arena pública para dialogar con los enfoques teóricos.

De modo que la acentuación fraseriana en la experiencia de los movimientos sociales se sustancia en: *i.* informar a las teorías normativas de la justicia, que entrarían en diálogo con los implicados sobre los requerimientos de la justicia; *ii.* someter a evaluación las impugnaciones elevadas, de modo que puedan escudriñarse las valoraciones sobre la definición e identificación de la estructura que despliega la injusticia.

Además de esto el principio permite a la autora anudar el desafío teórico entre el quiénes de la justicia y la estructura de la injusticia. Consigue así, o al menos lo espera, a dotar de sencillez normativa a la complejidad experiencial de la nueva forma de injusticia, a la que reconoce bajo el problema de la definición o establecimiento del marco (lo que, como se ha dicho más arriba, se denomina la “política del enmarque”). De modo que, en línea con los dos puntos que acabamos de mencionar (*i.*; *ii.*), surgiría un tercero, relativo al estatuto de la experiencia que: *iii.* enfatiza que identificar la estructura de sujeción pasa por escuchar y legitimar, a la luz de la paridad participativa, las impugnaciones sobre el (los) marco(s) en cuestión.

La co-imbricación entre sujeto, injusticia y participación se enlaza en términos de procedimentalismo democrático, a fin de que la legitimidad de las demandas de justicia sea probada en términos de “si exigen el asentimiento de todos” (63) de un lado, y si validan a los participantes efectivamente sometidos a las condiciones de injusticia impugnadas, de otro.³⁹⁷

La formulación del principio de todos los sujetos permite así centrar la atención en las formas de subordinación que genera el proceso de globalización en términos específicamente políticos, pues el principio subraya la condición de sometimiento por la

³⁹⁶ Véase *supra* cap. 3, esp. nota al pie 201 en la que explicamos el préstamo conceptual de Fraser, la adecuación a su esquema, y el sentido original proveniente del pensamiento poscolonial.

³⁹⁷ “La opinión pública es legítima si y sólo si es consecuencia de un proceso comunicativo en el que todos los que están sujetos a la(s) estructura(s) de gobernanza relevante(s) pueden participar como pares, *independientemente de la ciudadanía política.*” (Fraser, 2008b:180). Se ha corregido, de nuevo, la versión castellana que emplea el término “gobernación” por el más adecuado de “gobernanza”.

que queda establecida la relevancia moral que habilita a alguien a participar en el debate sobre las condiciones de garantía y respeto de su propia vida (Fraser, 2008b:126).

La introducción de este principio, pivota entonces en torno a tres aspectos analíticamente diferenciados (las condiciones de la sujeción; la condición moral del individuo, grupo o colectivo; y la racionalidad discursiva),³⁹⁸ los cuales, en último término, remiten a cómo resolver el problema de la pertenencia social a través de la que se valida la pertinencia de su participación en el debate. La relevancia moral y, en consecuencia, la autonomía pública requerida, es la que determina cuál es nuestro punto de referencia para poder hacernos demandas unos a otros sobre las condiciones, habilitadoras o limitantes, en que se desenvuelven los esfuerzos por un proyecto de vida individual y colectivo.

El principio de todos los sujetos redundaría así sobre la definición de la identidad política aun cuando se despliegue sobre la conformación de marcos funcionales en virtud de las cuestiones objeto de disputa.

Tal y como a nuestro juicio se presenta, la definición de la identidad política estaría dada, pero no condicionada, por la posición del sujeto en la estructura, por el carácter de agente y paciente en virtud de las acciones que, por su posición social, alguien está co-determinado a realizar, y en virtud de la cual su condición moral no le puede ser arrebatada, sino que le abre el espacio de esa autonomía pública en que se sustancia la demanda por la legitimación de las impugnaciones que le niegan las condiciones y opciones para desarrollar un proyecto de vida digno.

De ahí que, el propio vínculo entre justicia y democracia incida en que la comunidad de referencia para definir la pertenencia de los individuos suponga, por un lado, asumir la relativa inadecuación del sentido de universalidad de la justicia política ligado al paradigma del Estado-nación y, de otro, implique llevar la condición moral de sujeto de la justicia a procesos en que pueda quedar institucionalizada su condición mediante la formación de instituciones que la garanticen (Fraser, 2008b:134). De esas instituciones se espera, en consecuencia, que sean el resultado de la voluntad política de aquellos que han demandado que su condición moral de sujetos de la justicia sea el correlato de la condición política injusta de hallarse sometidos sin su consentimiento.

De tal modo, si el trabajo teórico cuestiona que el vínculo mencionado esté siempre ligado a un territorio y, en consecuencia, busque ensanchar la comprensión del

³⁹⁸ Véase N. Fraser, 2008b:126-7 esp.

mismo mirando a procesos constituyentes de arenas políticas cada vez más amplias y variadas, la tarea que se impone sería volver a situar el espacio social y sus diferenciaciones en el punto de mira.

Fraser afirma que:

[...] el territorio es un *marco* entre otros en una nueva estructura emergente de múltiples niveles. En esta situación, las deliberaciones sobre la institucionalización de la justicia deben asegurarse de situar las cuestiones en el nivel correcto, determinar cuáles asuntos son genuinamente nacionales, cuáles locales, cuáles regionales y cuáles globales. Ellas deben delimitar los diversos ámbitos de participación con el fin de distinguir en cada uno el conjunto de participantes con derecho a participar. (Fraser, 2004:144).³⁹⁹

Pero a pesar de eso, pensemos que sería más útil abandonar la idea de espacios postterritorializado, y, sencillamente, hablar de la conformación de diferentes espacios sociales de interacción, de manera que a la luz de la idea de espacio social sea factible considerar que la pertenencia social está dada por la habitabilidad de –y en, y con– ese espacio y por las formas de interacción que, de modo simultáneo y no carente de contradicción, tanto posibilita como impide.

6.3. EL ALCANCE DE LOS PRINCIPIOS Y LA ESCALA

Resolver la cuestión del alcance de los principios conduce a esclarecer de qué modo se puede invocar la pertenencia a la misma comunidad.

Para ello no hace falta aducir, como hace Rorty, que el vínculo de la pertenencia no depende de la característica de tener o no dignidad, y que, por el contrario, la pertenencia se suscribiría en función del conjunto llamado especie humana, en cuyo seno se suele trazar, según Rorty, la división entre humanos y pseudo-humanos⁴⁰⁰ como

³⁹⁹ “[...] the country is one frame among others in an emerging new multileveled structure. In this situation, deliberations about institutionalizing justice must take care to pose questions at the right level, determining which matters are genuinely national, which local, which regional, and which global. They must delimit various arenas of participation so as to mark out the set of participants rightfully entitled to parity within each.” La traducción y las cursivas son nuestras.

⁴⁰⁰ Véase *supra* cap. 5, esp. apartado 5.1.2.

una forma corriente de no aceptar que el nosotros está constituido de elementos contradictorios, disjuntos, en definitiva, que es una forma de ser heterogénea.

Tampoco creemos que deba hacerse invocando un sentimiento que nos aproxime a los otros, incluso si éste se redescubre como lealtad a unos principios que entre “todos” acordaríamos o estaríamos dispuestos a aceptar también a escala global. Ya se ha explicado que estos recursos llevan implícita una contradicción, pues no pueden ensanchar la libertad ni el alcance de esos principios sin considerar la desigualdad sistémica que ha generado libertades en el centro y sometimiento en la periferia.

Por esta razón, si nos bastara con definir esos principios, nuestra tarea acaso consistiría en evaluar cuál de todas las propuestas de justicia procedimental sería la más adecuada. Pero los principios están vinculados a condiciones históricas, a situaciones específicas que reclaman considerar las formas de injusticia que se impugnan, averiguar dónde están las tensiones que esperan ser resueltas y de qué modo problematizan la comprensión de formar parte de una comunidad. Y, más acá de un proceso de auto-identificación, al que apunta Rorty, la cuestión radica en cómo se define ése formar parte de una comunidad política y, por tanto, la manera en que ésta traza sus límites.

Para decirlo con mayor especificidad, evaluar la proposición de unos principios no puede hacerse al margen de las condiciones concretas sobre las que esperan incidir y a partir de las cuales se piensa que tales principios podrían ser pertinentes. Los principios de justicia forman parte de una interpretación de nuestro tiempo. Para decirlo con Rorty, son históricos, pero para evitar su deriva hacia una contingencia que anula el sentido de un proceso histórico que decanta y luego destila formas de vida,⁴⁰¹ los principios no son otra cosa que diagnósticos sobre las necesidades actuales y, por tanto, son el resultado de una lectura cuidadosa de aquello que está en juego en el espacio social.

En este sentido, evaluar cuál es el enfoque más adecuado para determinar el alcance de los principios supone considerar y cuestionar el diagnóstico del que se parte y sugerir uno nuevo. Por tanto, además de una consideración de las inconsistencias lógicas de cada enfoque, se trata de asumir con cuál de ellos es posible dar visibilidad a la complejidad de las cuestiones sociales y políticas de nuestro tiempo.

En esta línea, permítasenos volver a la discusión de Fraser sobre los enfoques igualitaristas de la justicia analítica, dado que en esa discusión reside el eje sobre el que

⁴⁰¹ Véase *supra* cap. 2, esp. apartado 2.2.3.

se determina el alcance de los principios en relación a la escala y por la cual se especifica la pertenencia social.

La caracterización de la autora de aquellos enfoques tiene un inconveniente, sobrevenido sin duda, por ceñirse al debate anglosajón. Se trata del problema de la redistribución de los bienes globales y la asunción a-crítica de la determinación de la estructura de la justicia como base para la fundamentación moral.

En esta discusión nuestra autora pierde el filo de la crítica. A nuestro juicio, Fraser no parece reconocer que la fundamentación moral con que se arroja la pretensión de la redistribución no puede menos que asumir a-críticamente la estructura de la justicia y, por tanto, dejar intacta a la estructura económica como base sobre la que se configuran las opciones de vida de los individuos y colectivos. Es esta estructura, que ha generado el propio desnivel en el disfrute de una vida digna, la que se convierte entonces para los enfoques de justicia igualitarista en objeto de indignación y de análisis, y de acicate para una moderada contención de la injusticia.

Visto así, resulta consecuente que, para ellos, la estructura tenga que quedar intacta, pues el análisis no está orientado a especificar cuáles son las circunstancias (históricas, económicas y políticas) que, como Fraser bien reconoce, generan la injusticia. Los enfoques igualitaristas con los que ella discute tienen como telón de fondo la insuficiencia de los deberes de asistencia rawlsianos. Así, los argumentos morales que proponen para remediar la injusticia parten de allí, de los deberes positivos, a los que dejan en suspenso mientras fundamentan el deber negativo de evitar el daño, para luego, hacerlos entrar por la puerta de atrás en la forma de un paternalismo que niega a los empobrecidos su condición de sujetos de la justicia.⁴⁰²

⁴⁰² Somos concientes que la diferenciación entre deberes negativos y positivos descansa sobre la identificación de los deberes perfectos e imperfectos, y que cada tipo de deber establece cursos de acción distintos que, para decirlo con Onora O'Neill (1996), suponen distinguir entre la condición de los sujetos de la justicia; esto es, si son meros titulares de derechos o si además de ello son portadores de deberes. Tenemos claro, pues, que basar el curso de acción en deberes negativos o positivos comporta exigencias éticas distintas, pero lo que ahora nos resulta relevante discutir es que la argumentación sobre la justicia global centrada en los deberes negativos de evitar el daño busca mostrar de qué modo éstos pueden también suponer el dar el paso a prestar ayuda, aunque ahora asumida en la forma de "mitigar el daño". La argumentación de Pogge al respecto es clara. Los deberes negativos pueden, en cierto sentido, interpretarse como formas de prestar ayuda (Pogge, 2005:219). Así dice que: "Nuestro deber negativo de no cooperar en la imposición de instituciones coercitivas injustas genera las obligaciones de proteger a sus víctimas y de promover las reformas factibles que pudieran mejorar el cumplimiento de los derechos humanos por parte de esas instituciones" (220). También considera que, en caso de que las reformas sean obstaculizadas, aún se mantiene: "[...] el deber de proteger a las víctimas de toda injusticia a la que hayamos contribuido." (267).

En este caso resultaría mucho más efectiva la propuesta rortiana de la sensibilización como resorte moral para pasar del reconocimiento de la capacidad de hacer daño (o si se prefiere, de ser cruel) a prestar ayuda.⁴⁰³ Pero, como ya se explicó en su momento, la reflexión sobre el sentimiento topa de frente con la estructura social en que se despliega.

Afirmamos, en consecuencia, que para que este debate sea fructífero y pueda, en tanto que reflexión sobre la práctica, fungir como una herramienta más entre otras, para la acción, hay que tomarse en serio el deber de no hacer daño, de modo que sea posible explicar en qué medida y por qué somos responsables de lo que pasa más allá de nuestra comunidad política. Tan en serio como para ser capaz de sobrepasar la línea dilemática a que nos arroja Rorty entre las libertades democráticas de su nosotros y la justicia igualitaria para todos.

Juzgamos que tendría que evitarse la reducción de la justicia global al problema de ayuda a los necesitados para centrarse en las asimetrías de poder entre sujetos de la justicia. Esto permitiría evaluar las formas en que tales asimetrías se manifiestan y reproducen bajo el concepto y la acción de las ayudas humanitarias. Pues tras éstas no se da, en principio, una modificación de la asimetría, que resulta ilesa,⁴⁰⁴ sino una consolidación de las existentes que aumenta la vulnerabilidad de la sujeción a marcos regulativos que acusan déficits democráticos.

De ahí que no nos quede muy claro por qué Fraser se da a la tarea de discutir los enfoques igualitaristas sin sugerir alguna alternativa ni detallar los límites de las propuestas sobre redistribución económica a nivel global. No nos queda muy claro por qué Fraser no se toma en serio el deber de evitar el daño, incluso para desarticular la argumentación parteralista a que da lugar, o para considerar las condiciones de la causalidad estructural, que es aquello a lo que remite su crítica y a lo que apunta el problema del marco.

Si de lo que se trataba era de especificar una cuestión de la propia práctica teórica (a saber, la necesidad de revisar los supuestos sociales poco neutrales políticamente que inundan las teorías de la justicia), entonces ella, al menos, debería haber discutido directamente con los autores respecto a los cuales “enmarca” su

⁴⁰³ Las objeciones ético políticas que pueden ser elevadas al humanitarismo rortiano (véase, *supra*, cap. 5), en términos conceptuales, ligan mejor las dos formas de deberes que tiene en mente Pogge (2005) para argumentar la necesidad de un DGR (dividendo global de recursos).

⁴⁰⁴ Véase R. Forst, 2012:241-266.

propuesta. Sin embargo, aquí, la parte teórica cede ante las consecuencias prácticas. Su diferencia, al establecer el problema del marco, tendría que marcar una diferencia, respecto a los enfoques igualitaristas, pero la cuestión parece ceñirse estrictamente al procedimentalismo democrático.

Reconocemos que la denuncia de Fraser le permite delimitar su enfoque e ir desbrozando los obstáculos a la representación política, la cual, entendida a partir del principio de la paridad participativa, apunta a perfilar las condiciones para la autonomía pública, y no sólo moral de los quiénes de la justicia. Sin embargo, su intención se mantiene, a nuestro juicio, como una tensión interna –una tensión entre problematizar la estructura de un lado y mantener la formalidad del procedimentalismo democrático, de otro– que la autora no advierte y que sólo es explicable como una excesiva concesión de su parte a las teorías analíticas de la justicia distributiva.

Fraser, en su descripción de los cosmopolitas, internacionalistas y nacionalistas igualitarios, se centra en señalar que todos ellos se basan en la consideración moral de los sujetos de la justicia, dejando en suspenso la autonomía política, independientemente de cómo conceptúen la estructura por la que confieren condición de sujetos de la justicia a unos y no a otros. Pareciera que Fraser quiere completar el trozo del cuadro que ellos habrían dejado vacío. Pero, partir de esta base es infructuoso para su propósito, demostrar cómo sucumben al segundo dogma, el del marco. Porque si romper el dogma del marco reclama concebir una ontología social múltiple por la que podamos reconocer que estamos sujetos a múltiples estructuras y, en consecuencia, que se hace preciso democratizar el cómo se establece ese marco en términos teóricos y prácticos, ¿qué sentido tiene sugerir que aquellos tres enfoques no dan el salto a la dimensión política? Pues Fraser no ha especificado con anterioridad que la condición moral del individuo no tiene ningún “alcance” sin su correlato: la autonomía pública.

La autora debería haber insistido en que la condición moral de la autonomía no puede ejercerse sin el reconocimiento de su ejercicio en lo público. En cambio, su estrategia argumentativa consiste en señalar una carencia teórica con implicaciones prácticas que no tocan el núcleo sobre por qué la condición moral del individuo se topa de frente con su imposibilidad práctica hasta no resolver los problemas sobre la estructura de la justicia y, por intensión, los de la injusticia.

En este sentido, la pretensión transformadora del enfoque de Fraser no alcanza a tocar la formalidad del procedimentalismo democrático de los autores con que discute y

que tendría que haberse visto afectado al haberse problematizado la estructura de la justicia. La autora pretende arrebatarles el testigo a los otros enfoques al proponer la democratización del establecimiento del marco, ir un paso más allá de ellos, sin advertir que el problema que aquellos tienen entre manos no es precisamente el de la autonomía, razón por la cual en estos enfoques la consideración moral del individuo aparece más bien diluida de toda la pretensión emancipatoria que podría albergar.

Siguiendo el propio esquema de Fraser, es cierto que la cuestión de la democratización del marco no puede formar parte de los esquemas igualitaristas redistributivos, centrados en pensar en evitar el daño como una ayuda. Esto ocurre básicamente porque están presos de cómo conciben la estructura. Y si lo están es porque su tratamiento de la justicia en términos de cosmopolitismo, como especifica Pogge (2005:215-248), se diferencia en dos ámbitos, el moral y el institucional. Donde este último queda definido, a nuestro juicio, por el anhelo de ordenación que propone la teoría, y no por las condiciones específicas que establece el contexto sobre el que se busca incidir y que constituye el terreno en el que probar la validez de dicha ordenación.

En otras palabras, si el problema consiste en el diseño de las normas que establecen los intercambios económicos (Pogge, 2005), para que estos sean más equitativos, la teoría resbala, o mejor, se eleva de modo impune por sobre las condiciones no normativas que explican no la producción, sino la reproducción de la injusticia económica. Asimismo, la teoría aparece como una versión de ética aplicada al mundo de los negocios, por mucho que esté diseñada para hacer confluír a actores tan diversos como el FMI, la ONU y los Estados, entre otros, en el respeto a la condición moral del individuo consagrada en la declaración de los derechos humanos.

Como recuerda un activista ecologista: “No basta con decir, por ejemplo, que una de las consecuencias del extractivismo más intensivo es la violación de algunos derechos. Debe dejarse en claro que existe una íntima relación, donde esas estrategias de apropiación de recursos naturales sólo son posibles quebrando los derechos de las personas y la Naturaleza.” (Gudynas, 2012:3).

La consecuencia práctica de los enfoques a partir de los que se recorta la propuesta de Fraser es la reducción del sentido crítico que comporta la expresión *filosofía práctica* en tanto que orientadora de la acción mediante la crítica de los procesos en que toma forma. De ahí que enfoques como el de Pogge parezcan sugerir que el problema de los derechos humanos es el resultado de una externalidad, de

consecuencias indeseadas, de un fallo en nuestro conocimiento moral. De nuevo, Rorty sería aquí mucho más efectivo y crítico, al denunciar que la cantidad de conocimiento moral no nos hace mejores ni peores. El problema es el trazado del “nosotros”, el marco político que constituye nuestro punto de referencia.

Ahora bien, aunque el enfoque de nuestra autora nos resulta ajustado, su esfuerzo por diferenciarlo en diálogo con las tres grandes corrientes del debate, la sitúa en un espectro muy diferente, en el que no cabe definir un diálogo auténtico, lo que no obsta para reconocer que a partir de su propuesta, se puede desplazar de buen modo el foco del debate respecto a la construcción del espacio social.⁴⁰⁵

La autora espera –como se ha insistido, porque juzgamos que es el aspecto nuclear–, que se problematice la definición de la estructura de la injusticia de modo teórico y práctico. Pero esta afirmación no puede ser atendida por enfoques que se centran en definir la condición moral de los sujetos de la justicia a partir de una crítica a los deberes de asistencia, ya que ésta sigue estando presa de una fundamentación moral sobre por qué los países ricos deben “dignarse” mirar a los pobres cuando se habla de repartir el dinero que les expropian. En esta línea, los enfoques redistributivos que apuntan a una suerte de keynesianismo global, “una justicia económica institucionalizada” (Pogge, 2005:243), quedan sujetos a la propia lógica de la reproducción de la estructura económica, la cual sobre la injusticia padecida por unos, construye la libertad de (nos)-otros, como dejara advertir la contradicción del esquema de Rorty.

Desde otro punto de vista, y siguiendo la interpretación de Rainer Forst (2012), el problema de los enfoques redistributivos está precisamente en que niegan la condición de sujetos de la justicia a los empobrecidos, en la medida en que restringen el espectro de la justicia a una repartición de bienes en la que aquellos pierden “el rostro de la justicia” (Shklar, 2010)⁴⁰⁶ para convertirse en meros objetos de la misma, representados así por sus manos en forma de cuenco, lo que refuerza aún más su carácter superfluo.

⁴⁰⁵ Volveremos a esto, de nuevo, en el apartado 6.4. al problematizar la cuestión de la escala.

⁴⁰⁶ Tomamos la expresión de Shklar, (2010) *Los rostros de la injusticia*, pero se advierte que el uso que hacemos de ésta no está en la línea de su reflexión teórica. La propuesta de Shklar se refiere a la injusticia pasiva que perfila los rostros de la injusticia por parte de sus perpetradores a quienes define como víctimas de la misma. La reflexión de Shklar, iluminadora respecto a la forma de la actuación moral en las circunstancias, aparentemente, más anodinas de la vida cotidiana, apunta a señalar las debilidades del comportamiento cívico para el mantenimiento de una democracia en línea con los ideales de la tradición republicana.

En este caso, la reflexión de Rorty (2000a:223-228) sobre la imposibilidad de pensar a los pobres, aunque cuestionable y por eso mismo inspiradora, sigue apuntando a una tarea pendiente. Pues, como se especificó en el capítulo anterior,⁴⁰⁷ Rorty supo señalar, bajo la forma del dilema entre justicia igualitaria y libertad democrática, la piedra de toque para avanzar sobre la consideración de la estructura de la justicia como foco para determinar el alcance de la comunidad y de sus límites.

Puede reconocerse que sobre esta relación entre estructura y alcance de los principios, problematizada por nuestro autor, se engasta, aunque con pretensiones distintas, la propuesta de Fraser, quien da un paso más allá. Eso paso lo da al plantear que las impugnaciones sobre la estructura por parte de los sometidos a ésta(s) tomen parte no sólo en el debate público, sino en las consideraciones del debate teórico, de modo que puedan establecerse niveles distintos de discusión y reflexividad acerca de cuál es la estructura que, en cada caso, vulnera la posibilidad de alcanzar la paridad participativa.

Al proponer que la pregunta por la estructura se dirija al fenómeno de la proliferación de marcos impuestos por la gobernanza de la globalización económica, Fraser sitúa la cuestión en punto crucial, que le permite señalar los obstáculos y las posibles alternativas para la constitución de una autonomía pública que, por el momento, sigue a la espera del diseño institucional que la garantice y proteja.

A nuestro juicio, la sugerencia fraseriana de considerar que el marco constituye el foco adecuado para poder definir el alcance de los principios de justicia y que, por tanto, exige ser cuestionado, en términos de prácticas sociales, incluyendo las teóricas, resulta muy esclarecedora.

En este punto el desafío capital consiste en la identificación y determinación de la estructura, ya que es a partir de ésta como pueden iluminarse las formas de sujeción y evaluarse las alternativas transformadoras.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Véase *supra* cap. 5, apartado 5.2.

⁴⁰⁸ La reflexión de Young (2011) apunta a ello. Pero su respuesta no es suficiente. Young entiende que la estructura de la justicia es el resultado de acciones que implican consecuencias indeseadas, que es experimentada por los individuos a partir de hechos sociales que pueden ser limitantes o habilitadores y que se da en un marco socio espacial que define la relación entre posiciones sociales ocupadas en su interior (Young, 2011:53). No obstante, al querer especificar la causalidad estructural, la autora enfatiza en las consecuencias indeseadas y difumina la responsabilidad ligada a la posición social ocupada en la estructura. En consecuencia, la autora acentúa la responsabilidad individual como una forma de dar razones morales del por qué es importante vincularse a acciones colectivas que puedan cambiar el curso de algunas formas de injusticia. Pero su pretensión por la construcción de ese espacio cívico colectivo aporta un cuadro de individuos ajenos a su posición social en la estructura. Young se desentiende así de la visión socio-estructural que podría situarnos ante las complejidades de conformar una acción colectiva. El

Dicha determinación haría posible dilucidar entonces el problema de la causalidad de la injusticia y, por tanto, diferenciar las formas que adopta. Especificar las condiciones por las que la estructura genera desigualdad, en línea con la propia autora, implica darle voz a los que rechazan los marcos normativos *ad-hoc* de la globalización, para que a partir de eso que impugnan pueda definirse hasta qué punto el enfoque sobre las condiciones de la injusticia que padecen es ajustado.

Por nuestra parte, creemos que la posibilidad de que esas voces sean escuchadas pasa por superar, aunque sea parcialmente, algunas de esas desigualdades. Y mientras eso ocurre ¿cómo se define la estructura que les impide hablar?

De manera que, a pesar del paso que creemos da el enfoque de nuestra autora, éste no se encuentra libre de tensiones. Se verá al final si son otras o las mismas que en Rorty aunque iluminadas aquí desde otro ángulo.

6.4. JUSTICIA ESCALAR: SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA JUSTICIA

Hasta aquí hemos estado asumiendo que el núcleo de *Escalas de justicia* apunta al vínculo entre justicia y democracia, fruto de la coyuntura de la globalización como parte de una modificación estructural que requiere de herramientas adecuadas para la tematización de las formas de injusticia que anidan en su propia dinámica. Esto nos condujo a enfatizar los problemas relativos a la determinación de la estructura de la justicia en la medida en que a partir de ésta se define la pertenencia social de los sujetos y, por tanto, la posibilidad de evaluar la pertinencia de su participación en los debates sobre la impugnación del marco político al que están sujetos.

Nuestro interés se ha centrado, por consiguiente, en ilustrar en qué medida Fraser había sugerido un desplazamiento de la discusión sobre justicia global, al pasar de la consideración moral del individuo a la de las herramientas conceptuales por las

resultado es que la causalidad estructural queda explicada por un entrelazamiento de acciones individuales y que por obvias razones no pueden tener una visión global de las consecuencias que se derivan de sus actos. En todo este cuadro, la causalidad estructural que genera la injusticia desaparece del marco teórico y sólo nos queda la motivación individual por la responsabilidad de cambiar las cosas sin haber tocado las formas por las que se genera, produce y reproduce la injusticia.

que debería reconocerse a los sujetos de la justicia su autonomía pública y la manera de integrarla en la comprensión de la causalidad estructural de la injusticia. En este sentido, nuestro esfuerzo ha venido explicando paso a paso de qué forma la cuestión de la causalidad estructural estaba siempre presente, ya que los déficits democráticos de la gobernanza y los marcos regulativos *ad-hoc* de la globalización conformaban un cuadro de solapamiento entre las diferentes estructuras que norman las condiciones de vida de los individuos y colectivos, pueblos, regiones y Estados.

Creemos haber apuntado que este solapamiento, siguiendo en ello a Fraser, dificulta las opciones de concebir la eficacia causal de la estructura de la justicia. El conocimiento experto de las ciencias sociales, y menos si es asumido a-críticamente por las teorías de la justicia igualitarias, no puede concebir dicha eficacia. Nuestro acento ha estado puesto por ello en esta cuestión: la definición de la estructura en la medida en que a partir de ella hablamos de pertenencia social para poder concebir el alcance de los principios.

Sin embargo, nuestra pretensión se ha topado con algunos límites que discutiremos ahora.

Hemos asumido de modo tenaz que el eje de la discusión era el problema de la estructura que hace posible o no la justicia. Que la idea de “escalas de justicia” propuesta por Fraser derivaba de una decisión de abordar tanto el problema de la definición del marco político como el de la identificación de una escala de interacción, así como el sopesamiento de las formas reivindicativas ligadas a las tres dimensiones de la justicia –redistribución reconocimiento y representación–. Y también que, en esa medida, la prerrogativa dada a la dimensión política ponía el acento en que las impugnaciones a escala transnacional requerían ser entendidas no sólo como cuestiones morales, sino también como cuestiones políticas, para lo cual era preciso un diseño institucional adecuado y, por tanto, una explicación de la forma en que las demandas elevadas por unos hacia otros podrían ganar legitimidad democrática y ser más eficaces si podían diferenciarse marcos políticos, diseñados democráticamente, para su resolución.

Las escalas de justicia de Fraser apuntan precisamente al sentido institucional de la creación de marcos políticos a través de una lectura tamizada del debate sobre la justicia global. Pero aunque Fraser inquiere sobre la importancia de la definición de la estructura, éste no constituye el eje de su trabajo. Es la definición de los marcos

políticos lo que le interesa. Esto la aproxima a Pogge. El procedimiento crítico-democrático para la diferenciación de los marcos políticos que propone, no está lejos de las ideas del cosmopolitismo institucional de Pogge y a sus propuestas de una descentralización de la soberanía o una soberanía dispersa (2005:227) que puede conformar un orden estratificado, basado en un sistema de contrapesos y equilibrios (233), de modo que la toma de decisiones se ajuste “[...] a quienes de manera significativa y legítima resulten afectados por una decisión política tengan una oportunidad aproximadamente igual para influir en la toma de esa decisión –de manera directa o por la mediación de delegados o representantes electos.” (234).

De resultados de este parecido, puede decirse que la propuesta de *Escalas de justicia* se vence a una justicia escalar: una justicia que se distribuye y ejecuta por escalas, o espacios políticos diferenciados que se han de decidir de modo democrático a la luz tanto de las teorías que esperan definir los principios como a las impugnaciones de los concernidos. Pero hablar de escalas no parece añadir nada. La noción es más bien funcional a una representación mental del mapa institucional. Tras su asunción de la escala como mera ordenación de la abstracción que constituye todo mapa estaría el vacío real de la discusión sobre la justicia global.

A nuestro juicio la noción de escala contiene un potencial crítico que resulta útil a este debate, al permitirnos centrar la atención en la forma en que se producen los espacios de interacción social. La configuración del espacio es el resultado de un proceso complejo en el que, entre otras cosas, se articulan los principios que lo rigen, así como se evidencia la carencia de éstos o las formas institucionales que los protegen o los vulneran.

Las escalas son, en realidad, unidades de acción social:

La escala geográfica es tratada tradicionalmente como una medida neutral del espacio físico: escalas específicas de actividad social son asumidas en gran medida como dadas en la distinción entre eventos y procesos urbanos, regionales, nacionales y globales. [...] Más bien, la escala debe ser vista como marcos de acción social materialmente reales. En cuanto tales, las escalas geográficas son históricamente mutables y el resultado de la actividad social. (Smith, 1993: 228).^{409 y 410}

⁴⁰⁹ “Geographical scale is traditionally treated as a neutral metric of physical space: specific scales of social activity are assumed to be largely given as in the distinction between urban, regional, national and global events and processes [...] Rather, scale should be seen as materially real frames of social action. As such, geographical scales are historically mutable and are the products of social activity [...]”.

⁴¹⁰ La noción de escala de Neil Smith ha sufrido una modificación desde sus primeros análisis cuando era concebida como el resultado exclusivo de una decisión de economía política. Sin embargo, el desarrollo del estudio de las localidades así como el análisis sobre la conformación y significación del espacio por

En este sentido, en este debate sobre la justicia global el espacio como categoría y unidad de análisis de procesos de transformación estructural se da por supuesto. Esto resulta sintomático en un debate que espera normar la acción en distintas escalas, pero que no se detiene en la función que éstas cumplen en el proceso de reordenación global.

La consecuencia de esto es que, más que problematizar la definición de la estructura, también Fraser la deja intacta, o mejor, que la problematización de la estructura actúa en su discurso como telón de fondo, pero sin ser el *quid* de la discusión. Si lo fuera, entonces nuestra autora habría intentado presentar una explicación sobre las formas de abordar el problema de la eficacia causal estructural, pero no lo hace. Nos dice, en cambio, que es una cuestión controvertida (Fraser, 2008b:83).

El logro de Fraser, sin embargo, ha sido insertar en la discusión sobre la justicia global su ontología social múltiple, que despliega ahora en tres dimensiones gracias a la suma de una nueva dimensión requerida por el contexto global. Sin embargo, la ontología social múltiple no funciona demasiado bien en términos de los procesos que estamos analizando. Nuestra autora, en 1989, discutió con Habermas sobre porqué la colonización del mundo de la vida no era suficientemente explicativa de la opresión de las mujeres en tiempos del capitalismo tardío. Esta discusión le permitió rechazar la idea de un sistema estructural único y pasar a considerar el estudio de las sociedades en su

parte de las feministas lo condujeron a integrar en la noción de escala además de los elementos estructurales de la economía, las formas simbólicas presentes en su conformación. Y que nosotros interpretamos como un foco de acción social compleja. Véase también N. Smith, 1992 en el que ofrece algunas claves de la mutación en su idea de escala. Allí afirma entre otras cosas que: “La construcción de la escala es un proceso social, i. e. la escala es producida en y a través de la actividad social la cual a su vez produce y es producida por las estructuras de interacción social; [...] la producción de la escala geográfica es la zona del, potencialmente, intenso conflicto político”. [“The construction of scale is a social process, i.e., scale is produced in and through societal activity which in turn produces and is produced by geographical structures of social interaction; and [...] the production of geographical scale is the site of potentially intense political struggle.”]. (Smith, 1992:62). Y más adelante: “Es posible considerar la escala como la resolución de los procesos sociales contradictorios de cooperación y competencia. La producción y reproducción continua de la escala expresa lo social tanto como la contienda geográfica de establecer límites entre diferentes lugares, locaciones y zonas de experiencia. La creación del lugar implica la producción de la escala tanto como que los lugares están hechos de modo diferente uno de otro; la escala es el criterio de diferencia no entre lugares como entre diferentes tipos de lugares”. [“It is possible to conceive of scale as the geographical resolution of contradictory social processes of competition and cooperation. The continual production and reproduction of scale expresses the social as much as geographical contest to establish boundaries between different places, locations, and sites of experience. The making of place implies the production of scale insofar as places are made different from each other; scale is the criterion of difference not between places so much as between different kinds of places.”] (64). Las traducciones son nuestras.

formación tanto estructural como interpretativa.⁴¹¹ A resultas de ello, nuestra autora siempre ha mantenido la tensión entre ambos componentes, lo que le ha permitido conducir su enfoque a dilucidar las consecuencias materiales del orden simbólico y las simbólicas del orden económico.

Ahora bien, este equilibrio sobre el que se asentara la doble dimensión de la justicia requiere, después de introducir una tercera dimensión, una tematización adecuada sobre cómo conceptualizar la dimensión política como parte de las formaciones sociales. Pero Fraser no alcanza a presentar las claves teóricas de la integración de las tres dimensiones para la reproducción social.

El resultado de ello, en primera instancia, es que la dimensión política en el esquema de la autora oculta las determinaciones económicas de las que surge. ¿De qué otro modo debe entenderse la introducción de la dimensión política, si no es como el correlato del déficit democrático que acusa la coyuntura de la globalización? Porque la globalización ha supuesto modificaciones estructurales de calado, modificaciones entre las que deben contarse los regímenes de gobernanza,⁴¹² modos de ordenación y sustracción del poder democrático que forman parte de la “desregulación regulada” del mercado.

Fraser debería haber considerado, en el contexto de la globalización, los casos en que el equilibrio de la ontología social múltiple (supuesto por el monismo normativo que la paridad participativa avala) no se mantiene. En este mismo sentido, la introducción del principio de todos los sujetos que, a nuestro juicio pretendía responder a esas modificaciones estructurales, indica ya que la cuestión estructural empieza a quebrar el pretendido equilibrio entre tres dimensiones del enfoque. En un primer momento ha resuelto el equilibrio con sofisticación, pero visto con detenimiento, más bien lo ha perdido al poner en las manos de todos, y en último término de nadie, la forma de resolver la cuestión de la eficacia causal estructural. De ahí que la ontología social múltiple pueda funcionar en la escala del Estado-nación, pero que requiera de más elementos, o al menos que se subraye con mayor valentía el peso de la economía en la generación del déficit democrático. Pues en las asimetrías del poder que lo articula resultará muy difícil que las voces de los sometidos lleguen a los oídos no digamos de

⁴¹¹ Véase N. Fraser, 2011a: 53-96, y nota 7 esp. Aunque Fraser rechaza esta denominación porque considera que enfatiza la idea de que la estructura es ajena a los elementos interpretativos, a nuestro juicio, resulta mucho más explicativa que el difícil equilibrio de las tres dimensiones.

⁴¹² Véase *supra* cap.4, esp. apartado 4.3. en el que se tematiza el concepto de modo sucinto.

quienes diseñan los marcos en camarillas cerradas, sino incluso de los teóricos que escriben libros sobre la globalización.

En suma, la ontología social múltiple se sostiene débilmente en el contexto en que ahora aparece situada, porque sólo nos permite intuir la determinación causal de una injusticia con respecto a las otras.

A esto hay que añadir que detectamos en Fraser un problema en el uso entre la noción de marco y de estructura que induce a lo que podríamos llamar una “falsa antítesis” (Fraser, 1997), que revierte en el sentido que le es dado a la noción de escala.

A nuestro juicio, y siguiendo el enfoque pragmatista, cabe preguntarse si en el debate sobre justicia global no se produce una falsa antítesis entre el marco y la economía. Una falsa antítesis que Fraser debería advertir, y que su maestro Rorty ya apuntara en el dilema que plantea entre la justicia igualitaria y las libertades democráticas. La falsa antítesis a que aquí nos referimos no es otra que la de definir los quiénes con arreglo a un marco político que, sin embargo, es asumido como una conformación ajena a las decisiones económicas.

De ahí que consideremos que conceptualizar el marco político con arreglo a la noción de escala como unidad de acción social permitiría observar la forma en que ese marco es el fruto de una decisión de economía política sobre la que operan, en efecto, otra serie de instancias, que para seguir con la autora y con Neil Smith, son simultáneamente estructurales e interpretativas y dan forma a los modos de interacción entre los sujetos en-marcados y situados en él y, por tanto, definidos en relación a él.

Juzgamos que una vez superados “los dos dogmas del igualitarismo”, podría resolverse la ociosa dualidad entre los quiénes y el cómo, al haber mostrado el elemento recursivo que los vincula. Pero, a resultas de esta recursividad surge una indefinición teórica entre la pluralidad de marcos y la pluralidad de estructuras a que estamos sometidos. Las preguntas son: ¿el marco es una estructura? ¿Es legítimo decir que la gobernanza sea un marco que, dado el déficit democrático, hace emerger la dimensión política ínsita en la ordenación de un mundo en globalización?

Para ser consecuentemente pragmatista, Fraser debería haber resuelto la falsa antítesis que se produce entre el marco y la estructura ya que de lo contrario instala una débil oposición, más bien fruto de la confusión, entre la economía y la política. Aquí, de nuevo, la tarea que queda pendiente es la reconstrucción socio-teórica de la estructura social, así como la de la forma en que el solapamiento de sus dimensiones configura

modos específicos de sometimiento que, interiorizados por el sujeto, coadyuvan a su reproducción. Es después de estas reconstrucciones cuando podríamos vislumbrar las líneas de fuga para su transformación. Pues tales líneas anidan en la propia dinámica social, en la irrupción de las demandas de justicia que piden una y otra vez que se reconozca que, de cara a la justicia, somos nosotros, los sujetos, los que hemos de decidir la modificación de las formas en que se articula nuestra autonomía moral y política.

En suma, lo que planteamos es que asumir el problema del marco y la estructura obedece a una coyuntura económica, y esto implica que la dimensión económica no sea puesta entre paréntesis. En este sentido valdría la pena que la noción de marco se complementara con la de la escala para concebir los marcos políticos como formas de estructuración económica que co-determinan, junto a otras formas de clasificación y organización social, el modo en que se da la interacción de sus miembros y por las que se define la pertenencia social y la pertinencia respecto a sus demandas.

La definición de la representación fallida político-ordinaria en contraste con la injusticia del des-enmarque, acusa también este problema sobre la poco clara distinción entre el marco y la estructura de la justicia.

Nuestra autora dice:

Yo entiendo lo político en un sentido más específico y constitutivo, que remite a la naturaleza de la jurisdicción del Estado y a las reglas de decisión con las que estructura la confrontación. Lo político, en este sentido, suministra el escenario en donde se desarrollan las luchas por la redistribución y el reconocimiento (Fraser, 2008b: 41). [Y más adelante afirma que] En la medida en que las reglas de decisión política niegan injustamente a individuos que **pertenecen** a la comunidad la oportunidad de participar plenamente como pares, a esa injusticia la llamo yo «representación fallida *político-ordinaria*». (44) [la negrita es nuestra].

Pero si las reglas de decisión forman parte de la estructura de la justicia que, en tanto que marco, define la pertenencia social, nos preguntamos ¿por qué Fraser establece una distinción entre dos formas de injusticia relativas al marco?

Si siguiéramos la idea de que la escala como espacio de acción social debería ser equiparable al marco, entonces el problema de la pertenencia social por la que se define la participación política debería eludir una doble diferenciación sobre la forma injusta que adopta.

La clave en nuestra interpretación sobre el esquema de Fraser se aloja en el sentido de pertenencia por el que se redefinen los límites de la comunidad política. A resultas de esto, nos resulta cuestionable que la autora realice una diferenciación analítica sobre la que emplaza su propuesta de la política del enmarque y que conceptúa las luchas sobre representación política en el interior del Estado-nación como una mera cuestión de reglas de decisión. El problema de esto no es sólo negar la especificidad a las luchas por la pertenencia social en el interior de dicha escala. El problema más grave es que la distinción analítica aplicada en clave histórica no puede sostenerse y, por el contrario, configura una forma injusta para el tratamiento de luchas reivindicativas por el voto o el reconocimiento de la autonomía pública.

Al no situar el problema de la pertenencia social en relación a la escala del Estado-nación, niega el hecho de que las mujeres y los afroamericanos, al pedir la demanda de sufragio, desde finales del siglo XIX y hasta mediados del siglo XX, estaban impugnando las condiciones de la pertenencia social que les impedían formar parte del demos.

Del mismo modo, en otras latitudes y más avanzado el siglo XX, se pedía el reconocimiento lingüístico, o se promulgaban constituciones que reconocían el carácter pluri-étnico del Estado, a fin de dotar de igualdad de estatus, mediante el reconocimiento a la participación política, a los miembros de determinadas comunidades como a los indígenas que habitaban el mismo territorio y a quienes no se les había reconocido hasta el momento su pertenencia social. Aún más, los movimientos transnacionales sobre los derechos de los indígenas requieren ser comprendidos no sólo en virtud de la coyuntura de la globalización y los procesos de deslocalización, que dan lugar a fenómenos como los aterrizajes para la extracción minera, sino también insertando estas cuestiones en la histórica lucha por la pertenencia social de la que se deriva la reivindicación de su autonomía política y su derecho sobre los recursos del territorio que habitan.

De manera que la consecuencia práctica de la falta que Fraser comete es que, si hiciéramos uso de su distinción en una lectura histórica, tendríamos que aceptar que la lucha por el voto era una reivindicación centrada en las reglas de decisión, cuando lo cierto es que era una lucha por el reconocimiento de la pertenencia social, que acabó dando lugar a un derecho de formar parte del demos en pie de igualdad.

Distinguir la representación fallida *político-ordinaria* de las luchas por la pertenencia social tiene implicaciones negativas de calado. Por ejemplo, sobre la propia lucha feminista, implicaciones que tocan al estatus político de la reproducción social cuya función y soporte del demos formó parte de la reivindicación de la igualdad social y política de las mujeres, y sigue conformando hoy el esfuerzo político por su reconocimiento como una tarea pública.

En consecuencia, las luchas políticas por la pertenencia social son anteriores, histórica y socialmente, al problema de las reglas de decisión, las cuales son materia de debate político respecto al carácter formal que niega la satisfacción sustantiva de los derechos políticos y sociales. Las reglas de decisión dependen de la lucha por la pertenencia social. Sólo después de que la pertenencia está reconocida puede impugnarse su carácter formal, para lo cual se invoca la modificación de las reglas de decisión. No verlo de este modo repercute en una distinción analítica sofisticada que no puede presentar un vínculo efectivo entre la reproducción de la desigualdad política, la cual está anclada en una estructura social definida por un modo de producción que legitima otras formas de opresión social que son tan consustanciales como para operar de criterio de legitimación.

La sospecha que proponemos sobre una diferenciación que creemos que no es operativa ni teórica ni políticamente, permite sugerir que las luchas por la pertenencia social en la escala del Estado-nación, al igual que en otras, se asientan sobre la búsqueda de mecanismos que equilibren las cargas en la reproducción social – redistribución de los bienes producidos– y, por tanto, que están ligadas a la distribución del poder entre las partes constitutivas de la comunidad política de que se trate. Pues las partes constitutivas, al impugnar la estructura ante la que reclaman pertenencia, impugnan la omisión de su aporte a la comunidad y, en consecuencia, las bases sobre la que se estatuyen las formas de su interacción con arreglo a las normas que definen los límites de ese espacio político.

Es más, las luchas por la pertenencia social pueden ser vistas como el modo adecuado de mantener abierto, una vez establecidas las condiciones formales para el ejercicio de su participación política, el rechazo de éstas cuando se desanclan de las opciones materiales para su ejercicio.

Un defecto de *Escalas de justicia* es que advierte de las formas en que podrían guiarse y dirimirse los conflictos ya presentes en la esfera pública transnacional, pero no

tematiza las dinámicas contradictorias de la “desregulación regulada” del capital. Su propuesta es la de un procedimentalismo democrático, para la teoría y para la práctica, como opción transformativa en una atmósfera político-económica que pone únicamente de relieve una de las formas de sujeción específica de la globalización: el des-enmarque.

Nos queda la duda de por qué en su opción por analizar la pluralidad de marcos normativos que ha dispuesto la “desregulación” de la economía y que le sirve para hablar de “escalas de justicia”, Fraser ha decidido aproximarse al diseño institucional de Pogge y distanciarse de la contradicción sistémica que supone definir un marco de acción social –una escala– constituido por una legalidad ilegítima representada por su déficit democrático. A nuestro juicio, esto es el resultado de su decisión de no explicitar los mecanismos causales de la proliferación de los marcos regulativos que la globalización ha puesto en marcha. En consecuencia, la propia consideración socio-normativa, por la que resulta atractivo el enfoque de Fraser resulta debilitada cuando se le ve desentenderse del análisis de los supuestos evaluativos y epistémicos de los marcos de que nos habla.

Al carecer entonces de un enfoque socio-normativo que considere la interacción y solapamiento entre los marcos que regulan las formas de vida hemos de asumir que para Fraser el principio estructural de la justicia y la democracia es la economía, o bien que la dimensión política es una ampliación de la dimensión económica.

Ante estas circunstancias, el procedimentalismo de “la justicia democrática *postwestfaliana*” revela una tensión fruto de las concesiones, no del todo manifiestas, al enfoque de Pogge según el cual serán las normas las que guíen nuestra interacción, en vez de que las normas sean el resultado de nuestra interacción, y de ésta con la estructura. Por ello, creemos que sería mejor analizar las formas estructurales a través de las cuales un espacio se articula normativamente⁴¹³ y no la forma en que unas buenas normas definirían un espacio justo. Esto es poner primero los bueyes y después el carro. La prerrogativa epistémica, y en consecuencia práctica, situaría la realidad antes que la norma. Los principios, y conviene especificarlo así, sólo pueden ser el resultado de la interacción y, a partir de aquí ser sugeridos como formas mejores ante la conflictividad inherente a un esquema de cooperación y competencia.

Teniendo esto en cuenta, la noción de escala en cuanto unidad de análisis estructural puede, a nuestro juicio, ofrecer una puerta de entrada para comprender la

⁴¹³ En este momento no podemos especificar cómo sería llevado a cabo, pero constituye una línea abierta por la propia investigación que esperamos poder desarrollar en un futuro.

forma en que se define un espacio social que, a su vez, es un espacio normativo, sea legítimo o no, justo o no, y que, por tanto, puede ser sometido a impugnación a partir del tipo de relaciones que se dan entre los individuos y colectivos que lo habitan.

Visto así, los sujetos de la justicia, el marco político y la escala son nociones interdependientes, en la medida en que constituyen los elementos por los que podemos hablar de la conformación de un espacio social.

De modo que, a nuestro juicio, las formas de injusticia específicas que acompañan al proceso de globalización vendrían a definir espacios sociales conformados por sujetos que, en ocasiones, se verán sustraídos de contar con un poder legítimo ante el cual demandar el cumplimiento de sus necesidades o la protección de su vida. Este espacio social, que aquí queda abierto, espera de una tematización adecuada de las formas de interacción a las que da lugar y por las que se articularía la voluntad política de los sujetos que lo habitan. Precisamente, a partir de la conformación de ese espacio social creemos que merece la pena asumir que la pregunta fundamental no se dirige a definir qué es la justicia, sino a cuestionar: ¿entre quiénes? Pero entonces la expresión “escalas de justicia” dejaría de ser funcional y adoptaría otro sentido en tanto que atiende a estas consideraciones.

CONCLUSIONES

Este trabajo parte de la afirmación de Rorty de que el propósito de la filosofía no es la búsqueda de la verdad ni su hallazgo sino, por el contrario, el de dar cabida a distintas voces. Es ésta una propuesta que busca llamar la atención sobre dos cuestiones claves: la primera que la realidad humana es una construcción social; y, la segunda, que los logros humanos son posibles con base en la solidaridad. La solidaridad no es un hecho dado, es más bien, dice el autor, una recomendación práctica que surge de la interacción con el mundo y, en este sentido, la solidaridad es un proyecto.

La tarea de la filosofía consiste para Rorty en acompañar el proyecto de la solidaridad, la cual es el fruto de una decisión práctica y no de algo que estuviera latente en nuestro interior. Por otra parte, Rorty dice que comprometerse con la solidaridad es el resultado de un anhelo de libertad en el que concurra la libertad de cada uno. Para evitar la tensión entre el anhelo de la libertad privada y el de la solidaridad, Rorty sitúa los dos compromisos en nuestra capacidad imaginativa, y no en nuestra capacidad racional. La capacidad creativa de la imaginación humana se ilumina al hilo de una forma de vida política liberal y democrática. Rorty asume que esta forma de vida política hace florecer nuestra imaginación para encontrar las formas de ser francamente solidarios. Su propuesta filosófica explica así con absoluta claridad que, sin democracia liberal, no hay creatividad suficiente y, en consecuencia, la labor filosófica peligra.

Se sigue de aquí que el liberalismo democrático es la condición necesaria para el proyecto de solidaridad. Ese proyecto consiste en la intención de forjar un nosotros con base en las prácticas que promuevan la libertad como un anhelo por evitar el daño y la crueldad.

Si este compromiso rortiano con la democracia liberal es posible traducirlo al ámbito de la filosofía, ello se debe a que el proyecto de solidaridad como resultado de una sugerencia práctica invita a la conversación. Ésta consiste en la pretensión de ir

añadiendo voces dispersas y distintas, de trazar puentes entre unos y otros y de hacer posible que la capacidad inventiva conduzca a modificar viejos léxicos o a proponer otros nuevos como formas de dar respuesta a aquello que nos ha tocado vivir en suerte, aportándole un sentido. El objetivo de la conversación es potenciar la creatividad, hacer uso de la imaginación para plantearnos utopías. La utopía como fruto de la imaginación es una forma de crítica que en Rorty adquiere el tono de la ironía. La ironía no señala los obstáculos a la libertad porque la utopía no es la de la libertad, la cual no es un logro por conquistar, sino la premisa básica del actuar humano. La utopía se dirige sencillamente a ampliar la libertad y, en consecuencia, la crítica se dirige a cómo podemos potenciarla más que a señalar las causas que impiden su ejercicio.

La creación de sí y del nosotros resume este esfuerzo por ampliar la libertad y la solidaridad. No es una tarea de individuos aislados, sino de personas cuyo tráfico humano está abocado a la solidaridad, pues la filosofía en tanto que género conversacional se mira en el espejo de la democracia liberal, de sus prácticas.

De ahí que al hablar de la filosofía rortiana se haya de evitar observar su planteamiento como el de una dicotomía radical entre libertad pública y privada. El tránsito necesario entre ambos modos de libertad sugiere que el héroe rortiano es el demócrata liberal. La libertad privada que da aliento al poeta hace posible que éste pueda ser un reformista social, y que si la filosofía tiene alguna función específica en la sociedad liberal ésta sea la de plantear léxicos nuevos que ayuden a la reforma de aquellas situaciones que impiden seguir ampliando la libertad, impulsando aquellas prácticas que refuercen el sentido de una vida política liberal y democrática.

Por eso se ha de partir del análisis de la función social del intelectual. Para Rorty esta función no es la de aportar fundamentos a la forma de vida política liberal y democrática, sino la de ampliar su sentido de la libertad. Porque esa forma de vida política se legitima por sus prácticas y cuenta entre éstas a la filosofía, la cual coadyuva a su proyecto de la libertad porque sin esa colaboración peligra.

Hay que hacerse cargo de que el marco institucional de la democracia liberal es el contexto de florecimiento de y para la filosofía rortiana. De ahí que el pragmatismo que defiende la aplicación de la inteligencia creativa para la vida democrática, como dijo J. Dewey, sirva de herramienta para testear la utilidad social de las creencias, para averiguar cuáles potencian la creatividad y cuáles la enquistan. El pragmatismo es así autorecursivo, aumenta nuestra capacidad imaginativa, hace posible continuar la senda de una forma de vida política que considera que auspiciar la libertad privada es el

resorte adecuado para que crezca la libertad pública a la que apunta el proyecto de la solidaridad en Rorty. La legitimación de este proyecto puede rastrearse en la vida del intelectual quien, dedicado a sus anhelos privados, aún puede ser capaz de plantear un léxico de reforma social. La práctica de esta libertad es el criterio de legitimación de una sociedad libre. La pregunta adecuada, dice Rorty, no es qué impide la libertad sino quiénes somos.

De ahí que sea necesario contrastar la práctica de la libertad entendida desde la versión que da Rorty del intelectual como un poeta con la alternativa política del socialismo democrático que propone Nancy Fraser, quien no cree que la libertad sea un dato incuestionable y que ve objeciones a los usos de la misma que se realizan en cada esfera de la vida social y, en consecuencia, considera clave la modificación del marco institucional. La alternativa política de Nancy Fraser cuestiona el marco de lo dado, no se conforma con éste, quiere transformarlo indagando en sus bases. Porque la organización social y sus instituciones suelen vulnerar la posibilidad de que todos los ciudadanos puedan ser considerados como legítimos pares sociales, personas a quienes se les reconoce en su diferencia y no se les impide participar en las decisiones que les atañen a lo largo y ancho del espacio social en que interactúan y desarrollan sus vidas. La aportación de Fraser es importante porque apunta a mantener como parte de la función social del intelectual su compromiso con una lectura crítica del marco institucional en que se desenvuelve su vida.

El vínculo entre teoría y práctica que sugiere el pragmatismo puede concretarse evaluando la utilidad social de las creencias, como en el caso de Rorty, pero implica también situar estas creencias como resultado de prácticas que son posibles o no por un marco institucional y que, por tanto, nos conducen a transitar desde la asunción del presupuesto de nuestra libertad a considerar por qué ésta no es posible cuando la justicia social falla. Esto es lo que Fraser señala a Rorty en la primera discusión que mantuvieron, la que versó sobre la función del intelectual, y se mantendrá latente en las otras discusiones hasta el punto de que el pragmatista reconozca, al tratar del cosmopolitismo, que la libertad no es posible sin garantizar las condiciones efectivas para su ejercicio.

La conclusión general del primer cruce argumental entre Rorty y Fraser no es por lo tanto que ambos se encuentren en espectros políticos opuestos, pues esta condición es el punto de partida entre ellos. Pero lo que el debate sí permite establecer son dos conclusiones importantes: la primera, que los dos autores representan dos

modos distintos de asumir el pragmatismo como herramienta teórica para la práctica y, en ese sentido, de utilizarlo para poder establecer un diálogo entre ambas formas de aproximación a la realidad; y, la segunda, que la reivindicación de la creatividad por parte de cada uno de ellos, si bien dirigida a objetivos políticos distintos, se constituye en un modo de aproximación entre ambos autores. Rorty hace de la creatividad un resultado de la libertad privada que puede extenderse a la vida pública. Fraser aspira a que la creatividad sea una posibilidad para todos los miembros de la sociedad y, en este sentido, a que constituya el resultado de una justicia social. Acaso esta propuesta de Fraser, que ella identifica como socializar la creatividad, conceda más espacio a Rorty del que fuera necesario para poder establecer una crítica más determinante. Pero esta carencia de nuestra autora se explica si entendemos que es el efecto de su estrategia para mostrar el estrecho vínculo que su teoría guarda con el pragmatismo, vínculo que no ha de poner en duda su pretensión de que la elaboración teórica de las dificultades de la justicia social requiera también de una lectura hecha desde la teoría crítica.

En todo caso, comprender el vínculo entre la teoría crítica de la justicia de Fraser en clave de género y su modo de aproximarse al pragmatismo es una de las dificultades mayores para abordar su propuesta. Las declaraciones de la autora afirmando su pragmatismo son un obstáculo a salvar a la hora de establecer de qué pragmatismo hace uso. Pero, si aceptamos la perspectiva social del pragmatismo que ha señalado Richard Bernstein, no hay dificultades a la hora de aceptar la vena pragmatista de Fraser. En este sentido, el pragmatismo que late en la obra de la autora no sólo se da en virtud de los elementos que recupera del pensamiento rortiano, a saber la innovación lingüística y la contingencia. También se da con respecto al objetivo del trabajo intelectual que consiste en ampliar los límites del espacio lógico de la deliberación. No obstante, la evaluación sobre dónde se sitúan estos límites y sobre cómo trazarlos es lo que marca la diferencia entre Rorty y Fraser que hace su gran diferencia. Ampliar el espacio lógico de la deliberación supone un propósito previo, aunque no se quiera fundamentarlo. La lectura de las condiciones sociales que muestran la inadecuación de un modo de justificar nuestras creencias puede constituir puntos de partida compartidos, pero lo que cabe esperar de una alternativa teórica es, además de la pretensión de leer nuestro tiempo, la sutil claridad con que se abordan las tensiones para poder ampliar o no ese espacio. Allí radican las diferencias entre esquemas conceptuales y la posibilidad de evaluar sus contradicciones internas.

En este sentido, la atención al uso de la herramienta del pragmatismo en ambos autores permite adquirir la luz necesaria a la hora de elaborar la forma en que creen pertinente trazar la mediación entre la teoría y la práctica, y asumir que el trabajo intelectual también es una práctica social. De este modo, el entrecruzamiento entre teoría y práctica opera como parte de las formas de interacción que tenemos con la realidad, que en términos teóricos establece la importancia de la plasticidad requerida para que el concepto pueda hablar de la experiencia y la experiencia pueda encontrar en él una de las formas de su transformación.

En esta línea, el primado de la experiencia al hablar de la problemática de la identidad moral de las mujeres acude en nuestro auxilio, aclara la relación entre teoría y práctica y nos ayuda a explicar de qué modo la comprensión de las condiciones actuales para conceptualizar una determinada experiencia debe también mirarse en el espejo de la historia. Esto es lo que se hace visible en el tratamiento pragmatista de los dos autores del proyecto emancipatorio del feminismo.

Las voces que nos hablan en la historia no son uniformes. El relato que nos es legado tampoco es unívoco, los silencios que guarda pueden ser claros motivos políticos que nos comprometen a mirar con detenimiento de qué modo la pretensión de alcanzar una voz no es un esfuerzo inédito en la historia, sino que dicha pretensión conforma a su vez a aquel que hoy vuelve a vindicarlo. La vindicación hecha en el presente tiene sus características propias, que el relato histórico ayuda a configurar, pero que no lo determinan. La comprensión de que la lectura de la historia es una cuestión política hace posible reasumir el vínculo entre pragmatismo y emancipación sin que ello suponga necesariamente perder en esta asunción la dialéctica que conforma ese relato que nos constituye. De ahí que haya podido concluirse respecto a la problemática de la identidad de las mujeres que el proceso de alcanzar una voz para significar es el precio de una existencia.

En ese mismo sentido, la pretensión rortiana de deshacernos de una teleología en la historia puede defenderse sin que eso nos obligue a eludir las tensiones que tejen el relato histórico del feminismo, las cuales nos alcanzan y recortan las alternativas de comprensión de un esfuerzo emancipatorio transversal como es el del feminismo.

El uso de la contingencia en Rorty, aplicado a la identidad de las mujeres, niega la posibilidad de transformar el espacio lógico de la deliberación si dicho espacio se configura de espaldas a las contradicciones históricas. Pero aunque aceptemos la contingencia de la identidad, entendemos que el precio de existir es encontrar, en

términos también de la teoría, la modulación necesaria para no eludir la paradoja rortiana de existencias en el silencio. Por eso el paso de la identidad femenina a la identidad feminista de que habla Fraser resulta a este respecto fundamental, pues sirve como punto de apoyo para afirmar que la despolitización de la historia revela la incapacidad de comprender el sustrato de las prácticas que nos constituyen y aspiramos a superar.

Estas consideraciones son las que permiten comprender la centralidad de la cuestión del reconocimiento que es de la que trata el tercer debate entre Rorty y Fraser.

Se parte de la tesis de que las prácticas que nos constituyen son las que definen el espacio lógico de deliberación con que contamos. Dicho espacio es el punto de referencia para hablar de nosotros y ellos, para identificar tanto nuestros modos de pertenecer y de excluir como los de ser excluidos. De tal modo, la inclusión social y política pasa por la transformación de ese espacio, por su modificación con base en prácticas que, articuladas a través del lenguaje, no se reducen a éste, sino que permiten rastrear mediante su uso los procesos de socialización que una sociedad en particular hace posible.

Tales procesos aportan el marco adecuado para la construcción de una identidad que se enfrenta al desafío del reconocimiento. Pero como pone de relieve este tercer debate, el desafío va más allá de las razones éticas y morales de autoafirmación, porque implica la construcción de alternativas para que la autonomía moral pueda consolidarse a través de la autonomía pública.

Se atiende a la sugerencia de Rorty según la cual el enfoque culturalista para hablar de desigualdad social muestra su obsolescencia a la hora de forjar un relato común, el de la nación. La desigualdad económica debería, según él, concitar los esfuerzos de los intelectuales de los Estados Unidos para contener una deriva culturalista que Fraser describe como “la balcanización de la cultura”.

Siguiendo la propuesta de esta autora, se hace notar que el reconocimiento apunta al estatus de la ciudadanía, y que ha de superarse la perspectiva culturalista que convierte esta reivindicación en una contraposición entre formas de vida desancladas de las condiciones estructurales que recortan las opciones de la interacción social, las mismas que niegan la posibilidad de una paridad participativa.

Pero con todo y ello, el análisis de las ideas de los dos autores respecto al reconocimiento muestra que no pueden saltar por encima del clima ideológico en que se encuentran situados, y que ambos sucumben ante éste.

La discusión entre Rorty y Fraser sobre los límites del espacio de deliberación, que es en definitiva lo que ha centrado todos sus debates, apunta a dos cuestiones fundamentales. La primera, que sus respectivos esquemas interpretativos les impiden encontrarse en esta discusión. Fraser elude las objeciones de Rorty concentrándose en reforzar su modelo del estatus. Rorty se ve incapaz de asumir la crítica negativa de la izquierda cultural de los Estados Unidos y, en su rechazo a esta forma de crítica no puede interesarse por las causas de la desigualdad social, sino solo concentrarse en sus efectos. Como corolario, las prácticas que cree posible modificar mediante el recurso al lenguaje están previamente recortadas por un análisis bastante deficiente sobre la complejidad de la dinámica social. Esto hace que ponga todo el peso de la confrontación social en el choque de las preferencias subjetivas pasando por alto que están predeterminadas por la forma social en que se manifiestan. De ahí que su recurso a la persuasión, con el que espera modificar el juicio respecto a tales preferencias, resulte un movimiento vacío que hace del lenguaje una práctica social aparentemente ajena a las condiciones en que se realiza. La práctica social del lenguaje en Rorty por tanto no es neutral, ni está despolitizada, sino que es el resultado de procesos de subjetivación y de una interacción que se lleva a cabo meramente en la esfera privada.

La segunda cuestión deriva de la ontología individual que inspira el esquema rortiano. Lo que ocurre es que dicha ontología no está ausente del todo en el esquema de Fraser, a pesar de su elaboración conceptual de una ontología social múltiple. En su caso, la ontología social múltiple parece quedar en segundo plano a la hora de pensar la contingencia de la identidad que se problematiza en la cuestión del reconocimiento. La imposibilidad de un diálogo entre Rorty y Fraser sobre esta cuestión no oculta, sin embargo, ese rasgo común que la hegemonía del discurso sobre la cultura a la hora de abordar problemáticas sociales acusa gravemente. Nuestros autores, críticos con ese discurso, no escapan a él y ceden en sus tonos particulares a privilegiar un modo de vida democrático al servicio de la creatividad del individuo.

Por eso pensamos que resulta pertinente que la contingencia de la identidad, como alternativa conceptual para pensar la transformación de la sociedad en ausencia de leyes históricas o de teleologías de otro cuño, se contraste con las formas de socialización posibles en un orden institucional que, aspirando a alcanzar una gestión democrática de la conflictividad inherente a todo esquema social, sea capaz de comprender que, más allá del pluralismo cultural, hay que ser capaces de dar cuenta de la heterogeneidad social constitutiva que alienta en ese esquema y que reclama el

sentido de una vida en democracia. Esta heterogeneidad es la que podría abrazar la sugerencia práctica del proyecto de una solidaridad, tal como afirma Rorty, pero evitando pasar por el cedazo de una homogeneidad ficticia, de modo que pueda encontrar como punto de apoyo la noción de par social que introduce Fraser a la hora de pensar las formas de articulación de una autonomía privada y pública.

Asumimos de este modo como conclusión de su debate que podrían encontrarse alternativas de conceptualización del espacio social en el que sus miembros se instituyesen como sujetos políticos por el hecho de participar en la reproducción de ese espacio y en las formas de su transformación. Pues las contradicciones inherentes a todo esquema social son las condiciones de posibilidad para pensar el modo en que se gestiona el espacio en que dicho esquema toma cuerpo. Por eso el desafío de la inclusión social invita a revisar el modo en que el espacio de interacción se estructura y cómo se articula normativamente y si dicha articulación es o no legítima y democrática.

Esa estructuración es materia de debate de forma implícita a la hora de pensar la inclusión social como parte del problema sobre la justicia global. Por eso pensamos que este debate se articula en torno a la cuestión de si las formas de vida diferenciada es una cuestión de orden estructural que va más allá de su manifestación en el ámbito de la cultura.

Fraser y Rorty advierten esta cuestión, pero en ninguno de los dos casos la propuesta nos resulta suficiente y, gracias a que no nos lo parece, sus sugerentes visiones sobre cómo pensar el nosotros más allá de la escala del Estado-nación (esa pregunta sobre el quiénes somos rortiano y el quiénes de la justicia de Fraser), sirven para abrir un camino de investigación que señale la importancia de las condiciones materiales que definen el espacio de la interacción social. El espacio de la interacción no es una abstracción útil como la que representa un mapa. La concreción de ese espacio se alcanza por el conflicto entre formas de vida política que requieren encontrar su punto de equilibrio en un compromiso que, lamentablemente, siempre es desigual y que acaba reforzando las condiciones de asimetría de quienes participan en la definición de un presunto nosotros.

No obstante, lo anterior no es óbice para que en términos prácticos e incluso epistémicos no podamos apelar a un necesario punto de referencia como el de la presunción del nosotros, a fin de mirarnos en él y poder realizar los desplazamientos necesarios a través de un modelo conceptual que pueda reconocer en la práctica ese ejercicio de esperanza por la inclusión social y política.

De ahí que, ante el regreso con el debate de la justicia global de un nuevo objeto del pensamiento como es el de los deberes morales más allá del marco del Estado-nación, la cuestión de la inclusión se convierta en fundamental. Pensar el espacio de interacción que pueda articularse siguiendo esos deberes y las formas de institucionalización de la justicia en términos políticos en escalas de acción diferenciadas representa la tarea de nuestro tiempo.

El debate ideológico sobre la justicia global, iluminado desde las aportaciones de Fraser y Rorty, nos permite concebir que, en escalas de interacción diferenciadas por los usos legítimos o no del poder democrático, el foco del conflicto reside justamente en la construcción normativa del espacio social. Este foco del conflicto se constituye en la clave interpretativa adecuada para considerar la transformación estructural que acompaña al proceso de globalización y que acusa la sustracción del poder democrático de los ciudadanos a escala nacional, regional y transnacional.

Porque, en definitiva, el cambio estructural de la globalización hace emerger una idea relativamente nueva para la cual aquello que la pone de relieve sería a la vez su objeto más propio.

Hablar de un diálogo entre teoría y práctica de la requerida plasticidad conceptual para evitar el cierre de la experiencia adquiere en este punto la perspectiva pragmatista necesaria para continuar una conversación sobre aquello que nos importa: cómo seguir pensando el desafío de la inclusión social a través de una correcta comprensión de las condiciones que articulan el espacio lógico de la deliberación.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

OBRAS PRINCIPALES DE RICHARD RORTY

Rorty, Richard (ed) (1967). *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Londres: The University of Chicago Press. [(1990a). *El giro lingüístico. Dificultades metafísicas de la filosofía lingüística. Seguido de "diez años después" y de un epílogo del autor a la edición castellana*. Trad. e Intro. de Gabriel Bello. Barcelona: Paidós.]

____ (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Nueva Jersey: Princeton University Press (2009a, Thirtieth-Anniversary Edition). [(2001). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. de Jesús Fernández Zulaica, Madrid: Cátedra. [4ª]]

____ (1982). *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1982)*. Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press [(1996c). *Consecuencias del pragmatismo*. Trad. de José Miguel Esteban Cloquell. Madrid: Tecnos.]

____ (1989a). *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press [(1991a). *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnott, Barcelona: Paidós.]

____ (1991b). *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press [(1996b). *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Trad. de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós.]

____ (1991c). *Essays on Heidegger and Others. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press [(1993a), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Trad. de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós]

____ (1994). *Hoffnung Staat Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*. Viena: Passagen Verlag [(1997a), *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Trad. de Eduardo Rabossi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.]

____ (1998a), *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge: Harvard University Press. [(1999). *Forjar nuestro país. EL pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Trad. de Ramón del Castillo. Barcelona: Paidós.]

____ (1998b). *Pragmatismo y Política*. Trad. y ed. de Rafael del Águila. Barcelona: Paidós.

____ (1998c). *Truth and Progress. Philosophical Papers 3*. Cambridge: Cambridge University Press [(2000d). *Verdad y Progreso. Escritos filosóficos 3*. Trad. de Ángel Manuel Faerna. Barcelona: Paidós]

____ (2000a). *Philosophy and Social Hope*. Nueva York: Penguin Books.

_____ (2000b). *Philosophie und die Zukunft*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag [(2002). *Filosofía y futuro*. Trad. de Javier Calvo y Angela Ackermann, Barcelona: Gedisa.]

_____ (2000c). *Pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en ética y epistemología*. Ed. Joan Vergès. Barcelona: Ariel.

_____ (2005). *Cuidar la libertad*. Edición de Eduardo Mendieta. Barcelona: Paidós.

_____ (2007). *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers 4*. Cambridge: Cambridge University Press [(2010a). *Filosofía como política cultural. Escritos filosóficos 4*. Trad. de Tomás Fernández y Beatriz Eguibar. Barcelona: Paidós.]

_____ (2008b). *Un' etica per i laici*. Turín: Bollati Boringhieri editore. [(2009c). *Una ética para laicos*. Presentación de Gianni Vattimo. Trad. de Luciano Padilla. Buenos Aires: Katz.]

Obras colectivas

Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (eds) (1984). *Philosophy in History. Essays on the Historiography of philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press. [(1990). *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Trad. de Eduardo Sinnott. Barcelona: Paidós.]

Rorty, R. y Vattimo, Gianni (2005). *The Future of Religion*. Edición de Santiago Zabala. Nueva York: Columbia University Press. [(2006). *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Edición de Santiago Zabala. Trad. de Teresa Oñate. Barcelona: Paidós.]

Artículos (selección)

_____ (1984). "The Historiography of Philosophy: Four Genres", Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner, Q. (eds.) (1984). *Philosophy in History. Essays on the Historiography of philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press, 49-75. [(1990b). "La historiografía de la filosofía. Cuatro géneros.", Rorty, R.; Schneewind, J. B; y Skinner, Q. (eds.) [(1990). *La filosofía en la historia. Ensayos de historiografía de la filosofía*. Trad. de Eduardo Sinnott. Barcelona: Paidós, 69-98.]

_____ (1988). "That Old-Time Philosophy". *The New Republic*, abril 4 de 1988, 28-33.

_____ (1989b). "Education Without Dogma". *Dissent* 36, 2, 198-204.

_____ (1991b). "Intellectuals in Politics". *Dissent* 38, 4, 483-490.

_____ (1993b). "Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View". *Hypatia* 8, 2, 96-103.

_____ (1993c). "Norteamericanismo y pragmatismo." Trad. de Carlos Thiebaut. *Isegoría* 8, 5-25.

_____ (1995). "El progreso del pragmatista", Eco, Umberto (comp.) (1995). *Interpretación y sobreinterpretación*. Trad. de Juan Gabriel López Guix. Cambridge: Cambridge University Press, 96-118.

_____ (1996a). "The Ambiguity of 'Rationality'". *Constellations* 3, 1, 73-82.

_____ (1996c). "Who are We? Moral Universalism and Economic Triage". *Diogenes* 44, 173, 5-15 [(1998d: "¿Quiénes somos? Universalismo moral y selección económica.", *Revista de Occidente* 210, Trad. de Iñigo Darrigade. 93-107]

_____ (1997b). "Intellectuals and the Millennium". *The New Leader* 80, n.3, 3p.

____ (2004). "Philosophy as a Transitional Genre", Fraser, Nancy y Benhabib, Seyla (eds) (2004). *Pragmatism, Critique, Judgment. Essays for Richard J. Bernstein*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 3-28.

____ (2008a). "Is "Cultural Recognition" a Useful Notion?", Olson, Kevin (ed) (2008). *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates her Critics*. Londres: Verso, 69-81.

____ (2009b). "The Unpredictable American Empire", Kautzer, Chad and Mendieta, Eduardo (2009). *Pragmatism, Nation, and Race. Community in the Age of Empire*. Bloomington: Indiana University Press, 209-221.

____ (2010b). "Intellectual Autobiography", Auxier, Randall and Hahn, Lewis Edwin (eds.) (2010). *The Philosophy of Richard Rorty. The Library of Living Philosophers*, Vol. XXXII. Chicago: Open Court, 2-24.

Rorty, Richard; Taylor, Charles; Vattimo, Gianni (2007). "A Roundtable On Globalization". *Journal for Cultural and Religious Theory* 8, 2, 151-162.

Richard Rorty Papers. MS-C017. Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California.

OBRAS PRINCIPALES DE NANCY FRASER

____ (1989). *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

____ (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Nueva York: Routledge [*Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Trad. de Magdalena Holguín e Isabel Crisitina Jaramillo. Santa fe de Bogotá: Siglo del hombre editores y Universidad de los Andes.]

____ (2008a). *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*. Kevin Olson (ed). Londres: Verso.

____ (2008b). *Escalas de justicia*. Trad. Antonio Martínez Rui. Barcelona: Herder.

____ (2009c). *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Nueva York: Columbia University Press.

____ (2011a). *Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización*. Joaquín Valdivielso y M^a. Antonia Carbonero (eds.). Trad. Joaquín Valdivielso y Meryl Wee Jones. Palma: Universitat de les Illes Balears.

____ (2013). *Fortunes of Feminism: From State-managed Capitalism to Neoliberal Crisis and Beyond*. Londres: Verso.

Obras colectivas

Fraser, Nancy ; Benhabib, Seyla ; Butler, Judith ; Cornell, Drucilla (1995). *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Nueva York: Routledge.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2003). *Umverteilung Oder Anerkennung?*. Frankfurt de Meno: Suhrkamp Verlag [(2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Trad. de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata]

Fraser, Nancy y Benhabib, S (eds) (2004). *Pragmatism, Critique, Judgement. Essays for Richard Bernstein*. Cambridge: MIT Press.

Artículos (selección)

Fraser, Nancy (1985). "On the Political and the Symbolic: Against the Metaphysics of Textuality". *Boundary 2*, 14, 195-209.

____ (1986). "Movimientos sociales vs. burocracias disciplinarias: los discursos de las necesidades sociales". *Diánoia. Anuario de filosofía* 32, 167-202.

____ (1995a). "Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn", Fraser, Nancy et al (1995). *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Nueva York: Routledge, 157-171.

____ (1995b). "Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward a Postmodern Conception", Nicholson, Linda y Seidman, Steven (eds), (1995). *Social Posmodernism. Beyond Identity Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 287-312.

____ (1996). "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia de género". *Revista Internacional de Filosofía Política* 8, 18-40.

____ (1998). "Another Pragmatism: Alain Locke, Critical "Race" Theory, and the Politics of Culture". Dickstein, Morris (ed.) (1998). *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture, Durham and London*. Durham: Duke University Press, 157-175.

____ (2004a). "From Irony to Prophecy to Politics", Goodman, Russell (ed.) (2004). *Pragmatism a Contemporary Reader*. Nueva York: Routledge, 153-159. (también editado en Janack, 2010).

____ (2004b). "Institutionalizing Democratic Justice", Benhabib, S y Fraser, N., (eds) (2004), *Pragmatism, Critique, Judgement. Essays for Richard Bernstein*, Cambridge: MIT Press, 125-147.

____ (2007). "La justicia en tres dimensiones". Entrevista. *Minerva* 6, 24-29.

____ (2008c). "Justicia anormal en un mundo en globalización". Entrevista. *Revista Internacional de filosofía política* 30, 91-100.

____ (2008d). "Why Overcoming Prejudice is Not Enough?", Olson Kevin, (ed) (2008), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates her Critics*. Londres: Verso, 83-88. [En línea]. <<http://www.equinoxjournals.com/CR/article/view/8052>>

____ (2009a). "Feminism, Capitalism and the Cunning of History". *New Left Review* 56, 97-117.

____ (2009b). "La justicia como redistribución, reconocimiento y representación". Entrevista. *Barcelona Metròpolis* 74, 16-24.

____ (2010). "Injustice at Intersecting Scales: On 'Social Exclusion' and the 'Global Poor'", *European Journal of Social Theory* 13, 363-371.

____ (2011b). "Marketization, Social Protection, and Emancipation. Toward a Neo-Polanyian Conception of Capital Crisis", Calhoun, Craig y Derluigián, Georgi (2011). *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown*. Nueva York: New York University Press, 137-157.

____ (2012a). "On Justice. Lessons from Plato, Rawls, and Ishiguro". *New Left Review*, 74, 41-51.

____ (2012b). "Tales from the Trenches: On Women Philosophers, Feminist Philosophy, and the Society for Phenomenology and Existential Philosophy". *The Journal of Speculative Philosophy* 26, 2, 175-184.

Fraser, Nancy y Nicholson, Linda J. (1990). "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", Nicholson, Linda J. (1990). *Feminism/Postmodernism*. Nueva York: Routledge, 19-38.

Fraser Nancy y Gordon, Linda (1992). "Contrato versus caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social". *Isegoría* 6, 65-82.

REFERENCIAS SECUNDARIAS

- Amorós, Celia (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y posmodernidad*. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la mujer.
- ____ (1998). "Política del reconocimiento y colectivos bi-valentes", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 1. Madrid: Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, 30-56.
- ____ (2008). "El legado de la Ilustración: de las iguales a las idénticas", Puleo García, Alicia (ed.) (2008). *El reto de la igualdad de género: nuevas perspectivas en ética y filosofía política*. Madrid: Biblioteca Nueva, 45-61.
- ____ (2009). *Vetas de ilustración: reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, Celia y Puleo, Alicia (eds.) (2005). *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización*. Madrid: Minerva ediciones, 3 vols.
- Antón Joan y Lara Amat y León, Joan (2009). "Las persuasiones neoconservadoras: F. Fukuyama, S. P. Huntington, W. Kristol y R. Kagan". Maiz, Ramón (org.) (2009). *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch, 507-536 [2ª rev. y ampl.].
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Introd. de Emilio Lledó. Madrid: Gredos.
- ____ (1994). *Política*. Trad. e Intro. De Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.
- Baier, Annette C. (1994). *Moral Prejudices. Essays on Ethics*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press
- ____ (2008). "Can Philosophers Be Patriots?". *New Literary History* 39, 121-135.
- Beitz, Charles (1999). "Social and Cosmopolitan Liberalism". *International Affairs* 75, 3, 515-529.
- ____ (2000). "Rawls's Law of Peoples". *Ethics* 110, 4, 669-697.
- Bell, Daniel (1992). *El fin de las ideologías. Sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*. Trad. de Alberto Saoner. Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Bender, Thomas (1997). "Politics, Intellect and the American University. 1945-1995.", Bender, Thomas y Schorske, Carl. E. (eds), (1997). *American Academic Culture. Fifty Years, Four disciplines*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 17-55.
- Bender, Thomas y Schorske, Carl. E. (eds.) (1997). *American Academic Culture. Fifty Years, Four disciplines*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla (1992). *Situating the self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Nueva York: Routledge.
- ____ (2000). "Rawls's Law of Peoples". *Ethics* 110, 4, 669-697.

- ____ (2004a). *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Trad. Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa [(2004). *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press].
- ____ (2004b). "The Law of Peoples, Distributive Justice and Migrations". *Fordham Law Review* 72, 1761-1787.
- ____ (2007). "Another Universalism: On the Unity and Diversity of Human Rights". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 81 (2), 7-32.
- ____ (2008). "The Legitimacy of Human Rights". *Daedalus*, 137 (3), 94-104.
- ____ (2009). "Cosmopolitanism and Democracy: Affinities and Tensions". *Hedgehog Review. Critical Reflections of Contemporary Culture*, 11 (3), 30-4
- Benhabib, Seyla y Cornell, Drucilla (comps.) (1990). *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades del capitalismo tardío*. Trad. de Ana Sánchez. Valencia: Alfons el Magnànim.
- Berlin, Isaiah (1996). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Trad. de B. Urrutia, J. Bayón y N. Rodríguez. Madrid: Alianza [1969:1ª]
- Bermudo, José Manuel (2003). *Filosofía y globalización*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- ____ (2005). *Filosofía Política III. Asaltos a la razón política*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- ____ (2010). *Adiós al ciudadano. Pluralismo, consumo, globalización*. Barcelona: Horsori.
- Bernstein, Richard J. (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- ____ (1986). *Perfiles filosóficos. Ensayos a la manera pragmática*. Trad. de Martí Mur Ubasart. México: Siglo XXI editores.
- ____ (1987). "One Step Forward, Two Steps Backward: Richard Rorty on Liberal Democracy and Philosophy". *Political Theory* 15, 4, 538-563.
- ____ (1992a). *The New Constellation*. Cambridge, Massachusetts: MIT University Press.
- ____ (1992b). "The Resurgence of Pragmatism". *Social Research* 59, 4, 813-840.
- ____ (1995). "American Pragmatism: The Conflict of Narratives", Saatkamp, Herman J. Jr. (ed) (1995). *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville: Vanderbilt University Press, 54-68.
- ____ (1998). "Community in The Pragmatic Tradition", Dickstein, Morris (ed) (1998). *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law and Culture*. Durham: Duke University Press, 141-156.
- ____ (2001). *Habermas y la modernidad*. Trad. de Francisco Rodríguez. Madrid: Cátedra.
- ____ (2006). "The Pragmatic Century", Greeve Davaney, Sheila y Frisina, Warren G. (eds) (2006). *The Pragmatic Century: Conversations with Richard Bernstein*. Albany: State University of New York Press
- ____ (2007). "The Romance of Philosophy". *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 81, 2, pp. 107-119.
- ____ (2008). "Rorty's Deep Humanism". *New Literary History* 39, esp. 13-27.
- ____ (2010a). *Filosofía y democracia: John Dewey*. Trad. de Alicia García Ruíz. Barcelona: Herder.
- ____ (2010b). *The Pragmatic Turn*. Malden: Polity Press.
- Bilbeny, Norbert (1997). *La revolución en la ética. Hábitos y creencias en la sociedad digital*. Barcelona: Anagrama.

- ____ (2004). *Ética intercultural : la razón práctica frente a los retos de la diversidad*. Barcelona: Ariel.
- Birulés, Fina (2000). “Todavía una filosofía de la historia: feminismo y pragmatismo”. *Ortiga. Revista cuatrimestral de arte, literatura y pensamiento* 25-27, 143-158.
- Bloom, Allan (1987). *The Closing of The American Mind* [(1989). *El cierre de la mente moderna*. Trad. de Adolfo Martín. Barcelona: Plaza y Janés].
- ____ (1990). *Giants and Dwarfs*, New York: Simon and Schuter [(1999). *Gigantes y Enanos. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls*. Trad. Alberto L Bixio. Barcelona: Gedisa].
- Bloom, Harold (1977). *La angustia de las influencias: una teoría de la poesía*. Caracas: Monte Ávila.
- Bohman, James (2007). *Democracy across Borders: From Dêmos to Dêmoi*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Borradori, Giovanna (1996). *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*. Trad. J. A. Mejía Escobar. Santafé de Bogotá: Norma.
- Bourdieu, Pierre (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París: Fayard [(2008). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Trad. De Esperanza Martínez Pérez. Madrid: Akal].
- Brabec, Martin (2012). “The twentieth International Conference on Critical Theory in Prague”. *International Critical Thought* 2, 4, 511-515.
- Brandt, R. (ed.) (2000). *Rorty and His Critics*. Malden: Blackwell Publishing.
- Brenner, N., Jessop, B., Jones, M., y Macleod, G. (eds) (2003). *State/Space. A Reader*. Malden: Blackwell Publishing, esp. 1-26.
- Bryant, Jan; Cash, John; Hewitt, John; Petherbridge, Danielle; Rundell, John; y Ure, Michael (2000). “Editorial” *Critical Horizons: A Journal of Philosophy & Social Theory* 1, 1, 1-6.
- Butler, Judith (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge [(2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. de Ma. Antonia Muñoz, Barcelona: Paidós].
- ____ (2004). *Undoing Gender*, New York: Routledge [(2006). *Deshacer el género*. Trad. de Patricia Soley-Beltrán. Barcelona: Paidós].
- Butler, Judith y Birulés, Fina (2008). “El género es extramoral”. Entrevista. *Barcelona. Metròpolis* 72, 15-22.
- Calder, Gideon (2005). “Postmodernism, Pragmatism, and the Possibility of an Ethical Relation to the Past”. *Journal of Social and Political Theory* 108, 82-101.
- ____ (2010). “Pragmatism, Critical Theory and Democratic Inclusion”. *Ethics & Politics*, XII, 1, 52–67.
- Capel, Horacio (2003). *La cosmópolis y la ciudad*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Castells, Carme (comp.) (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Cornell, Drucilla (1992). *The Philosophy of the Limit*. Nueva York: Routledge.
- Colli, Giorgio (2000). *El nacimiento de la filosofía*. Trad. de Carlos Manzano. Barcelona: Tusquets.
- Cusset, François (2005). *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Trad. de Mónica Silvia Nasi. Barcelona: Melusina.
- Davidson, Donald (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Nueva York: Oxford University Press [(1990). *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Trad. de Guido Filippi. Barcelona: Gedisa].

- _____ (2001). *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Oxford University Press [(2003). *Subjetivo, intersubjetivo, objetivo*. Trad. de Olga Fernández Prat. Madrid: Cátedra].
- Dewey, John (1984). “The Public and Its Problems”, Boydstone Jo Ann (ed) (1984). *John Dewey. The Later Works, 1925-1953*, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, vol. 2: 1925-1927, 235-372.
- _____ (2010). *La miseria de la epistemología*. Trad. e intro. de Ángel Manuel Faerna. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Dickstein, Morris (ed.) (1998). *The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture*. Durham and Londres: Duke University Press.
- Durán Casas, Vicente (2007). “La actualidad del pensamiento moral de Kant” en Castañeda, F.; Hoyos, L. E. y Durán, V (eds) (2007). *Immanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica*. Bogotá: Siglo del hombre editores, Universidad Nacional de Colombia; Universidad de los Andes; y Pontificia Universidad Javeriana, 159-182.
- Del Águila, Rafael (1998). “Introducción”, Rorty, R. (1998b). *Pragmatismo y Política*. Traducción de Rafael del Águila. Barcelona: Paidós, 9-25.
- Del Castillo, Ramón (1999). “Glosario y Nota del traductor”, Rorty (1999). *Forjar Nuestro País. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2005). “El feminismo de Nancy Fraser: crítica cultural y género en el capitalismo tardío”, Amorós, Celia y De Miguel, Ana (eds.) (2005). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid: Minerva, vol. 3, 61-120.
- _____ (2010). “Introducción: *Derivas Pragmatistas*”, Bernstein, Richard (2010). *Filosofía y democracia: John Dewey*. Trad. de Alicia García Ruíz. Barcelona: Herder, 9-33; 273-288.
- Eisenstein, Hester (2009). *Feminism Seduced. How Global Elites Use Women’s Labor and Ideas to Exploit the World*. Londres: Paradigm Publishers.
- Falk, Richard (2000). *Human Rights Horizons. The Pursuit of Justice in a Globalizing World*. Nueva York: Routledge.
- _____ (2004). *The Declining World Order. America’s Imperial Geopolitics*. Nueva York: Routledge.
- Fernández, Víctor R., Brandão, Carlos (dirs.) (2010). *Escalas y políticas del desarrollo regional. Desafíos para América Latina*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 17-43.
- Forst, Rainer (2012). *The Right to Justification*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fraisse, Geneviève (2006). “Los contratiempos de la emancipación de las mujeres”. *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo* 19, 17-22.
- Franco de Sá, Alexandre (2004). *Metamorfose do poder. Prolegómenos ‘Schmittianos a toda sociedade futura’*. Coimbra: Ariadne editora.
- Frye, Marilyn (1983). *The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory*. Freedom, California: The Crossing Press.
- Fukuyama, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- Gates Jr., Henry Luis (1992). *Loose Canons. Notes on the Culture Wars*. Nueva York: Oxford University Press.
- Gautney, Heather; Dahour, Omar; Dawson, Ashley; and Smith, Neil (2009). *Democracy, States, and the Struggle for Global Justice*. Nueva York: Routledge.
- Geras, N. (1995). *Solidarity in the Conversation of Humankind: The Ungroundable Liberalism of Richard Rorty*. Londres: Verso.

- Gitlin, Todd (2005). *The Twilight of Common Dreams. Why America is Wracked by Culture Wars*. Nueva York: Metropolitan Books.
- Goodin, Robert E.; Pettit, Philip; Pogge, Thomas (orgs.) (2007). *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Vol. I. Oxford: Blackwell Publishing, [2ª.]
- Gorz, André (2008). *Crítica de la razón productivista*. Trad. de Joaquín Valdivielso (ed.) y Pere Darnell. Madrid: Los libros de la catarata.
- Grocio, Hugo (1987). *Del derecho de presa; Del derecho de la guerra y de la paz: textos de las obras "de iure praedae" y "De iure belli ac pacis"*. Edición bilingüe, traducción, introducción y notas de Primitivo Mariño Gómez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales [1625:1ª].
- Gross, Neil (2008). *The Making of an American Philosopher*. Chicago: University of Chicago Press. [(2010). *La forja de un filósofo americano*. Trad. de Juan José Colomina y Vicente Raga. Valencia: Universidad de Valencia].
- Guerra, María José (2008). “Género e igualdad en Habermas”, Puleo, Alicia H (ed.). (2008). *El reto de la igualdad de género*. Madrid: Biblioteca Nueva, 158-176.
- _____(2009). “Nancy Fraser: La justicia como redistribución, reconocimiento y representación.”, Máiz, Ramón (2009). *Teorías políticas contemporáneas*. Valencia: Tirant lo Blanch, 335-363. [2ª rev.].
- _____(2010). “Justicia global y analítica de las desigualdades. Pobreza y género”. *Isegoría* 43, 605-616.
- Gudynas, Eduardo (2013). “Extrahección: La violación de derechos en la apropiación de la naturaleza” [en línea] <<<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=5791>>>
- Habermas, Jürgen (1989). *Identidades nacionales y postnacionales*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos [1988:1ª]
- _____(1991). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos [(1990). *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*].
- _____(1997). *Más allá del Estado nacional*. Trad. De Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta [(1995). *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII*].
- _____(1998). *Facticidad y Validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trad de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta [2008:5ª]. [(1994). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*].
- _____(1999). *La inclusión del otro*. Trad. de J.C. Velasco y G. Vilar Roca. Barcelona: Paidós. [(1996). *Die Einbeziehung des Andere*].
- _____(2000a). *La constelación posnacional. Ensayos Políticos*. Trad. Pere Fabra; Daniel Gamper; Luis Díez. Barcelona: Paidós [(1998). *Die postnationale Konstellation*].
- _____(2000b). “Richard Rorty’s Pragmatic Turn”, Brandom, R. (2000). *Rorty and His Critics*. Malden: Blackwell Publishing, 31-55.
- _____(2001). *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Trad. y ed. de Eduardo Mendieta. Madrid: Trotta.
- _____(2002). *Verdad y justificación*. Trad. de Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta [(1999). *Wahrheit und Rechtfertigung*].
- _____(2003). *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus [2ª]. [(1971). *Philosophisch-politische Profile*].
- _____(2004). *Tiempo de transiciones*. Trad. de Rafael Agapito Serrano. Madrid: Trotta [(2001). *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*].
- _____(2005). “Equal Treatment and the Limits of Postmodern Liberalism”. *The Journal of Political Philosophy* 13,1, 1-28.

- ____ (2009). *El Occidente escindido*. Trad. de José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta [orig. 2004: *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*].
- ____ (2008). “«...And to Define America, Her Athletic Democracy». El filósofo y formador del lenguaje”. *Ideas y Valores*, 138, 5-17.
- ____ (2012). *La Constitución de Europa*. Trad. de J.A. Román, E. Mendieta, y M. Herrera; F.J. Hernández y B. Herzog; J.M. Carabaote y J.C. Cano. Madrid: Trotta [(2011). *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*].
- Habermas, Jürgen y Rawls, John (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Trad. de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós.
- Hall, Stuart (1980). “Cultural Studies. Two Paradigms”. *Media, Culture & Society* 2, 1, 57-72 [(2006). “Estudios culturales. Dos paradigmas”. Trad. de Mirko Lauer. *Revista colombiana de sociología* 27, 233-254].
- Harding, Sandra (1998). *Is Science Multicultural? Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hartmann, Heidi (1981). “The unhappy Marriage of Marxism and feminism” en Sargent, L (ed.), (1981). *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*, Cambridge, Massachusetts: South End Press, 2-41.
- Harvey, David (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Cambridge, Massachussets: Blackwell Publishing.
- ____ (2000). “Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evil”. *Public Culture* 12, 2, 529-564.
- ____ (2004). *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Trad. de Martha Eguía. Buenos Aires: Amorrortu editores [1990:1ª].
- ____ (2007). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Trad. de Cristina Piña Aldao. Madrid: Akal. [2001:1ª].
- ____ (2008). “The Right to the City”. *New Left Review* 53, 23-39.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1999). *La fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica. [1807:1ª].
- Held, David (2005). *Un pacto global. La alternativa socialdemócrata al consenso de Washington*. Trad. de Jesús Cuéllar. Madrid: Taurus [2004:1ª].
- Herrera Guevara, Asunción (2012). “El derecho de gentes frente a la globalización”. *Isegoría* 46, enero-junio, 265-277.
- Hobsbawm, Eric (1994). *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*. Londres: Pantheon Books [(1995). *Historia del Siglo XX*. Trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells. Barcelona: Crítica].
- Honneth, Axel (1994). *Kampf Um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag [(1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Trad. de Manuel Ballester. Barcelona: Crítica].
- Isaac, Jeffrey C. (1999). “Is the Revival of Pragmatism Practical, or What Are the Consequences of Pragmatism?”. *Constellations* 6, 4, 561-587.
- James, William (1955). *Selected Writings*. Edición de G. H. Bird, Londres y Vermont, Everyman. [1907:1ª]. [(1975). *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejos modos de pensar*. Trad. de Luis Rodríguez Aranda. Buenos Aires: Aguilar]
- Janack, Marianne (ed) (2010). *Feminist Interpretations of Richard Rorty*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.
- Kant, Immanuel (2002). *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara. [1781:1ª].
- ____ (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Tecnos. [1785:1ª].

- ____ (1999). *Hacia la paz perpetua. Un esbozo filosófico*. Trad. de Jacobo Muñoz. Madrid: Biblioteca Nueva. [1793:1ª].
- ____ (2004). *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. Trad. de Roberto Aramayo, Concha Roldán y M. Francisco Pérez López. Madrid: Alianza. [1784:1ª].
- Kloppenber, James (1995). “Pragmatism”, Wightman F., Richard and Kloppenberg, James T. (eds.). *A Companion to American Thought*. Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers, 537-540.
- ____ (1996). “Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?”. *The Journal of American History* 83, 1, 100-138.
- Kuhn, Thomas S., (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Trad. de Carlos Solís. México: Fondo de Cultura Económica [2006:3ª].
- Kuper, Adam (2001). *Cultura. La versión de los antropólogos*. Trad. de Albert Roca. Barcelona: Paidós.
- Lafont, Cristina (2010). “Responsabilidad, inclusión y gobernanza global: una crítica a la concepción estatista de los derechos humanos”. *Isegoría* 43, 407-434.
- Lefebvre, Henri (2003). “Space and the State”, Brenner, N., Jessop, B., Jones, M., y Macleod, G. (eds) (2003). *State/Space. A Reader*. Malden: Blackwell Publishing, 84-100.
- Leland, Dorothy (1988). “Rorty on the Moral Concern of Philosophy: A Critique from a Feminist Point of View”. *Praxis International* 8, 3, 273–83.
- Livingston, James (2010). *The World Turned Inside Out. American Thought and Culture at the End of the 20th Century*. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Lois González, Marta (2002). “La nueva ola del feminismo”, Antón Mellón, Joan (coord.) (2002). *Las ideas políticas en el siglo XXI*. Barcelona: Ariel, 163-179.
- Lovibond, Sabina (1989). “Feminism and Postmodernism”. *New Left Review* 178, 5–28.
- ____ (1992). “Feminism and Pragmatism: A Reply to Richard Rorty”. *New Left Review* 193, 56–74.
- Lyotard, Jean François (1994). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. de Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 5ªed. [1979ª]
- ____ (1998). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Trad. de Enrique Lynch. Barcelona: Gedisa [1986ª].
- Malachowski, Alan (ed) (1990). *Reading Rorty. Critical Responses to “Philosophy and the Mirror of Nature” (and Beyond)*. Cambridge, Massachusetts: Basil Blackwell.
- MacCarthy, Thomas (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Trad. de Ángel Rivero. Madrid: Tecnos.
- MacCumber, John (2001). *Time in the Ditch, American Philosophy and the McCarthy Era*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- MacKinnon, Catharine (1987). *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- MacMillen, Rally G. (2008). *Seneca Falls and the Origins of the Women’s Rights Movement*. Nueva York: Oxford University Press.
- Maldonado-Torres, Nelson (2008). “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento”. *Revista crítica de ciências sociais* 80, 71-114.
- Marston, Sallie A. y Smith, Neil (2001). “States, Scales and Households: Limits to Scale Thinking? A Response to Brenner”. *Progress in Human Geography* 25, 4, 615–619.
- Marx, Karl (2008). *Escritos de Juventud sobre el derecho. 1837-1847*. Trad. y ed. de Rubén Jaramillo. Barcelona: Anthropos [1971:1ª].

- Molina Petit, Cristina (1992). “Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna y su (escasa) utilidad para la Teoría Feminista”. *Isegoría* 6, 129-143.
- Mouffe, Chantal (1982). “Socialismo, democracia y nuevos movimientos sociales”. *Leviatán, Revista de hechos e ideas* 8, 75-81.
- ____ (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Trad. de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós. [1993:1ª].
- ____ (comp.) (1998). *Deconstrucción y pragmatismo*. Trad. De Marcos Mayer e Inés M. Pousadela. Barcelona: Paidós. [1996:1ª].
- ____ (2000). *The Democratic Paradox*. Londres: Verso.
- Nash, Kate (2001). “The ‘Cultural Turn’ in Social Theory: Towards a Theory of Cultural Politics”. *Sociology* 35, 1, 77-92.
- Nicholson, Linda J. (1990). *Feminism/Postmodernism*. Nueva York: Routledge.
- Nicholson, Linda J. y Seidman, Steven (eds) (1995). *Social Posmodernism. Beyond Identity Politics*. Cambridge: Cambridge University Press
- Nickel, Patricia Mooney (2012). *North American Critical Theory after Postmodernism*, Nueva York: Palgrave MacMillan, 155-172.
- Nussbaum, Martha (1999a). *Sex and Social Justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- ____ (1999b). “Patriotismo y cosmopolitismo” en Cohen, Joshua (comp) (1999), *Martha C. Nussbaum, Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y “ciudadanía mundial”*. Trad. de Carme Castells. Barcelona: Paidós, 13-29.
- ____ (2002). *Las Mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Trad. de Roberto Bernet. Barcelona: Herder.
- Oakeshott, Michael (2000). *El racionalismo en la política y otros ensayos*. Trad. de Eduardo Suárez. México: Fondo de Cultura Económica, 447-493.
- Öffe, Claus (2009). “Governance: An ‘Empty Signifier’?”. *Constellations* 16, 4, 550-562.
- Okin, Susan Moller (1996a). “Liberalismo político, justicia y género”, Castells, Carme (comp) (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*. Trad. de Carme Castells. Barcelona: Paidós, 127-147.
- ____ (1996b). “Desigualdad de género y diferencias culturales”, en Castells, Carme (comp) (1996). *Perspectivas feministas en teoría política*. Trad. de Carme Castells. Barcelona: Paidós, 185-206.
- Olin Wright, Erik (1993). “Explanation and Emancipation in Marxism and Feminism”. *Sociological Theory*, 11, 1, 39-54.
- ____ (2009), “Understanding Class. Towards and Integrated Analytical Approach”. *New Left Review* 60, 101-116.
- Olson, Kevin (org.) (2008). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates her Critics*, Londres: Verso.
- O’Neill, Onora (1996). *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Peña, Javier (2010). “Los orígenes del debate sobre la justicia global”. *Isegoría* 43, 363-386.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1984). *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia. Sobre el significado de Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político*. Trad. de Ricardo Montoro. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales. [1972:1ª].
- Pogge, Thomas W. (1994). “An Egalitarian Law of Peoples”. *Philosophy & Public Affairs* 23, 3, 195-224.
- ____ (2001a). “Priorities of Global Justice”. *Metaphilosophy* 1-2, vol.32, 6-24.

- ____ (2001b). "Rawls on International Justice". *The Philosophical Quarterly* 51, 203, 246-253 .
- ____ (2002a). "Cosmopolitanism: a Defence". *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 5, 3, 86-91.
- ____ (2002b). "Human Rights and Human Responsibilities", De Greiff, Pablo y Cronin, Ciaran (orgs.) (2002). *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge: Massachusetts: MIT Press, 152-195.
- ____ (2002c). *World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, Blackwell Publishing [(2005). *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Trad. de Ernest Weikert García. Barcelona: Paidós.]
- ____ (2010). *Politics as Usual: What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric*. Cambridge: Polity Press.
- Pogge, Thomas y Álvarez, David (2010). "Justicia global: dos enfoques". *Isegoría* 43, 573-588.
- Putnam, Hilary (1994). *Las mil caras del realismo*. Trad. de Margarita Vásquez y Antonio Manuel Liz. Barcelona: Paidós.
- ____ (1999). *El pragmatismo. Un debate abierto*. Trad. de Roberto Rosaspini Reynolds. Barcelona: Gedisa [1992:1ª].
- Quine, Willard van O (1984). *Desde un punto de vista lógico*. Trad. de Manuel Sacristán Luzón. Barcelona: Orbis, 49-81.
- Rawls, John (1993a). *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press; [(2006). *El Liberalismo político*. Trad. de Antoni Doménech. Barcelona: Crítica [1996:1ª cast.].
- ____ (1993b). "The Law of Peoples", Shute, Stephen y Hurley Susan (eds.) (1993). *On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993*. Nueva York: Basic Books, 41-82. También en, *Critical Inquiry* 20, 1, 36-68; [(1997). "El derecho de gentes". Trad. De Hernando Valencia Villa. *Isegoría* 16, 5-36.].
- ____ (1999). *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press; [(2001). *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*. Trad. de Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós.
- ____ (2002). *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*. Trad. de Miguel Ángel Rodilla. Madrid: Tecnos [1986:1ª cast.].
- Rivero Rodríguez, Angel (1995). "Richard Rorty y la política del nuevo pragmatismo", Vallespín, Fernando (ed) (1995). *Historia de la teoría política*. Madrid: Alianza, v. 6, 334-360.
- Rubin, Gayle (1986). "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo". Trad. de Stella Mastrangelo. *Nueva Antropología* 30, 95-145. [1975:1ª]
- ____ (1989). "Reflexionando sobre el sexo, notas para una teoría radical de la sexualidad", Vence, Carol (comp) (1989). *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Editorial Revolución, 113-190.
- Saatkamp, Herman J. Jr. (ed) (1995). *Rorty and Pragmatism. The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville: Vanderbilt University Press
- Santos, Boaventura de Sousa (1997). "Por uma concepção multicultural de direitos humanos". *Revista crítica de Ciências Sociais* 48, 10-32.
- ____ (2003). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia Vol. I – Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*. Trad. de Joaquín Herrera; Fernando A. de Carvalho; Manuel J. Sabariego, Juan A. Senent y Alejandro M. Médici. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer.

- ____ (2005a). “A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 72, 7-44.
- ____ (2005b). *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Trad. de Antonio Barreto; Graciela Salazar; Ana E. Ceceña; Joaquín Herrera; Felipe Cammaert; Diego Palacio y Javier Erazo. Madrid: Trotta.
- ____ (2009). *Sociología Jurídica crítica. Para un nuevo sentido común en el derecho*. Trad. de Carlos Martín Ramírez; Elvira del Pozo y Carlos Morales. Madrid: Trotta.
- Santos, Boaventura de Sousa y Rodríguez-Garavito, César (2005). *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scott, Joan Wallach (1996). *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and The Rights of Man*. Cambridge, Londres: Harvard University Press.
- ____ (2008). *Género e historia*. Trad. Consol Vilà I. Boadas. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Seoane Pinilla, Julio (1998). *La Ilustración Heterodoxa. Sade, Mandeville, Hamann*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- ____ (2004). *Del sentido moral a la moral sentimental. El origen sentimental de la identidad y la ciudadanía democrática*. Madrid: Siglo XXI eds.
- ____ (2010). “En torno a la actualidad de *Cosmópolis*”. *Isegoría* 43, 631-641.
- Seigfried, Charlene Haddock (1991). “Where Are All the Pragmatist Feminists?”. *Hypatia*, 6, 2, 1-20.
- ____ (1996). *Pragmatism and Feminism. Reweaving the Social Fabric*. Chicago: Chicago University Press.
- Slater, David (2004). *Geopolitics and the postcolonial. Rethinking North-South Relations*. Malden: Blackwell Publishing.
- Shklar, Judith (1984). *Ordinary Vices*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- ____ (1990). *Faces of injustice*. New Haven: Yale University Press [(2010), trad. Alicia García Ruíz. *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder.]
- ____ (1991). *American Citizenship. The Quest for Inclusion*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Smith, Anna Marie (2001). “Missing Poststructuralism, Missing Foucault. Butler and Fraser on Capitalism and The Regulation of Sexuality”. *Social Text* 67, 19, 2, 103-125.
- Smith, Neil (1992). “Contours of a Spatialized Politics: Homeless Vehicles and the Production of Geographical Scale”. *Social Text* 33, 54-81.
- ____ (2003). “Remaking Scale: Competition and Cooperation in Pre-National and Post-National Europe”, Brenner, N., Jessop, B., Jones, M., y Macleod, G. (eds) (2003). *State/Space. A Reader*. Malden: Blackwell Publishing, 227-238.
- ____ (2009). “Introduction: Altered States”, Gautney, Heather; Dahour, Omar; Dawson, Ashley; y Smith, Neil (2009). *Democracy, States, and the Struggle for Global Justice*, Nueva York: Routledge, 1-16.
- Smith, Neil y Katz, Cindy, (2000). *Globalización: Transformaciones urbanas, precarización social y discriminación de género*. La Laguna: ediciones Canaricard.
- Smith, Neil et al (2009). *Después del neoliberalismo: ciudades y caos sistémico*, Bellaterra: Contra-textos.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988a). “Can the Subaltern Speak?”. Nelson, C. y Grossberg, L. (comps.) (1998). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, 271-313. [(1998). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. Trad. de

- José Amícola. *Orbis Tertius III* 6, 175-235.] [en línea] <<www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf>>
- ____ (1988b). *In other Worlds. Essays in Cultural Politics*. Nueva York: Routledge. esp. 197-221.
- Swygendouw, Eric, (2004). “Globalisation or ‘Glocalization’? Networks, Territories and Rescaling”. *Cambridge Review of International Affairs* 17, 1. [(2010). “Globalización o glocalización? Redes, territorios y reescalamiento”. Fernández, Víctor R., Brandão, Carlos (dirs.) (2010). *Escalas y políticas del desarrollo regional. Desafíos para América Latina*. Trad. de Gisela Leal. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 47-75.
- ____ (2005). “Governance and the citizen: The Janus Face of Governance-beyond-the-State”. *Urban Studies* 42, 11, 1991-2006.
- Talisse, Robert (2005). *Democracy After Liberalism: Pragmatism and Deliberative Politics*. Nueva York: Routledge.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press [(2006). *Las fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. de Ana Lizón. Barcelona: Paidós.]
- ____ (1992). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Press [(1994). *La ética de la autenticidad*. Trad. de Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós.]
- ____ (1993). “La política del reconocimiento”. Trad. de Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 43-107.
- Tully, James (1995). *Strange Multiplicity. Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valcárcel, Amelia (1994). *Sexo y filosofía. Sobre “mujer” y “poder”*. Barcelona: Anthropos [1991:1ª].
- Varikas, Eleni (1993). “Féminisme, modernité, postmodernisme: pour un dialogue des deux cotés de l’océan”. *Future Antérieure*, 1-22.
- Velasco, Juan Carlos (2010). “La justicia en un mundo globalizado”. *Isegoría* 43, 349-362.
- Vitoria de, Francisco (1989). *Relectio de indis. Carta Magna de los Indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas [orig. 1539].
- Voparil, Christopher J. y Bernstein, R. J. (eds) (2010). *The Rorty Reader*. Malden: Wiley-Blackwell Publishing.
- Walzer, Michael (1996). *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Trad. de Rafael del Águila. Madrid: Alianza.
- Wallerstein, Immanuel (1995). *After Liberalism*. Nueva York: The New Press.
- ____ (2007). *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial*. Trad. de Eugenia Vásquez. Barcelona: Kairós.
- West, Cornel (1989). *The American Evasion of Philosophy. A Genealogy of Pragmatism*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Westbrook, Robert (2005). *Democratic Hope: Pragmatism and The Politics of Truth*. Nueva York: Cornell University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (2004). *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica [1998:1ª]; [(1953). *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*. Oxford: Oxford University Press].
- Williams, Raymond (2003). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva visión
- Wollstonecraft, Mary (2000). *Vindicación de los derechos de la mujer*. Trad. de Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de Estudios de la mujer [3ª].

- Young, Iris Marion (1981). "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory.", Sargent, Lydia (ed.) (1981). *Women and Revolution: a Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press, 43-70.
- ____ (2007). *Global Challenges. War, Self-determination, and Responsibility for Justice*. Cambridge: Polity Press.
- ____ (2011). *Responsibility for Justice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Young, R. (2001). *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Zinn, Howard (2003). *The Twentieth Century*. Nueva York: Harper Collins Publishing.
- ____ (2005). *La otra historia de los Estados Unidos. (Desde 1492 hasta hoy)*. Trad. de Toni Strubel. Hondarribia: Argitaletxe.
- Zolo, Danilo (2009). *Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*. Trad. de Juan Vivanco Gefaell. Barcelona: Bellaterra.