

010203097

UNED	GRADO EN FILOSOFÍA		
	70012074 - FILOSOFÍA POLÍTICA II		
Junio 2018	06/06/2018 Hora de entrada: 18:18 Hora de salida: 20:18	Examen tipo: DESARROLLO	PENDIENTE  AULA11 Fila: 13 Columna: 6
MADRID-LAS TABLAS - 053039		NACIONAL-U.E. 2ª SEMANA	Hoja 1 de 2 (+1)
Material: Ninguno			

■ Es imprescindible entregar esta hoja para salir del aula  
■ NO ESCRIBA EN EL REVERSO DE ESTA HOJA

¿Desea obtener un certificado de asistencia?  
(Rellene el cuadro completamente)



**RECORDATORIO:**

El examen completo se desarrollará en el espacio máximo de cuatro folios. No se corregirá lo que exceda dicho espacio. Es importante que se responda a lo que explícitamente se pregunta y se cuide tanto la pertinencia de la respuesta (no aprovechar a contar las tesis generales del autor mencionado sino responder a la pregunta concreta) como la argumentación y redacción de la misma. Las preguntas puntuarán 2.5 sobre 10. Para aprobar el examen el estudiante no podrá obtener menos de un 1.25 en ninguna de las cuatro preguntas (una pregunta en blanco o completamente incorrecta es un 0).

**PREGUNTAS**

1. Exponga brevemente el concepto de dominación que defiende Skinner y explique cuál es la crítica que hace Shapiro a dicho concepto. 18:47
2. ¿Qué papel juegan las generaciones futuras en la crítica que hace Appiah a la política del reconocimiento? 19:17
3. ¿De qué forma articula Fraser reconocimiento y redistribución? 19:40-48
4. Explique qué quiere decir Habermas cuando afirma que: "La estipulación de la traducibilidad de las razones religiosas y la precedencia institucional de que gozan las razones seculares sobre las religiosas exigen a los ciudadanos religiosos un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se ahorran los ciudadanos seculares." 20: 45-20:18



## ! La libertad en Skinner y la crítica de Hobsbawm

Skinner teoriza la libertad desde el debate abierto por Isaiah Berlin y su distinción de una libertad positiva y otra negativa. Entre estas dos variantes Skinner continúa la tradición negativa pues le parece que normalmente oprimir pensar un mundo que es el ideal de vida y que todos los arreglos colectivos se orienten a conseguirla. La concepción pluralista de Skinner de la vida humana no cosa bien con la tradición positiva. Como le reproduce a sus seguidores, esta tradición esconde un cierto esencialismo que para libertad deja al individuo.

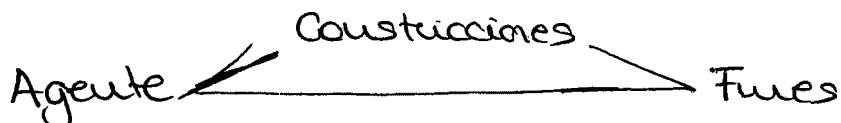
Sin embargo, tampoco se adhiere a la tradición negativa por sí. Isaiah Berlin nota que se tiene que la libertad, en su sentido negativo, es ausencia de interferencias para hacer algo (siguiendo la idea de Hobbes). Skinner intentaría buscar un nuevo sentido a la libertad en lo que él llama una tercera libertad (que será de facto una variante de la libertad negativa).

Para Skinner, los libertarios negativos han tomado una teoría de Hobbes pero descontextualizada. Hobbes lanza su teoría de libertad como no-interferencia como un desafío contrarrevolucionario hacia otra teoría de la libertad: la de los caballeros democráticos. Siguiendo fuentes clásicas (como Tito Livio) la libertad para ellos no es solo ausencia de interferencia porque la propia libertad se anula por el mero conocimiento de dependencia. Si eres libre porque alguien así lo quiere, eres peor que un esclavo.

Isaiah Berlin seguiría insistiendo en que es necesario señalar a algún proceso de interferencia, a lo que Skinner contesta señalando dos: la autocensura y la censura ante el gobernante. En definitiva, Skinner desarrolla su concepto de libertad como no-domesticación.

Para Shapiro, la no-dominación también debe ser la base de la justicia pero no puede aceptar sin más la propuesta que hace Skinner. Para Shapiro aceptar la distinción entre libertades positiva y negativa es cuestionable problemática.

Recogiendo la refutación neohegeliana de MacCallum, todo libertad es un proceso con una estructura triádica



La tradición ha obviado el triángulo y se ha centrado en uno solo de los polos: la tradición negativa en el de construcciones y la positiva en el de fines. De esta manera los esquemas perdían capacidad interpretativa y no captaban la complejidad del proceso.

Ian Shapiro no acepta sin más el esquema de MacCallum sino que añade un cuarto polo: la licitud. La no-dominación no puede desentender que no todas las interferencias son iguales (algo que le achacaría a Foucault) sino que unas son lícitas y otras no. ¿Cómo distinguirlas? Debemos usar, según nuestro autor, los recursos básicos como criterio en juicio a la hora de juzgar un proceso de interferencia. Esta visión de la no-dominación basada en los recursos permitiría a Shapiro ampliar la dominación más allá de lo estructural y llegar a lo material (versus Pettit) evitando todos los paralejos que dicho autor debía sortear.

06/06/2018

DNI:

CLAVE DE SESIÓN: PENDIENTE

UNED

ESTUDIANTE: Javier Correa Roncón

ESTUDIOS: Filosofía

ASIGNATURA: Político II

Generaciones futuras y Appiah

Appiah está de acuerdo con Taylor en su diagnóstico de la realidad política. Las reivindicaciones han tornado hoy hacia el reconocimiento y este lanza sus raíces históricas en el ideal de autenticidad de Törelling (S.XVII).

Taylor se esforzó notablemente en hacer ver que el liberalismo podría ser un buen campo de encuentro cultural y contrarrestar las críticas que hacían los multiculturalistas. Así recogió la distinción de Dworken entre dos fines: los sostentivos y los procesales. Si la sociedad liberal mostraba los verdaderos derechos fundamentales, entonces quedarían ciertas algunas fines sustantivos y la sociedad liberal no sería (tan) homogeneizada. ¿Por qué quiere Taylor un liberalismo "más laxo"? Porque, siguiendo a Appiah, está demasiado preocupado por la supervivencia cultural y quiere permitir ciertos fines a ciertos colectivos siempre que su supervivencia esté en juego.

Aquí es donde discrepa Appiah y entra en debate con su argumento de las generaciones futuras. Si permitiéramos fines colectivos (fines sustantivos) las generaciones futuras se verían obligadas a cumplirlo. ¿Dónde está la auténtica libertad? Si, según Appiah, el Estado liberal es neutral ante los fines de la vida y eso garantiza la libertad. ¿Qué pasa con los leyes de Quebec? Por la auténtica supervivencia cultural se verán obligados a participar de un ideal colectivo que no han elegido.

¿Hay algo más antiliberal?

Me gustaría aprovechar este espacio para contraargumentar a Appiah. Su argumento es válido siempre que se entienda que el fin propuesto liberal no es ningún fin sostentivo. Es decir, siempre que se vea al liberalismo como mero forma y no como contenido. Pero ¿no es la sociedad liberal y sus valores un fin sostentivo de la vida? Si se aceptase eso y se quisiera seguir conservando la ausiada libertad de generaciones futuras, la propia sociedad liberal debería morir en cada generación. Y, señor Appiah, ¿Es eso valde? Si como dice, siguiendo a Taylor, la identidad es dialógica ¿Por qué privar de otros significantes con los que dialogar? ¿Por si estos plantean diferencias? ¿Por si se extingue nuestra cultura? Entonces ¿Quién está preocupado por la supervivencia cultural?

06/06/2018

DNI:

CLAVE DE SESIÓN: PENDIENTE

UNED

ESTUDIANTE: Javier Correa Román

ESTUDIOS: filosofía

ASIGNATURA: " Político II.

### 3. Redistribución y reconocimiento en Fraser

El paso de las reivindicaciones redistributivas a las de reconocimiento abonda, según Fraser, en la justicia truncada. Ninguna reivindicación por separado será capaz de superar la injusticia. Es por eso que esta autora propone una justicia bidimensional.

Pero ¿Es eso posible? En el imaginario popular están claramente separados e incluso los protagonistas de los luchas divergen entre sí. ¿Por qué? Pues porque manejan diferentes nociones de injusticia, de colectivos oprimidos, de soluciones y de maneras de abordar los límites de los colectivos. Sin embargo la existencia de categorías bidimensionales (que sufren ambos tipos de injusticia de manera irreducible) como el género, obliga a superar la falsa antítesis

Nancy Fraser organizó su propuesta de justicia en torno a un criterio: la paridad participativa; es decir, la capacidad de participar en lo abierto público de debate de una forma igualitaria. Esta igualdad necesitará de dos condiciones: objetivas (materiales, que aseguren la independencia de "voz") y subjetivas (que los instintivarios nos traten igual a todos). Es decir, Fraser organiza un criterio para que podamos debatir ~~de~~ de manera justa, que es la justicia. Y en este criterio se ve que ni reconocimiento ni redistribución pueden dividirse.

¿Y qué relación tienen los dos polos entre sí? El propio criterio ~~no~~ impide las teorías reduccionistas. Ni el reconocimiento es consecuencia de la mala distribución (marxistas) ni la mala distribución es consecuencia del reconocimiento (Taylor, Horelli). Es decir, están al mismo nivel.

Pero ¿A qué distancia? Fraser rechaza el anti-dualismo postestructuralista por el cual es antiproductivo separar ambas esferas (Yang, Butler). Según estos, la división en dos esferas divide los luchas. La desestructuración radical será capaz de terminar con todo tipo de opresión. Sin embargo, esta teoría trata a la sociedad de manera monolítica y es ciertamente incapaz de explicar las divergencias y enfrentamientos entre los luchas.

Escriba por ambas caras

Fraser tampoco quiere una articulación opuesta, es decir, también rechaza el dualismo esencialista. Esta visión es incapaz de entender las categorías bidimensionales y los efectos negativos en una dimensión que pueden tener medidas deseables en la otra contraria.

La articulación de nuestro autor se basa en el dualismo perspectivista. Es decir, una visión que, aun reconociendo la diferencia entre esferas, sea capaz de entender las causas en ambas. Solo así, por ejemplo, pueden entenderse los subtextos económicos que hay debajo de la paridad en la MTV. El lema de Fraser es

No hay redistribución sin reconocimiento y no hay reconocimiento sin redistribución

Esta propuesta de articulación tiene múltiples ventajas entre las que me gustaría señalar, al menos, 4:

- ① Permite poner de manifiesto los efectos negativos en el reconocimiento que tienen algunas propuestas afirmativas de redistribución.
- ② Permite explotar las conexiones entre ambas con la llamada reparación transversal: Así el reconocimiento del matrimonio homosexual es visto también como una propuesta justa desde la redistribución.
- ③ Permite distinguir los efectos contoproducentes en, por ejemplo, los límites de grupo entre las propuestas (una para cada esfera).
- ④ La articulación del reconocimiento con la redistribución obliga a sacar ~~la~~ el reconocimiento de la subjetividad (versus Haugel) lo que favorece
  - evitar los juicios éticos en sus demandas
  - evitar reproches psicológicos a las víctimas,

06/06/2018

DNI

CLAVE DE SESIÓN: PENDIENTE

**UNED**

ESTUDIANTE: Javier Cárceles Román

ESTUDIOS: Filosofía

ASIGNATURA: Política II

## 4. Habermas y la traducibilidad de razones religiosas

La frase de Habermas se inserta en el debate que ha generado Rawls y su "uso público de la razón" en la legitimidad del Estado liberal.

Aunque la corriente de los cosmovisores y el anhelo de libertad de los liberales, estos han abandonado un Estado que se basa en los distintos fines de la vida sino en la "razón común" que (supuestamente) comparten (verdad política del sujeto trascendental Kantiano). Sin embargo, el Estado no puede justificarse sin más en ese común sino que (para no ser denunciado) debe ser capaz de explicar sus razones, y su legitimidad en ese lenguaje común. En otras palabras, la legitimación liberal del Estado exige, al menos, dos condiciones:

- 1) Tratar igual a todos los ciudadanos
- 2) Una base epistémica común de los ciudadanos para poder explicarse la vida institucional.

En la práctica esta base común es una base secular (pues cualquier concepción religiosa supone un fin sustentivo de vida, un "lenguaje particular"). Es por ello que, como dice Habermas en la frase, los ideales seculares "gozan de una precedencia institucional". En la reformulación de Robert Audi: no se pueden hacer propuestas políticas a menos que se tengan razones seculares para ello.

Esto supone, de facto, una dificultad a los ciudadanos religiosos pues supone la perfecta traducibilidad de sus razones a un lenguaje secular (que la tradición liberal ha postulado como común). Poco tiene de basan las convicciones religiosas muchas veces en organizar la justicia en esas mismas convicciones religiosas.) Es decir, los ciudadanos religiosos deberían traducir sus ideas a un lenguaje secular lo que, en palabras de Habermas "exige a los ciudadanos religiosos un esfuerzo de aprendizaje y de adaptación que se aliviará los ciudadanos seculares".

~~En este punto es donde algunos autores como dialoga Habermas se rebela (como Wollestoff). Si los ciudadanos~~

Esta sobrecarga epistémica no puede, según Habermas, sobrepasar la de más allá del umbral institucional, es decir, a los ciudadanos de a pie. Estaríamos cerca de la tiranía de lo secular quizá. Es aquí donde autores con los que dialoga Habermas (como Wollestoff) se rebelan. ¿Pero qué no pueden los líderes hacer como los ciudadanos y usar un lenguaje religioso? Entonces, según Habermas, la imposibilidad de explicación general en un lenguaje religioso sería tiranía. Si las cosmovisiones entran en lo institucional, según el filósofo alemán, se produciría una lucha irreductible entre cosmovisiones. Solo el lenguaje secular basado en la razón común puede ser un campo de encuentro.

¿Y la distribución asimétrica de carga epistémica? El bueno de Habermas espera que sean compensados con un esfuerzo epistémico de los ciudadanos seculares hacia lo verdadero de la religión (aunque el Estado y su funcionamiento ni obligue a ello ni, en el marco liberal, pueda hacerlo). Solo con esta distribución de esfuerzos de aprendizaje alcanzaremos la sociedad postsecular.