



INJUSTICIA Y LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO ¿OBJETIVIDAD COGNITIVA O PREEMINENCIA POLÍTICA?

Delfín Grueso*

Mi intervención se inscribe en el marco general de la filosofía política, y de una manera más específica, en su reflexión sobre la justicia. El tema a tratar es el nexo entre la injusticia y las luchas por el reconocimiento, atendiendo a dos tendencias de nuestro tiempo, una expresada en el campo de los movimientos sociales y otra en el de la filosofía. En efecto, por una parte, existe una tendencia creciente a presentar las reivindicaciones y demandas en términos de reconocimiento, reemplazando en cierta manera la más familiar gramática del derecho y de la economía política; tendencia que corre pareja con una valoración creciente de las identidades y de las diferencias.

Hay, por otra parte, una significativa recepción filosófica de esa tendencia y una articulación de estas demandas como problemas a los que las teorías de la justicia deberían ofrecer soluciones. Por el camino se ha terminado por afirmar que el debido reconocimiento es una necesidad humana vital y que su negación es una injusticia, lo cual comporta un giro drástico en los enfoques tradicionales de la justicia y un desafío desestabilizante cuyo alcance en el campo normativo no se ha establecido suficientemente.

De la primera tendencia, la de las luchas sociales y políticas, tenemos ejemplos en diferentes contextos y ciertamente de una manera creciente en nuestra América. Ahí están las reivindicaciones étnicas y culturales, las del movimiento indígena y de las comunidades afro, pero también las luchas de las mujeres y del movimiento LGBT. En varios de nuestros países se evidencia, como en el mío, Colombia, este renovado aire del feminismo, del multiculturalismo, de las luchas de resistencia cultural. Y su impacto en las agendas legislativas, en el orden institucional y el modo en que está obligando a una apertura hacia la diversidad étnica, lingüística y religiosa, así como de género y de orientación sexual. No todas esas luchas apelan al lenguaje de la identidad y del reconocimiento, es cierto: a veces lo que se quiere es obtener acceso a la tierra, al trabajo, a la igualdad; a veces se trata de demandas que no significarían en sí una objeción a la libertad y la igualdad en sentido liberal, con su democracia formal y su Estado de derecho. Se trata de exigir que se cumplan las viejas promesas de la Modernidad Política. Pero no se puede negar que, en sus versiones más osadas, las reivindicaciones en términos de reconocimiento desafían abiertamente los lenguajes al uso y la capacidad de respuesta institucional ya establecida.

* Universidad del Valle, Cali, Colombia, integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Filosofía Política.

Texto producido en el marco del Simposio Internacional "Política, Reconocimiento, Género y Justicia en América Latina: Tensiones y Desafíos Actuales." Realizado en Sucre, Bolivia, en abril de 2016

Entre el fenómeno de la lucha social y los esfuerzos conceptuales y normativos de la filosofía, están, como mediación necesaria, los estudios propios de las ciencias sociales; las cada vez más numerosas investigaciones que interpretan los conflictos en términos de lucha por el reconocimiento, como lo puede constatar una rápida revisión a las bases de datos. Y las ciencias sociales ya enfrentan, por eso, la necesidad de establecer la idoneidad conceptual y metodológica para afirmar que, efectivamente, se trata de luchas por el reconocimiento. No es ése, como trataré de mostrar en breve, un problema al cual pueda ser indiferente la filosofía misma, como empresa intelectual, si ella también va a asumir que hay luchas por el reconocimiento. Y más aún si pretende abordar esto en términos normativos. Por lo menos debe atender el llamado de atención de quienes le advierten no plegarse demasiado pronto, ni demasiado fácil, a este giro de las luchas sociales y de algunos enfoques científico-sociales. Por una parte está la dificultad y tal vez la inconveniencia de hacer depender el abordaje filosófico-normativo de una teoría social capaz de explicar los conflictos sociales, o una parte de ellos, como conflictos en torno al reconocimiento; más aún, afirmar que esos conflictos son la expresión de una forma particular de injusticia y que esa injusticia consiste, ante todo, en la negación del reconocimiento. Por otra parte, está la dificultad de sobredimensionar el reconocimiento como tarea de la justicia, de forma tal que desatendamos los conflictos en torno a los recursos materiales, la igualdad y la libertad, como si las agendas socialista y liberal, que nos enseñó, con sus obvias diferencias, a legitimar este otro tipo de luchas, estuvieran agotadas.

Quienes tienen alguna familiaridad con la literatura filosófica en torno al reconocimiento detectarán, de inmediato, en mi modo de plantear estas cosas, la influencia del debate entre la filósofa norteamericana Nancy Fraser y el alemán Axel Honneth. Y, efectivamente, me centraré en un aspecto de ese debate por un momento, sólo para volver sobre las implicaciones políticas que puede tener, en términos de nuestro variado y distinto contexto cultural, el acoger sin más, este giro del lenguaje reivindicatorio, esta gramática del reconocimiento.

La dependencia relativa de la filosofía con respecto a la teoría social es más notoria cuando el abordaje del asunto se hace, como ocurre con los dos autores que acabo de mencionar, queriendo honrar, aunque de un modo distinto, la perspectiva de la Teoría Crítica; reivindicar el programa de la vieja Escuela de Frankfurt. Esto los obliga, en primer lugar, a conectar la filosofía con las ciencias sociales, a dialogar con sus teorías y sus resultados investigativos. Pero además, los obliga a comprometer la reflexión filosófica con los movimientos reivindicatorios, con la lucha por la emancipación social. Tratando estas cosas, intentaré llevar mi intervención, como dice el



título, a la tensión que puede haber entre la objetividad cognitiva, es decir, las credenciales para afirmar, en términos comprensivo-explicativos, que los conflictos sociales, o algunos de ellos, son luchas por el reconocimiento, de una parte, y de otra, la validez de acudir a este lenguaje para reinterpretar necesidades e intereses que ya se habían articulado al tenor de otras utopías emancipatorias. Debo anticipar que, pese a que me ocupó en buena parte, por la influencia del debate entre Honneth y Fraser ya mencionado, de los aspectos epistemológicos y ontológicos del asunto, mi intervención va en otra dirección: apunta a reivindicar los derechos de la política, si se puede decir de ese modo. No niego con esto la utilidad de filosofar prestando atención a ciertos resultados de la investigación social empírica; pero pienso que la filosofía política debe ser algo más que una proyección de las ciencias sociales. Creo que ella cumple un mejor papel, como decía Rawls, como una parte específica y diferenciada de la vida política; como una continuación de los debates políticos a otro nivel. Si se reivindica este nexo de la filosofía con la política, matizando el rodeo por las ciencias sociales, se podría establecer más claramente su vínculo con los procesos emancipatorios, con el continuo proceso social de tratar de superar las injusticias. Eso es más o menos lo que me propongo sostener aquí.

Paso ahora a reconstruir lo que, a mi juicio, es el problemático nexo entre la filosofía política de vocación crítico-teórica y los movimientos sociales que luchan contra las injusticias, cuando establecen su lucha en términos de reconocimiento.

LA CUESTIÓN DEL DIÁLOGO CON LAS CIENCIAS SOCIALES A PROPÓSITO DEL RECONOCIMIENTO

Como un hecho general, deberíamos aceptar que las teorías filosófico-políticas se exponen con relativa frecuencia al examen de idoneidad de la teoría social a la que apelan, o que dan por supuesta, o la lectura sociológica de que disponen. A las teorías de la justicia este examen podría serles menos exigente, pues se espera que acrediten más bien su validez moral, sin que eso las excuse del todo de cumplir ciertas condiciones de deseabilidad y aplicabilidad. Pero las que se inscriben en el marco de la Teoría Crítica están en serios problemas si muestran un marcado déficit en lo sociológico y en lo teórico-social, dada la factura específica de esa tradición y la historia de su desarrollo.

Porque podría decirse que, a grandes rasgos, el programa original de la Escuela de Frankfurt fue una forma de corregir el déficit sociológico del marxismo. Habermas siguió ese gesto al presentar su filosofía como una corrección de lo que considera un déficit sociológico de Horkheimer y Adorno. Y más recientemente Axel Honneth ha presentado su teoría como una corrección del déficit sociológico de la teoría de la acción comunicativa habermasiana. Por eso tiene gran importancia la cuestión que Honneth trae con relación a Nancy Fraser y que podría tocar a aquellos que, dando cuenta de los conflictos sociales, afirman que ellos son conflictos en torno al reconocimiento: la acusación de estar apelando a un ‘artificio sociológico’.

Para entender esto último sirve un poco remitirse a la primera corrección de que he hablado, la que la Escuela de Frankfurt pretendió hacerle al marxismo. Ella emerge del hecho de que, hacia la segunda y tercera décadas del siglo XX, el marxismo no tenía cómo hacer creíble la pretensión de que el proletariado era el sujeto histórico de la emancipación social y la víctima por excelencia del sistema capitalista. No había cómo eludir, ante la avasalladora lección de los hechos políticos y sociales, que el marxismo finalmente descansaba en una inconfesada metafísica de la historia; algo problemático para una filosofía que había proclamado el fin de la filosofía. Frente a eso, como lo ha sintetizado Habermas, Max Horkheimer proponía “continuar la filosofía por otros medios, los de las ciencias sociales”. Partía de dos premisas: 1) Que las ciencias sociales fueran capaces de echarse encima la carga de la prueba de las fuertes pretensiones filosóficas; y 2) Que el curso de la historia asegurara que la actitud crítica, de la cual el trabajo interdisciplinario debería ganar su impulso, emergiera objetivamente de los conflictos sociales y fuera reproducida y diseminada. En síntesis: se le apostaba a un trabajo interdisciplinario, estrechamente ligado a las luchas por la emancipación social, en el cual las ciencias sociales fueran capaces de proveer el sustento más sólido. Más tarde Honneth ha venido a señalar que lo problemático ha sido, desde el comienzo, que la Teoría Crítica haya sido “moldeada por una peculiar inestabilidad para analizar la sociedad”; que la solución propuesta por Horkheimer no fuera satisfactoria en términos sociológicos, pues el basamento para la crítica social estaba establecido sobre una filosofía de la historia que conceptualmente reducía el proceso del desarrollo social a la dimensión de dominio de la naturaleza. Dicho en otras palabras, “en contraste con la tarea sociológica de investigar la realidad social con referencia al trasfondo de experiencias de los grupos específicos y el proceso corporativo de crear pa-

trones sociales orientadores, Horkheimer parecía encerrado en una estructura programática de investigación social crítica”. Su énfasis en la tesis del dominio humano de la naturaleza terminaba por convertir a la sociología en “una ciencia auxiliar”, un saber que le cedía la primacía a la economía política y al psicoanálisis. Esto cerraba tremendamente las oportunidades, pues “entre el modelo marxista del trabajo social y el modelo psicoanalítico de la socialización de los instintos individuales, no había un tercer modelo en conexión con el cual pudiera desarrollarse la estructura de la acción cultural o de la lucha social”. Esta es básicamente la crítica de Honneth al programa original de la Teoría Crítica.

Mirando más de cerca la teoría de la evolución social de Horkheimer, Honneth hace notar que en ella está ausente la dimensión de lucha social. Lo que prima es la dominación de la naturaleza, la auto-preservación a través del proceso de trabajo social, que se convierte así en la única dimensión en la cual la sociología del progreso toma lugar. Con esto, cree, la sociología le cede la primacía a la economía política.

Pero ese problema, a los ojos de Honneth, no lo tiene sólo la primera Teoría Crítica y en particular Horkheimer. Lo ha venido a tener la misma sociología como consecuencia de la forma en que se ha desarrollado. Ya no juegan en ella un rol significativo las creencias acerca de la legitimidad, ni los sentimientos de injusticia, ni de las disputas morales o de los consensos normativos. Las categorías morales han desaparecido del vocabulario teórico de la sociología; no son incorporadas para explicar el orden y el conflicto social. En esto, la actual sociología contrasta con la de los padres fundadores (Weber, Durkheim y Parsons) cuya concepción básica del mundo social sólo podía entenderse a través de los conceptos, modelos e hipótesis de una teoría de la moralidad. Lo que prima ahora es una sociología basada en modelos explicativos más propios de la biología y de la economía. A su parecer, la Teoría de la acción comunicativa de Habermas fue el último gran intento de una teoría de la sociedad levantada sobre la base de la filosofía práctica.

Tomando en cuenta lo que Honneth echa de menos en la tradición teórico-crítica y aún en la sociología, se hace un poco más entendible lo que ofrece como explicación del conflicto social a partir de su noción de reconocimiento intersubjetivo. El suyo es un enfoque que articula, al tiempo, una teoría de la constitución de la identidad personal y una teoría de la sociedad; un enfoque que tiene connotaciones tanto comprensivo-descriptivas en relación con la sociabilidad humana y con el conflicto social, como crítico-normativas y que él ha pretendido presentar como una teoría crítica del reconocimiento. Con el tiempo en dicho enfoque ha venido a ser clave la noción de agravio moral, que permite entender las relaciones entre un sujeto necesitado de reconocimiento y una sociedad permeada por patologías.

En la medida en que ha desarrollado ese enfoque, Honneth se ha sentido en capacidad de decir que el viejo programa de la Escuela de Frankfurt, el que trazaron Horkheimer y Adorno, “dejó de existir en su sentido original, es decir, como empresa con un enfoque interdisciplinario para hacer un diagnóstico crítico de la realidad social”. Y propone en cambio una filosofía social, capaz de “determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que puedan entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, “patologías de lo social”. Nos sugiere avanzar hacia una Teoría Crítica que, para decirlo foucaultianamente, debe diagnosticar el mal del presente, las patologías sociales. Intenta alcanzar una filosofía social que -a diferencia de la filosofía moral, por un lado, y de la filosofía política, por el otro- pueda entenderse como una instancia de reflexión en cuyo marco se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social.

Es desde esa empresa intelectual, que arranca con la publicación de “Las luchas por el reconocimiento”. Una gramática moral de los conflictos sociales, que Honneth termina involucrado en los debates contemporáneos sobre la justicia, sin que él mismo se haya propuesto construir una teoría de la justicia al modo de Rawls u otros. Y es al tenor de ese involucramiento que Honneth termina debatiendo con Fraser y acusándola de hablar de luchas por el reconocimiento apelando a un “artificio sociológico”; acusación de la cual paso a ocuparme.

El artificio sociológico de Fraser Aquello que Honneth critica en Fraser se ha desarrollado en el marco de los debates sobre cómo responder en justicia a los grupos subordinados y a la cuestión de si los modelos redistributivos ya no tienen nada que hacer frente a las demandas de reconocimiento; básicamente el debate que Fraser había sostenido con Iris Marion Young en la década de los 90s, fungiendo ambas como teórico-críticas. Lo pertinente aquí de ese debate, es la conclusión de Fraser de que hay grupos que sí luchan por el reconocimiento. Ésa es la piedra del escándalo para Honneth. Él la acusa de torcer las cosas para mostrar que los nuevos movimientos sociales (de las mujeres, de minorías étnicas y sexuales ante todo) están luchando, en buena parte, por el reco-

nocimiento de su identidad colectiva. Su error habría consistido en comenzar agrupando, bajo con el título de ‘política de identidad’, de entre una variedad de conflictos sociales actuales, sólo a aquellos que acceden a la esfera pública; y aun ignorar, entre estos últimos, a los que persiguen objetivos de exclusión y opresión social. Hecho eso, y eliminando las raíces históricas de los movimientos escogidos, es fácil unificarlos bajo el rótulo de una “política de identidad” y concluir, sin mayores pruebas, que el reconocimiento de su identidad es lo que estos movimientos quieren y lo que se les debe dar. Para Honneth, quien habla del reconocimiento así, sin el concurso de una teoría, ve sólo los movimientos que quiere ver y escucha de ellos sólo lo que quiere escuchar: que están demandando reconocimiento. Pero no lo puede probar.

Apelar a un “artificio sociológico” de esas dimensiones acarrea dos problemas: por una parte, tergiversa la realidad; por la otra, abre serias interrogantes con relación a la validez de su conclusión normativa: aquella de que hay que darles reconocimiento.

Con una teoría social válida, y con una lectura sociológica de los conflictos más seria, nos ahorraríamos esos problemas. Para comenzar, los objetivos morales se podrían justificar sólo indirectamente, a partir de una ‘terminología independiente’ de lo que los movimientos dicen.

Porque aun si los movimientos sociales están demandando reconocimiento –cosa que para Honneth está lejos de ser clara-, no es obvio que el reconocimiento sea la respuesta moralmente válida. El crítico-teórico, además, no se puede ahorrar el trabajo de interrogar la realidad más allá de lo que se agita en la esfera pública. Tiene que ser capaz de llegar a las formas de sufrimiento e infelicidad causadas institucionalmente e identificarlas en sí mismas. Debe ser capaz de identificar objetivamente el nexo entre el no-reconocimiento y la injusticia, incluso allí donde él no ha sido identificado y articulado en las demandas de los movimientos sociales. La versión norteamericana de la teoría crítica de la justicia como reconocimiento, en cambio, no puede ir más allá de lo que dicen los movimientos sociales. Ahora bien: ¿tiene razón Honneth en lo que dice?

DIFERENCIAS ENTRE HONNETH Y FRASER CON RELACIÓN AL RECONOCIMIENTO.

En algunas cosas sí. Fraser, es cierto, no tiene una teoría del reconocimiento tan elaborada, en términos teórico-sociales, como la que tiene Honneth. Habría que agregar que, en su caso, el reconocimiento nada tiene que ver con la filosofía de Hegel, fundamental para elaborar la teoría honnethiana. Fraser y Young, en cambio, toman el término del lenguaje político norteamericano y de su reciclaje a través de la academia, por ejemplo, a través de los estudios culturales. Fraser es clara en explicar que, en su caso, el término no hace referencia a una idea filosófica, sino a una representación popular de lo que quieren “no sólo (...) los movimientos que pretenden reevaluar las identidades injustamente devaluadas –por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural negro y la política de identidad gay- sino también tendencias deconstructivas, como la política homosexual, la política ‘racial’ crítica y el feminismo deconstructivo, que rechazan el esencialismo de la política tradicional de la identidad”.

Hay más: Young y Fraser no han sentido que deban honrar la objetividad en el nivel exigido por Honneth. Young ha dicho que lo que hay que hacer es seguir el grito desesperado de los grupos oprimidos. Fraser, aunque discrepa de Young en muchos puntos, en éste parece coincidir con ella. Para ambas la tarea del filósofo es, según la Teoría Crítica, esclarecer los fines normativos de las luchas sociales. En esto Honneth no discrepa de ellas, sólo que él insistirá en que se debe acceder a una “interpretación sociológicamente rica de las reivindicaciones normativas implícitas en los conflictos sociales del presente”.

Hay todavía otra diferencia: mientras para Honneth el reconocimiento es la categoría moral fundamental y la redistribución no es más que una forma de reconocimiento. Fraser, en cambio, no admite subsumir la redistribución dentro del reconocimiento. Y mantiene, todavía en su debate con Honneth, la perspectiva dualista que defendió frente a Young. Luego incluirá la ‘participación política’, junto a la ‘redistribución’ y al ‘reconocimiento’, como faceta determinante de la justicia social. Porque a menudo la principal injusticia es el cierre de la vida política para amplios sectores de la población. Y la superación de muchas injusticias, incluso de aquellas que se resuelven mediante la redistribución o mediante el reconocimiento, comienza con la participación política. Por ello la ‘paridad participativa’, más que un medio para la justicia, es un acto de justicia en sí mismo. Y esto porque es una tarea de la justicia establecer el carácter moral de la vida en común, obrando aquí una función vinculante; una en la cual tanto la redistribución como el reconocimiento deben ser conciliables con la igualdad. Por estas

razones Fraser no aceptaría ese abandono que propone Honneth de la filosofía política, simplemente porque a él le parece excesivamente centrada en cuestiones de justicia. Por el contrario, es en una filosofía caracterizada de este modo y que le da a la justicia una connotación política muy radical, lo que le permite tomar distancia de las exigencias de objetividad que parece hacerle Honneth. Para ella: “en filosofía moral, la tarea consiste en idear una concepción suprema de la justicia que pueda acoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como de reconocimiento de la diferencia”. Entonces, abordar la cuestión del reconocimiento desde la política, así entendida, implica centrarse en la cuestión de la orientación normativa para los cambios institucionales, educativos y culturales necesarios para responder a las demandas de reconocimiento. De esto es de lo que debe ocuparse una filosofía política centrada en la justicia, porque la justicia tiene que ver con la vida en común y es un asunto fundamentalmente político. Por ello allí no se priorizan, como insinúa que hacen Taylor y Honneth, cuestiones de realización personal. Los asuntos de la justicia tienen que ser tratados en términos de moralidad política y no de ética individual.

Tampoco hay que dejarse intimidar por quienes pretenden que con una teoría social han asegurado un “punto de referencia empírica creíble para su teoría crítica”. Fraser ha dicho, y creo que acertadamente, que “quienes se apoyan en el enfoque de la ciencia social normal (elaboran sus ideas) como asuntos establecidos por un hecho empírico, que no depende de suposiciones controvertibles”. Por el contrario –piensa Fraser- “lejos de ser reducibles a asuntos establecidos por hechos empíricos, las consideraciones propuestas de las circunstancias de la justicia llevan intrínsecamente su propia carga teórica y de valor, que es la razón por la que resultan controvertidas”.

Así que quienes creen que estas cosas se pueden tratar de manera científica, yerran en el entendimiento de la naturaleza básicamente política de la justicia. Quisieran determinar estos asuntos apelando a la ciencia normal como si los sujetos de la justicia fueran objetos. Centrados en descubrir los hechos que indican quién está afectado por qué cosa, interpretan a los seres humanos primariamente como objetos pasivos sometidos a las fuerzas estructurales. Creen que la injusticia es algo que se puede establecer científicamente, observando cómo unos individuos son negativamente afectados por el orden institucional. “Pero la dimensión epistémica no agota la naturaleza de las disputas (sobre la justicia). En la perspectiva crítico-democrática, estas disputas también tienen una dimensión política”. En “Scales of Justice”, Fraser ha insistido en desplazar el discurso sobre la justicia desde el ‘enfoque de la ciencia social normal’, para llevarlo a otro que llama ‘enfoque crítico-democrático’. En un primer nivel de la política, la solución de los problemas políticos corresponde a los miembros de una sociedad, y no dependen tanto de una lectura sociológica de los problemas, sino de tener una voz en la solución de los mismos. De nuevo: la ‘paridad participativa’, más que un medio para alcanzar la justicia, es ya una solución de justicia en sí misma.

En resumen, para Fraser constituyen un piso más firme los discursos descentrados de crítica social, con “paradigmas populares de la justicia social que crean la gramática hegemónica de discusión y deliberación”. Se trata de discursos normativos ampliamente compartidos y difundidos en las democracias y a los cuales pueden recurrir los actores sociales. El crítico-teórico, por supuesto, debe evaluar la suficiencia de esos paradigmas. Al fin y al cabo –dice- “los paradigmas populares actuales de la justicia no están completamente equivocados ni tampoco son del todo satisfactorios”. Son paradigmas que, además, “lejos de estar inevitablemente envueltos en el dato, en las condiciones modernas, están abiertos a la extensión histórica, la radicalización y la transformación”.

Pero es que el teórico-crítico, por el hecho de que no haga filosofía política jugando a ser sociólogo, no ha renunciado a ejercer la crítica de su presente.

UNA TRADICIÓN DE LA FILOSOFÍA EN ESTRECHA CERCANÍA CON LA POLÍTICA

Casi sobra decir que los que están aquí enfrentados son dos entendimientos distintos de la filosofía política como empresa intelectual: uno en el cual la ontología social, objetivamente conocida a través de una teoría de carácter comprensivo-descriptivo, determina fuertemente la moral aplicada a la política; y otro en el cual es la dinámica política la que va estableciendo las condiciones de posibilidad de la moralidad política, liberándola un poco de las teorías acerca de la realidad. En el primer caso, evidentemente, la filosofía política es subsidiaria de una filosofía general, cuando no de una teoría social epistémicamente acreditada, mientras que en el segundo ella apunta a contribuir, desde una posición auto-sostenida (free-standing, diría Rawls) a gestar procesos de concertación política moralmente guiados.

Hay un nivel en que la filosofía misma hace política. Rawls había dicho que la filosofía política es una continuación de los debates públicos, si bien a un nivel más sofisticado. No hay que temer demasiado, como a veces parece temer Honneth, una manipulación de la filosofía por parte de los movimientos políticos y las fuerzas políticas en juego. Quien trata estas cosas desde la perspectiva filosófica, con juicio atento y espíritu crítico, difícilmente podrá caer en una pseudo-filosofía, en un discurso partidista dentro del juego político. Al menos aportará el rigor categorial y la desconstrucción conceptual que la filosofía siempre obra con aquellas cosas que toma en sus manos.

En el caso concreto de Nancy Fraser, para referirme por última vez a ella, hay cuatro tareas que la filosofía política con vocación crítico-teórica no debería abandonar. Las enumero:

1. -En filosofía moral la tarea consiste en idear una concepción suprema de justicia que pueda acoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como de reconocimiento de la diferencia.
2. -En teoría social la tarea consiste en idear una descripción de la sociedad contemporánea que pueda acoger tanto las diferencias entre clase social y estatus como su mutua imbricación.
3. -En teoría política la tarea consiste en imaginar un conjunto de planes institucionales y reformas políticas que puedan solucionar tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo, minimizando las interferencias mutuas que probablemente surjan cuando se busquen al mismo tiempo ambos tipos de reparación.
4. -En la práctica política la tarea consiste en fomentar la participación democrática a través de las actuales líneas divisorias con el fin de construir una orientación programática de amplia base que

integre lo mejor de la política de la redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Va a sonar un poco extraño que yo concluya conectando a Rawls con la Teoría Crítica. La Teoría Crítica sugiere filosofar en estrecha colaboración con las ciencias sociales, siguiendo los resultados que va arrojando la investigación social empírica, e indagando de una manera más precisa las orientaciones normativas de las luchas emancipatorias, con las cuales además sugiere adquirir un compromiso.

Rawls no apoya su filosofar en las ciencias sociales, ni existe en su prosa rastro alguno de crítica al capitalismo, a la opresión y a la necesidad de la emancipación social. Tampoco aporta elementos de la teoría social que supone, ni construye argumentaciones que podrían dialogar productivamente con las teorías políticas. Sobra decir que tampoco habla de luchas por el reconocimiento. Filosofa a partir de elementos compartidos por una cultura liberal y además muy contextualmente delimitada.

Su compromiso es con esos elementos compartidos, no con los grupos en lucha. Sin embargo, conecta más directamente su filosofar con los debates públicos, tratando de encontrar salidas normativas a los conflictos del presente, sin pretensiones de objetividad cognitiva o de validez universal. En él la filosofía política es un aspecto de la vida política que, como bien resaltaba Hannah Arendt, no se nutre de la verdad y la objetividad, sino del juicio, de la opinión y de la reconstrucción permanente de la vida en común.

www.clacso.org

LIBROS
REVISTAS
ENCICLOPEDIAS
COLECCIONES



LIBRERÍA
LATINOAMERICANA
y CARIBEÑA de
CIENCIAS SOCIALES

www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

RED DE BIBLIOTECAS
VIRTUALES DE
CIENCIAS SOCIALES

biblioteca.clacso.edu.ar

ACCESO LIBRE A MÁS DE 40.000 TEXTOS

La mayor Red de Bibliotecas Virtuales de
Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe