



Capítulo 12

MIGUEL GIUSTI
Editor

**El paradigma del reconocimiento
en la ética contemporánea**

Un debate en curso

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

303.372
P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2017-2923

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea

Un debate en curso

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

HONNETH: EL DÉFICIT SOCIOLOGICO Y LAS TRADICIONES FILOSÓFICAS

Delfin Grueso

Universidad del Valle, Cali

El criterio fundamental de validación de las teorías de la justicia es su idoneidad moral y —solo de una manera secundaria y atendiendo a la cuestión de qué tan necesarias, deseables y aplicables son— la base informacional de la que disponen, su «anclaje realista». En otro tipo de teorías filosófico-políticas, en cambio, ese anclaje es más decisivo: se validan en buena parte por la idoneidad de la teoría social a la que apelan o de la lectura sociológica de la que disponen. Es el caso de las teorías que se inscriben en el marco de la teoría crítica, dada la apuesta fundante de esta tradición: si acusan un déficit en lo sociológico y en lo teórico-social, se tiende a concluir que hay un fracaso en la apuesta fundamental.

Esta diferenciada manera de evaluar las teorías filosófico-políticas me sirve de fondo para tratar el asunto de este ensayo: una crítica en términos de suficiencia teórico-social y sociológica que Axel Honneth le hizo a las reflexiones sobre la justicia, la identidad y el reconocimiento de Nancy Fraser, en el debate que ambos sostuvieron hace una década. La idea de retomar esta crítica es mostrar el peso diferenciado que el requisito de la idoneidad teórico-social y sociológica tiene en dos tradiciones filosóficas distintas: la teoría crítica, de una parte, y la filosofía política anglosajona, de otra. Defenderé el modo relativamente más libre en el que esta última tradición presenta sus intuiciones empíricas en la medida en que estas, en cambio, conectan de un modo adecuado con la cultura política y con

los debates públicos. En concordancia con esta tradición, afirmo la idea de que, si bien ayuda mucho filosofar tomando en cuenta los resultados de la investigación social empírica, la filosofía política no tiene por qué convertirse en una proyección de las ciencias sociales. Ella cumple un mejor papel instalada en los debates políticos de una sociedad dada; es decir, si es que, como empresa intelectual, ella logra constituirse, como sostenía John Rawls, en una parte específica y diferenciada de la vida política.

En la primera parte de este artículo, y con el propósito de contextualizar la crítica de Honneth a Fraser, me referiré a los nexos entre la sociología y la Escuela de Frankfurt, a la evaluación que de esos nexos hace Honneth y al modo en que él apela al reconocimiento hegeliano para ofrecer una teoría social capaz de entender tanto la formación de la identidad como los conflictos sociales ligados al reconocimiento. Me ocupo de eso porque es a partir de la creencia del propio Honneth de que él tiene algo de lo que Fraser carece que lo lleva a acusarla de estar haciendo un «artificio sociológico». Tras mostrar en qué consiste esa acusación, procederé a reconocer que, efectivamente, Fraser no solo no tiene una teoría del reconocimiento de la envergadura de la de Honneth, ni con ese linaje filosófico, sino que, en cierta forma, no necesita tenerla. Así, mostraré que su forma de filosofar en política pasa por decisiones metafilosóficas de otro orden y que esas decisiones tienen también sus razones válidas.

1. HONNETH Y EL DÉFICIT SOCIOLOGICO DE LA PRIMERA TEORÍA CRÍTICA

La obra de Honneth tiene relaciones notorias de continuidad y discontinuidad con la teoría crítica. Por una parte, como parecía ocurrir con su libro *Crítica del poder* (1993), escrito en parte en clave foucaultiana y tomando distancia frente a Habermas, Honneth parece añorar el espíritu de la vieja Escuela de Frankfurt. Por otra parte, sin embargo, posteriormente declaró que el programa de esa escuela estaba prácticamente muerto y que, en su opinión, solo podría ser recuperado,

parcialmente, a través del ejercicio de la filosofía social. A mi juicio, con esa propuesta creo que Honneth busca superar, entre otras cosas, lo que considera un déficit sociológico en la tradición teórico-crítica.

Al respecto, quizás sirva de algo recordar que ya el programa original de la Escuela de Frankfurt era una forma de corregir el déficit sociológico del marxismo. En efecto, hacia la segunda y la tercera décadas del siglo XX, el marxismo no tenía cómo hacer creíble la pretensión de que el proletariado era el sujeto histórico de la emancipación social y la víctima por excelencia del sistema capitalista. La avasalladora lección de los hechos políticos y sociales desnudaba esa tesis como la huella en el marxismo de una inconfesada metafísica de la historia; algo problemático en una filosofía que había proclamado el fin de la filosofía. Frente a eso, como lo ha sintetizado Jürgen Habermas, Max Horkheimer proponía «continuar la filosofía por otros medios, los de las ciencias sociales». Partía de dos premisas: a) que las ciencias sociales fueran capaces de asumir la carga de la prueba de las fuertes pretensiones filosóficas y b) que el curso de la historia asegurara que la actitud crítica, de la cual el trabajo interdisciplinario debería ganar su impulso, emergiera objetivamente de los conflictos sociales y fuera reproducida y diseminada (1993, pp. 50-52)¹. En síntesis: se apostaba por un trabajo interdisciplinario, estrechamente ligado a las luchas por la emancipación social, en el cual las ciencias sociales fueran capaces de proveer el sustento más sólido.

Lo problemático, a los ojos de Honneth, es que, desde el comienzo, la teoría se caracterizó por una particular inestabilidad para analizar la sociedad; la solución propuesta por Horkheimer no era satisfactoria en términos sociológicos. Su problema era que el basamento para la crítica social estaba establecido sobre una filosofía de la historia que conceptualmente reducía el proceso del desarrollo social a la dimensión de dominio de la naturaleza (1993, pp. 10 ss.). Dicho en otras palabras, «en contraste con la tarea sociológica de investigar la realidad social

¹ Todas las traducciones son mías.

con referencia al trasfondo de experiencias de los grupos específicos y el proceso corporativo de crear patrones sociales orientadores, [Horkheimer] parecía encerrado en una estructura programática de investigación social crítica» (p. 30). Su énfasis en la tesis del dominio humano de la naturaleza terminaba por convertir a la sociología en «una ciencia auxiliar» (p. 30), un saber que le cedía la primacía a la economía política y al psicoanálisis. Esto cerraba tremendamente las oportunidades, pues «entre el modelo marxista del trabajo social y el modelo psicoanalítico de la socialización de los instintos individuales, no había un tercer modelo en conexión con el cual pudiera desarrollarse la estructura de la acción cultural o de la lucha social» (p. 28).

Mirando más de cerca la teoría de la evolución social de Horkheimer, Honneth hace notar que en ella está ausente la dimensión de lucha social. Lo que prima es la dominación de la naturaleza, la autopreservación a través del proceso de trabajo social, que se convierte, así, en la única dimensión en la cual la sociología del progreso tiene lugar. De nuevo: la sociología le cede la primacía a la economía política (pp. 19-20).

Este problema, a ojos de Honneth, no es propio solo de la primera teoría crítica y, en particular, de Horkheimer. Lo es también de la sociología debido a la forma en que se ha desarrollado. Ya no juegan en ella un rol significativo las creencias acerca de la legitimidad, los sentimientos de injusticia, las disputas morales o los consensos normativos. Las categorías morales han desaparecido del vocabulario teórico de la sociología; ya no son incorporadas para explicar el orden y el conflicto social. En esto, la actual sociología contrasta con la de los padres fundadores (Weber, Durkheim y Parsons), cuya concepción básica del mundo social solo podía entenderse a través de los conceptos, modelos e hipótesis de una teoría de la moralidad. Lo que ahora prima, en cambio, es una sociología basada en modelos explicativos más propios de la biología y de la economía. Por eso, Honneth no duda en celebrar la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas como el último gran intento de una teoría de la sociedad levantada sobre la base de la filosofía práctica. La propuesta de Habermas

habría sido el último ejemplo de una sociología normativa y, frente al panorama actual, Honneth solo destaca los recientes esfuerzos de Boltanski y Thévenot, quienes intentan darle a la sociología una nueva base en la filosofía moral (2012, pp. 98-99).

Tomando en cuenta lo que Honneth echa de menos en la tradición teórico-crítica y aun en la sociología, se hace un poco más entendible lo que ofrece como explicación del conflicto social a partir de su noción de «reconocimiento intersubjetivo». El suyo es un enfoque que articula, al mismo tiempo, una teoría de la constitución de la identidad personal y una teoría de la sociedad; un enfoque que tiene tanto connotaciones compresivo-descriptivas en relación con la sociabilidad humana y con el conflicto social como connotaciones crítico-normativas, y que él ha pretendido presentar como una teoría crítica del reconocimiento. Con el tiempo, en dicho enfoque la noción de «agravio moral» se vuelve clave, pues permite entender las relaciones entre un sujeto necesitado de reconocimiento y una sociedad permeada por patologías (véase Madureira, 2009).

Como es ampliamente sabido, la categoría de «reconocimiento» la toma Honneth del joven Hegel y se abre camino por sí mismo entre tres tradiciones de interpretación de ese concepto en el filósofo idealista. La primera, propia de la teoría crítica, se remonta al estudio de Lukács sobre *El joven Hegel* y enfatiza allí una filosofía de la historia para la cual la formación del espíritu humano se da a través del trabajo. La segunda, asociada a la figura de Kojève y sus lecciones sobre *La dialéctica del amo y el esclavo*, destaca el proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo como el principio sustentador de una teoría de la sociedad llena de contenido en el aspecto normativo. La tercera, la de Habermas, intenta integrar las dos anteriores y trata de comprobar que el Hegel temprano se explicó el proceso de formación del espíritu humano a partir del nexo entre trabajo e interacción, entre los procesos de apropiación social de la naturaleza y los de reconocimiento recíproco.

Honneth toma distancia de esas tres tradiciones. Opta por una interpretación de la obra temprana de Hegel, a la que toma como una fuente para elaborar una teoría de la moralidad en la cual la lucha por el reconocimiento es representada como el medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu (2009a, pp. 197-198)². Entendido en un nivel muy general, el reconocimiento opera como una especie de motor de la sociabilidad y de la historia humana³. A Honneth le parece que esa comprensión del joven Hegel ha sido obstruida por el carácter hegemónico del paradigma hobbesiano, es decir, por la avasalladora tendencia a entender las luchas sociales como luchas en torno a recursos de supervivencia, con lo que se ignora el papel que cumple la herida moral que produce la frustración de expectativas de un debido reconocimiento en la génesis de muchas de ellas.

Honneth enfatiza el hecho de que el joven Hegel, «en lugar de comenzar con una lucha de todos contra todos, [...] comienza su narrativa filosófica con formas elementales de reconocimiento interpersonal, las cuales él presenta unificadamente bajo el título de “vida ética natural”» (1996b, p. 18). En otras palabras, el joven Hegel «reconstruye la formación ética de la especie humana como un proceso en el cual, a través de niveles de conflicto, llega a ser realizado un potencial moral que es estructuralmente inherente a las relaciones de comunicación entre los sujetos» (p. 67). Así las cosas, un completo desarrollo humano depende de relaciones «éticas» bien establecidas. Es de esa manera como Honneth, a partir de una división tripartita del joven Hegel, intenta mostrar que el reconocimiento cumple

² En ese sentido, Honneth termina enfatizando lo siguiente: «Lo que hoy en día constituye la importancia especial de los escritos de Jena no es el solo hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como patrón práctico de socialización del hombre, sino que él considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escala de luchas sociales» (2009a, p. 198).

³ Al respecto, Giusti sostiene que Honneth va a emplear sistemáticamente el concepto de reconocimiento del joven Hegel «como clave de lectura moral de la historia de las reivindicaciones políticas o, en sus palabras, como “gramática de los conflictos sociales”» (2008, pp. 185-186).

roles vitales y diferenciados en contextos igualmente diferenciados del desarrollo de la vida humana.

En la medida en que ha desarrollado ese enfoque, Honneth se ha sentido en la capacidad de decir que el viejo programa de la Escuela de Frankfurt, el que trazaron Horkheimer y Adorno, «dejó de existir en su sentido original, es decir, como empresa con un enfoque interdisciplinario para hacer un diagnóstico crítico de la realidad social» (2009b, p. 249). Y ha terminado por proponer, en cambio, una filosofía social capaz de «determinar y discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que puedan entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, “patologías de lo social”» (2009c, pp. 52-53). Esto nos pone en el escenario de una teoría crítica que, para decirlo foucaultianamente, debe diagnosticar el mal del presente, las «patologías sociales»⁴. Lo novedoso de esta la filosofía social es que —a diferencia de la filosofía moral por un lado y de la filosofía política por el otro— «puede entenderse como una instancia de reflexión en cuyo marco se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social» (pp. 52-53).

Ahora bien, cuando Honneth articuló su teoría y la presentó en *La lucha por el reconocimiento. Una gramática moral de los conflictos sociales*, esta se convirtió en la plataforma de incursión en los debates contemporáneos sobre la justicia, sin que el propio autor estuviese embarcado en la construcción de una teoría de la justicia al modo de Rawls u otros autores. El hecho es que, al tenor de esa vinculación, Honneth terminó debatiendo con Fraser y, en el marco de ese debate, emergió la acusación de «artificio sociológico» de la que paso a ocuparme.

⁴ Al respecto, dice Honneth: «El diagnóstico de la época se centra en las patologías de reconocimiento cuando el paradigma de comunicación ya no es concebido en términos de la teoría lingüística sino de la teoría del reconocimiento; los conceptos fundamentales de un análisis de la sociedad tienen que construirse en consecuencia de tal forma que permitan captar desfiguraciones o deficiencias en la estructura social del reconocimiento, mientras el proceso de la racionalización social pierde su importancia central» (2009b, p. 266).

2. EL ARTIFICIO SOCIOLÓGICO DE FRASER

La teorización de Fraser se ha desarrollado en el marco de los debates sobre cómo responder de un modo justo a los grupos subordinados y a la cuestión de si los modelos redistributivos ya no tienen nada que hacer frente a las demandas de reconocimiento; básicamente, el debate que Fraser había sostenido con Young en la década de 1990, en el que ambas se declararon pensadoras teórico-críticas. Un aspecto de lo que entonces sostuvo Fraser es que hay grupos que luchan por el reconocimiento, y es en relación con este aspecto que encaja la crítica de Honneth que quiero reconstruir.

Honneth acusa a Fraser de torcer las cosas para mostrar que los nuevos movimientos sociales (de las mujeres, de minorías étnicas y sexuales) luchan, en buena parte, por el reconocimiento de su identidad colectiva (otros, más bien, por una mejor redistribución y algunos por ambas cosas). Según él, ella agrupa bajo el título «política de identidad», de entre una variedad de conflictos sociales actuales, solo a aquellos que acceden a la esfera pública y aun ignora, entre estos últimos, a los que persiguen objetivos de exclusión y opresión social⁵. Finalmente, cuando Fraser elimina las raíces históricas de los movimientos escogidos y los unifica bajo el rótulo de una «política de identidad», concluye, sin mayores pruebas, que el reconocimiento de su identidad es lo que estos movimientos quieren y lo que se les debe dar. Esa sería, según Honneth, una simplificación de la experiencia norteamericana, que resulta ya totalmente falsa si se la quisiera extender a Europa, «porque en países como Francia, Gran Bretaña y Alemania, las luchas sociales del tipo de “política de identidad” solo han desempeñado un papel subsidiario» (2006c, p. 95).

⁵ 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, etcétera. Ellos también parecen estar reclamando el reconocimiento de su identidad (2006c, pp. 97-98).

El punto central para Honneth es que, quien habla del reconocimiento así, sin el concurso de una teoría, solo ve los movimientos que quiere ver y escucha de ellos solo lo que quiere escuchar: que están demandando reconocimiento; pero no lo puede probar. En esto el autor casi repite la crítica que ya hizo en relación con la primera generación de la Escuela de Frankfurt, por el modo en que ella quiso determinar quiénes eran las víctimas del capitalismo. En un temprano texto titulado «La idea original de Horkheimer: el déficit sociológico de la teoría crítica», dedicado a cuestionar «la restricción de la materia de la teoría crítica a los grupos o clases», Honneth puso en duda la objetividad con la que ese pensador intentó establecer cómo los grupos experimentan la opresión de clase. Horkheimer, según Honneth, no tenía una suficiente claridad sobre la «estructura específica de la práctica social caracterizada por la frase “actividad crítica”» y por ello no estaba en capacidad de «captar las dimensiones prácticas del conflicto y la lucha como tal» (1993, pp. 16-17). Esto es relevante porque ahora Honneth acusa a Fraser de carecer de lo mismo de que carecía Horkheimer: una teoría social que garantice la objetividad en la lectura de la realidad. Por eso, ella acude a un «artificio sociológico» que acarrea dos problemas: a) tergiversa la realidad; b) abre serios interrogantes en relación con la validez de su conclusión normativa, a saber, aquella de que hay que darles reconocimiento.

Con una teoría social válida y con una lectura sociológica de los conflictos más seria, nos ahorramos esos problemas. Y esto porque Honneth piensa que los objetivos morales se deben justificar indirectamente; que, aun si los movimientos sociales demandan reconocimiento —cosa que para Honneth está lejos de ser clara—, no es obvio que este sea la respuesta moralmente válida. Esa es la ventaja de contar con una «terminología independiente»: que con ella se puede emprender una justificación indirecta de los objetivos morales de esos movimientos. La justificación es «indirecta» porque no depende de lo que ellos dicen. Además, posee la ventaja adicional de que el crítico-teórico puede interrogar la realidad más allá de lo que se agita en la esfera pública. Así, puede llegar a las formas

de sufrimiento e infelicidad causadas institucionalmente e identificarlas en sí mismas⁶. Puede hacer esto debido a que es capaz de identificar objetivamente el nexo entre el no-reconocimiento y la injusticia, incluso allí donde él no ha sido identificado y articulado en las demandas de los movimientos sociales (2006c, p. 94). La versión norteamericana de la teoría crítica de la justicia como reconocimiento, en cambio, no puede ir más allá de lo que dicen los movimientos sociales.

Esa es, en términos simples, la crítica de Honneth a Fraser en virtud de su «déficit sociológico». Pero, ¿hasta qué punto es válida esta crítica?

3. DIFERENCIAS ENTRE HONNETH Y FRASER EN RELACIÓN CON EL RECONOCIMIENTO

La respuesta a la pregunta planteada al final de la sección previa es la siguiente: solo hasta cierto punto. Es verdad que Fraser no tiene una teoría del reconocimiento tan elaborada, en términos teórico-sociales, como la que tiene Honneth. Y también es verdad que, en su concepción del reconocimiento, no hay una recuperación tan rica e ingeniosa de las intuiciones del joven Hegel. Y esto es también cierto para la autora frente a la cual Fraser terminó acuñando la idea de la centralidad del reconocimiento en las cuestiones de justicia, Young. Ambas, en tanto se refieren a la necesidad de alcanzar un reconocimiento, usan el término en el sentido que ha adquirido en el lenguaje político norteamericano y en el

⁶ Textualmente, Honneth afirma lo siguiente: «El peligro que veo en esa relación es la reducción no buscada del sufrimiento social y del descontento moral a la parte de ellos que ya han hecho visible en la esfera pública las organizaciones que hacen publicidad. Una teoría social crítica que solo apoye los objetivos normativos que ya han articulado públicamente los movimientos sociales se arriesga a ratificar de manera precipitada el nivel preponderante de conflicto político-moral de una determinada sociedad: solo se confirman como moralmente relevantes las experiencias de sufrimiento que ya hayan atravesado el umbral de la atención de los medios de comunicación de masas, y somos incapaces de tematizar situaciones socialmente injustas a las que no se haya prestado hasta el momento atención pública» (2006c, p. 93)

reciclaje que de él se ha hecho en la academia —por ejemplo, a través de los estudios culturales—. Como bien dice Fraser, en su caso, el término no hace referencia a una idea filosófica⁷, sino a una representación popular de lo que quieren «no solo [...] los movimientos que pretenden reevaluar las identidades 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» (2006a, pp. 21-22).

Adicionalmente, Young y Fraser tampoco han sentido que deban honrar la objetividad en el nivel exigido por Honneth. Young ha dicho que lo que hay que hacer es seguir el grito desesperado de los grupos oprimidos⁸. Fraser, aunque discrepa de Young en muchos puntos, parece coincidir con ella en este. Para ambas autoras, la tarea del filósofo es, según la teoría crítica, esclarecer los fines normativos de las luchas sociales. Y, en esto, Honneth no discrepa de ellas, solo que él insistirá en que se debe acceder a una «interpretación sociológicamente rica de las reivindicaciones normativas implícitas en los conflictos sociales del presente» (2006c, p. 89).

⁷ La idea filosófica que tiene Fraser en mente es una 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 solo 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» (2006a, p. 20).

⁸ En concreto, Young afirma lo siguiente: «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» (2000, p. 16).

Hay todavía otra diferencia. Para Honneth, el reconocimiento es la categoría moral fundamental y, por ende, la redistribución conserva en su teoría un rol derivado; es una forma de reconocimiento. Fraser, en cambio, no admite subsumir la redistribución dentro del reconocimiento; ella mantiene, todavía, en su debate con Honneth, la perspectiva dualista que defendió frente a Young —si bien es cierto que luego ha incluido a la «participación política», junto a la «redistribución» y al «reconocimiento», como faceta determinante de la justicia social—. Adicionalmente, sostiene que la justicia tiene que ver con la vida en común y no, como ella cree que ocurre en Taylor y Honneth, con el ámbito de la realización personal. Como para ella la justicia tiene que ver con la vida en común y es un asunto fundamentalmente político, no tiene sentido que se traigan a ella, como insinúa que hacen ambos autores, cuestiones de realización personal. Los asuntos de la justicia tienen que ser tratados en términos de moralidad política y no de ética individual.

Esto enfatiza más la idea de que la justicia es un asunto fundamentalmente político. Por eso Fraser afirma, con cierto aire habermasiano, que la principal injusticia es el cierre de la vida política para amplios sectores de la población; la no-participación en el diálogo político. A causa de esto, 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. Así las cosas, la «paridad participativa», más que un medio para la justicia, es un acto de justicia en sí mismo. Y esto porque es una tarea de la justicia establecer el carácter moral de la vida en común, con lo que cumple una función vinculante, una en la cual tanto la redistribución como el reconocimiento deben ser conciliables con la igualdad⁹.

Por estas razones, Fraser no aceptaría ese abandono que propone Honneth de la filosofía política, en tanto la considera excesivamente

⁹ La reflexión de Fraser se ocupa del carácter moral de la justicia (habla de «moral» en un sentido político, oponiéndolo a la ética [*Sittlichkeit*] hegeliana).

centrada en cuestiones de justicia. Por el contrario, la autora afianza sus reflexiones en una filosofía caracterizada de este modo, y le da a la justicia una connotación política muy radical; una que le permite tomar distancia frente a las exigencias de objetividad que parece hacerle Honneth. Para ella, «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» (2006a, p. 34). Abordar la cuestión del reconocimiento desde la política, así entendida, implica centrarse en la cuestión de la orientación normativa requerida para los cambios institucionales, educativos y culturales necesarios para responder a las demandas de reconocimiento. Por ende, esta cuestión se aborda desde una filosofía política de vocación claramente normativa y, además, centrada en la justicia.

Adicionalmente, Fraser aclara su toma distancia frente a aquellos que pretenden que con una teoría social han asegurado un «punto de referencia empírica creíble para su teoría crítica» (2006b, p. 151). Para ella, constituyen un piso más firme los discursos descentrados de crítica social, con «paradigmas populares de la justicia social que crean la gramática hegemónica de discusión y deliberación» (p. 156). Se trata de discursos normativos ampliamente compartidos y difundidos en las democracias y que operan como una gramática moral a la que pueden recurrir los actores sociales. El crítico-teórico, por supuesto, deber evaluar la suficiencia de esos paradigmas. Al fin y al cabo —dice— «los paradigmas populares actuales de la justicia no están completamente equivocados ni tampoco son del todo satisfactorios» (p. 157). Son paradigmas que, además, «lejos de estar inevitablemente envueltos en el dato, en las condiciones modernas, están abiertos a la extensión histórica, la radicalización y la transformación» (p. 158).

Es a esta última posición a la que quiero referirme como una tradición filosófico-política alternativa a esa que centra su apuesta, en gran parte, en una correcta interpretación sociológica de la realidad.

4. UNA TRADICIÓN FILOSÓFICO-POLÍTICA EN ESTRECHA CERCANÍA CON LA POLÍTICA

Me interesa resaltar de nuevo, en relación con todo esto, que aquí están enfrentadas dos concepciones distintas de la filosofía política como empresa intelectual: una en la que la ontología social, explícitamente validada a través de una teoría de carácter comprensivo-descriptivo, determina el alcance de lo normativo en materia política; y otra en la que es la dinámica política la que establece las condiciones de posibilidad de la moralidad política y la libera un poco de las teorías acerca de la realidad. En el primer caso, evidentemente, la filosofía política es subsidiaria de una filosofía general, cuando no de una teoría social epistémicamente acreditada, mientras que, en el segundo, ella apunta a contribuir, desde una posición autosostenida (*free-standing*, diría Rawls) a gestar procesos de concertación política moralmente guiados.

En *Scales of Justice*, Fraser ha puesto en claro ese contraste al decir que el primer enfoque ha estado orientado a la comprensión de las circunstancias sociales e históricas y «quienes se apoyan en el enfoque de la ciencia social normal (elaboran sus ideas) como asuntos establecidos por un hecho empírico, que no depende de suposiciones controvertibles» (2010, p. 81). Por el contrario, «lejos de ser reducibles a asuntos establecidos por hechos empíricos, las consideraciones propuestas de las circunstancias de la justicia llevan intrínsecamente su propia carga teórica y de valor, que es la razón por la que resultan controvertidas» (p. 81). Los que creen que estas cosas se pueden tratar de manera científica, yerran en el entendimiento de la naturaleza básicamente política de la justicia. «Quienes quisieran determinar (estos asuntos) apelando a la ciencia normal, tienden a tratar a los sujetos de la justicia como si fueran objetos. Centrados en descubrir los hechos que indican quién está afectado por qué cosa, interpretan a los seres humanos primariamente como objetos pasivos sometidos a las fuerzas estructurales». Creen que la injusticia es algo que se puede establecer científicamente si se observa cómo unos individuos son negativamente

afectados por el orden institucional. «Pero la dimensión epistémica no agota la naturaleza de las disputas (sobre la justicia). En la perspectiva crítico-democrática, estas disputas también tienen una dimensión política» (p. 85). La idea de fondo es aquí la de desplazar el discurso sobre la justicia desde el «enfoque de la ciencia social normal» para llevarlo a otro que llama «enfoque crítico-democrático».

En tanto intenta esto, me parece que Fraser sigue una senda metafilosófica abierta por Rawls, por el modo en que él trata de poner la filosofía política al servicio de la reconciliación social y de la salida a las dificultades políticas de una sociedad determinada. Ambos podrían estar de acuerdo en que, en un primer nivel de la política, la solución de los problemas corresponde a los miembros de una sociedad, y no depende tanto de una lectura sociológica de los problemas, sino de tener una voz en la solución de los mismos.

Sin embargo, hay un segundo nivel en que la filosofía misma hace política. Rawls había dicho que la filosofía política es una continuación de los debates públicos, si bien en un nivel más sofisticado¹⁰. Me da la impresión de que Fraser no niega ese papel que la filosofía política debe cumplir. A diferencia de Honneth, a ella no parece preocuparle mucho la eventualidad de la manipulación de la filosofía por parte de los movimientos políticos y las fuerzas políticas en juego. Tampoco se trata de que la teórica-crítica, cuando hace filosofía política, se convierta en una simple instancia partidista en el juego político. Fraser identifica cuatro frentes que la teoría debe atender:

¹⁰ Dice Rawls: «La filosofía política no puede ejercer coerción sobre nuestras convicciones más de lo que pueden ejercerla los principios de la lógica [...] Es un error pensar en las concepciones abstractas y en los principios generales como los que siempre pasan por encima, atropellando nuestros juicios más particulares [...] el trabajo de abstracción no es gratuito; no se hace abstracción por la abstracción misma. Es más bien una manera de proseguir la discusión pública cuando los acuerdos que se compartían sobre niveles menores de generalidad se han derrumbado» (1995, pp. 64-65).

- En filosofía moral, la tarea consiste en idear una concepción suprema de justicia que pueda acoger las reivindicaciones defendibles tanto de igualdad social como de reconocimiento de la diferencia.
- En teoría social, la tarea consiste en idear una descripción de la sociedad contemporánea que pueda acoger tanto las diferencias entre clase social y estatus como su mutua imbricación.
- En teoría política, la tarea consiste en imaginar un conjunto de planes institucionales y reformas políticas que puedan solucionar tanto la mala distribución como el reconocimiento erróneo y minimizar las interferencias mutuas que probablemente surjan cuando se busquen, al mismo tiempo, ambos tipos de reparación.
- En la práctica política, la tarea consiste en fomentar la participación democrática a través de las actuales líneas divisorias, con el fin de construir una orientación programática de amplia base que integre lo mejor de la política de la redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento (2006a, p. 35).

Finalmente, quisiera volver al origen no-filosófico del término «reconocimiento», como se emplea en esta tradición. Como ya dije, Young y Fraser lo toman del uso que de él se ha hecho en los movimientos sociales. Pero no es claro que el término no tenga, aunque extraviado en el proceso de consolidarse, un linaje filosófico. Lo que pasa es que, a los ojos de esta tradición, no es importante su significado filosófico, sino lo que él ha terminado significando en términos de una cultura política. En general, en estos asuntos de la filosofía política, no es tan importante lo que, en sentido estricto, dijeron los filósofos, sino la forma en que los procesos sociales y las agendas políticas entendieron y usaron su terminología, hasta consolidar una gramática dentro de la cual se pueden explorar salidas a las dificultades políticas. Rawls ha sugerido que en esto opera otra forma de comunidad: no la de los filósofos en sentido estricto, sino una comunidad de escritura y lectura donde han sido más bien los lectores, al vaivén de los acontecimientos y sirviéndose de algunos filósofos para conformar

un discurso públicamente compartido, sus verdaderos «autores». Y es ese discurso el que sirve de asiento (mejor que las obras clásicas de la filosofía o los resultados de las ciencias sociales) para una filosofía política políticamente validada. Para decirlo en palabras de Rawls: si «la filosofía política solo puede significar la tradición de la filosofía política, esta tradición no es otra que la producida por el «trabajo conjunto de unos autores y de unos lectores» (2009, pp. 34-35). En efecto, es más bien a partir de la tradición de lectura compartida —sin duda discutible— de algunos clásicos que estos se hacen presentes en la cultura política. La filosofía política revela su utilidad en la forma en que logra resolver las dificultades políticas del presente; en la forma en que logra poner en conexión las demandas que emergen en la esfera pública con los textos fundantes del ordenamiento político, la constitución y los documentos públicos. Siendo así las cosas, sus virtudes cardinales no son el rigor exegético y la fina exposición de las teorías, tampoco las acertadas lecturas sociológicas, sino la plausibilidad de sus gruesas interpretaciones y de sus consignas generales como una guía para salir de las dificultades del presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Fraser, Nancy (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*, 3, 107-120.
<http://newleftreview.org/A2248>
- Fraser, Nancy (2006a). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 17-88). Madrid: Morata.
- Fraser, Nancy (2006b). Una deformación que hace imposible el reconocimiento: réplica a Axel Honneth. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 149-175). Madrid: Morata.
- Fraser, Nancy (2010). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

- Fraser, Nancy & Axel Honneth (2006). Introducción. ¿Redistribución o reconocimiento? En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 13-16). Madrid: Morata.
- Giusti, Miguel (2008). Autonomía y reconocimiento. Entre Hegel y Kant. En *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (pp. 181-200). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Habermas, Jürgen (1993). Remarks on the Development of Horkheimer's Work. En Seyla Benhabib, Wolfgang Bonß y John McCole (eds.), *On Max Horkheimer. New Perspectives* (pp. 49-65). Cambridge: MIT Press.
- Honneth, Axel (1993). *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press.
- Honneth, Axel (1996a). Reconocimiento y obligaciones morales. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, 5-17.
- Honneth, Axel (1996b). *The Struggle for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*. Traducción de Joel Anderson. Cambridge: MIT Press.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Traducción de Manuel Ballester. Barcelona: Crítica.
- Honneth, Axel (2004a). From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice. An Interview with Axel Honneth. Entrevista de Gwynn Markle. *Acta Sociologica*, 47(4), 383-391.
- Honneth, Axel (2004b). Recognition and Justice. Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociologica*, 47(4), 351-364.
- Honneth, Axel (2006a) El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, 35, 129-150.
- Honneth, Axel (2006b). La cuestión del reconocimiento: Réplica a la réplica. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 176-196). Madrid: Morata.
- Honneth, Axel (2006c). Redistribución como reconocimiento: Respuesta a Nancy Fraser. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 89-150). Madrid: Morata.

- Honneth, Axel (2007). *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (2009a). Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 197-224). México DF-Buenos Aires: UAM-FCE.
- Honneth, Axel (2009b). La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una teoría crítica de la sociedad. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 249-276). México DF-Buenos Aires: UAM-FCE.
- Honneth, Axel (2009c). Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social. En *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 51-124). México DF-Buenos Aires: UAM-FCE.
- Honneth, Axel (2010). *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. París: La Découverte.
- Honneth, Axel (2012). *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press.
- Madureira, Miriam (2009). Introducción. En Axel Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (pp. 9-48). México DF-Buenos Aires: UAM-FCE.
- Rawls, John (1995). *Liberalismo político*. México DF: FCE.
- Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Young, Iris Marion (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.