

que todo ello no constituye sino un aspecto más del determinismo frente al que se alza toda actitud ética. Pues el hombre ético es el que se sobrepone al hambre, el que no justifica sus limitaciones con las “aplastantes estructuras de poder”, sino el que centra su vida en el autodomínio, el que puede poner la ingeniería genética a su servicio y no se somete a ella.

En este sentido puede decirse que *Ética y libertad* se mueve, en efecto, entre la esperanza y la honestidad. Al mismo tiempo que da razón de la libertad —lo posible, la iniciativa y autotransformación del hombre—, reconoce las objeciones que tanto la teoría como el mundo presentan a la ética.

Pero aunque todo esto es cierto, es posible iniciar, justo en este punto, un diálogo —que de antemano podemos dar por interminable— con la autora. Cabe preguntarnos cómo hemos de concebir el presente. ¿Cuál es en verdad el mundo que ha de enfrentar la ética de hoy?, ¿vivimos sólo un tiempo de desgarramiento?, ¿son los hechos que señala Juliana González los únicos que conforman el presente?

Bien puede ser que la actualidad nos ofrezca más de un rostro. Si bien es cierto que hay quienes —como Paul Ricoeur— intentan restablecer el sentido, también hay quienes (ya sea desde la complacencia, ya sea precisamente desde la honestidad) advierten un creciente imperio del sinsentido ocasionado por ciertos hechos que parecer irrebasables. Estos pensadores —de perspectivas tan distantes como pueden ser Paul Valéry, François Lyotard o Eduardo Nicol— señalan otros acontecimientos como la creciente presencia de una razón que no da razón de sí misma (la cibernética) pero que sin embargo organiza nuestras vidas, o bien señalan un hecho tan elemental como contundente: la falta de tiempo para pensar.

En un universo donde el éxito consiste en ganar tiempo —afirma de manera un tanto irónica Lyotard— pensar no tiene más que un solo defecto, pero incorregible: hace perder el tiempo.<sup>4</sup>

En síntesis, estos pensadores parecen aludir a una vida organizada desde la ausencia de desdoblamiento. ¿Cómo ha de enfrentar esto la ética? ¿Podemos desconocer tales hechos? ¿No tendremos que ampliar el ámbito de nuestra honestidad para que nuestra esperanza —que es lo que importa— no caiga en el peligro de convertirse en una mera ilusión carente de compromisos con lo real? ¿Cómo pensar, en fin, la ausencia de desgarramiento evidenciada por algunas teorías contemporáneas?

LIZBETH SAGOLS

#### NOTAS

1. Véase p. 27.
2. Aunque también está presente, desde luego, la dialéctica hegeliana.
3. Véase p. 294.
4. Lyotard, *La posmodernidad*, Enrique Lynch (trad.), México, Gedisa, 1989.

Nancy Frazer, *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989.

Los “*radical academics*” norteamericanos (con cuya apología Nancy Frazer introduce esta colección de artículos) parecen haber heredado, ahora en la forma de la tensión entre “academia” y “movimientos contestatarios” la problemática relación entre “teoría” y “práctica”, entre “crítica” y “política” que desvelara al marxismo

occidental y en particular a la tradición de la llamada "Teoría Crítica". En *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, el intento de articular teoría social crítica y práctica política se organiza en torno a tres líneas-guía: 1) el reconocimiento de que las luchas históricamente específicas y coyunturales constituyen los insumos temáticos y los "organizadores" del debate teórico; 2) la afirmación de que los movimientos sociales son los sujetos de la crítica y 3) la afirmación de que la prueba de la "viabilidad" de las teorías críticas se resuelve en la encrucijada de la práctica política (Introducción). La primera de estas líneas se pone de manifiesto en la temática de los ensayos, que recorre cuestiones cruciales como la estructura y la significación de las políticas de *Welfare*, las luchas feministas contra las diversas formas de dominación masculina, el avance del neoliberalismo en el campo teórico y en la política, etc. La segunda línea es de suyo evidente en el compromiso teórico y militante de Frazer con el feminismo; y la tercera, en la recuperación "pragmática", que aquí se lleva a cabo, de perspectivas contemporáneas como la de Foucault, el post-estructuralismo, el deconstruccionismo, que son pasadas por el tamiz de su potencial utilidad para pensar los conflictos contemporáneos, identificar "puntos de resistencia" y ser incorporados en la elaboración de una Teoría Social Crítica feminista.

La primera parte del libro, "Poder, normas y vocabularios contestatarios", constituye una recuperación crítica de Foucault, leído desde una perspectiva teórica que deja traslucir explícitamente su impronta habermasiana. Así, se reconoce la apertura en la posibilidad de análisis empírico de las formas modernas de poder que las ideas de "capilaridad" y "productividad" introdujeron. En la pers-

pectiva de los movimientos sociales, el énfasis en las "prácticas sociales" permitió revisar políticas centradas exclusivamente en una "crítica de las ideologías" así como superar actitudes liberacionistas basadas en "el gran rechazo" marcusiano, avanzando en la afirmación de una "política de la vida cotidiana". La renovación teórica y el impacto político del pensamiento de Foucault son explícitamente reconocidos y sobre todo serán recuperados en el marco teórico del análisis sustantivo del sistema de *Welfare* y en la presencia de *Vigilar y castigar* en los últimos artículos del libro.

Sin embargo, en esta primera parte, la productividad de estos "*insights* empíricos" es contrastada con la ambigüedad conceptual que rodea la justificación normativa. El concepto de "régimen de poder-saber" no sólo pone entre paréntesis la cuestión de la justificación epistémica, sino que (y ello es el eje de los tres artículos sobre Foucault) es ambiguo en cuanto al alcance de la puesta entre paréntesis de la justificación normativa. Así, si el enfoque foucaultiano suspende la interrogación clásica de la teoría política en torno al ejercicio legítimo e ilegítimo del poder, y si las categorías tradicionales que servían de piedra de toque para esta distinción (contrato, límite, soberanía, derecho) son también suspendidas, cabe preguntarse si ello es sólo una estrategia metodológica que permite así ver nuevos fenómenos y deja abierta la posibilidad de "órdenes normativos subsecuentes", o si ello significa la puesta entre paréntesis de *todo* marco normativo.

El renovado debate en torno al relativismo se dibuja como el escenario crítico de interrogación: la alternativa entre el relativismo ético-cultural, entendido como la imposibilidad de toda base de juicio evaluativo entre dos regímenes

de saber poder, o la posibilidad de criterios normativos que fundamenten juicios acerca de culturas diferentes, es decir, de cierta forma de universalismo. Por otra parte, la lectura o la apropiación directamente política lleva a Frazer a preguntar si es posible fundar estándares de crítica, marcos generales para un diseño de alternativas políticas y una nueva retórica de resistencia si el marco normativo resulta ambiguo. En ese sentido, la hipótesis de que la "frialidad arqueológica" pueda basarse en una aproximación estratégica y no normativa a las cuestiones de poder (en las que sujeción, subyugación, dominación resultarán términos descriptivos de relaciones de fuerzas normativamente neutrales) es descartada no sólo por no estar apoyada consistentemente en los textos, sino básicamente porque ello cancelaría la posibilidad de justificar una opción normativa. Frazer parece inclinarse más hacia la idea de que la puesta entre paréntesis del marco normativo liberal basado en la opción legítimo-ilegítimo abre por un lado la posibilidad de un marco normativo alternativo (en el que a veces se echa mano de la crítica marxista) y por otro lado evidencia la imposibilidad de sustraerse al marco normativo kantiano-liberal en el sentido de formas de descripción, modos de interpretación y de juicio definitivamente añejados en la tradición de la modernidad occidental. En última instancia, la combinación de descripción estratégica "amoral", jerga marxista y moralidad kantiana que Frazer encuentra en su inquietud por la normatividad en Foucault, remite a la ambigüedad conceptual de la idea de poder. Las distinciones weberianas entre autoridad, fuerza, legitimidad, poder y dominación serían así subsumidas en la omnicomprensividad del poder, que sería utilizado en un marco general desprovisto de toda "bipolaridad" norma-

tiva, teniendo muy poco que ofrecer en cuanto a la elaboración de un criterio para el enjuiciamiento y clausurando las posibles "señales de redención" presentes en las sociedades modernas. Si bien no se puede dejar de estar de acuerdo con aquella advertencia weberiana acerca del carácter "sociológicamente amorfo" del poder, también cabría en este caso preguntar si no es justamente "lo crítico" de la teoría crítica lo que hace olvidar a Frazer otra parte de la herencia weberiana, aquella que diferenciaba entre comprender, explicar y enjuiciar como tareas del quehacer intelectual.

La ambigüedad normativa de Foucault es retomada en el segundo ensayo, esta vez ubicada en el escenario de la crítica a la modernidad. Frazer matiza el rechazo foucaultiano de la modernidad y lo circunscribe a su crítica del humanismo para plantear distintas hipótesis acerca del alcance y la naturaleza de este rechazo. Se rescata un rechazo conceptual del humanismo si éste es interpretado como negación de la interpretación fundamentalista de los valores modernos, como una apuesta a nuevos vocabularios, nuevos recursos retóricos y nuevas estrategias para el mismo trabajo crítico, en una suerte de traducción pragmática del humanismo. El rechazo estratégico (la afirmación de que el humanismo ha perdido la fuerza emancipatoria que tuviera en su lucha contra el *Ancien Régime*) es cuestionado desde una recuperación transformada del ideal de subjetividad autónoma, a la altura "de las modernas formas disciplinarias de poder". Finalmente, si el rechazo es interpretado en términos normativos, Foucault fracasa en su intento, al no poder proporcionar un paradigma ético no-humanista. La crítica concluye en el tercer ensayo de esta primera parte donde Foucault no sólo no parece haber proporcionado una nueva teoría mo-

ral, sino tampoco una nueva retórica de la crítica social. La "transgresión" foucaultiana aparece, como balance, incapaz de alcanzar seriedad política y huérfana de los recursos críticos, lexicográficos y teóricos necesarios para sostener una visión política viable. Sin embargo, estas limitaciones sacan a la luz al Foucault "conciencia crítica" del humanismo, aquel que aspira no tanto a superarlo sino a mantener la honestidad con sus propios principios, el del desafío a nuestros patrones de autointerpretación, al provocador, a aquel que, parafraseando a Susan Sontag, una mujer no elegiría como marido (en este caso para compartir un largo y paciente camino de construcción política) pero al que seguramente toleraría ambigüedades e incorrecciones a cambio del sentido de desafío, de quebra de los convencionalismos, de los dones que esa misma mujer buscaría en un amante.

En la segunda parte del libro, "Sobre lo político y lo simbólico", comparecen otras dos corrientes protagónicas del debate contemporáneo: el deconstruccionismo y el pragmatismo rortyano. Lamentablemente en el ensayo sobre "los derrideanos franceses" el análisis no se centra en los textos del propio Derrida y en su reapropiación posible por una teoría política feminista democrática, sino que se concentra en el itinerario teórico político del Centre pour la Recherche Philosophique sur le Politique. Subyace al texto una comparación implícita con los intentos teóricos del ambiente académico estadounidense de articular marxismo y deconstruccionismo o de manera más explícita las aspiraciones a articular "una política de la deconstrucción". A partir de una interrogación sobre los alcances políticos del deconstruccionismo se concentra en los trabajos recopilados en *Le retrait du politique*. Si bien se re-

cuperan algunas líneas productivas de reflexión, en conjunto el discurso sobre "la esencia de lo político" culmina en una deconstrucción de la política. Según Fraser, en la trayectoria de este grupo la sospecha de Annah Arendt frente a "lo social" y la sospecha heideggeriana frente a la tecnología se combinan y potencializan en una sospecha aún más global e indiferenciada ante "lo político", que corre el riesgo de culminar en el elogio del apoliticismo. Después del privilegio concedido a las "condiciones de posibilidad de lo político" por encima de las luchas políticas y del persistente rechazo "filosófico" a los estudios empíricos sólo queda la reflexión trascendental sobre lo político, que no parece dejar ya lugar para la política: "hay un solo tipo de *différence* que el deconstruccionismo no puede tolerar: la diferencia como lucha, como la anticuada y buena lucha política". Sin embargo, parece faltar en este artículo la "apropiación pragmática" de elementos teóricos para el análisis de los procesos que sí le interesan a la autora (movimientos sociales, constitución de identidades), tarea que hubiera privilegiado un análisis de los textos del propio Derrida frente a los de sus seguidores.

La crítica a Rorty, en cambio, culmina con una recuperación "pragmática" del pragmatismo rortyano, una vez disipados los falsos dilemas y las también falsas reconciliaciones que obligan a Rorty a dibujar una más que dudosa caracterización del ámbito político y del quehacer intelectual. Las oscilaciones de Rorty entre el impulso romántico con su exaltación del individuo creador, forjador "*ex nihilo*" de nuevos valores y un concepto de solidaridad comunitaria (pensada con un sentido muy débil o casi nulo de las alternativas), se traduce en una visión hiperindividualizada y despolitizada de la teoría y una visión hipercomunalizada de la política,

en la que sobre todo no parece haber lugar para otro vocabulario político inteligible más que el liberal. Como se señala certeramente, en este resultado paradójico de un enfoque que acentuó la polifonía, no queda lugar ni para discursos alternativos serios (políticamente relevantes) ni para solidaridades "oposicionales". La posibilidad de un pragmatismo que reconozca múltiples solidaridades en competencia, que recupere el antifundamentalismo y el antiesencialismo, reconociendo también la competencia entre múltiples vocabularios políticos, se transforma en componente privilegiado de una política que, en lugar de reproducir sofisticadamente la división tradicional entre lo público y lo privado, abra la posibilidad de cuestionar la "fijeza" de tales dicotomías.

La última parte del libro, "El género y la política de interpretación de las necesidades", se inicia con una crítica a la teoría habermasiana centrada en el alcance de la declarada "intención práctica" de clarificar el "potencial emancipatorio" de las "luchas contemporáneas". Si bien Habermas está presente a lo largo de todo el libro, en el análisis específico de la dinámica estructural, de las crisis y de las formas de conflicto de las sociedades del tardo-capitalismo, Frazer detecta la presencia del prejuicio androcéntrico al nivel de las categorías básicas del sistema teórico. Reproducción material y reproducción simbólica, contextos de acción socialmente integrados y sistemáticamente integrados, esfera pública y esfera privada, sistema y mundo de vida, no sólo resultan empíricamente inadecuados para dar cuenta de algunos de los rasgos sobresalientes de las sociedades capitalistas contemporáneas, sino que pueden dar lugar a interpretaciones ideológicas que oscurezcan las potencialidades críticas del marco habermasiano. En ese sentido la

crítica se centra en la incapacidad para captar el subtexto genérico del sistema económico oficial y del sistema político administrativo y, de modo más fuerte, la relación entre la familia nuclear como orden institucional "socialmente integrado" y los medios del poder y del dinero, conexión que la tesis de la "colonización de los mundos de vida" no llega a conceptualizar. Las limitaciones del marco habermasiano llevarán a la autora a diseñar un nuevo marco teórico que recupera los cuatro términos básicos del modelo (familia, esfera pública, sistema económico y estado), sin polarizar entre economía oficial estatalmente regulada y familia nuclear como modos de integración totalmente opuestos, y que al mismo tiempo plantea una multidireccionalidad entre las instituciones del sistema y las del mundo de vida.

El marco teórico así "corregido" y la distinción entre contextos de acción regulados por normas y contextos de acción comunicativa servirán de estructura básica para los dos últimos ensayos en los que la idea de una "política de interpretación de las necesidades" resulta ser el núcleo sustantivo de una teoría crítica feminista. En "Women, Welfare and the Politics of Need Interpretation", se esboza una caracterización del *Welfare State* que retoma, en sus rasgos fundamentales, la posición de Offe. Después de mostrar la composición mayoritariamente femenina (tanto en lo que hace a los beneficiarios como en lo que hace al trabajo social remunerado) de los programas de *Welfare* y la existencia de una estructura "dual" en términos de género, el análisis no se centrará en los mecanismos de distribución de la satisfacción de necesidades sino en los "patrones de interpretación". En ese sentido se muestra cómo los programas con destinatarios típicamente masculinos generan "po-

siones de sujeto" (portador de derechos, consumidor potencial) que refieren a un criterio de "ciudadanía social". En cambio, en los programas predominantemente "femeninos" (básicamente programas de ayuda familiar) interpelan a sus destinatarias como beneficiarias de una ayuda social compensatoria cuando no como clientes de la beneficencia pública. El punto teórico más importante reside en el énfasis en el carácter interpretado e interpretable (y por tanto sujeto a debate) de las necesidades que entran en juego. El sistema de *Welfare* (que Frazer caracteriza como "aparato de estado" jurídico-administrativo-terapéutico) traduce las situaciones y experiencias de vida a necesidades administrables, imponiendo definiciones "monológicas" de la situación y situando a los sujetos como clientes pasivos o como consumidores y no como activos participantes en el modelado de sus condiciones de vida. Pero esta interpretación es cuestionada en el terreno de lo social por otras interpretaciones que sacan a la luz precisamente la dimensión política de las necesidades. "Lo social" es así caracterizado como el lugar del discurso acerca de las necesidades, necesidades que han roto el cerco de lo doméstico y lo económico que las definían como cuestiones privadas. Así, otros discursos (el de los movimientos contestatarios y también, de manera creciente, el discurso reprivatizador) compiten por interpelar las fracturadas identidades sociales de sus potenciales adherentes. El terreno de lo social se caracteriza como el lugar donde se ponen en juego los recursos discursivos de las diferentes comunidades, donde las necesidades antes consideradas "privadas" son sometidas a la mirada pública y donde diferentes interpretaciones fraguadas en diferentes vocabularios entran en competencia. El lenguaje de las necesidades llega

a ser así el medio de escenificación del conflicto y de la elaboración simbólica de las desigualdades. Una vez más, el fantasma del relativismo sobrevuela el reconocimiento de la diferencia de los discursos y la pluralidad de interpretaciones. ¿Cómo justificar una determinada interpretación sin volver a caer en un concepto de correspondencia con la "necesidad real" o sin afirmar un punto de vista privilegiado, la superioridad epistémica de un determinado grupo o clase social? Una orientación procedimentalista y una orientación consecuencialista son sugeridas por Frazer. Por un lado, el proceso social a través del cual se generan esas interpretaciones (contextos de acción comunicativa); por otro, la anticipación de las consecuencias, en términos del conjunto, que dicha interpretación (y la interpretación subsecuente de su forma de satisfacción) supondría para todos los participantes.

Muchos de los análisis y supuestos de Frazer son, afortunadamente, altamente debatibles (la caracterización del *Welfare State*, la naturaleza dialógica de los movimientos sociales, la problemática relación entre interpretación de necesidades y su traducción a un lenguaje administrativo eficiente, etc.). El lugar de "puente" entre el debate teórico y la elaboración de políticas concretas ha sido tradicionalmente problemático y el trabajo de Frazer no escapa a las oscilaciones, cambios de lenguaje y ambigüedades de ese "lugar". Por ello, y no a pesar de ello, el conjunto de los artículos representa una invitación estimulante a "abrir" la discusión académica, repensar la teoría y revisar nuestros vocabularios.