

LAS POLÍTICAS DEL RECONOCIMIENTO EN CLAVE PRAGMATISTA¹

Martha Palacio Avendaño²

RESUMEN

Este trabajo realiza una reconstrucción argumentativa de la dimensión cultural en el tratamiento de la injusticia social. Para ello se centra en la discusión entre Richard Rorty y Nancy Fraser sobre las políticas de la diferencia. La primera parte del artículo reconstruye el contexto socio-teórico de la discusión sobre estas políticas en la sociedad estadounidense. La segunda parte presenta algunas objeciones de Rorty a la política de la diferencia. La tercera parte muestra el vínculo de Fraser con el pragmatismo y una visión general de su política del reconocimiento. Finalmente se presenta el efectivo cruce argumental entre los dos autores y se cierra con la evaluación de la discusión. La idea central que articula este trabajo consiste en presentar de qué manera las diferencias sociales no pueden quedar ocultas bajo la sombra del reconocimiento a la pluralidad cultural en las sociedades pretendidamente democráticas.

Palabras clave: Reconocimiento; inclusión social; pragmatismo; estatus social; Richard Rorty; Nancy Fraser; Alain Locke; políticas de la diferencia.

ABSTRACT

This paper re-enacts an argumentative reconstruction of the cultural dimension of social injustice. In order to do that, it focuses on the debate between Richard Rorty and Nancy Fraser about the politics of difference. The first part outlines the context of the politics of difference in American. Second, it analyses some of the Rorty's objections to this politics. Third, it studies Fraser's link to pragmatism and an overview of her politics of recognition. Then, the encounter between the two authors is presented and evaluated. The basic idea is that social differences cannot be hidden under the shadow of the recognition of cultural plurality in democratic societies.

Keywords: recognition; social inclusion; pragmatism; social status; Richard Rorty; Nancy Fraser; Alain Locke; politics of difference.

¹ Este artículo es una versión abreviada del tercer capítulo de mi tesis doctoral sobre Richard Rorty y Nancy Fraser. Véase Palacio, 2014.

² PhD Filosofía Moral y Política - Seminari de Filosofia Política - Universitat de Barcelona (SFP-UB). Email: marpave@gmail.com.

1. 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. Sus editores afirmaban que, al inicio del siglo XXI, y tras los varios giros ocurridos en las ciencias sociales – lingüístico, pragmático, posestructuralista, antropológico–, se contaba con vías alternativas para comprender la pluralidad de interpretaciones sobre las formas de vida (BRYANT *et al* 2000, p. 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”³.

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. 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 cultural⁴, desde finales del decenio de los sesenta, en la

³ 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 aquí cito los artículos mencionados por esta edición del siguiente modo: Rorty (2008a), y Fraser (2008d). Las traducciones serán nuestras salvo indicación ulterior.

⁴ 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, p. 78). Otras definiciones del giro cultural pueden verse 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 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.

2. 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

obra del historiador Th. Bender, - véase esp.: BENDER, 1997, pp. 41-47. También en el trabajo del filósofo C. Taylor de quien recomiendo su trabajo de 2006.

guerra fría y el celebrado triunfo del mercado, había “perdido parcialmente el sentido y significado de la historia americana.” (GITLIN, 1995, p. 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.⁵

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, p. 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 (pp. 143-147), de modo que su mensaje político resultaba ambiguo (p. 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

⁵ 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.

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.⁶ El debate revivió a su vez el de las políticas afirmativas,⁷ 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 Bloom⁸ llegó a referirse a las políticas de la identidad como la “escuela del resentimiento” (BLOOM, 1994 *apud* RORTY, 1999, p. 108). Allan Bloom por su parte, discípulo de Leo Strauss, escribió el polémico libro *El cierre de la mente moderna* (1987)⁹ 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*¹⁰ en la escuela estadounidense.

⁶ Véase: GITLIN, 1995; LIVINGSTON, 2010.

⁷ Véase: GITLIN, 1995, esp. capítulo 1.

⁸ Harold Bloom es una referencia importante en la tematización agonista que ofrece Rorty sobre el poeta, principalmente en *Contingencia, Ironía y Solidaridad* y que proviene de la obra de 1977 del crítico literario intitulada *La ansiedad de las influencias*.

⁹ 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.

¹⁰ Para una historia de la *French Theory*, véase CUSSET, 2005.

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.

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.¹¹ En este caso se pide deshacer, disolver y también deconstruir la identidad mediante prácticas que la hagan revisable, movediza si cabe, y hasta inclasificable,¹² prácticas subversivas en contra de la etiqueta que captura el juego de roles al que se está sometido¹³.

¹¹ 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.

¹² 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.

¹³ 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”.

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 disponibles¹⁴.

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 respecto a otros¹⁵. 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 feminismo¹⁶.

Entre la afirmación y la disolución, ambos rasgos liberadores, las consecuencias políticas de estas posturas teóricas pueden resumirse como la

En este caso, abandonar el género es una forma de liberar la experiencia del deseo y romper una constricción identitaria que genera conflicto en quienes viven su sexualidad de modos distintos a los socialmente sancionados como correctos. Véase: BUTLER, 2007; 2006.

¹⁴ Véase: BUTLER, 2011 *apud* FRASER, 2011a, pp. 255-273 esp.

¹⁵ Véase sobre la relación entre el discurso sexista y racista como forma de legitimación de la desigualdad económica: WALLERSTEIN, 2007.

¹⁶ Véase: PALACIO, 2014.

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 grupos¹⁷.

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 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 prerrequisito para la constitución de una vida auténtica¹⁸ 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 mismos¹⁹. Tanto *a.* como *b.* asumen que la problematización 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

¹⁷ Entendemos aquí por colectivos sociales aquellos definidos en función de la raza, la etnia, la sexualidad, la experiencia del deseo. Basados en características contingentes 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.

¹⁸ Véase: TAYLOR, 1994.

¹⁹ 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: GILLIGAN, 1982.

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, 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 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 sexo²⁰, 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

²⁰ 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. En 1975 la antropóloga Gayle Rubin 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, p. 179), sexo y género “son áreas distintas de práctica social” (Ibíd.). Véase también: BUTLER, 1990; 2004. Las críticas de Fraser a la interpretación de Butler pueden leerse en: FRASER, 1997; 2011a.

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.

2.1. El relato nacional y el reconocimiento

En el cuadro que representa el contexto del debate sobre las humanidades resulta sintomático que un autor como Rorty abandonara su versión sobre la importancia de la cultura y la forma de modificarla mediante el recurso al lenguaje (RORTY, 1991a), 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, p. 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” (p. 79)²¹.

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

²¹ “[...] *the dangerous consequences of developing a Left that neglects class and money by focusing on the elimination of prejudice and sexism.*”

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 una pregunta eminentemente práctica, que indaga por la función social de la teoría. En términos pragmatistas, la pregunta sería cuáles son los efectos de determinadas teorías, si amplían o estrechan el espacio de deliberación moral²² – lo que en el caso de Rorty consiste en su formulación para hablar de progreso moral.

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, p. 89).

²² 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 artículo cuando se realice la evaluación comparativa entre el alcance de la propuesta rortiana y la de Fraser sobre el reconocimiento cultural.

A ojos de nuestro autor, los efectos de la globalización en la escala local –los cuales resume como: la ruptura del lazo social –,²³ 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. 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 reflexión²⁴, 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, pp. 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?” (p. 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

²³ 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.

²⁴ Desde el año de 2003 Fraser incluye la dimensión política para ilustrar las impugnaciones sobre las reglas de decisión y la pertenencia social. Véase: FRASER, 2008b, pp. 31-64. Me ocupó de este asunto de manera más detenida en: PALACIO, 2012a y b.

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, p. 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 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 filosófica ni políticamente.

2.1.1. Richard Rorty y la forja del relato nacional. La respuesta de Rorty al debate de las humanidades fue su 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 social²⁵.

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, p. 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. (2000^a, p. 252)²⁶.

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

²⁵ 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.

²⁶ “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.

de vida como cuestiones relativas al ámbito privado, en una forma análoga a las diferencias religiosas²⁷.

Esta asunción liberal de Rorty al privatizar las diferencias, reduce la complejidad social y hace recaer la problematización en la conciencia individual a través de la modificación de las creencias. De ahí que no sea tan extraño el que deslice el tema del reconocimiento social al de una batalla contra el prejuicio social. Volveré a ello más adelante.

2.1.2. Nancy Fraser y una teoría crítica del reconocimiento. Muchas de las teóricas feministas estadounidenses más relevantes en nuestros días fueron próximas a la Nueva Izquierda.²⁸ 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.

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 1989²⁹. Para sostener esta afirmación basta considerar que su propuesta de una teoría crítica del reconocimiento, tal como la esboza en 1997 – y reelabora hasta el 2003 –, aspira a vincular dos tipos de luchas sociales, las económicas y las culturales, y con ello superar lo

²⁷ 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.

²⁸ Destacamos aquí el aporte de Iris M. Young (1947-2007) quien 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 también en este contexto el trabajo de Seyla Benhabib, el de Judith Butler, desde el postestructuralismo, y el de Sandra Harding, en su reflexión sobre la epistemología.

²⁹ 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, p. 13).

que entiende como falsas antítesis en el discurso público y académico (1997). Esto le permite tanto revitalizar la idea de una izquierda que reconoce que las reivindicaciones culturales comportan un estatus político tan relevante, como despejar la discusión de la reificación de que estaban siendo objeto (FRASER, 2011a)³⁰.

La falsa antítesis de Fraser está unida a una ontología social múltiple gracias a la cual pueden diferenciarse analíticamente los ejes de subordinación social que padece un colectivo social así como la forma en que estos intersecan y determinan la posición social de los individuos. La intersección de los ejes nutre su lectura de la forma social capitalista en la que las dimensiones de la economía y la cultura se entretrejen reforzando así las formas de injusticia de un modo simultáneo. De ahí que la diferenciación analítica de al menos dos de las dimensiones de la justicia, consista para ella en la forma de responder al cómo están imbricadas en la práctica, siguiendo el análisis social desde las reivindicaciones que tienen lugar en la esfera pública, pero también en sus márgenes.

3. La alternativa pragmatista de Fraser sobre las diferencias culturales.

Los antecedentes de esta 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)³¹, que se aproximó a esas diferencias desde el pragmatismo sin ceder al enfoque liberal típico en el que éstas aparecen como meras disonancias surgidas del ámbito privado y 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 intelectuales. Locke proporciona a nuestra autora una forma de pragmatismo que no se orienta a la armonización de las diferencias

³⁰ 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.

³¹ 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, pp. 157-175.

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, p. 230)³².

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, p. 172)³³.

La teoría crítica del reconocimiento que propone Fraser aspira a continuar esta lectura pragmatista³⁴ de las diferencias, a la que añade la perspectiva feminista socialista y un enfoque weberiano respecto a la diferenciación social.³⁵ Esa lectura se 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

³² 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.

³³ “Locke understood difference in the light of power, domination, and political economy [...] unlike the pragmatist mainstream, he grasped that dominant groups might need to forge a cultural identity as a weapon of struggle against oppression”. Aquí, y salvo indicación contraria, la traducción es nuestra.

³⁴ 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.

³⁵ Véase: FRASER, 2011a, p. 320, nota 2 esp.

diferencia de la desigualdad material, las diferencias de poder entre grupos y las relaciones sistemáticas de dominación y subordinación (FRASER, 1997, p. 246).

Esta cita 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 afirma que la cultura está atravesada por la economía política y que esto es lo que constituye la forma del dilema político del reconocimiento: la falsa antítesis que opone el reconocimiento a la redistribución. 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 género³⁶.

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 redistribución implica eliminar el género como tal, la del reconocimiento implica valorizar la especificidad de género” (FRASER, 1997, p. 34).

Como se ha mencionado, 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 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 conduce, a nuestro juicio, a que su enfoque sobre la justicia esté orientado principalmente a preguntarse por el ámbito simbólico en que se tejen las prácticas sociales³⁷.

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

³⁶ 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.

³⁷ 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.

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, p. 281).

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 ¿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 realidad de la imbricación? ¿Constituye acaso una forma de apuntar a la dificultad en que consiste 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 de nuevo 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 que ella propugna³⁸, ya que problematiza el criterio desde el que se ejerce la crítica y, por tanto, parece

³⁸ 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; HONNETH, 2006, p. 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 (p. 92).

Anne Phillips (2008) también ha imputado a Fraser una suerte de marxismo. Discrepamos de ello en la medida en que nuestra autora más bien se decanta por Weber. Además, como se apunta, su tratamiento teórico eclipsa la dimensión económica al cobrar mayor preponderancia la dimensión simbólica.

poner en entredicho la universalidad del principio normativo de la paridad participativa³⁹ con el que se espera resolver el dilema. Recuérdese que, en este marco conceptual, los principios normativos surgen 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 de los principios una cuestión sometida a la contingencia debería en términos lógicos negar la pretensión universal del principio de justicia de la paridad participativa 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 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 su 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.

³⁹ Sobre la formulación de este principio véase: FRASER, 1997 y FRASER; HONNETH, 2006.

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) si los dos términos de la relación se mantienen tal y como nos los representamos. Por eso, Rorty señala una tercera opción. 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. Pero está por ver que esta estrategia suya resulte exitosa en el caso del reconocimiento cultural.

4. El reconocimiento: entre el prejuicio social y el modelo del estatus

4.1. El prejuicio

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, p. 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 (p. 70). *ii.* La palabra prejuicio denota que se trata de un recurso ideológico para mantener la desigualdad económica entre los miembros de una comunidad (pp. 70-71). El corolario de ambas afirmaciones consiste en *iii.* que 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, p. 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 (p. 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 (p. 75).

5. Si el propósito del reconocimiento es alcanzar el autorespeto como eje de una identidad, no es necesario añadirle el adjetivo cultural (p. 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 (p. 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, p. 81)⁴⁰.

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 donde 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

⁴⁰ “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.

conjurar el peso de la cultura sobre la conciencia individual (RORTY, 2008a, pp. 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.

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, p. 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.

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 introduce la dimensión política para hacer frente a la injusticia que representa la gobernanza en el marco de la globalización.

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.

4.2. 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, p. 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 (p. 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, p. 86). El prejuicio social 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, 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 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 deconstruktiva 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 entretnejidas 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.

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.

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.

5. UN DIÁLOGO DE SORDOS

Como se dijo al inicio, 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 entre ellos 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.

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 atienda 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, 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 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. Esta ontología nos sugiere la posibilidad de que desplazemos 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 antiguas formas 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 concepción 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 social⁴¹. 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.

⁴¹ 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, 1996^a, p. 144).

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. Aquí 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: no basta con ampliar el espacio de deliberación moral, es preciso 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.

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 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 permitiría ampliar la visión sobre quiénes son aquellos a los que nos referimos cuando hablamos de inclusión social.

REFERENCIAS

BENDER, Thomas; SCHORSKE, Carl. E. (eds.). **American Academic Culture**. Fifty Years, Four disciplines. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1997.

BLOOM, Allan. **El cierre de la mente moderna**. Tradução de Adolfo Martín. Barcelona: Plaza y Janés, 1989.

_____. **Gigantes y Enanos**. La tradición ética y política de Sócrates a John Rawls. Tradução de Alberto L Bixio. Barcelona: Gedisa, 1999.

_____. **La angustia de las influencias: una teoría de la poesía**. Caracas: Monte Ávila, 1977.

BRYANT, Jan *et al.* Editorial. **Critical Horizons: A Journal of Philosophy & Social Theory** 1, 1, 1-6, 2000.

BUTLER, Judith. **El género en disputa**. El feminismo y la subversión de la identidad. Tradução de Ma. Antonia Muñoz, Barcelona: Paidós, 2007.

_____. **Deshacer el género**. Tradução de Patricia Soley-Beltrán. Barcelona: Paidós, 2006.

CUSSET, François. **French Theory**. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos. Tradução de Mónica Silvia Nasi. Barcelona: Melusina, 2005.

FRASER, Nancy. **Unruly Practices**. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory. Cambridge: Polity Press, 1989.

FRASER, Nancy *et al.* **Pragmatism, Feminism and the Linguistic Turn: Feminist Contentions. A Philosophical Exchange.** Nueva York: Routledge, 1995a. pp. 157-171.

_____. Politics, Culture, and the Public Sphere: Toward as Postmodern Conception *in* NICHOLSON, Linda; SEIDMAN, Steven (eds.). **Social Posmodernism. Beyond Identity Politics.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995b. pp. 287-312.

_____. "Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia de género". **Revista Internacional de Filosofía Política** n. 8, pp. 18-40, 1996.

_____. **Iustitia Interrupta.** Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista". Tradução de Magdalena Holguín y Isabel Crisitina Jaramillo. Santa fe de Bogotá: Siglo del hombre editores y Universidad de los Andes.

_____. Another Pragmatism: Alain Locke, Critical "Race" Theory, and the Politics of Culture *in* Dickstein, Morris (ed.). **The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture,** Durham and London. Durham: Duke University Press, 1998. pp. 157-175.

_____. From Irony to Prophecy to Politics *in* GOODMAN, Russell (ed.). **Pragmatism, a Contemporary Reader.** Nueva York: Routledge, 2004a. pp. 153-159. (también editado en Janack, 2010).

_____. Institutionalizing Democratic Justice *in* BENHABIB, S.; FRASER, N., (eds.), **Pragmatism, Critique, Judgement.** Essays for Richard Bernstein, Cambridge: MIT Press, 2004b. pp. 125-147.

_____. **Adding Insult to Injury.** Nancy Fraser Debates Her Critics *in* OLSON, Kevin (ed.). Londres: Verso, 2008a.

_____. **Escalas de justicia.** Tradução de Antonio Martínez Rui. Barcelona: Herder, 2008b.

_____. Why Overcoming Prejudice is Not Enough? *in* OLSON, Kevin (ed.). **Adding Insult to Injury.** Nancy Fraser Debates her Critics. Londres: Verso, 2008c. pp. 83-88.

_____. **Dilemas de la justicia en el siglo XXI.** Género y globalización *in* VALDIVIELSO, Joaquín; CARBONERO; M^a. Antonia (eds.). Tradução de Joaquín Valdivielso y Meryl Wee Jones. Palma: Universitat de les Illes Balears, 2011a.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Tradução de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

FRASER, Nancy; PALACIO, Martha Avendaño. **La justicia como redistribución, reconocimiento y representación.** Entrevista. Barcelona *Metrópolis* 74, 2009. pp. 16-24.

FRYE, Marilyn. **The Politics of Reality: Essays in Feminist Theory.** Freedom, California: The Crossing Press, 1983.

GATES JR., Henry Luis. **Loose Canons.** Notes on the Culture Wars. Nueva York: Oxford University Press, 1992.

GITLIN, Todd. **The Twilight of Common Dreams.** Why America is Wracked by Culture Wars. Nueva York: Metropolitan Books, 2005.

HABERMAS, Jürgen. "... And to Define America, Her Athletic Democracy". El filósofo y formador del lenguaje". **Ideas y Valores**, 138, 2008, pp. 5-17.

HALL, Stuart. Estudios culturales: Dos paradigmas. Tradução de Mirko Lauer. **Revista colombiana de sociología**, nº 27, 1980, pp. 233-254.

HARDING, Sandra. **Is Science Multicultural?** Postcolonialisms, Feminisms and Epistemologies. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

HEGEL, Georg W. Friedrich. **La Fenomenología del espíritu.** Tradução de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. [1807:1ª]

HONNETH, Axel. **La lucha por el reconocimiento.** Por una gramática moral de los conflictos sociales. Tradução de Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.

KUPER, Adam. **Cultura.** La versión de los antropólogos. Tradução de Albert Roca. Barcelona: Paidós, 2001.

LIVINGSTON, James. **The world turned inside out.** American Thought and Culture at the End of the 20th Century. Nueva York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.

MACCUMBER, John. **Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era.** Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2001.

NASH, Kate. The 'Cultural Turn' in Social Theory: Towards a Theory of Cultural Politics. **Sociology**, 35, 1, 2001, pp. 77-92.

OKIN, Susan Moller. Liberalismo político, justicia y género *in* CASTELLS, Carme (comp). **Perspectivas feministas en teoría política**. Tradução de Carme Castells. Barcelona: Paidós, 1996a. pp. 127-147.

_____. Desigualdad de género y diferencias culturales *in* CASTELLS, Carme (comp). **Perspectivas feministas en teoría política**. Tradução de Carme Castells. Barcelona: Paidós, 1996b. pp. 185-206.

OLSON, Kevin (org.). **Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates her Critics**, Londres: Verso, 2008.

PALACIO, Martha Avendaño. La paradoja de lo público en Richard Rorty. **Ideas y valores** 138, 2008, pp. 119-132.

_____. Escalas de dominación, Astrolabio. **Revista internacional de filosofía**, 13, 2012a, pp. 345-354.

_____. La Teoría Crítica de la justicia de género de Nancy Fraser Arenal. **Revista de Historia de las Mujeres** 19, 2, 2012b, pp. 287-311.

_____. Iris Marion Young y Nancy Fraser. Sobre la estructura de la justicia. Enrahonar. **Quaderns de Filosofia** 51, 2013, pp. 77 -93.

_____. Implicaciones éticas y políticas de la ‘creación de sí’ a partir de la filosofía de Richard Rorty. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2014. (**Tesis doctoral**).

RAWLS, John. **El Liberalismo político**. Tradução de Antoni Doménech. Barcelona: Crítica, 2006. [1996:1ª cast.].

RORTY, Richard. “That Old-Time Philosophy”. **The New Republic**, abril 4 de 1988, pp. 28-33.

_____. **Contingency, Irony and Solidarity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1989a.

_____. Contingencia, Ironía y Solidaridad. Tradução de Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1991a.

_____. Education Without Dogma. **Dissent** 36, 2, pp. 198-204.

_____. Intellectuals in Politics. **Dissent** 38, 4, 1991b, pp. 483-490.

_____. Essays on Heidegger and Others. **Philosophical Papers 2**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991c.

_____. Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. **Escritos filosóficos 2**. Tradução de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1993a.

- _____. Objectivity, Relativism and Truth. **Philosophical Papers 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991d.
- _____. Objetividad, relativismo y verdad. **Escritos filosóficos 1**. Tradução de Jorge Vigil Rubio. Barcelona: Paidós, 1996b.
- _____. Who are We? Moral Universalism and Economic Triage. **Diogenes** 44, 173, pp. 5-15, 1996c.
- _____. ¿Quiénes somos? Universalismo moral y selección económica. Tradução de Iñigo Darrigade. **Revista de Occidente** 210, 1998d, pp. 93-107.
- _____. Intellectuals and the Millennium. **The New Leader**, 80, 3, 1997a, 3p.
- _____. **Achieving our Country**. Leftist Thought in Twentieth-Century America, Cambridge: Harvard University Press, 1998a.
- _____. **Forjar nuestro país**. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX. Tradução de Ramón del Castillo. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. **Pragmatismo y Política**. Trad. y ed. de Rafael del Águila. Barcelona: Paidós, 1998b.
- _____. Truth and Progress. **Philosophical Papers 3**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998c.
- _____. Verdad y Progreso. **Escritos filosóficos 3**. Tradução de Ángel Manuel Faerna. Barcelona: Paidós, 2000d.
- _____. **Philosophy and Social Hope**. Nueva York: Penguin Books, 2000a.
- _____. **Philosophie und die Zukunft**. Frankfurt: Fischer Tachenbuch Verlag, 2000b.
- _____. **Filosofía y futuro**. Tradução de Javier Calvo y Angela Ackermann, Barcelona: Gedisa, 2002.
- _____. **Pragmatismo, una versión**. Antiautoritarismo en ética y epistemología *in* VERGÈS, Joan (ed.). Barcelona: Ariel, 2000c.
- _____. Philosophy as a Transitional Genre *in* FRASER, Nancy; BENHABIB, Seyla (eds.). **Pragmatism, Critique, Judgment**. Essays for Richard J. Bernstein, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2004, pp. 3-28.
- _____. Is “Cultural Recognition” a Useful Notion? *in* OLSON, Kevin (ed.). **Adding Insult to Injury**. Nancy Fraser Debates her Critics. Londres: Verso, 2008, pp. 69-81.

RUBIN, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. Tradução de Stella Mastrangelo. **Nueva Antropología** 30, 1986, pp. 95-145. [1975:1ª]

_____. Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidade *in* VENCE, Carol (comp.). **Placer y peligro**. Explorando la sexualidad femenina. Madrid: Editorial Revolución, 1989. pp.113-190.

TAYLOR, Charles. **Las fuentes del yo**. La construcción de la identidad moderna. Tradução de Ana Lizón. Barcelona: Paidós, 2006.

_____. La ética de la autenticidad. Tradução de Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona: Paidós, 1994.

_____. **La política del reconocimiento**. Tradução de Mónica Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. pp. 43-107.

TULLY, James. **Strange Multiplicity**. Constitutionalism in an Age of Diversity. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Geopolítica y geocultura**. Ensayos sobre el moderno sistema mundial. Tradução de Eugenia Vásquez. Barcelona: Kairós, 2007.

YOUNG, Iris Marion. Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of Dual Systems Theory *in* SARGENT, Lydia (ed.). **Women and Revolution: a Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism**. Boston: South End Press, 1981. pp.43-70.

_____. Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory. **New Left Review**, I/222, 1997, pp. 147-160.

_____. **La justicia y la política de la diferencia**. Tradução de S. Álvarez. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, 2000.

ZINN, Howard. **The Twentieth Century**. Nueva York: Harper Collins Publishing, 2003.

_____. **La otra historia de los Estados Unidos** (Desde 1492 hasta hoy). Tradução de Toni Strubel. Hondarribia: Argitaletxe, 2005.