

RECONOCIMIENTO: ENTRE LA POSMODERNIDAD INQUIETANTE Y LA BÚSQUEDA DEL AGONISMO

SERGIO RONCALLO DOW*

RESUMEN

Este ensayo pretende articular la reflexión entorno a las propuestas de Boaventura de Sousa Santos y Chantal Mouffe a propósito de la construcción de lo político en la modernidad tardía. La necesidad de superar las lógicas de pensamiento de corte moderno con las que la modernidad labró las ideas de política y de legitimidad supone abordar el presente y reconocer las multiplicidades que se tejen a lo largo y ancho del entramado social. En el recorrido, la propuesta de Paul Ricoeur sobre el reconocimiento permite introducir la urgencia de la concepción pluralista y agónica de lo político, así como la superación de ciertos prejuicios modernos que impedirían pensar los múltiples, ricos y densos juegos de lenguaje que se tejen en nuestro tiempo alrededor de lo político.

Palabras clave: Boaventura de Sousa Santos, Chantal Mouffe, Paul Ricoeur, posmodernidad, reconocimiento.

* Filósofo de la Universidad de los Andes. Magister en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana. Candidato al Doctorado en Filosofía en la misma universidad.
RECIBIDO: 05.12.07 ACEPTADO: 02.06.08

RECOGNITION: BETWEEN A RESTLESS POSTMODERNITY AND THE SEARCH OF AGONISM

SERGIO RONCALLO DOW*

ABSTRACT

In pursue of constructing the political arena in the latter modernity, Boaventura de Sousa Santos' and Chantal Mouffe's proposals are articulated in this essay. Needing to overcome modern logics of thought on politics and legitimacy, to meet the present and recognize multiplicities wove throughout social tissue are required. In this course, Ricoeur's view on recognition urges to incorporate a pluralist and agonic conception of politics, as well as a criticism of some modern prejudices that would prevent us from thinking of various, rich and thick language games which are woven around democracy in our days.

Key words: Boaventura de Sousa Santos, Chantal Mouffe, Paul Ricoeur, postmodernity, recognition

* Filósofo de la Universidad de los Andes. Magister en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana. Candidato al Doctorado en Filosofía en la misma universidad. RECIBIDO: 05.12.07 ACEPTADO: 02.06.08

“Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irretentiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.”

Walter Benjamin. *Tesis de Filosofía de la Historia.*

“Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes.”

“¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? –Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.”

L. Wittgenstein. *Investigaciones Filosóficas.*

1. Algunas consideraciones iniciales

PENSAR LO POLÍTICO EN MEDIO del panorama contemporáneo no deja de ser una empresa compleja e intrincada. Hoy, tras una modernidad llena de promesas incumplidas y que como legado ha dejado un sinnúmero de contradicciones, la pregunta por el lugar desde el cual pensar la relación con el Otro, la política y la idea misma de democracia adquiere una particular pertinencia. En efecto, la modernidad concibió el modo de teorizar sobre lo político en términos de una “fórmula universalizante y homogenizadora” que, agregaría, sobre ciertos supuestos generalizadores supuso una unidad histórica y cultural de occidente (Mouffe, 2003: 75). Valdría la pena recordar aquí la tesis 13 de las *Tesis de Filosofía de la Historia* de Benjamin para enfatizar este punto:

La teoría socialdemócrata, y todavía más su praxis, ha sido determinada por un concepto de progreso que no se atiene a la realidad, sino que tiene pretensiones dogmáticas. El progreso, tal y como se perfilaba en las cabezas de la socialdemocracia, fue un progreso en primer lugar de la humanidad misma (no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar era un progreso inconcluible (en correspondencia con la infinita perfectibilidad humana). Pasaba por ser, en tercer lugar, esencialmente incesante (recorriendo por su propia virtud una órbita recta o en forma espiral). Todos estos predicados son controvertibles y en cada uno de ellos podría iniciarse la crítica. Pero si ésta quiere ser rigurosa, deberá buscar por detrás de todos esos predicados y dirigirse a algo que les es común. *La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío.* La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso.¹

Precisamente sería esta pretensión de universalidad la que habría dificultado la tarea de Ricoeur de establecer la posibilidad del reconocimiento mutuo, pensando en abrir el camino a un tipo de relación social en la que se habría dado más una tarea de traducción, imposición, o reforzamiento de los códigos² que una propuesta dialógica (un agonismo, veremos) en la que pudiese darse el reconocimiento mutuo.

Sobre esta estela, el legado de la modernidad sólo terminado desde sus contradicciones, el propósito de este ensayo es repensar la idea de reconocimiento de Ricoeur a través de dos propuestas teóricas fundamentales: Boaventura de Sousa Santos y Chantal Mouffe. Del primero, retomaré algunos planteamientos su obra *El milenio huérfano*, en particular, sus críticas al legado inconcluso y aparente de una modernidad monolítica. De Mouffe, invocaré ciertos acercamientos al *segundo* Wittgenstein para explicar el problema de la democracia radical y el pluralismo agonístico.

¹ Cursivas y negrillas mías.

² Entendidos aquí como esa regla compleja y culturalmente reconocida que une un plano de la expresión con un plano de contenido y que, por lo tanto, da origen al sentido.

Veo en Santos y Mouffe dos caminos interesantes para afrontar el problema final que toca Ricoeur al final de los *Caminos del reconocimiento*: el reconocimiento mutuo. Por lo tanto, el itinerario intenta pensar desde un nuevo lugar el reconocimiento del otro como alguien que siempre me acompaña. La idea básica es que, como diría Heidegger a propósito del hombre, el ser-ahí (*Dasein*) es siempre *Mitdasein*. “El mundo del *Dasein* es un mundo en común (*Mitwelt*). El ser-en es un ser-con-otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la coexistencia (*Mitdasein*)” (Heidegger, 2006:123). Esto implica pensar la existencia como coexistencia: ser es ser-con, ser-con-el-otro. Si al hablar de los útiles, Heidegger habla del Ser como un *estar a la mano*, al hablar de los existentes humanos, se habla del *acompañar*. El otro que me acompaña, precisamente desde el ser-con. Es por esto que el mundo del *Dasein* es un mundo del ‘con’, ser es ser-con-otros. He hecho esta aclaración a propósito de Heidegger porque creo hay aquí un elemento que enfatiza el hecho mismo de que el recorrido de Ricoeur finalice con el reconocimiento mutuo que aquí nos concierne. La necesidad de ser-con y de pensar desde el mundo-con-el-otro constituye el punto clave dentro del panorama ricoeuriano que, en última instancia, pone de manifiesto la posibilidad de concebir al otro como aquel al que reconocemos, aquel que nos reconoce y aquel con quien reconocemos (a otros).

Sin embargo, el ser-con (*Mitdasein*) supone, a mi modo de ver, la necesidad de pensar las particularidades atinentes a los sujetos que forman el entramado social y que son, en últimas, las que hacen del reconocimiento mutuo el escalón más alto, o al menos, el punto de llegada de los recorridos³ del reconocimiento —tal y como Ricoeur piensa. No en vano la noción de identidad, tan compleja de pensar hoy día, es susceptible de ser construida en la relación con y desde el otro. De hecho, se trata de un concepto cada vez menos puro, menos ideal, menos romántico y más problemático, que sugiere la complejidad propia de la subjetividad contemporánea. Como lo afirma lúcidamente Zygmunt Bauman:

La identidad enfrenta un doble dilema: debe servir a una propuesta de emancipación individual tanto como a un plan de membresía colectiva que sobrepasa cualquier idiosincrasia particular. La busca de identidad implica someterse a un fuego cruzado, a una convergencia de dos fuerzas

³ Utilizo este término, pues creo que el ejercicio que hacer Ricoeur es mucho más un recorrido (*parcours*) que un camino (*chemin*).

opuestas. Hay una doble propuesta en la cual la pretendida identidad (identidad como problema y cometido) se debate y por la cual debe luchar en vano por emanciparse. Navega entre dos extremos de individualidad y total pertenencia, el primer extremo es inalcanzable, mientras que el segundo, como un agujero negro, debe absorber y eliminar todo lo que flota en su cercanía. Cada vez que es elegido como el destino de una excursión, la identidad inevitablemente hace vacilar cualquier movimiento hacia dos direcciones.⁴

Con estas indicaciones empiezo el recorrido que, desde la perspectiva de Santos, obligaría al replanteamiento de ciertas propuestas de la modernidad.

2. Boaventura de Sousa Santos y las ecologías de la posmodernidad

RESULTA PARTICULARMENTE DIFÍCIL ENCARAR la realidad social del milenio que empieza teniendo como soporte teórico e ideológico las visiones paradigmáticas y monolíticas de la ciencia así como las promesas incumplidas de la modernidad. Es poco menos que ingenuo pensar en la posibilidad de comprender los problemas sociales contemporáneos desde una perspectiva que oscila entre los reductos, algo anacrónicos, de la teoría crítica que parece insuficiente para comprender cabalmente la realidad y la idea, abordada por Boaventura de Sousa Santos, según la cual existe un “posmodernismo celebratorio” que cierra su frente a la posibilidad de la solución de los problemas sociales en términos modernos, arguyendo que tales problemas no existen o que no existe lo que se ha llamado *las promesas incumplidas de la modernidad* (2005: 104 y ss.).

Esta postura celebratoria a la que alude el portugués es particularmente problemática si se piensa que la igualdad, la libertad y la paz fueron tres puntos clave dentro de las estructuras fundamentales de la modernidad y que con el desarrollo contradictorio e intrincado de tal proyecto, poco a poco adquirieron el estatus de promesas y de horizontes que era necesario alcanzar. Desde esta perspectiva inicial, Santos propone que frente a los problemas sociales contemporáneos en la denominada “posmodernidad inquietante o de oposición” “se asume que existe una disyunción entre los problemas de la modernidad y las posibles soluciones de la posmodernidad,

⁴ Entrevista a Zygmunt Bauman. Disponible en: <http://www.elinterpretador.net/2EntrevistaZygmuntBauman.html>

la cual debe ser convertida en punto de partida para afrontar los desafíos derivados del intento de construir una teoría crítica posmoderna” (2005:105).

Para fundamentar su postura, Santos recurre a la idea central de la teoría crítica moderna e intenta reformularla poniendo en tela de juicio la concepción misma que subyace bajo el supuesto ilustrado de conocimiento, esto es, el paso del caos al orden y la consecuente visión del conocimiento como regulación. Este fue el error craso de la teoría crítica moderna, pues al presentarse como un pensamiento liberador terminó convirtiéndose precisamente en lo que criticaba y terminó autorregulándose. Lo que se propone, entonces, es la búsqueda de un conocimiento que se pueda comprender desde otro lugar de enunciación que es, en este caso, la emancipación. Aquí entra en juego la posibilidad de repensar más abiertamente, las nociones de orden y caos, es decir, sin recurrir a visiones esquemáticas y rígidas del conocimiento regulado sino a partir de la *hermenéutica de la sospecha* y desde la necesidad de reinterpretar el caos como una forma de conocimiento y no de ignorancia. En este sentido, Santos propone tres ejes fundamentales para pensar la idea del conocimiento como emancipación y la fundamentación de la teoría crítica posmoderna, pieza fundamental de su posmodernismo de oposición:

1. El paso del monoculturalismo hacia el multiculturalismo (este es un primer y muy interesante punto de convergencia entre los programas de Ricoeur y Santos). Sólo mediante el *reconocimiento* del *otro* como creador activo de conocimiento se podrá pensar el problema de la emancipación. Esto supone necesariamente una visión multicultural no anclada, por supuesto, al legado del conocimiento entendido en términos estrictamente modernos.

2. El paso de las técnicas y los conocimientos especializados hacia un conocimiento edificante: se parte de la superación del conocimiento válido de manera descontextualizada de la modernidad y se busca una teoría crítica posmoderna que parta “del supuesto de que el conocimiento es siempre contextualizado por las condiciones que lo hacen factible, y que progresa sólo en tanto cambia dichas condiciones de una manera progresista” (2005: 111). Se trata no tanto del carácter radical y omnipotente del conocimiento, sino de la posibilidad de pensarlo como prudente y finito.

3. El paso de la acción conformista hacia la acción rebelde. Santos sugiere que las nuevas formas de capitalismo proponen un modo actuar que debe enfocarse más hacia una acción rebelde y transgresora de fronteras. Es así una búsqueda de acciones que, en últimas, tracen el camino hacia el conocimiento en términos de emancipación. Una acción que supere la noción de orden en pos de la *solidaridad* (una de las figuras claves dentro del recorrido ricoeuriano, en particular en su etapa final de la reflexión en *Caminos*).

La idea de la teoría crítica posmoderna lleva a re-pensar las ideas modernas de progreso y la noción de la historia que recurre a la imagen (con una actitud crítica y desconfiada) del *Ángelus Novus* de Klee —ya utilizada por Walter Benjamin en sus críticas al positivismo y a la historiografía (1973). En ese sentido, e intentando recalcar su idea del conocimiento como emancipación, Santos reflexiona sobre el carácter de relato que ha adquirido el pasado y la visión poco compleja de la historia. Santos pone en evidencia la posibilidad de recuperar el pasado no desde su condición de puro suceso que alguna vez tuvo lugar, sino como el lugar desde el que la teoría crítica posmoderna debería pensar el momento coyuntural por el que atraviesa la problemática social contemporánea, recuperando el pasado como un elemento constitutivo de lo que somos (sin olvidar jamás que reconocer es, al menos en parte, recordar y que la memoria está lejos de ser el lastre que anunciaba la temporalidad burguesa e ilustrada del tiempo saeta/lineal que se habría concretado en la *historia-hecha-crónica* criticada por Benjamin en las *Tesis*).

En este orden de ideas, se proponen cuatro orientaciones que, en palabras de Santos, permitirán afrontar el momento de peligro que atravesamos: conocimiento-emancipación, hermenéutica diatópica —esencial para el diálogo intercultural—, el gobierno humano —clave para la superación de los conflictos y las divisiones sociales— y, el patrimonio común de la humanidad. La posibilidad de concretar el proyecto del conocimiento-emancipación tiene que ver con la posibilidad de darle juego a estas cuatro orientaciones desde una perspectiva que trate de poner en jaque las miradas hoy obsoletas y anacrónicamente eurocéntricas propias del discurso moderno. Santos muestra (refiriéndose a los procesos que acompañan el “fin de los descubrimientos imperiales”) cómo “la experiencia social en todo el mundo es mucho más amplia y variada de lo que la tradición científica

o filosófica occidental conoce y considera importante (y que, además,) esta riqueza social está siendo desperdiciada” (2005:152). Este llamado es reforzado con la invitación que hace Santos a reconsiderar y reinterpretar las concepciones lineales del tiempo y del progreso que se han proyectado hacia el presente en medio de las promesas no cumplidas de la modernidad. En resumen, Santos pone en evidencia la fuerte crisis paradigmática en la que ha caído la ciencia (esto incluye, por supuesto, el pensamiento social). A la visión moderna de un pasado inservible y pesado, un presente fugaz y un futuro que se expande indefinidamente, Santos propone una razón cosmopolita, que con una trayectoria inversa, expanda el presente y contraiga el futuro para que, de este modo, sea “posible crear el espacio-tiempo necesario para *reconocer* y valorar la inagotable experiencia social que está en curso en el mundo de hoy” (2005:153).

Situado en estas nuevas condiciones de pensamiento Santos elabora *una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias*. Con esto, se propone la crítica a la razón indolente, aquella que “subyace, en sus variadas formas, al conocimiento hegemónico, tanto filosófico como científico, producido en Occidente en los últimos doscientos años.” (2005: 154).

Además, Santos hace una crítica más detallada a las que considera sus dos formas fundamentales: la razón metonímica y la razón proléptica⁵. La primera de ellas, dice él, se da a partir de lo que funciona como una relación jerárquica entre el todo y las partes que vive obsesionada por la idea de la totalidad bajo la forma del orden. En este sentido, propone una visión rígida de la realidad en la que las partes sólo funcionan en virtud de un todo que es totalizador y que no se ve afectado por las variaciones de dichas partes. Para superar la idea del mundo como un todo, occidental y racional que se desprende de lo que había propuesto la modernidad, Santos propone cinco ecologías que son la parte central de la sociología de las ausencias⁶. Estas ecologías buscan superar las taras propias de la razón metonímica y buscan acercarse a la realidad social en términos más abiertos, dialógicos e incluyentes, respondiendo a las exigencias de una época posmoderna que no puede trabajar sobre supuestos que resultan hoy inadmisibles.

⁵ Santos habla de otras dos formas que tiene la razón indolente: “la razón potente, aquella que no se ejerce porque piensa que nada puede hacer contra una necesidad concebida como exterior a ella misma (y) la razón arrogante, que no siente la necesidad de ejercerse porque se imagina incondicionalmente libre y, por consiguiente, libre de la necesidad de demostrar su propia libertad”. (2005:153).

1. La primera ecología es la de los *saberes* y apunta principalmente a una superación de, lo que Santos ha llamado, la monocultura del saber científico y que supone que sólo existe un tipo de saber y una sola forma de comprender el rigor. Santos busca la inclusión de otros contextos y prácticas sociales, tradicionalmente marginados por la razón metonímica. No hay un saber único. Más bien, “toda ignorancia es ignorante de un cierto saber y todo saber es la superación de una ignorancia particular” (2005: 163).

2. La ecología de las *temporalidades* se enfrenta a la monocultura del tiempo lineal. Así como el saber occidental es sólo una forma de saber (por eso Santos habla de la hermenéutica diatópica) la concepción lineal del tiempo es sólo una entre las muchas concepciones de la temporalidad, que escapan a las lógicas de la razón metonímica y que deben ser reconocidas-recuperadas.

3. La ecología de los *reconocimientos* implica la construcción de una “nueva articulación entre el principio de igualdad y el principio de diferencia, abriendo espacio para la posibilidad de diferencias iguales” (2005:165). Se trata aquí de concebir una idea de la diferencia por fuera de la jerarquía y apoyada en el reconocimiento del otro como otro-capaz.

4. La ecología de las *trans-escalas* trata de recuperar las prácticas locales y ubicarlas fuera de la globalización hegemónica, revalorándolas y poniéndolas fuera del marco de análisis que ha venido formándose desde los estudios que abordan la globalización desde la postura de la razón metonímica.

5. La ecología de la productividad propone, para Santos, la recuperación de formas alternativas de producción, cooperativas obreras, organizaciones económicas populares que “la ortodoxia capitalista ocultó o desacreditó” (2005: 166).

⁶ La palabra ecología indica, según el DRAE, por un lado, la ciencia que estudia las relaciones de los seres vivos entre sí y con el medio en que viven; por el otro, es la rama de la sociología que estudia las relaciones entre los grupos humanos y su entorno físico y social. En ambos casos se puede ver el carácter de diálogo e interrelación que el término propone.

El segundo paso del recorrido es parte fundamental de la sociología de las emergencias y consiste en la crítica de la razón proléptica —aquella que concibe el futuro a partir de la monocultura del tiempo lineal, ya anticipada en la ecología de las temporalidades. La propuesta de Santos apunta a la contracción del futuro (en oposición al modelo moderno del que ya se ha hablado aquí) y busca sustituir el vacío propio del futuro infinito e incierto por uno lleno de posibilidades concretas y plurales tanto como utópicas y realistas. Hay, además, una fuerte crítica a la estaticidad del pensamiento filosófico occidental que subsume la realidad bajo las categorías de “todo” o “nada” que parecen ser abarcentes pero que se limitan al pensamiento abstracto. Santos recurre, como modelo de pensamiento alternativo al “todavía no” de Ernst Bloch a un “no que dice, a la vez, sí”. En resumen:

La sociología de las emergencias consiste en la investigación de las alternativas que caben en el horizonte de las posibilidades de concretas. En tanto que la sociología de las ausencias amplía el presente (expande el campo de las experiencias sociales ya disponibles), uniendo lo real existente a lo que de él fue sustraído por la razón metonímica, la sociología de las emergencias amplía el presente (expande el campo de las experiencias sociales posibles y contrae el futuro) uniendo a lo real amplio las posibilidades y expectativas futuras que conlleva (2005: 169).⁷

Una última crítica para la posible superación de la razón indolente es la que Santos propone como el trabajo de traducción⁸ que permite crear “la inteligibilidad recíproca de entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles, reveladas por la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias” (2005:175). Esto es, una traducción entre saberes que busca ubicar los puntos *isomórficos* entre dos o más culturas y que *amplía* las visiones de mundo. De igual modo, se afirma que el trabajo de traducción puede darse tanto entre saberes hegemónicos como entre saberes no hegemónicos, entendiéndose que éste puede dar lugar a la construcción de una contra-hegemonía (lugar donde tiene posibilidad de inteligibilidad recíproca y agregación los saberes). Un segundo modo de traducción se ubica en las prácticas sociales, sus agentes y procede con una lógica similar al anterior. En este caso, Santos da una particular

⁷ Los textos entre paréntesis son míos.

⁸ No en el sentido de imponer, deformar o trocar en el que utilizaba el término al iniciar el texto. Antes bien, se trata de una traducción que posibilita el reconocimiento del otro como capaz.

importancia a las formas de organización, los objetivos de acción y su consecuente inteligibilidad.

Dos puntos son importantes aquí:

1. El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y separa los diferentes movimientos y prácticas. La traducción posibilita el diálogo y pone en tela de juicio la estaticidad de la modernidad.

2. De igual modo, la traducción permite articular las prácticas con mayor potencial contra hegemónico en cada momento histórico particular, pues no existen sujetos o prácticas privilegiados.

Con esta estructura argumentativa y propositiva, Santos analiza los problemas atinentes a la globalización y a los nuevos retos que entraña pensar la democracia en la posmodernidad⁹. La idea de una sociedad reestructurada en la que puedan matizarse las múltiples dinámicas de exclusión que ha dejado la modernidad, ocupa la parte central de la reflexión. De igual modo, se trabaja la idea de una reinención del Estado en términos contra hegemónicos y propone lo que llama *globalización desde abajo*, esto es, la lectura paralela de la tradicional visión que en los últimos tiempos ha tenido lugar a propósito de la globalización¹⁰

En suma, Santos se aproxima a los problemas fundamentales de la sociedad contemporánea buscando construir una teoría crítica que sea susceptible de reconocer las necesidades propias de una compleja e intrincada posmodernidad. La propuesta de Santos de repensar el conocimiento-emancipación en términos de las cinco ecologías sugiere, una visión mucho más abierta y dialógica para comprender la realidad. De ahí que sea un modelo que resulta del todo viable para enrutar las ciencias sociales en este

⁹ El mismo reto al que se enfrenta, ya lo veremos, Chantal Mouffe.

¹⁰ Dice Santos: “En este contexto es útil distinguir entre globalización de-arriba-para-abajo y globalización de-abajo-para-arriba, o entre globalización hegemónica y globalización contra-hegemónica. Lo que denomino localismo globalizado y globalismo localizado son globalizaciones de-arriba-para-abajo; cosmopolitismo y patrimonio común de la humanidad son globalizaciones de-abajo-para-arriba.” Entrevista a Boaventura de Sousa Santos. Disponible en línea en: <http://www.lolapress.org/artspanish/souza18.htm>

nuevo milenio. Sin embargo, como siempre, la propuesta de Santos corre el riesgo de subsumirse bajo el poder del saber hegemónico, normalizado y de corte puramente académico e ilustrado. Falta ver, y este es el gran reto, si las ciencias sociales soportan la realidad desde el discurso monocultural en el que se encuentran montadas o si, por el contrario, la necesidad de la visión ecológica se hace inminente. El fuerte viraje que dan las ciencias sociales es cada vez más evidente y por eso, quisiera terminar esta sección con la primera consideración que se hace en la *Carta de la Transdisciplinariedad*, que creo puede sintetizar el espíritu de las propuestas de Santos: “La proliferación actual de las disciplinas académicas y no-académicas conducen a un crecimiento exponencial del saber que hace imposible toda mirada global del ser humano.”¹¹

3. Mouffe y Wittgenstein: en busca de un pluralismo agonístico

HASTA AQUÍ SE HA HECHO un recorrido por algunos planteamientos de Santos que permite poner en entredicho, cuando menos, algunas de las pretensiones de la modernidad ilustrada y que evidencian, aún desde ideas tan problemáticas como el multiculturalismo, la necesidad de nuevos lugares de pensamiento. Ahora bien, resulta claro que uno de los problemas centrales de la crítica de Santos es la pretensión de universalidad de ciertas posturas modernas y que daría como resultado la necesidad de pensar desde las cinco ecologías mencionadas líneas arriba. En este sentido, retomaré algunas de las ideas heredadas desde la modernidad criticada por Santos: la supuesta superioridad de la democracia liberal entendida como la solución última para organizar racionalmente el problema de la coexistencia humana. Este es, en efecto, uno de los grandes legados de la concepción racionalista —universalista de pensadores como Dworkin, Habermas y el Rawls de *Teoría de la Justicia*. Si hubiese que buscar un denominador común a los tres pensadores, sería precisamente la búsqueda de verdades universalmente válidas e independientes del contexto histórico y cultural (Mouffe 2003:77). Es justamente este punto el que resulta problemático, en particular, cuando se piensa en términos de reconocimiento mutuo. Si Ricoeur nos conduce hacia una paulatina búsqueda del otro, debemos refinar un poco más su argumento y pensar que los otros, aquellos a quienes reconocemos, no debemos suponerlos como iguales pues, en este orden de

¹¹ Texto completo disponible en línea: <http://www.filosofia.org/cod/c1994tra.htm>

ideas, el reconocimiento se asemejaría más a una simple operación analógica; así, a la idea del simple análogo, en abstracto, la sustituiría la idea, clave para Ricoeur, del hombre capaz: es ahí donde se da el reconocimiento mutuo, entre hombres capaces. Como afirma Ricoeur, toda “acción se hace con otros agentes, que pueden ayudar o estorbar; el relato reúne a múltiples protagonistas en una intriga única; una historia de vida se compone de una multitud de otras historias de vida.” (2005b). Esto es más claro si se piensa en el llamado que Ricoeur hace a Axel Honneth y su idea de estima social, pensada en términos del reconocimiento de una serie de “horizontes de valores comunes”, no universales y eternos, esto es, no analizables por fuera de las condiciones histórico/culturales en su densa y compleja dimensión.

Aparece entonces la idea de la mediación social que (y aquí me alejo de la argumentación puramente ricoeuriana), supone la posibilidad de una construcción conjunta de sentido a partir de la pertenencia a un mismo entramado social. Esta propuesta, de corte dialógico, sugiere entonces la presencia de múltiples discursos que se encontrarían en una amplia variedad de situaciones y que darían como resultado un tipo de relación social mucho más compleja y variopinta que aquella que el universalismo liberal pretendía solucionar. Entran en juego, entonces, el choque entre el reconocimiento de las diversidades, de las especificidades, y la pretensión universal propia de la concepción liberal (que es heredera de esa modernidad que Santos nos obligaba a repensar).

3.1 La crítica al universalismo del primer Rawls

ESTA PROBLEMÁTICA SE HACE MÁS CLARA cuando nos acercamos a John Rawls y su teoría de la Justicia. Allí, sus herramientas esenciales de trabajo, el velo de ignorancia y la idea de una posición original, dieron origen a una fuerte controversia que se prolonga hasta el día de hoy, pues enfatizan el carácter universalista y generalizador de la idea liberal. Al fundamentar la justicia (piedra angular de cualquier concepción teórica de la democracia liberal), Rawls parte de la posición original, aquel estado en el que se encuentran los individuos de la sociedad, aquellos que deben determinar el contrato. Su propuesta inicial se asemeja en primera instancia al *estado de naturaleza* planteado por pensadores como Hobbes y Locke: un estadio de la evolución social que podría denominarse como pre-jurídico, donde aún

no se han fijado cuáles son las normas e instituciones que han de garantizar el bienestar y funcionamiento del entramado social.

Sin embargo, en Rawls, la propuesta tiene un matiz distinto porque a través de la noción de posición original se despliega el velo de ignorancia como aquello que garantiza una situación de igualdad entre todos aquellos que buscan una sociedad *realmente* justa. Exactamente dice Rawls: “de alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en la tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho.” (1979: 75).

Este velo de ignorancia impide a las personas saber qué situación ocuparán dentro de la sociedad: nadie sabe si será rico o pobre, poderoso o débil y, de ahí que nadie intente buscar un particular modelo social, ya sea de ventajas para aquellos que tienen más, ya sea un sistema dentro del cual sea necesaria una redistribución de la riqueza (esto, en el caso de que algunos supiesen que serán los menos favorecidos dentro de la sociedad). El velo de ignorancia es la alternativa que encuentra Rawls para resolver el problema implícito en el hecho que todos los que se encuentren en posición de elegir principios de justicia tenderán a elegir los principios más universales. El velo impide que se de cualquier ventaja, ninguno se sentirá tentado a elegir una sociedad o instituciones que le sean ventajosas, pues nadie conoce su propia posición. Esta situación de igualdad hace que todos obren de una forma racional y desinteresada: la única propuesta posible en medio de una situación original y bajo la sombra del velo de ignorancia es la de una sociedad que sea justa para todos, donde los principios de justicia más universales sean aquellos que estén en su base, dado que “nadie conoce su situación en la sociedad ni sus dotes naturales y por lo tanto nadie está en posición de diseñar principios que le sean ventajosos.”(1979: 138).

¿Cómo dar un viraje que permita superar la postura universalista-racionalista? ¿Cuál es entonces el viraje que, de la mano de Mouffe, nos podría llevar hacia Wittgenstein?

Mouffe da una respuesta sugerente:

Según el enfoque contextualista¹², las instituciones liberal democráticas deben considerarse como elementos que definen uno de los “juegos (políticos) del lenguaje” que, entre otros, resultan posibles. Dado que no proporcionan la solución racional al problema de la coexistencia humana, resulta fútil buscar argumentos en su favor que no sean “dependientes del contexto” con el fin de protegerlos de otros juegos políticos del lenguaje. Al considerar esta cuestión según la perspectiva de Wittgenstein, este enfoque pone en primer plano la inadecuación de todos los intentos de proporcionar un fundamento racional a los principios liberal democráticos argumentando que serían escogidos por individuos racionales en condiciones idealmente representadas como la del “velo de ignorancia” (Rawls) o la de la “situación del discurso ideal (Habermas). (Mouffe 2003: 79)

A partir de este tipo de fundamentaciones de corte más contextual se abre la idea de la democracia radical que formula Chantal Mouffe. La propuesta aquí tiene que ver con la *imposibilidad* de cimentar las instituciones democráticas a partir de ciertos dogmas y de principios universales que sean absolutamente válidos para todos. De hecho, la tendencia dominante, aún en la actualidad, nos acerca a la idea de una concepción universal de las instituciones políticas que ve en la democracia liberal la única forma justa de sociedad. En este sentido, retomando algunas ideas del *segundo* Wittgenstein, Mouffe propone superar las propuestas universalistas de corte kantiano como la de Rawls y reinterpretar las instituciones democráticas en términos de juegos (políticos) de lenguaje.

3.2 *El llamado a Wittgenstein y la democracia radical*

EN LAS *INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS*, Wittgenstein redefine su filosofía y abandona la idea las proposiciones como pinturas que había desarrollado en el *Tractatus*, para retomar el problema del lenguaje y el significado en términos de uso, anclado a una concepción más cotidiana del problema. En medio de esta nueva perspectiva se abre la idea de los juegos de lenguaje,

¹² Que aquí aparece como opuesto al universalista y que, niega que sea posible disponer de un modelo que pueda situarse al margen de las prácticas e instituciones de una cultura dada, desde la cual poder realizar juicios universales “independientes del contexto”.

que sugieren inmediatamente el abandono de posturas rígidas e inalterables respecto del lenguaje mismo y abren un abanico de posibilidades de significado, donde no hay una posibilidad que prevalezca sobre las otras, se trata simplemente de señalar distintos tipos de uso que determinan diferentes significados.

La pregunta que se abre aquí se refiere, entonces, al cómo repensar una democracia liberal en términos wittgensteinianos. ¿Qué pretende la idea de Mouffe según la cual hay que pensar las instituciones de la democracia liberal en términos de juegos de lenguaje? ¿Cómo superar el universalismo de Rawls a partir de esta nueva postura?

En *El retorno de lo político*, Mouffe hace un llamado a la superación de cierto tipo de dogmas que se fueron instalando poco a poco dentro de las concepciones modernas de la democracia liberal. Su primera propuesta es la de superar la idea de *antagonismo* y convertirla en *agonismo* de cara a la búsqueda de un pluralismo que está por encima de las visiones universalistas.

Esta tarea, contrariamente al paradigma de la “democracia deliberativa” que, de Rawls a Habermas, se intenta imponer como el único modo posible de abordar la tarea de la democracia moderna, no consiste en establecer las condiciones de un consenso “racional”, sino en desactivar el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. **Se requiere crear instituciones que permitan transformar el antagonismo en agonismo.** (Mouffe 1999:13. Negrillas mías).

Con este supuesto, piedra angular de la llamada democracia radical, Mouffe pretende superar la idea del *enemigo* (con quien tengo una relación antagónica), reconociéndolo más bien como *adversario* (con quien tengo una relación agónica¹³). Idea que tiene el objetivo de buscar cierto pluralismo en las construcciones colectivas de ciudadanía y de instituciones democráticas que

¹³ Vale la pena aquí recordar la raíz griega de la palabra agonismo: *αγων*. Esta palabra suele traducirse por desafío, encuentro o contienda. Un duelo que es, por supuesto, verbal, y allí se encuentra en juego el mejor argumento. Se trataba de un encuentro entre iguales (puesto que tenía lugar en el ágora) que se reconocían entre ellos como tales.

presuponen el abandono del dogma. En otras palabras, “eso significa que, en el interior del “nosotros” que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia al que se debe tolerar. Se combatirán con vigor sus ideas pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas” (Mouffe 1999: 16).

Aquí, en el reconocimiento del otro como *adversario*, encaja la idea del hombre capaz de Ricoeur. En efecto, cuando reconozco al otro como adversario lo reconozco, al mismo tiempo, como otro hombre capaz. Ricoeur, precisamente, invita al reconocimiento del alguien (yo, el otro...) como un *sí mismo* capaz de recordar, de prometer y de soportar imputaciones. Así, ese reconocimiento *del alguien* queda vinculado estrechamente con la noción doble de una identidad en la que yo mismo me reconozco como capaz de obrar y pido ser reconocido como tal. Nos encontraríamos con la presencia de un sujeto que logra reconocer su propia identidad en la capacidad de obrar, de recordar, de prometer, de ser responsable de las propias acciones; todavía más, la posibilidad de este momento inicial queda reforzada con el momento en que este reconocimiento-atestación de mí mismo (como hombre capaz, como distinto de otro en mis propias particularidades) abre la posibilidad de pensar en el reconocimiento mutuo, fase final del recorrido.

La garantía fuerte de la propia identidad estaría entonces, sugiere Ricoeur, en la posibilidad del reconocimiento, por parte de otro, de las propias capacidades. Aquí se dibuja la condición del hombre político en medio de las relaciones agónicas. En la medida en que me reconozco como hombre capaz, aferro mi propia identidad (política) que, sin embargo, encuentra su punto máximo de consistencia cuando Otro me reconoce, en este caso, bajo la figura del adversario. Me detengo aquí, brevemente, en la capacidad de *decir* y de *actuar* tal y como Ricoeur la expone pues, creo, da algunas luces para comprender un poco mejor lo que hasta aquí se ha venido diciendo:

[Por] ‘poder decir’ se debe entender una capacidad más específica que el don general del lenguaje, que se expresa en la pluralidad de las lenguas, cada una de las cuales tiene su morfología, su léxico, su sintaxis y su retórica. Poder decir es producir espontáneamente un discurso sensato. En el discurso alguien dice algo a alguien de acuerdo con reglas comunes. Decir algo se remite al sentido; acerca de algo se remite a la referencia extralingüística; a alguien se remite a la dirección, base de la

conversación. Por “poder actuar”, entiendo la capacidad de *producir acontecimientos en la sociedad y en la naturaleza*. Esta intervención transforma la noción de acontecimientos, que no son sólo lo que pasa. Introduce la contingencia humana, la incertidumbre, y lo imprevisible en el curso de las cosas. (Ricoeur 2005b. Negrillas mías)

En ese encuentro ($\alpha\gamma\omega\nu$) con el *adversario* entran en choque las propias capacidades que al ser reconocidas me permiten reconocerlo; es allí donde se produce sentido y donde retorna lo político en términos de una *democracia radical* que se construye desde el agonismo, esto es, desde y con el otro. En efecto, con un modelo agonístico y con el efectivo reconocimiento del otro como sujeto capaz-político-adversario, se hace posible pensar de manera contundente la densidad y la opacidad del tejido social. Sólo cuando reconozco en mi horizonte al otro como ese adversario tiene lugar el retorno de lo político constituyente de cualquier sociedad. Después de todo,

[L]o que más hondamente rompe a una sociedad son las promesas de reconocimiento incumplidas, pues de ellas se alimenta la percepción colectiva de humillación, des-conocimiento y des-precio que subyacen a la impotencia. Eso y no otra cosa es lo que significa que una sociedad se sienta des-moralizada. De ahí que recobrar la moral implique rehacer el tejido del reconocimiento en su compleja trama que va de la esfera del *afecto* (amor y amistad) a la esfera de *lo jurídico* (la igualdad de derechos) hasta la esfera de la *estima social* (reciprocidad, solidaridad), que es la esfera-fundamento de las otras dos, pues es en ella donde la *alteridad* –que subyace a las otras- adquiere todo su conflictivo espesor. Ricoeur se apoya en el Aristóteles que afirmaba “una sociedad no puede sobrevivir con base en el miedo del peligro o al interés utilitario, sólo sobrevive con base en la pertenencia”, para comprender cómo en esta insegura y utilitarista sociedad nuestra aún quedan otras energías que provienen de lo que, en el enigma del intercambio social, proviene de la *capacidad de don* y que él denomina *lo festivo*: “eso que en nuestras sociedades no se agota ni es disoluble en la economía del consumo o la diversión”. Ello es lo que resiste a la reducción economicista del lazo social. Y lo que “al hacer el inventario de las herencias” no puede ser rechazado pues pertenece al orden de lo que “nos ha sido confiado” por la promesa originaria de lo humano, que es anterior y distinta a todas las promesas incumplidas por la modernidad (...)” (Martín-Barbero 2005).

Mouffe apunta, precisamente, al *reconocimiento* del adversario, al consecuente pluralismo y a la posibilidad de pensar la diferencia y al otro-capaz como *conditio sine qua non* para el establecimiento de una verdadera democracia liberal, una democracia radical. Es aquí donde las ideas de Wittgenstein entran en juego. Lejos de una postura como la de Rawls, un análisis de la democracia en términos wittgensteinianos permite reconocer que el agonismo puede alcanzarse y construirse a partir de la multiplicidad de prácticas que tienen lugar a lo largo y ancho del andamiaje social. La teoría política no puede construirse por encima de lo político y lo político no puede desanclarse de una forma de vida: he ahí la idea de juego (político) de lenguaje a la que apunta Mouffe.

La idea fundamental que subyace a los juegos de lenguaje, según Wittgenstein, es que el significado está dado por el uso. Desde esta perspectiva, debería pensarse la democracia liberal como la resultante de una construcción colectiva de juicios que conforman la intrincada red de nuestro lenguaje político. Pero el lenguaje, como una ciudad, está en continua transformación y evoluciona. Así debe ser comprendida la política,

[P]uesto que para Wittgenstein los juegos de lenguaje son una unión indisoluble entre reglas lingüísticas, situaciones subjetivas y formas de vida, la tradición es el conjunto de discursos y de prácticas que nos forman como sujetos [...], lo que en una perspectiva wittgensteiniana puede entenderse como creación de nuevos usos para términos clave de una tradición dada, y en su utilización en nuevos juegos de lenguaje que hacen posibles nuevas formas de vida (Mouffe 1999: 38)

Junto a estas ideas que retoma Mouffe cabe recalcar ciertas nociones propiamente wittgensteinianas que dibujan mucho mejor la idea de la democracia radical y la idea del agonismo.

1. Por un lado, los juegos de lenguaje presentan una multiplicidad de usos lingüísticos interconectados por ciertos aires de familia, cierto tipo de elementos que, si bien son comunes, permiten mantener la diversidad y la individualidad. Con esta idea, el llamado que Mouffe hace a Wittgenstein le permite propinar un duro golpe a las ideas de tipo kantiano como las de Rawls que buscan la universalidad a partir del consenso racional y ponen una traba al pluralismo y al agonismo como constituyentes esenciales de la democracia radical. Lo que se nos presenta aquí es una renuncia al

esencialismo y al dogma: a la pretendida búsqueda de enunciados generales que ocupa a la mayor parte de los filósofos. He ahí el problema de cierto legado kantiano dentro de la teoría política; con Mouffé (y Santos, por supuesto) se hace necesario renunciar a estas ansias de generalidad y a la caza de esencias y enunciados metafísicos que parecen cubrir con un velo los significados e intenciones reales: aquellos que se obtienen a partir del uso.

2. De otro lado, la propuesta del *segundo* Wittgenstein abre el camino hacia el pluralismo a través de su idea de “seguir una regla” que, lejos de llevar hacia el dogma, abre el espectro de las prácticas y las diversas formas de vida democrática que pueden darse dentro de una sociedad. En efecto, afirma Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*: “Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera. ¿Pero qué pasa si uno reacciona *así* y el otro *de otra manera*? [...] ¿Quién está en lo correcto?” (206). No todos los miembros del entramado social estarán dispuestos a aceptar las reglas de un mismo modo, pues este tipo de fenómeno sólo podría darse en una situación ideal e hipotética como la posición original de Rawls. Una concepción como la que pretende asumir aquí Mouffé parte de la idea de la multiplicidad de prácticas y de formas dentro de la ciudadanía democrática; retoma la idea de Wittgenstein de la regla como un indicador de caminos: no hay una explicación única que nos dice cómo se tiene que interpretar, sin embargo, hay una cierta habilidad (adquirida por el uso) que permite entenderla y utilizarla en diversas circunstancias. No le dé un significado definitivo a la regla, nada nos dice cómo se tiene que interpretar, sin embargo, hay una cierta habilidad (adquirida por el uso) que permite entenderla y utilizarla en diversas circunstancias.

En este momento, quisiera devolver la reflexión momentáneamente a los *Caminos*, en particular a la referencia que Ricoeur hace a Lévinas y recordar como todo sentido se construye — debe ser construido — entonces, desde el otro. La alteridad se vuelve constitutiva de la posibilidad misma de habitar el mundo pues en virtud del otro se define mi *Dasein*, dice Lévinas: “Mi ser-en-el-mundo o “mi lugar bajo el sol”, mi domicilio, ¿no son usurpación de lugares que pertenecen a otros oprimidos o desposeídos por mí, expulsados a un tercer mundo?” (1993: 174). Entra a jugar aquí el tema del otro en el sentido de la reciprocidad, de mi deber de sentirme *parte de* y de asumir responsablemente el vivir-juntos: la mutualidad. Es el temor a ocupar,

dice Lévinas, el lugar del otro, el ahí del otro: es el temor que llega, desde el rostro del otro (como lo señalaba Ricoeur, a propósito del mismo Lévinas): la diferencia entre el mismo y el otro, se convierte en una no-indiferencia (1999). Sin embargo, hay que ir aún más allá: esta no-indiferencia se enfatiza en la mutualidad y que quedaría doblemente enfatizada con la idea del *Mitdasein* que habíamos tomado de Heidegger: el *Dasein* al que hace referencia Lévinas es, como ya lo indicaba, *Mitdasein* y, en ese sentido, el juego que se establece entre el yo y el otro es un juego de doble vía. El adversario de Mouffe es, de algún modo, ese otro que reconozco y me reconoce, que me compele y me incita al agonismo: es aquel con quien construyo el proyecto colectivo de lo político.

En este momento, quisiera devolver la reflexión momentáneamente a los *Caminos*, en particular a la referencia que Ricoeur hace a Lévinas y recordar como todo sentido se construye —debe ser construido— entonces, desde el otro. La alteridad se vuelve constitutiva de la posibilidad misma de habitar el mundo pues en virtud del otro se define mi *Dasein*, dice Lévinas: “Mi ser-en-el-mundo o “mi lugar bajo el sol”, mi domicilio, ¿no son usurpación de lugares que pertenecen a otros oprimidos o desposeídos por mí, expulsados a un tercer mundo?”(1993: 174). Entra a jugar aquí el tema del otro en el sentido de la reciprocidad, de mi deber de sentirme *parte de* y de asumir responsablemente el vivir-juntos: la mutualidad. Es el temor a ocupar, dice Lévinas, el lugar del otro, el ahí del otro: es el temor que llega, desde el rostro (como lo señalaba Ricoeur, a propósito del mismo Lévinas): la diferencia entre el mismo y el otro, se convierte en una no-indiferencia (1999). Sin embargo, hay que ir aún más allá: esta no-indiferencia se enfatiza en la mutualidad y que quedaría doblemente enfatizada con la idea del *Mitdasein* que habíamos tomado de Heidegger: el *Dasein* al que hace referencia Lévinas es, como ya lo indicaba, *Mitdasein* y, en ese sentido, el juego que se establece entre el yo y el otro es un juego de doble vía. El adversario de Mouffe es, de algún modo, ese otro que reconozco y me reconoce, que me compele y me incita al agonismo: es aquel con quien construyo el proyecto colectivo de lo político.

Así las cosas, las propuestas de Wittgenstein retomadas por Mouffe en su experimento teórico de la democracia radical, ponen en evidencia la necesidad de dejar de lado el ansia de generalidad y universalidad propias de la concepción liberal moderna. Esto pone de manifiesto un nuevo punto

que Mouffe hábilmente anota y es la propuesta de la filosofía hermenéutica (especialmente, Gadamer) que busca la recuperación del pre-juicio como elemento necesario para superar el universalismo ilustrado (1999:37). Intentaré explicar esto un poco mejor.

En una situación como la de la posición original, los principios de justicia se tornan universales y se ligan indefectiblemente a una pre-concepción de lo que es lo justo. Sin embargo, nada asegura que lo que hoy se considera justo, mañana lo sea; la universalidad de los principios presupone una visión estática acerca de la verdad de lo justo y de la ley, y allí surgen las preguntas: ¿Qué son estos principios universales? ¿Dónde están? ¿Quién los puso allí? ¿Por qué estos y no otros?

Quedaríamos entonces atrapados siempre en los mismos pre-juicios y se cerraría el camino para una nueva visión de lo justo. En una situación de aproximación multicultural (que presupone el pluralismo inherente a la democracia radical de Mouffe) como la que se vive en la actualidad, una gama más amplia de visiones acerca de qué es lo justo y qué lo injusto se hace evidente: ha de llegarse a una nueva visión de la justicia que no descansa sobre dos principios universales y proponga un contractualismo ingenuo, *sino que busque un pluralismo agonístico y dialéctico*, que abra las puertas a una convivencia real donde a partir de las diferencias se llegue a una síntesis (dialéctica). Este podría ser *un* momento de lo justo.

Después de todo para avanzar dentro de cualquier esfera de saber, teórica o práctica es necesario hacer experiencia, en el sentido de una superación de los viejos pre-juicios, verdadero proceso de la experiencia que se da más bien cuando las generalizaciones son contradichas por una nueva experiencia. Como lo señalara Gadamer “esto tiene su reflejo lingüístico en el hecho de que hablamos de experiencia en un doble sentido, por una parte las experiencias que se integran en nuestras expectativas y las confirman, por otra parte, la experiencia que se “hace”” (Gadamer 1977: 428). Esta última es la experiencia auténtica y es, según Gadamer, siempre negativa.

Cuando se habla de haber tenido una nueva experiencia estamos precisando que hasta ese momento no se tenía claro un concepto que ahora, después de realizada la experiencia sí se tiene. Así, tener experiencia se

refiere directamente a hallar contradicciones en nuestros pre-juicios, que en este caso pueden ser esos principios “*universales*” de justicia a los que se refiere Rawls; esos principios tan evidentes que se escogerían en la posición original y que según su planteamiento jamás cambiarían: la justicia se convertiría en un especie de culto a los principios y jamás se podría avanzar, ya que desde la posición original es imposible superar los pre-juicios pues estamos ciegos para captar las contradicciones y la diferencia; de hecho, no estamos en posición de poder siquiera plantear una contradicción. El pluralismo y el agonismo desaparecerían y, con ellos, el reconocimiento.

Bibliografía

BENJAMIN, WALTER 1973 Tesis de Filosofía de la Historia, en: *Discursos Interrumpidos*. Taurus. Madrid.

BREZZI, FRANCESCA 2007 Oltre la differenza verso il riconoscimento, en: *Saperi umani e consulenza filosofica: 199 – 210*. Meltemi. Roma.

GADAMER, HANS GEORG 1977 *Verdad y método*. Sígueme. Salamanca.

HEIDEGGER, MARTIN 2006 *Ser y Tiempo*. Trotta. Madrid.

MARTÍN-BARBERO, Jesús 2005 Paul Ricoeur: la memoria y la promesa, en: *Revista Pie de Página*. No.4 Agosto de 2005. Disponible en línea:
<http://www.piedepagina.com/numero4/html/ricoeur2.htm>

MOUFFE, CHANTAL 1999 *El retorno de lo político*. Paidós. Barcelona.

————— 2003 *La paradoja democrática*. Paidós. Barcelona.

LÉVINAS, EMMANUEL 1987 *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Sígueme. Salamanca.

————— 1993 *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Pre-textos. Valencia.

RAWLS, JOHN 1979 *Teoría de la Justicia*. FCE. Buenos Aires.

RICOEUR, PAUL (1999) *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser, o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*. Anthropos. Barcelona.

————— 2005 *Percorsi del Riconoscimento. Edizione di Fabio Pilidori*. Raffaello Cortina. Milano.

—————2005b Devenir capable, être reconnu, en: *Esprit*, n°7, juillet 2005.
Traducción castellana de Mónica Portnoy. Disponible en línea en:
www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Revue_des_revues_200_112B78.pdf

————— 2006 *Caminos del Reconocimiento*. Trotta. Madrid.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA 2005 *El Milenio Huérfano. Ensayos para una Nueva Cultura Política*. Trotta. Madrid.

WITTGENSTEIN, LUDWIG 1986 *Investigaciones Filosóficas*. UNAM Crítica. México

