

LAS LUCHAS POR EL RECONOCIMIENTO SUS DIMENSIONES ÉTICA, MORAL Y POLÍTICA¹⁶²

Delfín Ignacio Grueso¹⁶³

Universidad del Valle. Cali, Colombia

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6636-4032>

Mi intervención comienza tematizando dos dificultades relacionadas con la vinculación del reconocimiento a la filosofía política contemporánea. La primera tiene que ver con la dificultad de tratarla como un bien que la justicia debe asegurar. La segunda con la dificultad de afirmar, en términos comprensivo- explicativos, que existen luchas por el reconocimiento y plantear salidas normativas a esas luchas, de nuevo, en términos de la justicia.

Entre los filósofos que mencionaré, hay uno que sin duda es la referencia principal: el alemán Axel Honneth. No me ocupo, sin embar-

¹⁶² Ponencia presentada en el II Congreso Iberoamericano de Filosofía práctica, realizado en la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. Mayo de 2015

¹⁶³ Profesor Titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle (Cali, Colombia). Ph.D. Philosophy, Indiana University, USA. Miembro fundador de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. Director del Grupo Praxis. ✉ delfin.grueso@correounivalle.edu.co

Cita este capítulo

Ignacio Grueso, D. (2020). Las luchas por el reconocimiento sus dimensiones ética, moral y política. En: Obando Cabezas, A. (eds. científico). *Filosofía práctica en Iberoamérica. Comunidad política, justicia social y derechos humanos*. (pp. 197-213). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali; Asociación Iberoamericana de Filosofía Práctica. DOI: <http://dx.doi.org/10.35985/9789585147188.12>



go, de explicar su cada vez más elaborada teoría del reconocimiento. Simplemente reconstruyo algunos elementos generales y destaco luego sus argumentos en contra del modo como se ha desarrollado la filosofía política en el contexto académico norteamericano, especialmente en relación con esto del reconocimiento. Estos aspectos metafilosóficos, es decir, estas discusiones acerca de lo que puede y debe hacer la filosofía política, tienen cierta pertinencia en la conexión entre el reconocimiento y la justicia, de la que aquí me ocupo. Yo espero poder mostrarla cuando, al final de mi intervención, defienda una filosofía política más en cercanía con los lenguajes y las reivindicaciones de los movimientos sociales. Que no hay que temer poner la filosofía al servicio de la reconciliación social es una de las conclusiones que espero dejar expresada. La otra es que esa reconciliación social depende de un fomento de las virtudes cívicas, que sólo se logra mediante una relación estrecha entre política y moral. Esto es lo que justifica que, al final, me ocupe de las dimensiones ética, moral y política de las luchas por el reconocimiento.

Dicho esto, procedo a comentar la idea del reconocimiento como un bien que la justicia debe garantizar.

1. ¿Cómo pensar la justicia en términos del reconocimiento?

¿De dónde procede esta idea? Al menos en el campo de la filosofía política anglosajona, de afirmaciones como esa de Charles Taylor, según la cual el reconocimiento es *una necesidad humana*, algo tan esencial en la formación de la identidad que su negación constituye un daño moral. Si el reconocimiento tiene tanta importancia, una sociedad que aspire a ser justa debería incorporarlo entre los bienes a ser garantizados. Pero esto es casi imposible, sobre todo si nos limitamos a esas fórmulas de carácter normativo que se acuñan para la justicia distributiva.

Dichas fórmulas tienen su razón de ser en la tradición iniciada hace más de dos milenios por Aristóteles y que obliga a pensar la justicia en

términos de proporcionalidad y equidad, sobre todo porque la piensa a partir del problema clásico de la asignación o reasignación de cargas y beneficios dentro de un sistema de cooperación social. Pero con el reconocimiento no podemos llegar a fórmulas como éstas que encontramos en Marx, Rawls o Nozick, bien para satisfacer las necesidades mediante el producto de la cooperación, bien para igualar las oportunidades o, como en Amartya Sen, para igualar las capacidades. Con el reconocimiento, por así decirlo, se pone a prueba esto de entender la justicia como un asunto de repartir cosas materiales, aunque ella siempre termine asignando o reasignando derechos, subsidios, cuotas y exenciones; es decir, títulos y oportunidades que no son cosas, pero que pueden ser objeto de una cuantificación, pueden ser personalizados mediante títulos, comparados, medidos, fragmentados, trasladados, tutelados o conculcados. No. El reconocimiento no se inscribe en el marco gramatical de la economía política y del derecho, desde el cual es fácil decir que justicia es la correcta relación de los sujetos con el mundo de las cosas y con el mundo de los derechos.

El reconocimiento, para comenzar, no hace parte del mundo de las cosas. No se puede dar a todos y no se puede consumir, conservar, fragmentar o hacerlo circular. Hace referencia al bienestar psíquico y a los sentimientos morales que brotan del hecho de corroborar, o no, a través de los otros, la propia existencia o el propio valor. Ese bienestar no se satisface con una medida más o menos estandarizable, como ese mínimo vital por debajo del cual no se puede calmar el hambre o la sed o garantizar una existencia digna. La demanda de reconocimiento y el modo de satisfacerla se resignifica de forma distinta en distintos planos de las relaciones humanas y no es indiferente quién lo da y quién lo recibe, y en qué circunstancias. Porque son aspectos muy específicos de nuestra vida los que requieren reconocimiento y, al parecer, lo requieren en cada caso de una forma muy específica. Y no lo reciben, sino que lo experimentan, porque el reconocimiento –de nuevo– no es una cosa; es un aspecto de una relación y gana o pierde fuerza en los términos propios de esa relación. Experimentar que se es reconocido o que se le niega a uno el reconocimiento es algo que cobra valor, o no, dependiendo de la fuente en que él se origina

y de nuestra posición en relación con esa fuente. Porque hay situaciones, lugares, modos, en los cuales casi nos puede ser indiferente el hecho de ser o no reconocidos.

Por todo lo anterior, no tendría sentido una teoría de la justicia que descargara en el Estado o en la sociedad como un todo, la obligación de reconocer a todos por igual. El único reconocimiento que puede dar el Estado, a todos por igual, como en Rawls, es el de garantizar un mismo esquema de derechos para todos o, en otras palabras, igualarlos como sujetos de derecho. Más allá de eso, ¿qué significaría garantizar a todos el reconocimiento? ¿Y cómo, si no es para garantizarlo, podría construirse a partir de él una teoría de la justicia?

2. La idea de una lucha por el reconocimiento

Las cosas se complican un poco más si nos adentramos en la noción de *lucha por el reconocimiento*. En principio, la reflexión normativa sobre la justicia no debería tener mayores dificultades con esta idea, que canónicamente se remite a Hegel, y esto por dos razones. La primera razón es que la tradición filosófica sobre la justicia da por sentado que los seres humanos compiten por los mismos bienes, por ejemplo, por los recursos de supervivencia. Al fin y al cabo, como dijo Hume, la justicia adquiere sentido sólo en contextos de competencia por recursos en situaciones de relativa escasez. La segunda razón es que a la tradición de la justicia tampoco le es ajena la perspectiva de un campo social signado por asimetrías y lógicas basadas en intereses y posiciones de poder. Es frente a realidades como ésta que la justicia adquiere sentido, en tanto que su misión es alcanzar principios capaces de regular la convivencia política. Donde esos principios no existen, o la gente los conoce pero no los pone en práctica, o sólo unos muy pocos los observan, careciendo entonces de capacidad reguladora, queda entonces desnuda la simple imposición de la fuerza y de la arbitrariedad y en el medio plazo la inestabilidad política. Pero aquí no se está hablando de competencia por recursos sino de 'lucha', un término un poco más fuerte. Una lucha que en

algún pasaje Hegel describió como ‘a muerte’ y que, además, en la perspectiva honnethiana, alcanza un carácter fundante en el proceso de socialización y de evolución social; una lucha a la que se la pretende articuladora de las relaciones sociales y del conflicto social.

Si se trata de una lucha que soslaya las lógicas de la posesión y que se dinamiza a partir de resortes psíquicos y de sentimientos morales, se complica extraordinariamente encontrarle una salida normativa que se materialice en reparticiones, en derechos y en restricciones jurídicas, que es como suelen implementarse los principios de justicia. Y sin embargo, ante una dificultad como ésta, la filosofía no puede volver la espalda diciendo que la necesidad de reconocimiento pertenece al campo privado, a las relaciones interpersonales o a las relaciones horizontales entre grupos sociales y está, por ende, por fuera del resorte de la política. La filosofía no puede ignorar que esas relaciones se asientan en regímenes simbólicos y culturales y en estructuras de subordinación social políticamente viabilizadas y que ellas constituyen, en sí, una injusticia.

Tampoco puede volver la espalda al hecho de que, de una manera consistente o no, los discursos que nos hablan de una lucha por el reconocimiento ya se han acreditado en la arena política y en las reivindicaciones de los movimientos sociales y demandan una orientación normativa. De hecho, cada vez es más común entender las luchas contra el racismo, el machismo y la homofobia, diciendo que ellas son respuestas a formas de negación de reconocimiento. Se afirma, por ejemplo, que las culturas indígenas o afrodescendientes buscan su reconocimiento frente a la cultura nacional o a la hegemonía cultural occidental, Que la comunidad LGBTI lo que quiere es reconocimiento y respeto a la diferencia sexual; que es el reconocimiento el que está en juego en las luchas de género y en las que emprenden la religiones minoritarias, las culturas regionales, los inmigrantes y las culturas urbanas.

Lo que está detrás de este giro discursivo es la insistencia en la idea de que los otros inciden notoriamente en la estructuración de la identidad personal y colectiva. O en la degradación moral de la misma. Por eso el énfasis en la injusticia anclada en los sistemas socialmente

compartidos de representación y valoración del otro y que se materializa en la *humillación*, es una experiencia vivida por una persona (o compartida por muchas personas dentro de un mismo grupo o sector social) en diferentes instancias de su vida cotidiana.

Con esa perspectiva circulando en la arena pública, no es extraña su traducción a las agendas partidistas y a las políticas públicas, que casi siempre responden otorgando a unos grupos los derechos que ya otros tienen, o derechos diferenciados y, en algunos casos, derechos de grupo. Pero esa salida juridizante, que reduce reconocer a otorgar derechos, no es suficiente para superar las injusticias. Se requiere además transformar los estándares culturales, el universo simbólico y el lenguaje donde se asientan las formas de discriminación y desprecio. No de otra forma se pueden afectar el racismo, el machismo, la homofobia, el clasismo, el imperialismo cultural, la hegemonía religiosa o el patriarcalismo. Ellos son, al fin y al cabo, combinaciones de sistemas valorativos y prácticas sociales que les niegan, a unas y a otros, personal o colectivamente, el debido reconocimiento.

Por eso no es extraño que la intensa reflexión filosófica sobre la justicia de las últimas décadas haya terminado ocupándose del asunto. El tema aparece, *mutatis mutandis*, en el último Rawls y en el argentino-mexicano Enrique Dussel, en el portugués Boaventura da Souza Santos, en el norteamericano Michael Walzer, en los canadienses Charles Taylor y Will Kymlicka, en las norteamericanas Iris Marion Young y Nancy Fraser y en los alemanes Jürgen Habermas y Axel Honneth. Walzer muestra el carácter deficitario de las teorías distributivas por ignorarlo y lo mismo hace Young, que propone desplazar el paradigma distributivo y abogar por una justicia que reconozca las diferencias y abra espacios políticos a los grupos subordinados. Taylor lo tematiza corrigiendo o criticando el liberalismo político de Rawls en relación con las culturas, las etnias y las religiones (y lo mismo hace Kymlicka). Fraser lo trae a colación para corregir a Young y Habermas para corregir a Taylor. Finalmente, Honneth desarrolla su propia teoría corrigiendo algunas tendencias de la filosofía política normativa. Como dije, me centraré en esta corrección.

3. ¿Desde dónde habla Axel Honneth?

Como ya dije, no intento ni una reconstrucción, ni una evaluación de la teoría honnethiana del reconocimiento. Sólo retomo, a efectos de entender sus críticas a la filosofía política en relación con las luchas sociales, dos de sus ideas básicas. La primera, que “el proceso de individuación presupone la expansión de las relaciones de mutuo reconocimiento”¹⁶⁴ y la segunda, que de no darse un apropiado reconocimiento, la formación de la identidad personal se vería afectada. Estas dos ideas le sirven a Honneth para desarrollar un esquema tridimensional, a partir de otro bosquejado por Hegel en *El sistema de la vida ética*, para dar cuenta del modo en que el reconocimiento se da, o se niega, en las relaciones de amor, en las legales y en las relativas a la estima social. La primera no es fuente de lucha social: Honneth no pretende que la falta de amor maternal, o de amor en general, tenga el mismo efecto social que la humillación y el irrespeto compartido entre varias personas, estos sí capaces de generar una lucha por el reconocimiento¹⁶⁵ y entonces poner en movimiento el conflicto social¹⁶⁶. Lo hacen porque, detrás de ellas, hay una tensión moral capaz de generalizar fines más allá del horizonte de las intenciones individuales¹⁶⁷.

¹⁶⁴ *The Struggles for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*, transl. by Joel Anderson, The MIT Press, 1996, p 93.

¹⁶⁵ El amor, como la forma básica de reconocimiento, no conlleva experiencias morales que puedan llevar, por sí mismas, a la formación de conflictos sociales (*Las luchas*, pg. 162) “Comparadas con la forma de reconocimiento que se da en el amor (...), las relaciones legales se diferencian en un aspecto esencial. La única razón por la cual ambas esferas de interacción pueden ser entendidas como dos tipos del mismo patrón de socialización es que la lógica de cada una no puede ser adecuadamente explicada sin apelar al mismo mecanismo de reconocimiento recíproco”. Honneth, op. cit. p. 108.

¹⁶⁶ Dice Honneth: “todas las relaciones de amor están gobernadas por la impronta inconsciente de la experiencia original de intimación que caracterizó los primeros meses de vida entre la madre y el hijo. Ibid, p 105

¹⁶⁷ “Las formas de reconocimiento asociadas con los derechos y la estima social, por el contrario, representan un contexto moral para el conflicto social, así sea porque ellas descansan en criterios que no pueden funcionar si no están socialmente generalizados” Ibid, p. 162.

Honneth provee una explicación de este proceso ocupándose de las formas de descontento y sufrimiento sociales, a partir de “una precomprensión conceptual de las expectativas normativas que debemos suponer con respecto a los miembros de una sociedad”¹⁶⁸. Lo que esto quiere decir es que las luchas se generan por la frustración de expectativas legítimas de trato y reconocimiento. No se trata de expectativas que inventa un individuo o un grupo, de manera aislada, sino de unas que son histórica y socialmente posibilitadas y tienen ya que ver, entonces, con los valores moralmente compartidos. El punto es que su frustración genera una indignación moral; se entiende como una forma de humillación y de falta de respeto¹⁶⁹; una forma de injusticia. Estas son las intuiciones generales de la teoría honnethiana del reconocimiento que me interesa resaltar para desplazarme a exponer su crítica a quienes, sin tener una teoría social de similar envergadura, sin acreditar premisas teórico-sociales, afirman que hay luchas por el reconocimiento.

4. El peligro del ‘artificio sociológico’

Por supuesto, el caso paradigmático es Nancy Fraser, a quien acusa de acudir a un artificio sociológico. Según él, Fraser exalta los ‘nuevos movimientos sociales’ a partir de un proceso que comienza unificándolos bajo el rótulo de una ‘política de identidad’ y, tras una serie de reducciones, concluye que lo que estos grupos quieren es el reconocimiento de su identidad y que hay que otorgárselo.

Esto trae consigo varios problemas. En primer lugar, quien así obra, ve los movimientos sociales que quiere ver y escucha de ellos lo que quiere escuchar. Afirma que algunos quieren reconocimiento. Pero no lo puede probar. En segundo lugar, este modo de proceder se fija de entre una variedad de conflictos sociales actuales, sólo en aquellos

¹⁶⁸ Ibid, p 101.

¹⁶⁹ Dice Honneth: “los sujetos perciben los procedimientos institucionales como injusticia social cuando ven que no se respetan aspectos de su personalidad que creen que tienen derecho a que se reconozcan” Ibid, p 105.

que acceden a la esfera pública¹⁷⁰; y aun ignora, entre estos últimos, a los que persiguen objetivos de exclusión y opresión social.¹⁷¹ En este sentido, Honneth podría hacer suya una crítica que Fraser le hace a Iris Young: que quien así obra debería tener un criterio válido para decir, por ejemplo, que los neonazis o las barras bravas o los terroristas fundamentalistas quieren también ser reconocidos. A los teóricos del reconocimiento, por supuesto, estos grupos no les simpatizan y se limitan a guardar, frente a ellos, un cómodo silencio.

Las conclusiones de fondo son dos. Por una parte, al no disponer de una apropiada teoría de las luchas por el reconocimiento, en términos teórico-sociales, se está en una situación de un déficit sociológico que afecta la lectura de la realidad. No hay cómo afirmar, en términos teórico-sociales, que allí hay luchas por el reconocimiento, porque se está en una situación de déficit sociológico. Por la otra, se compromete seriamente la validez de la conclusión normativa: aquella de que a los grupos hay que darles reconocimiento. Se incurre, además, en una inconveniente consecuencia política. El filósofo se pone de lado de los movimientos sociales que ya están visibilizados en la esfera pública, con lo que hace una injustificada reducción del sufrimiento social y del descontento moral; sólo se ocupa de los movimientos que ya han hecho visible en la esfera pública las organizaciones que hacen publicidad. En otras palabras, sólo se confirman como moral-

¹⁷⁰ Honneth acusa a Fraser de sugerir que los nuevos movimientos sociales (de las mujeres, de minorías étnicas y sexuales) están luchando, en buena parte, por el reconocimiento de su identidad colectiva (otros más bien por una mejor redistribución y algunos por ambas cosas). Si esa simplificación es difícil de creer que sea cierta para Norteamérica, lo es mucho más para Europa. En suma, Fraser hace “una generalización de la experiencia norteamericana, porque en países como Francia, Gran Bretaña y Alemania, las luchas sociales del tipo de ‘política de identidad’ sólo han desempeñado un papel subsidiario”. Honneth, “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”, en ¿Redistribución o Reconocimiento?, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006, p 95.

¹⁷¹ Honneth no entiende por qué Fraser no clasifica entre los movimientos de identidad a los racistas blancos y negros, a los fundamentalistas religiosos, a los neonazis, etc. Ellos también parecen estar reclamando el reconocimiento de su identidad. Cfr: Ibid pp 97-98.

mente relevantes las experiencias de sufrimiento que han atravesado el umbral de la atención de los medios de comunicación de masas, y se ignora aquellas situaciones socialmente injustas que aun no han ganado, mediante una eficaz acción de sus militantes, la atención pública.¹⁷² Esto es validar “el filtro de la esfera pública burguesa”, por el cual sólo pasan ciertas organizaciones políticas y sociales.¹⁷³ En cuanto a quienes no logran ese nivel de visibilidad, la filosofía hace con ellos lo mismo que ya hace la esfera pública burguesa: ignorarlos.

Esto no le ocurriría a quien dispusiera de una ‘terminología independiente’. Ése podría interrogar la realidad más allá de lo que se agita en la esfera pública. Podría llegar a las formas de sufrimiento e infelicidad causadas institucionalmente e identificarlas en sí mismas. Podría identificar objetivamente el nexo entre no-reconocimiento e injusticia, incluso allí donde él no ha sido identificado y articulado en las demandas de los movimientos sociales¹⁷⁴.

Ahora bien: es posible que a los filósofos políticos no les importe proceder de esta manera, ensimismados como están en sus ejercicios normativos. Por eso Honneth encuentra válido abandonar la filosofía política en pro de una *filosofía social*¹⁷⁵ dedicada exclusivamente a diagnosticar la *patología social*, la forma como una época o cultura bloquea la realización de sus propios ideales.

¹⁷² Cfr Honneth, Ibid. p. 93.

¹⁷³ Cfr Ibid p. 94.

¹⁷⁴ Ibid, p. 94.

¹⁷⁵ Su perspectiva filosófico-social, está orientada a “determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que puedan entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, ‘patologías de lo social’” Honneth, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F.C.E. & UAM, México.2009, pp. 52-53.

5. Una tradición de la filosofía en estrecha cercanía con la política

¿Qué responder, desde la tradición filosófico-política dedicada a la justicia, ante una postura como ésta? No es fácil eludir la afirmación de que la filosofía puede perder perspectiva y eficacia crítica si carece de un soporte teórico-explicativo que la conecte con la realidad. Pero no puede concluirse que, como empresa intelectual, ella fracasa si no pasa la prueba científica, por así decirlo.

Young y Fraser, por ejemplo, no sentirían que han fracasado por no honrar esa instancia de objetividad en el nivel exigido por Honneth; de hecho, no han intentado estandarizar un método objetivo para diagnosticar las injusticias ligadas al reconocimiento. Iris Marion Young ha optado por seguir el grito desesperado de los grupos oprimidos.¹⁷⁶ Fraser, aunque discrepa de Young en muchos puntos, en éste parece coincidir con ella. Para ambas la tarea del filósofo es, según la teoría crítica, esclarecer los fines normativos de las luchas sociales.¹⁷⁷ Por supuesto, Honneth no le está pidiendo a la filosofía que se positivice. Pero las autoras mencionadas se sienten muy lejos de una tentación como ésa. Para ellas, las filosofías, en lugar de construirse objetos de investigación al modo clásico de la investigación tradicional, en lugar de afanarse por captar objetivamente la realidad, como

¹⁷⁶ En concreto: “Las reflexiones normativas surgen de oír un grito de sufrimiento o angustia, o de sentirse angustiada una misma. El filósofo o la filósofa están siempre socialmente situados y si la sociedad está dividida por la opresión, ellos la reforzarán o lucharán contra la misma. (...) La teoría crítica es un modo de discurso que resalta las posibilidades normativas no realizadas pero latentes en una cierta realidad social dada. (..) Normas e ideales surgen del anhelo que es expresión de libertad: no tiene por qué ser así, podría ser de otro modo”. Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Feminismos, Ediciones Cátedra, Universitat de València, 2000, p. 16.

¹⁷⁷ Honneth, incluso, debería darles la razón, pues él también ha dicho que se debe acceder a una “interpretación sociológicamente rica de las reivindicaciones normativas implícitas en los conflictos sociales del presente” Axel Honneth, “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, N. Fraser & A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 89.

podría exigir la cultura científica moderna, poniéndose al servicio de la verdad, deben ponerse al servicio de la emancipación.

Esta diferencia también tiene que ver con el modo en que la filosofía anglosajona, en general, usa el término ‘reconocimiento’. No siente que deba reconstruir el término a partir de una pura tradición de entendimiento filosófico: les basta acogerse al uso que de él hacen algunos movimientos sociales y políticos. Discuten sobre el reconocimiento sin detenerse a revisar a Hegel, porque ya comparten cierto lenguaje relativamente autónomo como para entenderse a partir de él sin mayores mediaciones. Es a este respecto notorio que, en algún momento del debate, Young exprese que no tiene que dar mayores explicaciones sobre el uso del término porque ella no lo está haciendo en esa forma substantivada, como una categoría opuesta a la de ‘redistribución’, al modo de Fraser. En su caso de lo que se habla es de ‘reconocer’ ciertas diferencias grupales, refiriéndose con esto a un cambio de relaciones entre el Estado y los grupos, casi siempre en el sentido de respetar y hacer respetar a sectores sociales largamente menospreciados. Y no tiene que dar mayores explicaciones porque tampoco se trata de una connotación del término que ella haya inventado: han sido los grupos sociales los que están demandando ser reconocidos (en el sentido cesar la subordinación social). En su debate con Honneth, Fraser esclarece qué es lo que se ha entendido por ‘reconocimiento’ en la discusión norteamericana sobre la justicia. El término –dice– no hace referencia a una idea filosófica¹⁷⁸, sino a una representación popular de lo que quieren “no sólo (...) los movimientos que pretenden reevaluar las identidades

¹⁷⁸ La idea filosófica que tiene Fraser en mente es una –dice– que “proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto, de la fenomenología de la conciencia. En esta tradición, el reconocimiento designa una relación recíproca entre sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual y también separado de sí. Se estima que esta relación es constitutiva de la subjetividad: uno se convierte en sujeto individual sólo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él. Por tanto, el ‘reconocimiento’ implica la tesis hegeliana, considerada a menudo opuesta al individualismo liberal, de que las relaciones sociales son anteriores a los individuos y la intersubjetividad es anterior a la subjetividad”. Nancy Fraser, “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. *¿Redistribución o Reconocimiento?*, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006, p. 20.

injustamente devaluadas –por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural negro y la política de identidad gay– sino también tendencias deconstructivas, como la política homosexual, la política ‘racial’ crítica y el feminismo deconstructivo, que rechazan el esencialismo de la política tradicional de la identidad”¹⁷⁹. Una idea del reconocimiento en sentido hegeliano, dice, es relativamente útil: “arroja algunas luces sobre los efectos psicológicos del racismo, del sexismo, de la colonización y del imperialismo cultural (pero) en términos políticos y teóricos es problemática”¹⁸⁰.

Hay otro aspecto crítico de Honneth que la tradición filosófico-política anglosajona, representada no sólo por estas autoras, sino por Rawls, que ya está bastante lejos de la teoría crítica, tampoco aceptaría. Honneth critica lo que considera una excesiva dependencia de la filosofía política con respecto a la política y a lo que se mueve en el espacio público, y usando sus propios términos. Pues bien, para esta tradición esto es una virtud, antes que un defecto. La filosofía política, dice Rawls, está al servicio de la reconciliación, de la superación de los impasses que en una sociedad, en un momento dado, parecen insuperables. Ella no tiene un saber por sí misma que pueda ofrecerle a la realidad social. Ella se nutre de la cultura política en la cual trabaja y no es, bien mirada la cosa, sino la continuación de los debates que se dan en el espacio público, sólo que a nivel mayor de abstracción.

Otro punto crítico de Honneth tiene que ver con la centralidad que la filosofía política anglosajona le ha terminado por conceder a la justicia y, por supuesto, a lo normativo. En esto se cifra buena parte de la discrepancia que él recientemente ha venido mostrando con respecto a ese tipo de empresa filosófica y al modo en que acomodan el reconocimiento. Para comenzar, no existe la menor posibilidad de que una pensadora como Fraser eleve el reconocimiento a categoría moral fundamental y le dé a la redistribución un rol derivado, como hace lo Honneth. Frente a Honneth, por ejemplo, ella mantiene la perspectiva

¹⁷⁹ Ibid, pp. 21-22.

¹⁸⁰ Nancy Fraser, “Rethinking Recognition”, *New Left Review*, 3, mayo-junio, 2000, p. 2.

dualista que defendió frente a Young y desarrollará su teoría, hasta incluir la ‘participación política’, junto a la ‘redistribución’ y el ‘reconocimiento’, como faceta determinante de la justicia social.

Desde su perspectiva, le parece que, puesto que la justicia tiene que ver con la vida en común y es, por eso, un asunto fundamentalmente político, pensadores como Taylor y Honneth yerran al traer al ámbito de la justicia cuestiones de realización personal como, a su parecer, son algunas relacionadas con el reconocimiento. Esas serían cuestiones más bien propias de una ética individual. Lo que está al fondo es una valoración de la justicia que es capital para Fraser: “en filosofía moral, la tarea consiste en idear una concepción suprema de la justicia que pueda acoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como de reconocimiento de la diferencia”.¹⁸¹ Abordar la cuestión del reconocimiento desde la política, así entendida, implica centrarse en la cuestión de la orientación normativa para los cambios institucionales, educativos y culturales necesarios para responder a las demandas de reconocimiento y, por ende, se aborda desde una filosofía política de vocación claramente normativa y centrada en la justicia.

Si se me permite extrapolar un término de Rawls, diría que la filosofía política de Fraser es política en su cabal sentido, por lo que no cabe el temor de que ella se deje ‘atrapar por la política’. Como recientemente ha enfatizado, a menudo la principal injusticia es el cierre de la vida política para amplios sectores de la población. Y la superación de muchas injusticias, incluso de aquellas que se resuelven mediante la redistribución o mediante el reconocimiento, tiene su clave en la participación política. Por ello su *paridad participativa*, más que un medio para la justicia, es un acto de justicia en sí mismo.

Así las cosas, Fraser propone “que concibamos el reconocimiento como una cuestión de justicia”. Y esto la lleva a poner el problema en términos claramente políticos, no de autorrealización: “es in-

¹⁸¹ Fraser, “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. *¿Redistribución o Reconocimiento?*, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006, p. 34.

justo que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas o las características distintivas que se les adjudican”¹⁸². El mal reconocimiento, la acción perversa de los estereotipos y de los regímenes simbólicos, “no significa la depreciación y deformación de una identidad grupal, sino una subordinación social, en el sentido de estar impedido de participar como un igual en la vida social”. La solución a esta injusticia deja de ser una mera cuestión de identidad y se convierte en una cuestión política dirigida a superar la subordinación convirtiendo a los mal reconocidos en miembros activos de la sociedad, capaces de una participación política igualitaria.¹⁸³

6. Las dimensiones ética, moral y política de las luchas por el reconocimiento

Cierro mi intervención repasando estas dos tradiciones en sus tratamientos de las dimensiones ética, moral y política ligadas a las luchas por el reconocimiento. Estas distinciones están más o menos establecidas en la tradición de la filosofía de la justicia de vocación kantiana. Fraser, por ejemplo, honra, como ya vimos en su crítica a Taylor y Honneth, esa distinción entre la *justicia* y las *nociones comprensivas de lo bueno*, como dice Rawls, o entre las *eticidades*, y el *punto de vista moral*, al modo habermasiano. Para esta tradición, la *dimensión ética* queda por fuera de la justicia, más bien hace parte del problema que ella debe resolver. La *dimensión moral*, en cambio, está en el centro de la justicia.

Honneth no reconoce esa separación tajante entre las nociones de vida buena y la moral, ni cree que se pueda alcanzar la justicia si no es sobre

¹⁸² Ibid, p. 36.

¹⁸³ Fraser, “Rethinking Recognition”, p. 4.

un trasfondo de la vida buena entendida como un *ethos* compartido. Pero hay más: la moral está en la raíz misma del conflicto, y no apenas en su solución. Pues el conflicto por el reconocimiento es en Honneth explicado en términos de agravio moral y de indignación; de expectativas y frustraciones donde la moral es fuerza dinamizadora y no simplemente instancia posterior de solución del conflicto.

La *dimensión política* es la de las posibilidades reales; la construcción permanente de esos términos de convivencia. La política apunta a la creación de los vínculos cívicos, socavados por la dinámica propia del conflicto, y la posibilidad de la vida en común honrando las exigencias de la igualdad y la libertad políticas. En su función de aclimatar la convivencia política en medio de la diferencia, más allá del conflicto identitario y de las tendencias polarizantes a defender la diferencia por la diferencia misma, lo que preocupa en esta dimensión es la posibilidad de la vida en común en medio del conflicto y la diferencia.

La tercería política de Fraser, por ejemplo, apunta a que los individuos, todos, se aseguren una voz en la discusión plena de todo lo que afecta a todos, como insisten Rawls y Habermas, y permite salirle al paso, como lo hace Habermas con relación a Taylor, a los intentos de convertir el reconocimiento en una especie de 'ecologismo cultural' o, a través de los derechos diferenciados y otorgados por fuera de todo consenso público, convertir la sociedad en una federación de colectividades identitarias esencialistas.

Alguna razón parece tener Fraser para insistir en que no podemos dar cuenta de la injusticia que pueda existir en términos de lo que Honneth llama el sufrimiento pre-político, así él pueda ser comprobado de una manera científica, porque el sistema político, especialmente en las sociedades complejas, carece de una noción de felicidad o de un mecanismo de eliminación del sufrimiento establecido a priori. El sistema político se pone en movimiento a partir de demandas políticamente articuladas; ellas son su insumo principal y en el espacio de lo público esas demandas tienen la oportunidad de ser sometidas a un escrutinio público. Esta idea ya está expresada en la crítica de

Habermas a la política del reconocimiento de Taylor. Rawls agregaría que la cultura política, aún en las sociedades altamente diversificadas en cuanto a nociones de vida buena, debe proveer un trasfondo común con el cual podamos evaluar la validez de esas demandas. Finalmente, creo que Fraser, Habermas y Rawls, todos a una, reiterarían que no hay justicia sin asegurarles a todos un reconocimiento jurídico y político; ese es el paso esencial en el juego de las demandas en un orden social asimétrico.

Referencias bibliográficas

Honneth, “Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser”, en *¿Redistribución o Reconocimiento?*, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006

Honneth, “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, F.C.E. & UAM, México, 2009

Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Feminismos, Ediciones Cátedra, Universitat de València, 2000

Nancy Fraser, “La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. *¿Redistribución o Reconocimiento?*, N. Fraser & A. Honneth, Ediciones Morata, Madrid, 2006

Nancy Fraser, “Rethinking Recognition”, *New Left Review*, 3, mayo-junio, 2000.