

Crítica y emancipación, sobre el contenido normativo de la Teoría Crítica.

Ipar y Ezequiel.

Cita:

Ipar y Ezequiel (2014). *Crítica y emancipación, sobre el contenido normativo de la Teoría Crítica*. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-099/20>

Crítica y emancipación: algunos dilemas de la teoría crítica.

Ezequiel Ipar

Introducción

Si permanecemos atentos a los pliegues de la historia, todavía podemos comprender de qué modo el diagnóstico de las amenazas y las limitaciones estructurales de la democratización de la vida política, cultural y económica sólo puede hacerse a través de una lectura cuidadosa de las energías transformadoras y revolucionarias del presente. Pero para realizar esto último tenemos que comenzar reconociendo que el desafío de una lectura teórica que tome por objeto a las fuerzas transformadoras del mundo social contemporáneo no aparece en el horizonte político actual ni como algo transparente, ni como algo unívoco. Esta dificultad, que abarca los más diversos motivos, está atravesada por una relación fundamental, la relación entre crítica y emancipación o, para decirlo mejor, entre los distintos modelos de crítica social y los proyectos políticos emancipadores. Según como se conciba esta relación entre crítica y emancipación, se abren horizontes diferentes para pensar la idea de radicalizar la democracia en el actual contexto de dominio del capitalismo global. Plantear este problema es de alguna manera el objetivo de este pequeño trabajo, que intenta esclarecer –por lo pronto, muy esquemáticamente- la relación entre crítica y emancipación que está puesta en juego en muchos análisis, interpretaciones y estrategias de intervención.

Crítica y emancipación

Cuando reflexionamos sobre los conceptos de crítica y emancipación surge intuitivamente el sentido de la relación interna que sostienen ambos términos. De hecho, cuando pensamos el sentido de la palabra crítica ya estamos de alguna manera insinuando la necesidad o la exigencia de una práctica emancipadora (por más elemental o gradual que ésta sea) y, viceversa, como herencia de los proyectos emancipadores de la modernidad, la idea de emancipación suele ir unida a la necesidad de una crítica del presente. Sabemos que criticar algo no significa sólo *dudar* (por ejemplo, del fundamento objetivo de una descripción de la realidad) *poner en cuestión* (la verdad de un enunciado) o *juzgarla* validez de una norma (política, moral, estética, o cualquier otra), sino que implica también, y

fundamentalmente, *oponerse*, *rechazar* y *negar* eso que aparece sedimentado como la realidad, la verdad, lo justo. Toda crítica señala de alguna manera algo que *debe cesar* (porque resulta falso, insoportable, injusto, etc.) y, por lo tanto, llama la atención sobre algo que *debe ser transformado*. De esta manera, la crítica sugiere una orientación performativa que va siempre en el sentido de *activar un proceso de la emancipación* con respecto a un estado de cosas que se impone o pretende imponerse.

Algo semejante puede rastrearse en el sentido contrario de la relación entre crítica y emancipación. Cualquier necesidad, impulso o deseo de liberarse de una determinada relación de dominación o de una determinada configuración de la realidad experimentada como opresiva o injusta genera un proceso de conocimiento o de simbolización de eso frente a lo cual alguien desea emanciparse. En este sentido, el deseo de emancipación implica “*poder decir no*” (a las causas de la dominación), organizar discursivamente el rechazo a las prácticas y a las instituciones que configuran la realidad que se ha revelado como un obstáculo insoportable. Por esto mismo, toda proyección emancipadora de una subjetividad (individual o colectiva) sobre el mundo implica ya el esbozo de una crítica de la pretensión de que ese mundo tenga que ser vivido al modo de una realidad inmodificable. La apertura del mundo hacia la que tiende la fuerza de un deseo de emancipación está ya conectada con la necesidad de realizar una crítica de ese mundo experimentado como “real”.

Ahora bien, como esta conexión interna entre crítica y emancipación no se confunde con ninguna identidad entre ambos términos, lo que aparece inmediatamente después de que se establece su dependencia mutua es el carácter esencialmente problemático de esta relación. Podemos pensar esta problematicidad de la relación entre crítica y emancipación a partir de dos perspectivas teóricas que han tenido una gran influencia en la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas: por un lado, encontraríamos a las perspectivas que al reunir todos los problemas que trae aparejada la dependencia mutua de los conceptos de crítica y emancipación terminaron estableciendo la necesidad de disociar ambos términos. Si bien no me voy a ocupar en esta ocasión de esta importante tradición teórica en el campo de las ciencias sociales, señalo aquí tan sólo el problema central que la llevan a plantear la interpretación de los deseos de emancipación “más allá” de las exigencias que supone el concepto de crítica. La objeción central que muestra esta perspectiva, que puede vincularse a las distintas derivas del post-estructuralismo, radica en las consecuencias que el concepto de crítica puede imponerle a los extremadamente diferentes procesos de emancipación al establecerse como un criterio de los mismos. La afinidad y el pasaje que existe entre crítica y

criterio acumula una serie de objeciones que van a terminar disolviendo la relación interna entre crítica y emancipación.

El otro modo de tratar con estos problemas figura entre los dilemas clásicos de la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt. Recientemente, el sociólogo francés Luc Boltanski volvió sobre esta segunda vía en un trabajo que publicó bajo el título “*De la Critique, précis de sociologie de l’émancipation*”. Este texto puede resultar especialmente útil para esquematizar los diferentes caminos (que abren diferentes horizontes políticos) que se pueden seguir cuando se intenta todavía plantear una relación interna entre crítica y emancipación. La distinción fundamental que plantea Boltanski se da entre lo que él denomina *Sociología Crítica* (que aparece identificada con la propuesta sociológica de Bourdieu) y lo que él llama *Sociología de la Crítica* (encarnada en el propio trabajo de Boltanski). Esta diferencia que parece sutil, está llena de implicancias y consecuencias para los modos de *pensar la crítica*.

Vamos a esquematizar el planteo de Boltanski para valernos de él con el objetivo de pensar algunos de los dilemas de la(s) crítica(s) emancipadora(s) en la actualidad. Lo primero que hay que señalar es que ambas, la sociología crítica y la sociología de la crítica, respetan la relación interna entre crítica y emancipación que propusimos más arriba. Para ambas perspectivas toda crítica tiene un cierto sentido performativo que va en la dirección de desplegar un proceso de emancipación y todo proyecto emancipador requiere, de distintas maneras, de un conocimiento crítico de la realidad. La diferencia fundamental consiste en que mientras la *sociología crítica* elabora desde una perspectiva distinta a la de los propios actores sociales el juicio sobre las descripciones de la realidad social que merecen ser negadas (por ideológicas) y los marcos normativos que deben ser rechazados (por las relaciones de dominación que suponen), la *sociología de la crítica* pretende extraer todo eso a partir de una relación que privilegia el propio punto de vista de los actores sociales afectados. De este modo, la sociología de la crítica se piensa a sí misma como una mera prolongación de la propia capacidad de crítica (oposición, negación y rechazo) de los actores sociales involucrados en distintos contextos de interacción, alejándose del suelo tradicional de la sociología crítica.

La relación (conflictiva) entre ambas perspectivas salta a la vista. La *sociología de la crítica* suele objetarle a la *sociología crítica* el carácter tutelar de la “trascendencia” desde la cual mira y juzga a la realidad social, mientras que la *sociología crítica* le objeta a la *sociología de la crítica* su imposibilidad para diagnosticar situaciones opresivas que no pueden ser experimentadas como tales por los propios actores sociales, como efecto, obviamente, del propio dominio de una determinada ideología. De un lado, de lo que se trata es de elaborar

una especie de fenomenología de las prácticas y los discursos críticos de los propios actores sociales, para poder comprender así lo proyectos de emancipación que fluyen (muchas veces “silenciados”) en una realidad social determinada. Del otro lado, lo que se privilegia es la descripción y el análisis de aquellas estructuras (económicas, políticas o culturales) que funcionan como obstáculos e implican una sujeción permanente de un determinado individuo, grupo o clase social.

Lo que voy a intentar a continuación es situar esta discusión entre la sociología crítica y la sociología de la crítica siguiendo algunas controversias recientes de la *Teoría Crítica* de la Escuela de Frankfurt, según una perspectiva o un prisma particular que pone el foco en los problemas que surgen si pensamos el contenido normativo de la crítica en términos transculturales. Para eso, nada mejor que un pequeño rodeo a través de la literatura.

Para un (im)posible mapa de la idea de democracia

En un conocido texto de Borges se habla de un Imperio que había llevado el arte de la cartografía a tal desmesurada perfección que habían logrado elaborar “un mapa de una sola provincia” que, por el nivel de sus detalles, llegaba a “ocupar toda una ciudad, y el mapa del Imperio, ocupaba toda una provincia”. Disconformes con las deficiencias y las omisiones a las que los obligaba irremediablemente la escala de la representación, se embarcaron luego en la tarea de realizar completamente el contenido ideal de la representación, y “levantaron un mapa del Imperio que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él”. El malestar y el aprendizaje vinieron con el tiempo, cuando las nuevas generaciones determinaron que ese dilatado mapa resultaba completamente inútil, “y lo entregaron impiadosamente a las inclemencias del sol y del invierno”. En esta breve ficción literaria no sólo se narran con ironía los dilemas y las aporías en las que incurre el rigor científico cuando pretende completar sus condiciones ideales de validez, sino que se aborda también un problema más específico, el modo en el que suele proceder la razón científica frente a esta imposibilidad (o inutilidad) de hacerle justicia a lo que aparece con la diferencia espacial. Lo que se hace, por regla general, es superar la imposibilidad de la representación de la diferencia espacial sancionando su inutilidad y dejando que el paso del tiempo haga su trabajo. La imposibilidad de una representación consistente y útil para el conocimiento proveniente de la diferencia geográfica es codificada, olvidada y anulada gracias a lo que hace posible una diferencia temporal, una clara línea evolutiva, de modo que la narración de una historia termina suprimiendo las deficiencias de la cartografía. Los trayectos y los devenires de los

conceptos suelen verse afectados por un dilema semejante al que se narra en esta ironía de Borges frente a la ciencia.

Pensemos, para poner un ejemplo relevante para atender el desafío que plantea el tema de este congreso, en los conceptos que le vienen dando forma a las pretensiones de universalidad del contenido normativo de la *Teoría Crítica* de la Sociedad. Las distintas generaciones de la *Teoría Crítica* enfrentaron la necesidad de reconstruir, comprender y producir conceptos que sean capaces de realizar una “trascendencia inmanente” (Habermas, 2002: 16) a la realidad social dada, a partir de una relación reflexiva con los procesos sociales de emancipación. Planteado esquemáticamente, es evidente que el concepto adorniano de *mimesis* (con sus referencias simultáneas a la crítica estética y la etnografía), el concepto habermasiano de *acción comunicativa* (orientado por la pragmática formal y la teoría del discurso) o el concepto que presentó Axel Honneth bajo el nombre de *lucha por el reconocimiento* (que sigue los pasos de una antropología política y una teoría de la justicia social conflictivista) apuntan en este sentido de producir las bases del contenido normativo de la teoría crítica. Con sus múltiples diferencias, no hay que hacer muchos esfuerzos para darse cuenta de que cuando estos conceptos quieren determinar las condiciones de posibilidad para una sociabilidad no-violenta, que respete los principios de autonomía, solidaridad y sensibilidad para las diferencias individuales, piensan sobre el horizonte práctico que abre la idea de democracia. El concepto de democracia cumple una triple función en la teoría crítica: a. estimula el desarrollo de los conceptos en ciencias sociales que van a orientar los análisis históricos; b.-delimita el contenido normativo que requiere justificación; y, c. pone a prueba el pasaje entre la filosofía y las ciencias sociales, para cerciorarse de que la justificación teórica del contenido normativo no sea ella misma violenta, dominadora o paternalista.

Evidentemente, la diferencia a la que pretende llegar la teoría crítica con respecto a las otras teorías sociales, empiristas, funcionalistas o adherentes a un normativismo idealista, consiste en que en vez de trabajar en una fundamentación inmediatamente positiva de la democracia, trabaja sobre los problemas y las paradojas de la fundamentación moderna de la idea de democracia. Pero siguen en pie preguntas básicas: ¿cuál es la modernidad política a partir de la cual se reconstruye, comprende y produce un concepto crítico de democracia? ¿Qué desafíos impone el requisito de una “verdadera pluralidad de interpretaciones” cuando nos referimos al lugar que el concepto de democracia va a ocupar en la *Teoría Crítica*? ¿Cuál es el procedimiento teórico que les permite justificar la validez, más allá de cualquier fundamentación ideológica del contenido normativo de esa democracia, que permita evitar la

transformación dialéctica de la libertad en represión y de la igualdad en injusticia en cada uno de los análisis y las interpretaciones particulares? Es precisamente en este punto donde las posibilidades de una teoría crítica de la sociedad en América Latina introduce los fragmentos de una espacialidad diferente, ni absolutamente otra ni fácilmente subsumible a la historia de la modernidad europea, que crea una serie de desplazamientos y nuevas preguntas: ¿Qué pasaría si a las versiones de la *Teoría Crítica* (de Adorno a Honneth) se las confronta con la pregunta por las condiciones transculturales de sus pretensiones de validez? ¿Qué sucedería si en vez de hacer una Historia de sus Conceptos, se indaga su contenido crítico a partir del desafío de producir una (im)posible cartografía transcultural del concepto de democracia? Lo interesante de esta pregunta es que intenta lidiar con la diferencia cultural impidiendo su domesticación, sin aceptar inmediatamente una versión débil del multiculturalismo que se enfoca en interpretarla a partir del imperativo de “incluir los valores del otro” como un complemento de la propia cultura, ya que acepta el dilema, tal vez más radical, que implica reconocer como justificables *diferentes interpretaciones* en la definición de “nuestros” valores compartidos.

A mi modo de ver, dos caminos que aparecieron en una reciente confrontación entre Jürgen Habermas y Christoph Menke nos pueden ayudar a plantear esta cuestión. Discutiendo los efectos adversos o inesperadamente contrarios a la pretensión de igualdad contenida en la interpretación liberal de la teoría de la justicia, Habermas y Menke polemizaron en torno al alcance y el modo de proceder de la justificación de la teoría crítica.- De un lado, Habermas insiste en la búsqueda de un contenido normativo que pueda justificar su validez “más allá de los contextos locales”, para no perder en términos relativistas la débil fuerza de la teoría crítica. Para eso tiene que aceptar la universalización falible de la teoría procedimental del discurso, que garantiza las condiciones para alcanzar un acuerdo libre de coacciones que sea capaz de respetar o sostener un equilibrio entre el tratamiento igualitario de todos y la sensibilidad o apertura frente a las experiencias de la exclusión del reconocimiento de determinadas identidades culturales particulares. Como se sabe, su propuesta consiste en una crítica reconstructiva de la idea liberal de democracia. Por el contrario, para Menke el contenido normativo de la teoría crítica sólo puede realizarse a través del señalamiento de un hiato, de una distancia insuprimible o como él lo llama de un “límite hermenéutico” (Cf. Menke, 2006: 114-115) interior a todas y cada una de las justificaciones modernas de la democracia. El procedimiento crítico consiste, en este sentido, en interpretar los efectos nocivos o contradictorios de la implementación del principio de igualdad desde “otra

posición” normativa, desde otro lugar, desde un espacio distinto al que establece un modelo universal de lo que significa la autonomía democrática. Su perspectiva, por lo tanto, consiste en exponer la dialéctica negativa de los conceptos que le dan forma a las pretensiones de universalidad de la democracia liberal.

La posición de Habermas puede ser resumida, para nuestros fines actuales, a partir de la pre-comprensión del problema que aparece en la elección del objeto que va a permitir realizar la justificación y de la estructura interna básica de su concepto de democracia. En *Faktizität und Geltung* “contribuciones a una teoría del discurso de la ley y la democracia” Habermas ofrece una posición muy clara sobre ambas cuestiones. La reconstrucción crítica del concepto de democracia se hace exclusivamente dentro de una modernidad política que queda delimitada por la Historia del constitucionalismo anglosajón, fundamentalmente por el proceso constituyente y la supervivencia de la institución de los procedimientos republicanos de autogobierno en la sanción de los derechos fundamentales y la división de poderes de la constitución de los EE.UU. (Cfr. Habermas, 1998; 2005: 9). Cuando esta historia política queda fundida en la perspectiva de Habermas con los principios de la teoría del discurso, inmediatamente aparece la prueba que podría garantizar su utilización como contenido normativo de una teoría crítica de las sociedades contemporáneas. Esta prueba establece que todas las formas de sociedad históricas conocidas han contado, por su propia constitución lingüística, con prácticas de auto-constitución asamblearia del mundo de la vida, las que encontrarían en la modernidad política del constitucionalismo norte-americano simplemente su forma más evolucionada y reflexiva en términos jurídico-normativos.

Junto con las recurrentes críticas a las que ha sido sometida la teoría del discurso de Habermas, que suele olvidar el lugar que cumplen los castigos y las penas en el proceso de individuación que tienen como resultado la competencia y autonomía lingüística, es importante destacar de qué modo esta reconstrucción crítica del concepto de democracia, fuertemente historicista y recortada sobre una modernidad política reducida, hace de la moral la última instancia de su justificación (Cfr. Habermas, 1998: 104-118). “Sin la primacía de lo que es (moralmente) justo en relación a lo que es bueno, tampoco puede haber ningún concepto éticamente neutro de justicia. En sociedades ideológicamente pluralistas eso traería consecuencias desastrosas para la regulación de una coexistencia pautada por la **igualdad** de derechos.” (Habermas, 2002: 40). La posición de Habermas depende en este punto de un diagnóstico muy preciso que afirma que en la modernidad del capitalismo tardío sólo el juego de lenguaje moral es realmente dialógico, y por lo tanto el único abierto a una relación

efectivamente no-violenta con la alteridad, ya que las otras relaciones, las que hacen posible los valores éticos compartidos, la simpatía, la compasión, quedan fundidas con los intereses egocéntricos y las normas del poder administrativo del Estado como formas de sociabilidad situadas, empíricas y perfiladas por el monologismo del uno o del Nosotros. Dentro del complejo entramado de diferentes tipos de discurso (“el procedimiento democrático crea una cohesión interna entre negociaciones, discursos de auto-comprensión y discursos sobre la justicia, a parte de fundamentar la suposición de que bajo tales condiciones se procuran resultados racionales, o justos y honestos”, Habermas, 2002: 278), instituciones y relaciones funcionales con los entornos de la economía y el aparato del Estado, el discurso moral es el único “hospitalario” frente al extraño, frente a aquel que formó su identidad y proviene de una tradición cultural distinta a la nuestra.

La moral como “superación dialéctica” de todas las particularidades y de todos los contextos espacializados cargados valorativa o antropológicamente, funda así, en esa pretensión de asegurar relaciones entre particulares que no se hagan violencia o no violenten el principio de igualdad, el “verdadero” espacio trascendental transcultural, que aspira a poder fundar la validez de un procedimiento democrático imparcial. Esta primacía del discurso moral dentro de la reconstrucción crítica del concepto de democracia de Habermas, que establece “iguales libertades y derechos de participación para todos en la construcción y la aplicación de la ley”, implica también la primacía de una universalidad que se extiende en el tiempo, al modo de obligaciones y un “deber ser” que pretenden “durar incondicionalmente”. Cuando este plano trascendental/moral queda configurado, puesto que se pretende que el mismo es inmanente a un mundo de la vida generalizable, el carácter crítico de la teoría de las ciencias sociales a partir de su capacidad para discernir y criticar las prácticas, las instituciones, las preferencias y las orientaciones de valor que ejercen una coacción local o sistémica sobre las potencialidades democráticas de las formas de integración y reproducción social.

Ahora bien, la prueba crucial que establece la validez democrático-procedimental de una norma, y por lo tanto, la estructura interna del concepto crítico de democracia, queda de esta manera muy lejos de los desafíos que trazaban los cartógrafos del cuento de Borges. Ya no se trata de conocer en sus detalles y sus diferencias las prácticas de auto-organización asamblearia de las distintas culturas, sino de introducir en el tiempo homogéneo de la evolución moral de la especie humana, el tiempo privilegiado de una única línea de modernización política. El dilema histórico codifica, desplaza y anula al dilema espacial que planteaba la justificación del concepto de democracia, permitiendo una única relación sin

matices o contradicciones entre esta herramienta teórica y las muy diversas realidades sociales que se propone diagnosticar.

Cuando se confronta este modelo de teoría crítica con la geografía de América Latina se percibe claramente una situación dual. Por un lado, si se lo sometiera a una revisión, el paradigma habermasiano puede servir todavía para trazar puentes ideológicamente menos estrechos que los del liberalismo o los del republicanismo dogmático para pensar en una visión compartida sobre los desafíos democráticos contemporáneos. El contenido normativo profundo de la teoría del discurso en la democracia permite la crítica de problemas comunes de nuestras sociedades contemporáneas como el de la supervivencia y la re-emergencia de ideologías racistas, xenófobas, sexistas o reactivas frente a la diversidad sexual, que impiden el ejercicio de la autonomía en términos igualitarios. También nos permite una convergencia en lo que respecta a las potencialidades aún no exploradas que pueden seguirse de los distintos procesos de constitucionalización de los derechos humanos. Por último, este concepto de democracia sirve para desarrollar una relación entre filosofía y ciencias sociales en la que cobra siempre nueva vida el diagnóstico de las distintas formas de violencia estructural que el capitalismo contemporáneo reproduce en el modo de desigualdades de clase que influyen negativamente sobre las capacidades de todos los miembros de la sociedad para participar autónomamente en los distintos espacios sociales, culturales y políticos. Como puede verse, estos espacios de convergencia de las miradas de la crítica social dependen, directa o indirectamente, de la implementación del principio de igualitario de la modernidad política. Pero cuando en este relevamiento aparecen en el horizonte conflictos irreductibles o difícilmente reconciliables a través del “uso público de la razón”, problemas vinculados a la opacidad transcultural del principio discursivo/argumentativo que justifica la imparcialidad de la democracia procedimental o las marcas de la herencia colonial en las identidades segregadas que no se reducen a dificultades u obstáculos para su participación en el espacio público democrático, el potencial crítico del paradigma habermasiano decae, o incluso puede transformarse en un obstáculo.

Para abrir esta diferencia entre la modernidad política europea y la modernidad política latinoamericana, sin recurrir por eso a una inversión esquemática de los valores, creo, como anticipé más arriba, que la posición de Menke en esta controversia sobre el contenido normativo, o mejor aún, sobre el estatuto de lo normativo en la teoría crítica puede ser de mucha utilidad. Si entiendo bien su posición, y sobre todo si creo que puedo comprender cómo se la podría aplicar al análisis del tema que nos ocupa, lo esencial de su planteo va más

allá de la crítica mediadora entre el liberalismo y el republicanismo. Su estrategia teórica se centra en el análisis de las aporías y las disonancias hermenéuticas de todos los procesos radicales de auto-reflexión que pretende totalizar la comprensión de los efectos no-deseados de la implementación del criterio de igualdad moderno. Contra la interpretación que hace Habermas, estos análisis deconstructivos de las justificaciones racionales de los usos modernos de la igualdad, pretenden señalar los límites que enfrentamos para interpretar todo lo que se malogra o todo lo que produce un resultado contradictorio que puede valer tanto para la modernidad europea como para la modernidad latinoamericana. La conexión se hace aquí a través de las aporías de la normatividad moderna y no de los contenidos plenamente justificados. Estos análisis, que rompen efectivamente con el evolucionismo moral, vuelven imaginable de esta manera que sería una verdadera cartografía crítica del concepto de democracia. En esta parte de la visión que está partida, que no aspira ya a reintroducir un nuevo discurso moral reunificador, sino que opera una desconstrucción de la moral como fundamento de la racionalidad política, se señalan otros problemas distintos a los que se pueden iluminar cuando se proyecta la crítica exclusivamente sobre el fondo de validez de una única interpretación del principio de igualdad moderno.

Para terminar, voy a proponer muy brevemente dos series de cuestiones que surgen de esta especie de “dialéctica negativa” entre la modernidad política latinoamericana y la modernidad política europea. La primera serie de cuestiones sobre las que quisiera llamar la atención se refiere a lo que una y otra vez aparece en las interpretaciones teóricas o los análisis empíricos como “particularidades” irreductibles de cada una de las geografías políticas. Inclusive dentro del proceso homogeneizador del capitalismo contemporáneo, ciertas particularidades de la vida política persisten y cometeríamos un grave error si las pensamos a través de un único canon interpretativo o si las juzgamos con una única línea evolutiva de lo que significa verdaderamente la modernización político-democrática. Cuestiones muy problemáticas como la relación entre populismo y ciudadanía, el papel del Estado nación, el lugar de los afectos en los procesos de subjetivación política, el sentido o el sin-sentido de los conflictos políticos, la función específica de los derechos del Estado de Bienestar, así como muchos otros dilemas de la política democrática contemporánea tienen algo de intraducibles desde una a otra perspectiva local, y el desafío democrático pasa por conservar esa intraducibilidad que le hace justicia a las perspectivas individuales. Aquel que quiera indagar su potencial democrático, tiene siempre que volver a hacer las preguntas al pasar de una posición a la otra, sabiendo que se va a ver solicitado por situaciones contradictorias.

Finalmente, una segunda serie de cuestiones, donde lo que encontramos no son diferencias positivas, sino imposibilidades comunes, que aparecen como tales simplemente porque las vemos desde el punto de vista de la institucionalización actual del principio democrático. Frente a ésta, la transgresión, la resistencia y la fuerza constituyente de innovaciones políticas, traza otro tipo de líneas de interpretación de las democracias contemporáneas, que se vuelven impensables si pretendemos concebirlas sólo como reinterpretaciones de derechos fundamentales instituidos. Estas imposibilidades comunes de las fuerzas democráticas trazan a su vez otra serie de relaciones e interconexiones espaciales, que no pueden ser reducidas ni al plano de la historia de la universalización de la democracia, ni al mapa de las diferencias positivas de la cuestión democrática.

Surgen así, esquemáticamente, tres registros que lejos de anularse, pueden formar parte de los desafíos complejos de la teoría crítica de la democracia contemporánea: El registro de lo compartido, que remite a una potencia común de la democracia (instituida en términos jurídicos y morales). El registro de lo partido, que remite a la imposibilidad de una semántica común o de una gramática perfecta para la vida política. Y finalmente el registro de las imposibilidades comunes, de lo que la democracia todavía no es ni puede ser en la actual configuración del mundo social y cultural, y que señala en el sentido de la democracia por venir. La cartografía que contiene a estos tres registros no remite a ningún mapa que pueda ser realizado al modo del trabajo que hacían los geógrafos del Imperio del cuento de Borges, pero, sin embargo, esa cartografía se escribe incesantemente frente a nosotros.

BIBLIOGRAFÍA

Boltanski, L. (2009), *De la critique*, Gallimard, Paris.

Habermas, J. (1998). *Between Facts and Norms, Contributionsto a DiscourseTheory of Law and Democracy*, MIT Press, Massachusetts.

Habermas, J. (2002). *A inclusão do outro*, ed. Loyola, São Paulo.

Habermas, J. (2005). *EqualTreatment of Cultures and theLimits of PostmodernLiberalism*, in: "TheJournal of politicalphilosophy", vol. VII.

Menke, Ch. (2006). *Reflections of Equality*, Stanford UniversityPress, California.

