

Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso
Justo Serrano (Eds.)

Capítulo 1

ANTHROPOS



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

DISONANCIA Y CRÍTICA SOCIAL. APUNTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL PODER Y LA EXCLUSIÓN*

Gianfranco Casuso
Pontificia Universidad Católica del Perú

La exclusión ha sido comprendida tradicionalmente como la situación de aquellos que se encuentran literalmente fuera del orden social reconocido y que luchan por ser incorporados a él y participar de sus ventajas. Sin embargo, esta comprensión dualista de la exclusión como el simple lado «exterior» de la sociedad es una forma problemática de analizar críticamente órdenes sociales y de dar cuenta del modo en que la exclusión se produce al interior de los mismos. En oposición a esta noción dualista, presentaré en este trabajo una noción alternativa, «inmanente», de la exclusión, definida no como una condición periférica, sino más bien como la contraparte del ejercicio del poder social constitutivo. Esta reconceptualización de la exclusión lleva el análisis desde un nivel puramente fenomenal u óptico a uno noumenal u ontológico. En relación con este punto, distinguiré este último concepto de exclusión de un enfoque más limitado vinculado al ejercicio de «poder sobre» un agente, frecuentemente empleado para explicar relaciones sociales de dominación y subordinación. Así, pretendo mostrar que es posible hablar de exclusión de un modo inmanente y sin considerar a los excluidos como el resultado u objeto del acto intencional de un agente con el que se establece una «relación diádica» fácilmente identificable (y, eventualmente, criticable). Por el contrario, la inmanencia de la exclusión tiene que ver con la posición que los agentes ocupan en un «espacio de razones» social compartido del que implícitamente hacen

* Una versión ligeramente modificada de este trabajo fue publicada anteriormente en inglés como: «Power and Dissonance: Exclusion as a Key Category for a Critical Social Analysis». *Constellations*, 24, 2017, pp. 608-622. Traducción del inglés de Alexandra Alván y Rodrigo Ferradas.

uso, pero de cuya constitución no han participado de manera autoconsciente. Siguiendo lo anterior, intentaré explicar por qué la posibilidad de la crítica social se relaciona con una forma de disonancia cognitiva, es decir, con una inconsistencia percibida referida al conjunto de creencias y razones válidas del propio agente. Así, antes que ser objeto de crítica, esta forma de exclusión representa una instancia que hace posible la crítica social inmanente. A continuación, elaboraré en detalle cada una de estas ideas, las cuales serán presentadas en seis tesis.

1. La exclusión no es el resultado del ejercicio del «poder sobre» ni puede ser analizada (solo) como un acto intencional

Según la ontología social de John Searle, el poder se define por su carácter «intencional-relacional» y por la «exactitud» con la que uno puede identificar a aquellos involucrados en tal relación (2010, pp. 145-155). Este —así llamado— poder «deónico» se refiere, adicionalmente, a la capacidad para influir en el comportamiento de alguien más por medio de «razones». Por tanto, este comportamiento es guiado por una fuerza normativa que la parte subordinada podría reconocer como válida. De manera similar, Rainer Forst comprende las relaciones de poder en el sentido «noumenal» según la siguiente fórmula: A ejerce poder sobre B cuando A puede influir intencionalmente en el espacio de razones de B, de modo tal que B termina por pensar y actuar de modos en los que normalmente (es decir, sin la intervención de A) no lo haría (2015, p. 115). La ventaja principal de esta concepción es que incorpora un elemento normativo-constitutivo, lo cual permite evitar reducir el poder a un mero uso de la fuerza o a una simple relación negativa de dominación (Searle, 2010, p. 148; Forst, 2015, p. 115). Más aún, al tomar en cuenta la capacidad de A para promover una situación social en la que a B le parezca razonable actuar de acuerdo con los propósitos de A, estas propuestas logran llenar exitosamente el vacío producido por la ya clásica diferenciación de Hanna Pitkin entre «poder sobre (*power over*)» y «poder para (*power to*)» por medio de una fórmula original que puede condensarse del siguiente modo: A ejerce «poder sobre» las acciones posibles de B si y solo si A tiene el «poder para» crear razones con las que

B podría estar de acuerdo.¹ Este lado productivo del poder que inaugura un espacio de posibilidad para B se basa en un trasfondo estructural que encarna un conjunto de normas y valores. Este campo dado-por-sentado tiende, por tanto, a permanecer tácito e invisible y provee a A de los recursos necesarios para ejercer, explícita e intencionalmente, poder sobre B (Searle, 2010, pp. 158-159; Forst, 2015, p. 121). En otras palabras, que A «cree» razones para B simplemente significa que puede «invocar» las reglas y convenciones sociales ya disponibles y «usarlas» a su favor.

Aunque Searle distingue un aspecto relacional-diádico del poder de otro estructural-situado,² al darle al primero el rol del *explanandum* y al segundo el del *explanans*, se establece una clara relación de subordinación entre ambos. Como en la mayor parte de los análisis del poder centrado en el agente, la meta aquí es aclarar qué permite una relación de poder exitosa de A sobre B. Esto explica por qué para Searle el «poder para» se refiere básicamente a la capacidad de un único agente, al interior de una

1. Sobre la crítica a una noción puramente negativa de poder, véase Wartenberg (1990, pp. 183-201) y Allen (1999).

2. Miranda Fricker introduce una útil distinción entre poder agencial y estructural. El «poder agencial» corresponde aproximadamente tanto a lo que Wartenberg llama poder «diádico» como a lo que estoy llamando su carácter relacional. Por medio de este término, Fricker se refiere a la relación concreta entre A y B (o C, D, etc.) en la que se cumplen las exigencias planteadas por Searle de «intencionalidad» y «exactitud». Por el contrario, durante el ejercicio del «poder estructural», el agente no puede ser claramente identificado, puesto que su funcionamiento depende de una compleja red de prácticas e instituciones heterogéneas, así como de la contribución indirecta de otros agentes, quienes —por medio del mero cumplimiento de sus roles sociales o simplemente debido a su posición en el campo social— condicionan «desde fuera» la decisión de B «al interior» de su relación diádica con A, sin necesariamente tener la intención de hacerlo. Así, como la «concepción situada» del poder de Wartenberg, el poder estructural opera sobre un sujeto B cuando (deliberadamente o no) tiene lugar un «alineamiento» de las distintas prácticas sociales y agentes que, en un determinado momento, funcionan como fuerzas coordinadas que favorecen las intenciones de A (1990, pp. 146-152). Sin embargo, a diferencia de Wartenberg, Fricker no cree que se requiera siempre un agente para ejercer control sobre B (o C, D, etc.), pues dicho agente intencional individual podría ser reemplazado por la pura inercia o la tendencia hacia la autopreservación del orden social. Desde esta perspectiva, tanto el poder diádico como el poder social situado de Wartenberg son «agenciales». Para Fricker, el poder social es más bien «una capacidad situada práctica y socialmente para controlar las acciones de otro, capacidad que puede ser ejercida (activa o pasivamente) por agentes sociales particulares o, alternativamente, puede operar de manera puramente estructural» (2007, p. 13).

relación diádica, para movilizar y usar estratégicamente a su favor las narrativas de aquellos órdenes sociales que encuentra «ya» constituidos, y para «transformarlas» en razones vinculantes que recreen un escenario en el que otro agente puede (implícita o explícitamente) dar su consentimiento: escenario en el que el contenido intencional del ejercicio del poder está justificado para ambos actores. No es, estrictamente hablando, el agente A mismo quien voluntariamente «crea» órdenes sociales que sostienen el espacio de razones dentro del cual interactúa con B, sino que, más bien, A los usa conscientemente o acaba siendo un simple canal para la tendencia hacia la autopreservación y la reproducción del sistema. Cuando Forst explica cómo es posible el ejercicio de poder de A sobre B, parece estar básicamente de acuerdo con Searle, pero su análisis va más allá del de este último cuando indaga normativamente por las condiciones bajo las cuales tal poder puede ser «legítimo» (Forst, 2015, p. 125). En este contexto, introduce el «derecho» que tanto A como B tienen de «hacer explícitas» las razones detrás de los órdenes sociales que determinan sus acciones, decisiones, preferencias y deseos, y de tomar posición frente a dichas razones. Este aspecto del poder, que tiene que ver con un proceso de «justificación racional», confiere a B una cierta capacidad crítico-reflexiva que impide que su relación con A se reduzca a una simple imposición de razones tomadas de un orden social justificado previamente.

Sin embargo, este «poder para» poner en cuestión las justificaciones existentes a través del sacar a la luz los ámbitos discursivos existentes entre aquellos involucrados en una relación diádica no proporciona todavía una respuesta a la pregunta más fundamental acerca de cómo y sobre qué base tales órdenes se han constituido históricamente de modo tal que, en un momento dado, puedan servir como un recurso para el ejercicio del poder.³ Aceptando, entonces, que su constitución no depende exclusivamente de la voluntad individual (o colectiva) de los agentes, un análisis del poder que no desee permanecer confinado en la dimensión diádico-relacional debe dar cuenta de las fuerzas constitutivas de tales narrativas que expliquen por qué es relativamente fácil para A usarlas como justificación en beneficio propio. Para ello, sin embargo, el *explanandum* debe también incorporar la dimensión del «poder para», entendido como un poder constitutivo en senti-

3. Desarrollaré este punto en detalle en la tercera tesis.

do social-ontológico.⁴ Un asunto complementario al recién mencionado es el análisis de cómo es posible que, dada la presunta coherencia interna de las narrativas que sostienen órdenes sociales, el agente B pueda, en un determinado momento, percibir las como injustificadas y criticarlas, considerando, además, que es precisamente tal coherencia la que asegura su efectividad como espacios de justificación unificados. Esta es una pregunta importante vinculada directamente con el estudio del funcionamiento del poder constitutivo, la cual, sin embargo, parece haber sido descuidada. En este sentido, una estrategia más comprensiva para el análisis y la crítica de una forma tal de poder se basa en la experiencia de aquellos que sufren las consecuencias negativas de su ejercicio. Esta estrategia debería explicar qué desencadena «estados mentales» asociados a la necesidad de desafiar desde dentro la validez de ciertos componentes de un orden social particular que parece ser natural y legítimo, y no solo reconocer normativamente un derecho individual a la justificación.⁵ Para llevar a cabo estas tareas, es necesario desarrollar un marco conceptual que permita explicar cómo es posible sacar a la luz las «distorsiones no visibles» que resultan de los procesos positivos de formación de órdenes normativos, tomando en cuenta, al mismo tiempo, la posición de aquellos involucrados en los espacios de interacción proporcionados por tales órdenes. Como intentaré mostrar, el concepto de «exclusión» nos permite llevar a cabo ambas tareas, precisamente por lo que resulta un componente clave de un análisis crítico de la sociedad.

Para comenzar, deberíamos distinguir al menos dos formas radicalmente diferentes de entender la exclusión. La primera y más común posee una estructura similar a la «relación» de poder diádica descrita más arriba. Así, es posible hablar de «exclusión intencional-relacional» cuando A, para su propio beneficio, impide que B participe de X, donde X es un bien material, una posición social que otorga a quien la ocupa un cierto estatus, u oportunidades o recursos que sirven para lograr cualquier meta reconocida socialmente. En este sentido, la exclusión es parte de una estrategia de «poder» desarrollada por A «sobre» B con miras a controlar una porción relevante del campo social. El pro-

4. Forst reconoce a esta como una de las tareas principales de un análisis del poder (2015, pp. 124 ss.).

5. Este será el tema central de la quinta y sexta tesis.

blema con esta forma es, en primer lugar, que reproduce un dualismo problemático, al punto de que el acto estratégico de excluir a B presupone un ámbito social ya constituido cuyo control A desea monopolizar. En segundo lugar, esto significa que las posibles críticas por parte de B se dirigen solo a la acción individual de A, a quien, según sea el caso, B puede culpar por su situación. Por tanto, no es posible hablar aquí propiamente de crítica «social», así como tampoco habría crítica social si, por ejemplo, B reprochase a A por tomar sus pertenencias sin permiso o por hablar mal de él a sus espaldas. Más aún, en nuestro ejemplo, A y B comparten tácitamente las mismas creencias acerca del valor de X, por lo que la crítica apunta aquí, más bien, a una «lucha por algo ya reconocido como valioso», antes que a la «puesta en cuestión de la validez o legitimidad» de algún componente de la realidad social. De hecho, esta forma de exclusión solo puede ocurrir bajo la presuposición de que las razones de segundo orden de A para excluir a B son las mismas que B podría usar para luchar por su incorporación en X.⁶ Así, si bien un cambio en esta base común llevaría a repensar tal relación de exclusión, la «solución» que el enfoque dualista-intencional toma en cuenta es solo la «admisión» de B por parte de A en una relación, práctica o institución preexistente, en la cual B pueda disfrutar del beneficio que hasta entonces le fue negado. Esta solución, sin embargo, deja la base común intacta y es, por ello, incapaz de explicar la «posibilidad de desacuerdo razonable» y la de la «revisión colectiva de las razones» que tiene B para desear X.

En contraste con esta forma intencional y estratégica, cuando consideramos la exclusión desde la perspectiva más amplia del poder social constitutivo —es decir, cuando indagamos acerca de las condiciones históricas de producción y modificación de significados de X—, la exclusión no puede ser ya entendida

6. Llamo razones de segundo orden a aquellas basadas en el valor social de X, que es (implícita o explícitamente) compartido por A y por B, mientras que las razones de primer orden son aquellas que pueden diferir para A y B. Por ejemplo, la razón de primer orden de B para querer participar en un grupo de investigación (X) puede ser ganar prestigio personal en su universidad, mientras que la razón de primer orden de A para «excluir» a B puede ser preservar la excelencia de este grupo (asumiendo que B no alcanza ciertos estándares). Por el contrario, las razones de segundo orden son resultado directo del valor institucional propio de la participación en grupos de investigación. La creencia en dicho valor es compartida por A y B (y potencialmente por cualquier otro miembro de la universidad).

como un acto aislado de la voluntad ni como una mera estrategia individual de poder. Esto último puede observarse en el hecho de que las clases de comportamientos y actitudes usualmente asociadas con el concepto de exclusión —por ejemplo, ignorar, negar reconocimiento, olvidar, no prestar atención, etc.— no tienen, por regla general, un objeto intencional al que se dirigen. Desde una perspectiva social-ontológica, tienen que ver más con el abandono y el surgimiento desinteresado de un campo residual derivado de diversos procesos histórico-simbólicos positivos de constitución de la realidad social. De acuerdo con esta interpretación, el concepto de exclusión está ligado a la incapacidad para participar en el desarrollo de soluciones a problemas y desafíos sociales que surgen históricamente o, en términos de Lukács, a estar condenados a ser espectadores sin influencia alguna sobre una realidad que, siguiendo su propia inercia, se vuelve cada vez más extraña e inauténtica. Por tanto, una crítica potencial no debe concentrarse principalmente en las demandas frente al hecho de no participar en los beneficios de órdenes sociales ya constituidos, sino en el develamiento de las exclusiones que permanecen sin ser vistas. Es decir, debe concentrarse en el develamiento de las formas distorsionadas (aunque no necesariamente intencionales) de constitución de la realidad social que genera posiciones hegemónicas que, encarnadas en prácticas, instituciones y formas de vida, «esconden» el modo en que han llegado a ser lo que son y, por ende, sus propios «fundamentos». Estos procesos históricos deben hacerse visibles y conscientes para los individuos y revelar, con ello, al poder como principio de su constitución. En lo que sigue me concentraré en esta segunda forma de exclusión, pues pienso que permite una comprensión más precisa y convincente de la crítica social.

2. La exclusión no constituye una relación diádica. Por tanto, el agente de la exclusión, a diferencia de lo que ocurre en las relaciones de dominación y subordinación, no puede ser fácilmente identificado

Sin duda, existen formas de poder diádicas en las que, como en las relaciones anteriormente descritas, las partes involucradas pueden ser exactamente identificadas. Estas formas se manifiestan por lo general «fenoménicamente» y se ejercen sobre sujetos

concretos. En este sentido, pueden ser caracterizadas en términos de actos individuales, cuantificadas y, bajo ciertas circunstancias, se puede incluso reaccionar frente a ellas.⁷ Para ilustrar este punto, considérese el siguiente ejemplo. A es jefe de B y, como tal, usualmente le ordena hacer F, donde F es una acción que favorece a A y que B no llevaría a cabo en otras circunstancias. Aquí la relación de dominación particular se ejerce como un acto intencional singular dirigido a la voluntad de B y con un claro propósito por parte de A. Tal acto intencional tiene como resultado una acción concreta F que debería favorecer a A. La dominación es, por tanto, visible y observable por medio de sus efectos en el mundo y es posible al menos por dos razones: porque A obtiene su autoridad de las propiedades legítimamente derivadas de su «estatus institucional» como superior de B o porque B «decide» cumplir el mandato de llevar a cabo F debido a que posee razones de primer orden para hacerlo, las cuales pueden ir desde la conveniencia personal hasta un fuerte sentido del deber y respeto por la autoridad.⁸ Ahora bien, supóngase que en un determinado momento B toma conciencia —debido a que lee los estatutos de la empresa— de que A no tiene en realidad la autoridad que le permitiría ordenar F. En este momento, B puede cuestionar legítimamente las falsas pretensiones de A, las cuales van más allá de su rol institucionalmente definido. El resultado es que B no llevará a cabo F, con lo cual pondrá fin a esta relación diádica particular.

Algo completamente diferente sucede si resulta que ordenar F sí se encuentra codificado en los estatutos como algo que le corresponde a A, pero B siente todavía una aversión frente a ello. En este contexto, B podría cuestionar la conveniencia de obedecer dicha orden para la realización de sus proyectos personales, cuestionar que un jefe tenga el poder de ordenar F a su subordinado o, incluso, cuestionar la idea misma de respeto a la autoridad. Para entender el surgimiento de esta objeción por parte

7. Estudios de este tipo pueden encontrarse, por ejemplo, en Dahl (1957) y Bachrach y Baratz (1962). Una aproximación ontológico-normativa al poder, tal como la que se desarrolla en este artículo, tiene, sin embargo, un objetivo muy distinto.

8. Distingo aquí entre 1) razones institucionales (todavía basadas en la fuerza normativa de lo fáctico) y 2) razones basadas en decisiones personales que pueden apoyarse en: *a*) deseos, preferencias o emociones (como en Hume) o *b*) el sentido del deber (como en Kant). Sobre este punto, véase Brandom (2000, pp. 79-96).

de B en este segundo caso, debemos considerar no solo una falta de concordancia, relativamente fácil de identificar, entre lo que A «pretende» hacer y lo que realmente «le está permitido» hacer bajo los estatutos actuales sino también, y sobre todo, las condiciones estructurales que permiten que sea posible una relación de dominación específica, es decir, considerar la fuente de validez de las múltiples razones que la sostienen. Esto debería permitirnos entender, por un lado, qué hizo que tanto a A como a B les pareciera, al principio, que F se apoyaba en «buenas razones» y, por otro lado, qué ocurrió subsecuentemente para que estas razones le sigan pareciendo buenas a A pero ya no a B.

Volvamos a nuestro ejemplo con miras a aclarar este punto. A posee una propiedad (x) y B posee una propiedad (y), donde (x) tiene un mayor valor social que (y), por lo que le otorga a quien la posea una cierta autoridad por sobre quien posee (y). Así, A puede (o no) hacer uso efectivo de su autoridad sobre B fundada en la posesión de (x) y B, por su parte, puede (o no) cumplir con la orden de A. Si esta relación particular se consuma, puede hablarse entonces de una relación legítima (y socialmente admitida) de dominación. En este caso, A y B deben compartir el mismo espacio de razones social-institucional, el cual confiere sus valores a (x) e (y), a la vez que justifica la relación entre A y B.

De hecho, el resultado es distinto cuando nos concentramos no solo en la relación diádica particular entre A y B, sino en el proceso de constitución de significados, valores y creencias que definen la relación entre las propiedades (x) e (y) (y entre aquellos y el resto de las propiedades periféricas que lo refuerzan) dentro de un campo social. Como vimos, puede afirmarse que la «exclusión» equivale aquí a no haber participado activamente en la constitución de un sector del campo social por medio del cual se atribuye un cierto valor a (x) por encima de (y) —lo cual, más aún, tiene como consecuencia que haya buenas razones para hacer F y, por tanto, para justificar una dominación eventual de A sobre B—. Desde una perspectiva cognitivo-normativa, no participar significa simplemente que B «no es completamente consciente» de las relaciones inferenciales entre las creencias detrás de los valores (x) e (y). A partir de esto, puede afirmarse que para que B deje de considerar «necesario» llevar a cabo F, debe de algún modo reducir la fuerza de su creencia tácita en (al menos parte de) las características que fundamentan el vínculo entre (x) e (y) y funcionan, a la vez, como el contexto de validez y

legitimidad para la realización de F. Estas propiedades exceden la relación diádica entre A y B como tal, por lo que B debería detectar alguna forma de inconsistencia interna en sus propias creencias, lo cual lo llevaría a develar distorsiones en un nivel social-constitutivo. Como se mencionó, la imposibilidad de develar tales distorsiones es lo que relaciono con un sentido inmanente de la exclusión. Examinaré estas ideas con más detenimiento en las tesis cinco y seis. Por el momento, el asunto central es que la configuración particular de la realidad que hace a (x) más valiosa que a (y), a la vez que provee razones para justificar ciertas acciones y relaciones, no puede ser considerada como el producto de un acto intencional de A «sobre» B. En este sentido, no puede decirse que A sea el «agente intencional» de la exclusión de la que B es víctima. Por tanto, la posición según la cual este es también un caso de «relación diádica» pierde fuerza. Esta configuración depende, más bien, de múltiples factores y procesos históricos que trascienden el control de los individuos. Es justamente esto último lo que el concepto de «poder social constitutivo» busca explicar.

3. La exclusión representa la contraparte del poder constituyente de la realidad social

Puede defenderse la tesis de que la exclusión es mejor entendida como el lado negativo (o la sombra) del ejercicio de las múltiples fuerzas que constituyen el mundo social. Esto significa que «aquello que es excluido» no posee el estatus de un objeto intencional. Como tal, la exclusión no denota un uso estratégico de la razón cuyo fin sea obtener una meta particular. Algunas de las consecuencias de los procesos de constitución simbólico-normativa pueden ser la dominación, la marginalización, etc. Sin embargo, la exclusión como tal no es una actividad, sino más bien un no-evento fuera de los límites de la intencionalidad. En la medida en que esta forma de exclusión representa la contraparte de los procesos de constitución social, tiene una naturaleza «ontológica» o «fundamental» y, a diferencia de un acto declarado de dominación o marginalización, no puede ser percibida, evaluada o criticada con los mismos medios.

El poder constitutivo —vinculado al concepto de *potentia* en el sentido de Spinoza— se refiere a la habilidad de cualquier

entidad para persistir en su ser realizando su propio potencial (*conatus*); es decir, a la capacidad de autogenerarse inmanentemente (2002, pp. 683-685; Saar, 2010, pp. 10 ss. y 2013). Desde una perspectiva social-ontológica, uno puede concebir esta inmanencia —este proceder de acuerdo con las propias posibilidades— como la capacidad de (re)crearse a sí mismo combinando los materiales existentes de maneras nuevas con ciertas «reglas» ya disponibles. Como sucede con los lenguajes naturales en relación a conceptos y enunciados, en la sociedad hay modos correctos e incorrectos de comprender, crear y comportarse con respecto a las categorías, las prácticas y las instituciones.⁹ Así, esta capacidad o «poder» indispensable para crear algo nuevo a través de la praxis no se desarrolla «en oposición» a aquellas prácticas sociales que, como agentes competentes, dominamos tácitamente y a cuyas reglas de funcionamiento y formación estamos necesariamente sometidos en tanto individuos socializados, sino solo «al interior» de dichas prácticas (Brandom, 1979, pp. 193 ss.). Por consiguiente, el poder constitutivo denota simplemente el proceso de crear inmanentemente órdenes sociales, lo cual muestra que ni las categorías ni las prácticas ni las instituciones pueden surgir de la nada ni exclusivamente de la voluntad individual. Examinemos este punto con más detalle.

La vida social plantea constantemente problemas y desafíos que requieren soluciones reflexivas. Estas soluciones representan lo que la tradición sociológica llama «conocimiento social» o respuestas articuladas en términos de categorías, prácticas, instituciones y toda clase de productos simbólico-culturales normativa y axiológicamente cargados. Siguiendo a Rahel Jaeggi, puede afirmarse que tales órdenes sociales —o simplemente «for-

9. «Aprender el lenguaje no es solo aprender a usar un conjunto de patrones que todos los demás también usan. Uno no ha aprendido el lenguaje, no ha adquirido la capacidad de involucrarse en las prácticas sociales que son el uso del lenguaje, si no puede producir *nuevas* oraciones que la comunidad considerará apropiadas y comprender los nuevos enunciados apropiados de otros miembros de la comunidad (dado que el criterio para esta capacidad es la habilidad de hacer inferencias consideradas apropiadas por la comunidad)» (Brandom, 1979, p. 193). Siguiendo una idea hegeliana, Brandom se refiere a una libertad positiva o expresiva, a un «poder para» crear que no está restringido a una capacidad individual y cuya condición de posibilidad necesaria es el constreñimiento a las reglas que gobiernan las prácticas sociales. Estar constreñido por reglas significa dominar tácitamente el «saber hacer», ser capaz de orientarse en un sistema de reglas y creencias.

mas de vida»— se constituyen como respuestas a problemas surgidos desde su interior de acuerdo con sus particularidades, es decir, «inmanentemente» (2014, pp. 200-253).¹⁰ Estas respuestas sociales se desarrollan a través de procesos de validación de hipótesis, lo que implica que la legitimidad de una práctica o institución depende de lo que en un momento parece ser la estrategia más efectiva para resolver cierto problema o conjunto de problemas. Las prácticas y las instituciones se presentan a sí mismas, en este sentido, como la «mejor respuesta disponible a desafíos desarrollados históricamente». Así, por ejemplo, la institución legal del comercio transatlántico de esclavos se desarrolló en el contexto de la colonización como un «medio» para reducir los costos de producción y abrir nuevos mercados (Klein, 2010). Esta institución demostró ser una respuesta adecuada a una serie de desafíos sociales, económicos y políticos, y fue exitosa, entre otros motivos, porque el hecho de que ideas como la igualdad o la dignidad humana no estuviesen socialmente disponibles (o no lo estuviesen suficientemente) supuso que la práctica del comercio de esclavos no entrase en conflicto con otras prácticas, instituciones o creencias ya aceptadas. En términos generales, puede afirmarse que el éxito y la persistencia de las soluciones a nuevos problemas depende de su capacidad para alinearse con muchos otros conceptos, ideas e instituciones ya existentes (o al menos socialmente concebibles) y de la solidez de los vínculos entre ellos. La «inteligibilidad» de tales soluciones se basa en su estructura de red, la cual vincula varias creencias que se refuerzan mutuamente. Así, su «efectividad» depende de su «consistencia interna». Las soluciones bien articuladas constituyen «narrativas» con una pretensión inherente de coherencia, narrativas que, al no ser dramáticamente inconsistentes con el sistema de creencias dominante de los miembros de la sociedad pueden considerarse razonables y significativas. Esto crea una cierta «armonía» que asegura el asentimiento de aquellos concernidos por los problemas en cuestión.

Volvamos ahora al punto central de la tesis. Afirmar que una sociedad tiene la capacidad (o el «poder») para constituirse a sí misma de modo inmanente significa que, cuando surjan nuevos

10. Para los orígenes de esta idea en el pensamiento de Dewey, véase Dewey (1927). Para interpretaciones alternativas de este punto, véase Putnam (1992), Honneth (2007) y Young (2000).

problemas, tratará de ajustar la nueva información a los elementos entonces disponibles. Esta tendencia conservadora solo refleja el hecho de que las formas de vida operan sobre la base de rutinas y momentos de inercia que son posibles gracias a un conocimiento implícito y a reglas tácitas. Estas formas de vida constituyen, así, una segunda naturaleza que, incorporada en el sistema de creencias de sus miembros, los dota de un contexto coherente que hace posible la praxis. Esto no supone, sin embargo, que tal coherencia sea completamente «objetiva». Debido a que los problemas surgen en contextos particulares y cambiantes, las respuestas son siempre solo provisionales e «hipotéticas». En la medida en que nuevos problemas muestran que las soluciones disponibles no son satisfactorias, su surgimiento implica un quiebre con la armonía preexistente. En ese sentido, los problemas representan desafíos prácticos y cognitivos, ya que pueden servir para sacar a la luz inconsistencias o inferencias falsas en las relaciones entre creencias, prácticas, instituciones, etc. En otras palabras, existe siempre la tendencia a superar o «corregir» aquellas contradicciones que los actores sociales detectan en narrativas que gradualmente han ido perdiendo su consistencia, buscando siempre recuperar la armonía «perdida». Así, en tanto emergen sobre el fondo de formas de vida existentes, de intentos previos de solución, las respuestas sociales, como los problemas mismos, no están nunca desencarnadas.¹¹ De hecho, los momentos espontáneos y radicales de ruptura y creación de algo completamente nuevo son raros, puesto que la introducción abrupta de una respuesta «externa» solo generaría un rechazo basado en una incompatibilidad cognitiva. Como los problemas, las soluciones son también sociales: como se ha visto, ni se crean de la nada ni están sujetas a la arbitrariedad de los agentes individuales. Al representar modificaciones internas —reajustes— de creencias y prácticas sociales disponibles, corresponden, más bien, a la capacidad para seguir ciertas reglas tácitas de formación y encarnan valores que se desarrollan históricamente (Honneth, 2014, pp. 1-11). Este es el motivo por el cual los exámenes críticos solo pueden ser inmanentes y provenir de los participantes de tales prácticas. Una actitud crítica transformativa, vinculada a lo que Robert Brandom entiende como el ejercicio de la «libertad expresiva», solo puede tener lugar bajo la presuposición de

11. En este sentido, son procesos de aprendizaje, de perfeccionamiento.

que nunca dejamos de seguir las reglas que gobiernan nuestro comportamiento social (1979, pp. 193-194).

Ahora bien, si aceptamos las dos primeras tesis —que la exclusión no constituye una relación diádica, intencional y fácilmente observable— y añadimos lo que se ha dicho en esta sección hasta ahora, podremos ver más claramente por qué la exclusión es mejor entendida como la contraparte de los procesos de constitución social en tanto estrategias para la resolución de problemas. En efecto, los órdenes sociales no son creados en respuesta a una intención declarada de excluir personas, sino que siguen su propio curso con miras a resolver problemas prácticos. Por tanto, no puede afirmarse que la exclusión, en este sentido constitutivo, sea el «fin» de un acto intencional ni que sea un «medio deliberado» para alcanzar alguna meta. El contenido intencional del poder constitutivo es, por ende, siempre la solución buscada y no la exclusión misma. Volvamos por un momento al ejemplo mencionado más arriba para ilustrar este punto. Sería difícil aceptar que el tráfico de esclavos surgió por la decisión espontánea de algún sádico con el fin de denigrar a parte de la humanidad. El problema para el cual la institución de la esclavitud fue la mejor solución no era cómo humillar a las personas o negarles efectiva y sistemáticamente su dignidad, sino más bien, entre otras cosas, la regulación legal de una actividad económica que debía incrementar la productividad en las colonias. Como cualquier práctica social regulada institucionalmente y ampliamente aceptada, la esclavitud se desarrolló como respuesta a ciertos desafíos humanos y fue aceptada como parte de un sistema de creencias e instituciones presuntamente coherente que le otorgó un contexto adecuado de justificación de modo tal que pareciese «la mejor alternativa disponible». Esto no supone negar que, para ciertos grupos, la práctica de la esclavitud tuvo consecuencias fatales vinculadas a la explotación y a la opresión. Pero estas consecuencias no deben confundirse con la meta central, pues son solo un efecto colateral del proceso de constitución del sector de la realidad social que tal institución representa —aunque un efecto colateral inicialmente aceptado y «justificado» por dicho proceso, así como derivado del mismo—. Por ello, el rechazo social de la esclavitud y su percepción como un crimen contra la humanidad se desarrollaron solo gradualmente cuando se encontraron incompatibilidades con otras ideas, prácticas e instituciones sociales, económicas y políticas.

Usando el mismo ejemplo, podría afirmarse que «había exclusión» en la medida en que los esclavos no eran tomados en cuenta en los espacios de justificación y, más aún, que precisamente este hecho causó que su situación pareciera, por mucho tiempo, una fatalidad natural. Pero, como en el caso anterior, la exclusión solo puede percibirse como tal *a posteriori*. Esto es posible porque «ya se nos ha revelado» por medio de la experiencia de sus protagonistas, porque «ahora» tenemos categorías para pensar y expresar algo que era imposible ver o entender en el momento de su aparición (Fricker, 2007, pp. 9-29). Al concentrarse en el lado positivo de su constitución, los órdenes sociales no son capaces de detectar la exclusión cuando esta aparece. Nuevamente, como instancias de resolución de problemas, su objetivo no es «producir» exclusión. Es propio de la naturaleza misma de la exclusión no ser percibida como tal hasta que alguien (una persona o un grupo) la denuncia sobre la base de su propia experiencia. Hasta ese entonces es inexistente, un no-evento.

Ahora bien, esta concepción fundamental u ontológica de la exclusión genera algunos problemas metodológicos en relación con el modo en que debe entenderse la crítica social, porque, debido a que no hay un agente de la exclusión, no es fácil comprender el «blanco» de la crítica. Que «haya» exclusión no significa que necesariamente haya habido la «intención explícita» de producirla. La imputación de responsabilidad en este contexto se vuelve, por ello, indeterminada. Esto me permite introducir dos consideraciones centrales. La primera está referida a la defensa de la primacía de la categoría de exclusión. Como hemos visto, pese a que la exclusión no es en sí misma un acto relacional o intencional, puede tener consecuencias expresadas fenoménicamente como relaciones de subordinación, explotación, etc. Sin embargo, el estudio de uno o más de sus efectos singulares posibles no puede preceder al estudio de sus «fundamentos» —esto es, no puede reemplazar el análisis «social-ontológico» de una configuración potencialmente deformada del espacio de significados y razones válidos—. Si se concede este punto, surge la pregunta acerca de cómo abordar el estudio de un no-evento, de un «objeto» indeterminado y empíricamente difuso, y cómo hacerlo de un modo crítico, es decir, de un modo que cuestione sus posibles efectos negativos. La segunda consideración se refiere precisamente a este punto y será discutida en las siguientes tres tesis.

4. Estar excluido implica no jugar un rol significativo en la configuración del espacio de razones que justifica los órdenes fácticos

La exclusión no significa simplemente estar «fuera» de la sociedad. Estrictamente hablando, uno puede ser excluido a pesar de pertenecer a un orden social y compartir «implícitamente» el mismo espacio de razones con otros. Vimos que, para que fuera posible una «relación intencional de poder» entre A y B, se requería un suelo común para estabilizar sus expectativas de comportamiento al proporcionar (tácitamente) «razones» aceptadas por ambos. Por su parte, el poder social constitutivo se refiere a las múltiples fuerzas (no siempre intencionales, consistentes o consensualmente operantes) que contribuyen a la formación histórica de órdenes normativos. Estas fuerzas se encarnan en instituciones, prácticas, costumbres y categorías sociales y lingüísticas, con lo que se crean las razones que pueden servir para justificar acciones futuras. Por tanto, estas razones denotan un ámbito de acciones potenciales: un «espacio de posibilidad». Si entendemos al poder constitutivo y a su carácter normativo como la capacidad para «producir» dichas razones, entonces la exclusión, como su contraparte, debe referirse a la no-participación en la constitución de la sociedad en la que uno vive y a cuyas reglas uno está sometido. Por tanto, una carencia de participación en ese poder es sinónimo de ser excluido. En este sentido constitutivo, la exclusión puede expresarse, además, *a)* o bien, en un sentido «fundamental» fuerte, como la imposibilidad de que las «razones» y los fundamentos de sus «relaciones internas (inferenciales)» se revelen como tales a los sujetos; o *b)* en un sentido «discursivo» más débil, como la incapacidad de participar en procesos de justificación públicos una vez que dichas razones y relaciones se han «hecho explícitas». Así, la posibilidad de superar el segundo sentido dependerá de que se rompan las barreras que refuerzan el primero.

Siguiendo a Brandom, podemos distinguir de hecho entre el «mero actuar» siguiendo ciertas reglas tácitas y la capacidad para «articularlas» al «hacer explícitas» las razones que dichas reglas movilizan (1994, pp. xviii-xix). Solo a través de esta elucidación previa es posible tomar posición frente a ellas, relativizarlas y exponerlas a crítica, es decir, lograr todo lo que se espera de un intercambio recíproco de razones que tiene como fin alcanzar un acuer-

do.¹² Esta idea corresponde, en términos generales, a la premisa wittgensteiniana de acuerdo con la cual actuar, como pensar y hablar, siempre implica seguir un conjunto heterogéneo de reglas de las que no somos siempre plenamente conscientes, pero que tácitamente dominamos y, en ciertos casos, podemos llegar a conocer (1958, §§ 143 ss.). La presuposición epistemológica aquí es que la validez de una creencia (así como el significado de un concepto o de un enunciado) y, consecuentemente, su efectividad como condición para la acción no pueden atribuirse de manera aislada, sino que dependen de su articulación con el contenido de otras creencias válidas.¹³ Así, por ejemplo, llegar a clase a tiempo es para un estudiante una acción hecha posible por diversas creencias de primer orden que, como un todo, funcionan para él como expectativas de conducta. Esas creencias son, por ejemplo, que el aula estará ahí, que la clase empieza siempre a la misma hora, que los otros estudiantes y el profesor también estarán ahí, etc. La validez de tal acción también implica elementos evaluativos (tales como la creencia en la buena organización de la universidad o en el compromiso de profesores y estudiantes), elementos descriptivo-normativos (tales como saber con qué criterios deben cumplir la universidad y sus miembros para ser buenos), elementos desiderativos (tales como el deseo de ser considerado responsable por los otros o de alcanzar ciertas metas profesionales futuras), entre otros. Estas creencias y actitudes solo tienen sentido y adquieren efectividad práctica al estar organizadas en un orden particular. Como cualquier otro sistema, un sistema de creencias también se regula

12. Los límites de muchas teorías políticas yacen en su énfasis en diseñar las instituciones y los mecanismos políticos que deberían servir para prevenir la segunda forma de exclusión. Esto deja de lado los aspectos fundamentales del problema, es decir, cómo ciertas razones y no otras llegan a jugar un rol como unidades de intercambio recíproco para los participantes en un diálogo. Al respecto, por ejemplo, Iris Young distingue entre una exclusión externa o procedimental, definida como la incapacidad de «ingresar» a los espacios deliberativos, y una exclusión interna, la cual, por motivos extradiscursivos, continúa operando dentro de estos ámbitos y se expresa en la incapacidad de participar de modo significativo, en el no ser tomado seriamente en cuenta debido a estigmas sociales, prejuicios y otros elementos simbólicos estructurales «ocultos» que, como tales, no pertenecen a la relación diádica que denota el intercambio de razones (2000, pp. 52-67).

13. Uso el término «acción» en el sentido específico que Jaeggi le da al término «praxis». Según ella, la praxis tiene siempre un carácter social, en tanto ocurre sobre el telón de fondo de un marco institucional, siguiendo ciertas costumbres y rutinas sociales (2014, pp. 95 ss.).

por ciertos patrones que gobiernan cómo deben comportarse sus componentes unos con otros. Por tanto, lo que estas «reglas» establecen es, por un lado, cómo las creencias y actitudes deberían combinarse entre sí para ser adecuadamente usadas en contextos específicos, y por otro qué consecuencias pueden seguirse legítimamente de tal aplicación (Dummett, 1973, pp. 453 ss.). Poseer estas «creencias», junto con el dominio de las «reglas» que determinan sus relaciones inferenciales —las cuales, por así decirlo, constituyen creencias de segundo orden—, es lo que en última instancia configura las «razones» que permiten la acción. El punto es que el éxito de una acción no depende de que «conozcamos» explícitamente el contenido de tales razones, sino solo de que las dominemos en un nivel práctico, es decir, de que sigamos las reglas que forman nuestro «conocimiento tácito» (Polanyi, 2009).

A pesar de que hay siempre en juego un gran número de «razones» que «justifican» y «dan sentido» a nuestras decisiones, prácticas y formas de vida, sus vínculos «inferenciales», así como sus fuentes de validez, bien pueden permanecer escondidos por un largo tiempo y el acceso al espacio de razones que determina la posibilidad de la acción puede estar restringido. Una persona excluida en sentido «fundamental» es, por tanto, alguien para quien las razones de su propio comportamiento no se han articulado como tales, alguien que sigue ciertas reglas sin la posibilidad de «expresarlas» o «decirlas». En suma, alguien para quien estas razones funcionan como meras «causas», las cuales —como una segunda naturaleza— regulan su comportamiento de modo «heterónimo». Lo interesante es que este bloqueo, contrariamente a lo que uno podría pensar, no es un impedimento para la acción, sino que, más bien, es lo que la hace posible, al proporcionar al agente un conjunto coherente de razones que se refuerzan mutuamente. De hecho, mientras más internamente «consistente» sea un sistema de creencias, más «racional» parecerá el comportamiento, el cual será, además, reforzado socialmente. Así, en nuestro ejemplo principal, las buenas razones para B dependen de sus creencias en torno a qué se espera que haga en la empresa. Estas razones, que incidentalmente acaban por favorecer a A, pertenecen a un «orden» en el sentido original del término griego *cosmos*, a un sistema armónico, coherente y funcionalmente bien dispuesto cuyos componentes están orgánicamente referidos unos a otros y organizados en virtud de ciertas reglas de inferencia. Así, todo sistema de creencias, independientemente de su contenido,

es ya un sistema normativo. De acá se sigue que la obediencia es la «cosa más racional» que B puede hacer en ese caso y que tal racionalidad se basa, precisamente, en la presuposición de consistencia del sistema como un todo. Esto nos lleva a distinguir entre la «acción racional» y la «agencia libre»: mientras que bloquear el espacio de razones no impide la realización de la primera, sino que la refuerza, sí puede ser un obstáculo para la segunda. Podría incluso añadirse que no toda acción racional es libre, aunque toda acción libre debe ser racional.¹⁴ De lo dicho se sigue que bloquear el acceso al espacio de razones representa simplemente una tendencia natural de los órdenes sociales como parte de su estrategia de autopreservación (*conatus*). Esto es así en la medida en que las soluciones a los problemas que surgen en ellos han de presentarse como suficientemente consistentes y duraderas como para asegurar la supervivencia y reproducción de dichos órdenes, lo que, a su vez, tiende a ocurrir a través de los actos «racionales» (aunque no necesariamente «libres») de sus miembros.

Si volvemos ahora a la pregunta por el posible «agente» de aquello que obstaculiza tal «articulación» y «expresión» de las razones para acciones potenciales, resulta que no hay ningún acto intencional identificable. Consecuentemente, podemos ver, una vez más, cuán difícil es encontrar un individuo específico al que culpar o asignar responsabilidad directa por las actitudes excluyentes. El hecho es que, con su creación, un campo social se cierra sobre sí mismo por inercia y gradualmente construye diversas narrativas que, aunque potencialmente en conflicto unas con otras en virtud de su complejo origen histórico, intentan brindar un sentido unificado y coherente al comportamiento de los individuos en tanto miembros de dicho campo. Es justamente tal pretensión de homogeneidad —o, más precisamente, de armonía— lo que hace difícil separar las razones que apoyan dichas narrativas de su fuente de validez y analizarlas a la luz de nueva evidencia potencial o nuevas exigencias de consistencia. Son estos momentos socioestructurales de inercia los que obstaculizan la articulación de razones, la exposición de sus fundamentos y la relativización de su validez. En otras palabras, siguiendo sus rutinas de autoproducción, los propios órdenes sociales fomentan «la exclusión de un modo inmanente».

14. Por acciones racionales se entiende, claro está, aquellas motivadas por razones, sin considerar todavía la fuente o el fundamento de tales razones.

5. La posibilidad de la crítica social se vincula a la experiencia de disonancia cognitiva, es decir, a una inconsistencia percibida al interior del propio sistema de creencias de un agente

El que la exclusión sea inmanente a la sociedad nos brinda la clave para desarrollar una aproximación no dualista al problema de la posibilidad de la crítica social. Para explicar esto volvamos a nuestro ejemplo principal. Habíamos visto que B tenía «buenas razones» para hacer F. Como vimos, es su «estatus institucionalmente aceptado» de empleado (y) lo que proporciona tales razones. Pero estas razones no emanan solamente de las propiedades de (y), tomada aisladamente como un término predicativo. Tales propiedades son, de hecho, relacionales, pues solo pueden ser comprendidas a través de su articulación holista con el hecho de que haya un jefe (x) y muchas otras creencias interconectadas. El valor relacional de cada una de ellas se apoya en una «consistencia tácita» que las conecta y mantiene unidas dentro de un sistema presuntamente bien estructurado que B, de ser necesario, puede utilizar. Por ejemplo, la decisión de subordinarse a A (t) le parece a B perfectamente compatible con el rol de empleado (y) y depende, entre otras cosas, de la creencia en el respeto a la autoridad (u), en las ventajas sociointegrativas de mantener jerarquías fuertes (v) y una división social del trabajo (w), en su idoneidad para alcanzar metas individuales (z), etc. Más aún, la «creencia de segundo orden» en dicha coherencia (entre t, u, v, w, x, y, z) mantiene y refuerza como una unidad las razones compartidas por A y B (y por cualquiera que ocupe una posición relevante en tal espacio social de razones). Sin embargo, dicha consistencia interna no depende simplemente de una «corrección lógica» entendida como una «consecuencia deductiva» formal (Brandom, 2000, pp. 52 ss.). La validez presupuesta del vínculo inferencial entre diferentes creencias se refiere, más bien, a su «contenido material» y, como se ha visto, dichos contenidos son productos culturales que surgieron históricamente en las sociedades como modos de lidiar con sus problemas y desafíos (Jaeggi, 2014, pp. 356-391). De hecho, como se ha visto, las prácticas y las instituciones son válidas en la medida en que se presenten como la mejor solución a dichos problemas. Y su aceptación depende de su consonancia con ideas y conceptos disponibles de antemano a los miembros de la sociedad en el momento de su aparición. En este sentido, su legítimi-

dad está basada en narrativas y discursos caracterizados por una pretensión fuerte de coherencia interna, narrativas y discursos que ofrecen a los individuos razones idóneas para justificar sus decisiones y acciones en las relaciones sociales —entre las que se encuentran, claro está, la dominación y la subordinación—.

Sobre la base de esto, si B pudiese ser consciente de que esta consistencia no es ni natural ni necesaria y detectase contradicciones entre algunas de sus creencias de primer orden, entonces B sería capaz de separar las razones de su hasta entonces inquestionable estructura monolítica. Por ejemplo, B podría empezar a notar que, pese a todos sus esfuerzos por someterse a los caprichos de A, su futuro profesional sigue sin ser prometedor. Esta «evidencia» podría llevarlo a cuestionar la validez de la relación entre (t) y (z) e incluso a considerar que (z) puede alcanzarse por otros medios. Esto significa que B ha logrado cuestionar su «creencia tácita» en la legitimidad de dicho vínculo inferencial y reconocer que estas dos creencias son en realidad «disonantes»: B sabe ahora que la sumisión no se sigue necesariamente del concepto de empleado (Brandson, 2000, pp. 69-72). En este contexto, «disonante» es simplemente otro nombre para «inconsistente» o «contradictorio» (Festinger, 1957, p. 2). Dado esto, si B continúa actuando del mismo modo solo agravaría la disonancia, pues subordinarse a un jefe tiránico ya se le ha revelado como inconsistente —aceptando, por supuesto, que el valor de (z) permanece constante, es decir, que alcanzar las metas profesionales es todavía algo válido y consistente en su mayor parte con el resto de sus creencias—. Esta situación corresponde exactamente con la idea básica de la teoría de la «disonancia cognitiva», en la medida en que se puede decir que (t) es válida si y solo si (z) no lo es (1957, p. 13). Si aceptamos también que la irracionalidad puede ser definida como la inconsistencia entre una o más actitudes proposicionales (Davidson, 2004, p. 192), entonces podemos ver que lo que ha ocurrido es que B se percató de que sería «irracional» seguir aceptando (t) como una creencia válida y actuar de acuerdo con ello. Este estado psicológico de incomodidad e insatisfacción lleva a B a evitar situaciones que puedan reforzarlo y a tratar de recuperar la coherencia y la armonía perdidas, es decir, a cambiar su comportamiento previo. Esto se vuelve plenamente inteligible si observamos que, cuando B relativiza la validez de sus creencias y detecta una inconsistencia, su «agencia» se ve temporalmente «bloqueada». En otras

palabras, este bloqueo ocurre porque la disonancia cognitiva es una forma de irracionalidad y, como hemos visto, la presuposición de racionalidad es precisamente la condición de la agencia.

La consecuencia es, de hecho, que B podría dejar de obedecer a A. Pero para reducir la disonancia, B necesita, además, reorganizar su sistema de creencias y encontrar nuevas razones para ese cambio de actitud. Pese a que la tendencia es siempre la de sobreponerse a la inconsistencia para continuar actuando racionalmente, B no puede simplemente reemplazar de manera arbitraria una creencia por otra, por ejemplo, decidir que, de ahora en adelante, en lugar de aceptar un rol subordinado frente a A lo correcto será humillar a A. De manera similar, B no puede inventar de manera arbitraria razones que justifiquen sus nuevas decisiones. Debe generar un cierto cambio social, aunque sin ejercer algún tipo de poder individual transformativo sobre su entorno —lo que Hegel vinculó a la idea de «autonomía infinita» o al terrorismo de la actitud subjetiva pura—. Hemos visto que cualquier cambio en el mundo social, para ser efectivo, requiere alcanzar nuevas coherencias y reconstruir el «tejido rasgado». B no hace sino «problematizar» un estado de cosas, de modo tal que esas nuevas razones deben también cumplir con los criterios de formación establecidos para las nuevas soluciones. Por tanto, B tendría que ganar validez social para sus creencias con lo que recuperaría la racionalidad «inmanentemente». En este sentido, podría, por ejemplo, llamar la atención pública sobre el hecho de que el concepto de respeto por la autoridad (u) no tiene a la subordinación (t) como condición necesaria para su aplicación; de que la división social del trabajo (w) es independiente de una estructura jerárquica fuerte (v); etc.¹⁵ De hecho, B haría uso de un potencial normativo latente en la sociedad, por virtud del cual nuevas inferencias pueden volverse inteligibles y aceptables. Al alcanzar esto, B habría también tenido éxito en «acelerar» los procesos sociales de reconfiguración de ciertos espacios de acción y, con ello, colaborar con la modificación del contenido y el contexto de aplicación de los conceptos relevantes.¹⁶ En todo caso, la disonancia le permite a B

15. Entre las muchas formas de llamar la atención social están, por ejemplo, las demostraciones callejeras creativas o tumultuosas, las *performances* artísticas, la ridiculización pública de las autoridades y otras formas de expresión complementarias al ejercicio de la deliberación pública «formal».

16. B podría referirse a prácticas sociales que ya han empezado a configurarse y que resulten más consistentes con los principios e ideas generales

saber que la configuración presente del espacio de razones albergaba contradicciones potenciales que no habían sido notadas anteriormente. Es claro que dichas inconsistencias no son mero producto de su imaginación, sino que están en correlación con el modo en el que la institución social cuestionada se comprende a sí misma. Esto lleva a que B revele que los órdenes sociales no son necesariamente tan consistentes como parecen. Así, el correlato social de la disonancia en el propio sistema de creencias es la crítica a (una sección de) la sociedad. La «crítica social» significa aquí simplemente la capacidad de los actores para detectar contradicciones en una estructura que tiende a ser inmune al cambio en virtud de su aparente armonía, pero que, al estar constituida como el resultado de múltiples procesos históricos de resolución de problemas, en realidad reposa sobre una base contingente que puede ser sacada a la luz. Esta crítica debe llevar a una reorganización y transformación de las relaciones inferenciales con el fin de superar la contradicción. El hecho es que la irracionalidad que el sujeto detecta en su propio sistema de creencias muestra también los límites del sistema social y, al hacerlo, rompe su inescrutabilidad e impermeabilidad. No se trata, por tanto, solo de una disconformidad entre la creencia y la realidad, sino de detectar fisuras en una textura que parece lisa y perfecta.

6. Debido a que la exclusión no es un objeto de análisis social, es más útil hablar de ella como una experiencia que permite desafiar inmanentemente los órdenes sociales que hablar de una crítica de la exclusión

Recapitemos los argumentos previos. A la luz de cierta evidencia concluyente y siempre en relación con un posible curso de acción, B experimenta una disonancia en su sistema de creencias. Esto le brinda la oportunidad de revelar y abrir el espacio de razones, es decir, de hacer explícitos los hasta entonces ocultos vínculos inferenciales entre sus creencias actuales. En una situación tal, B no podía percibir las contradicciones potencia-

aceptados y que encarnen mejoras con respecto a ciertas prácticas aún dominantes. Por ejemplo, podría aludir a ejemplos de modelos corporativos existentes, aunque todavía infrecuentes, en los que las relaciones empleador-empleado son más horizontales, en los que los horarios de trabajo y las vacaciones son más flexibles que en los modelos tradicionales, etc.

les en las que se basaba su condición de subordinado. Así, a través de dicha disonancia, B se percata de que 1) sin saberlo «ha sido» excluido, donde «ser excluido» significa «no poder percibir explícitamente dichos vínculos inferenciales». Pero esta exclusión epistémico-cognitiva es solo uno de los lados de algo más complejo. Tiene un punto de fuga en la medida en que B puede ahora saber, simultáneamente, 2) que ser excluido del espacio de razones es la contraparte de no tener un rol significativo en los procesos sociales de búsqueda de soluciones consistentes para problemas surgidos históricamente —es decir, de su no-participación en el poder social constitutivo— y que esto es, de hecho, la raíz del problema. Como podemos ver, estos son precisamente los dos lados inseparables de lo que en la cuarta tesis llamé «exclusión fundamental». Tal develamiento y problematización de las contradicciones representa, sin embargo, al mismo tiempo, una experiencia que bloquea la agencia racional, pues B necesita ahora aducir razones convincentes que le den sentido a sus nuevas decisiones. Esta conciencia desestabilizadora conduce necesariamente a repensar y reconstituir los vínculos inferenciales y a producir, por tanto, un cambio social. El sujeto buscará reducir la disonancia y, para lograrlo, puede *a*) simplemente aceptar heterónomamente otras razones fácticamente existentes, o *b*) buscar participar activamente en procesos de justificación, es decir, en procesos de intercambio mutuo de perspectivas con el fin de alcanzar soluciones colectivamente vinculantes. Esto último supone la «creación reflexiva e intersubjetiva» de «nuevas» razones, esta vez bajo condiciones de reciprocidad. Esto implica, en otras palabras, el ejercicio efectivo de lo que Forst llama un «derecho a la justificación». Es decir, un derecho que permite la agencia libre —la cual no es, como se ha visto, lo mismo que la acción racional—. El sujeto intentará, entonces, participar en dichos espacios de intercambio público, ya que esto le ayudará a evitar una «exclusión» adicional una vez que los vínculos inferenciales se hayan hecho explícitos con la exigencia de nuevas justificaciones.¹⁷ Esta dimensión adicional es precisamente lo que he llamado en la cuarta tesis —con el

17. Esto no ocurre solo en los espacios de deliberación formal e institucionalmente reconocidos, sino que tiene también que ver con lo que Pierre Bourdieu llama las «luchas simbólicas», es decir, con formas sociales alternativas de acelerar los procesos de cuestionamiento colectivo de significados, valores, creencias, prácticas o instituciones.

propósito de distinguirla de la exclusión «fundamental»— la exclusión «discursiva».

Así, tenemos la siguiente imagen. El modo más apropiado para resolver la disonancia —recuperar la racionalidad, reconstruir la consistencia y permitir la agencia libre— es, también, el medio para «corregir la exclusión» entendida como un efecto negativo, pero inevitable, de los procesos de constitución social o ejercicio de poder constitutivo. El dilema, como hemos visto, no es solo que B no haya tomado parte en el poder constitutivo en el pasado —esto se podría decir prácticamente de cualquiera—,¹⁸ sino también que esta exclusión tiende esencialmente a permanecer oculta bajo el disfraz de la armonía —lo cual genera lo que es usualmente llamado ideología o hegemonía y conduce a fenómenos como la reificación y la alienación—, de modo tal que sus efectos y consecuencias no pueden superarse. Como se ha visto, la exclusión significa ambas cosas: no participar en el poder constitutivo, así como la incapacidad de tomar conciencia de la contingencia histórica de los vínculos inferenciales, del modo en que fueron formados, de los problemas sociales que llevaron a su actual configuración y, por supuesto, de su potencial falibilidad. El «desconocimiento» es, por tanto, constituyente de la exclusión en la medida en que promueve su ocultamiento. Detectar contradicciones permite tomar conciencia de haber sido excluido y fomenta la reconstrucción reflexiva del entramado de razones en diálogo con otros agentes afectados. Como Jaeggi nos recuerda, las contradicciones y las crisis que provocan su develamiento no son meras disfunciones o bloqueos de agencia, sino que también pueden posibilitar la agencia y, en esa medida, fomentan procesos de aprendizaje social (2014, pp. 375 ss.). Sirven, como Dewey podría decir, para mejorar las soluciones a los problemas que surgen desde el interior de las formas de vida mismas. Como hemos visto, estas soluciones históricamente creadas, pese a su búsqueda constante de coherencia interna, contienen contradicciones potenciales y son, por tanto, siempre corregibles. Sin embargo, estas contradicciones no se manifiestan inmediatamente. De hecho, propiamente «no existen» hasta ser percibidas como

18. De hecho, uno podría decir que A también ha sido excluido, pero que su resistencia al cambio será más fuerte, dado que el *statu quo* lo beneficia. Por tanto, tras la revelación del espacio de razones, tratará de reforzar los vínculos inferenciales existentes recurriendo a nueva evidencia en lugar de cuestionarlos.

tales. La conciencia de la exclusión en sentido fundamental revela que lo que uno pensaba que era consistente, puesto que justificaba el propio comportamiento, en realidad tiene fisuras, vacíos, parches: es, en otras palabras, un suelo imperfecto sobre el cual nuevas soluciones son formadas sobre los remanentes de las anteriores. Se trata de revelar que ha habido una exclusión, pero hasta el momento del cuestionamiento de la coherencia aparente, esta no ha sido notada, pues todo parecía natural y necesario. El modo en que la exclusión fundamental se manifiesta fenoménicamente es a través de la experiencia de disonancia cognitiva. Por ello, lo que para el sistema es un problema que a largo plazo puede desestabilizarlo, para el sujeto es una oportunidad para modificar y reconstruir el tejido social sobre la base de evidencia nueva. Esto ayuda a responder la pregunta planteada al final de la tercera tesis en torno a cómo puede revelarse la exclusión si, desde la perspectiva de los órdenes sociales, es invisible, incommunicable y ni siquiera se la considera problemática. En su sentido fundamental, la exclusión no puede ser entendida como un hecho o estado objetivo susceptible de ser empíricamente analizado, sino, más bien, como la posibilidad del descubrimiento por parte del sujeto afectado —a partir de una experiencia concreta negativa, como la dominación o la sumisión— de que está participando en una estructura solo aparentemente racional. Por tanto, la praxis crítica que surge potencialmente de tal experiencia debe servir para revelar los déficits de racionalidad que han tenido lugar en los procesos históricos de aprendizaje social y para acelerar la construcción de nuevas soluciones.

Bibliografía

- ALLEN, Amy (1999). *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*. Boulder: Westview.
- BACHRACH, Peter y Morton S. BARATZ (1962). «The Two Faces of Power». *The American Political Science Review*, 56(4), 947-952.
- BRANDOM, Robert (1979). «Freedom and Constraint by Norms». *American Philosophical Quarterly*, 16(3), 187-196.
- (1994). *Making it Explicit*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2000). *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*. Cambridge: Harvard University Press.
- DAHL, Robert (1957). «The Concept of Power». *Behavioral Science*, 2(3), 201-215.

- DAVIDSON, Donald (2004). *Paradoxes of Irrationality*. Oxford: Oxford University Press.
- DEWEY, John (1927). *The Public and Its Problems*. Nueva York: Holt.
- DUMMETT, Michael (1973). *Frege's Philosophy of Language*. Nueva York: Harper and Row.
- FESTINGER, Leon (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. California: Stanford University Press.
- FORST, Rainer (2015). «Noumenal Power». *Journal of Political Philosophy*, 23(2), 111-127.
- FRICKER, Miranda (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- HONNETH, Axel (2007). «Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today», en *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory* (pp. 218-239). Cambridge: Polity.
- (2014). *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Nueva York: Columbia University Press.
- JAEGGI, Rahel (2014). *Kritik von Lebensformen*. Berlín: Suhrkamp.
- KLEIN, Herbert (2010). *The Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POLANYI, Michael (2009). *The Tacit Dimension*. Chicago: University of Chicago Press.
- PUTNAM, Hilary (1992). «A Reconsideration of Deweyan Democracy», en *Renewing Philosophy* (pp. 180-202). Cambridge: Harvard University Press.
- SAAR, Martin (2010). «Power and Critique». *Journal of Power*, 3(1), 7-20.
- (2013). *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlín: Suhrkamp.
- SEARLE, John (2010). *Making the Social World*. Oxford: Oxford University Press.
- SPINOZA, Baruch (2002). «Political Treatise», en *Complete Works* (pp. 676-754). Cambridge-Indianápolis: Hackett.
- WARTENBERG, Thomas (1990). *The Forms of Power: From Domination to Transformation*. Pensilvania: Temple University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1958). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- YOUNG, Iris Marion (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.