



Praxis Filosófica  
ISSN: 0120-4688  
praxis@univalle.edu.co  
Universidad del Valle  
Colombia

Ignacio Grueso, Delfín  
TRES MODOS DE INVOLUCRAR EL RECONOCIMIENTO EN LA JUSTICIA  
Praxis Filosófica, núm. 27, julio-diciembre, 2008, pp. 49-71  
Universidad del Valle  
Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209014644003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## TRES MODOS DE INVOLUCRAR EL RECONOCIMIENTO EN LA JUSTICIA<sup>\*†</sup>

Justice as recognition: three different versions

*Delfín Ignacio Grueso*  
Universidad del Valle

### RESUMEN

¿En qué sentido viene a cambiar nuestro entendimiento de la justicia, como el criterio máximo para evaluar moralmente un orden político, la introducción en su campo conceptual de la idea de reconocimiento? ¿Es previsible que el (correcto) reconocimiento llegue a alcanzar el rol que, desde Aristóteles, la tradición filosófica le ha asignado a la correcta redistribución? Y, ante todo, ¿qué quiere decir reconocimiento? Este artículo examina estas cuestiones a propósito de las reflexiones que sobre la justicia hacen la norteamericana Iris Marion Young, el canadiense Charles Taylor y el alemán Axel Honneth. Como quiera que, en la tradición filosófica, el término *reconocimiento* remite a Hegel, se prestará especial atención al papel que juega el reconocimiento hegeliano en la forma como estos pensadores avanzan la idea de que hacer justicia es reconocer.

**Palabras clave:** justicia, redistribución, reconocimiento, Hegel, Young, Honneth.

### ABSTRACT

What is the scope of the introduction of recognition inside the conceptual field of justice? Has right recognition come to change our understanding of justice as the most politically important moral point of view? Could right recognition play the role in justice that, traditionally, has played right distribution? And, bottom line, what exactly is recognition? This paper addresses these questions in regard to the philosophical proposals of Iris Marion Young, Charles Taylor, and Axel Honneth. And, since the philosophical appeal to

---

\* **Recibido** Marzo de 2008; **aprobado** Junio de 2008.

† El presente artículo es un producto parcial del proyecto de investigación *Reconocimiento e Identidades colectivas*, financiado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, convocatoria 2006.

the notion of recognition has been historically linked to Hegel, the article will pay close attention to the way Hegelian recognition is invoked by these thinkers.

**Keywords:** justice, redistribution, recognition, Hegelian recognition, Young, Honneth.

## 1. Introducción

Podríamos tomar como una exageración la afirmación de Iris Marion Young en el sentido de que “la justicia es el tema principal de la filosofía política”<sup>1</sup>; pero no podríamos negar que, desde Aristóteles, que la consideró “la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros”<sup>2</sup>, hasta Rawls, que la elevó a “primera virtud de las instituciones sociales”<sup>3</sup>, muchos filósofos, al preguntarse por el orden social moralmente aceptable, respondieron que era aquel que satisfacía las exigencias de la justicia. ¿Qué quería decir esto? Usualmente, que todos en esa sociedad tuvieran las mismas cosas o tuvieran claros (y aceptados) los principios por los cuales unos podrían tener más de ellas que otros y algunos, incluso, no tenerlas. Y quienes esto sostuvieron, se vieron compelidos a tratar de resolver aquel problema tan magistralmente descrito por David Hume: el de repartir correctamente cosas en una sociedad en una situación de ‘moderada escasez’<sup>4</sup>. Los autores divergieron en sus propuestas porque hay varios modos posibles de hacer esta repartición: privilegiando las necesidades de las personas, o sus méritos, o sus capacidades y, en cualquiera de esos modos, todavía satisfaciendo aquel principio que tempranamente vinculó Aristóteles a la justicia: la *equidad*. Así, cuando Marx proveyó la fórmula de lo que sería la justicia en un régimen comunista (“de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad”<sup>5</sup>), recogió de un modo particular dos de esos criterios e ignoró otro. Sin ser él un pensador particularmen-

50

<sup>1</sup> Iris Marion Young, *La justicia y la política de la diferencia*, Colección Feminismos, Universidad de Valencia, 2000, p. 11.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Biblioteca Clásica Gredos, Barcelona, 2007, p. 129.

<sup>3</sup> John Rawls, *Una teoría de la justicia*, F.C.E., 1979, p. 17.

<sup>4</sup> En una situación de abundancia extrema o de extrema necesidad, la justicia no tendrá ningún sentido; en el primer caso porque no haría falta y en el segundo porque nadie la observaría. “La situación de la sociedad es, por lo común, un término medio entre estos extremos. [...] De aquí las ideas de propiedad se hacen necesarias en toda sociedad civil; de aquí la justicia deriva su utilidad para el público y de aquí tan sólo surge su mérito y su obligación moral”. Ver “De la justicia”, en David Hume, *Investigación sobre la moral*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003, pp. 45-55.

<sup>5</sup> Karl Marx, “Crítica del Programa de Gotha” en *C. Marx F. Engels, Obras Escogidas*, Tomo III, Editorial Progreso, Moscú, 1974, p. 5.

te interesado en esta clase de cuestiones filosófico-morales, tuvo que poner en relación, como otros que llegaron a fórmulas similares, los mismos tres elementos que el problema mencionado involucra: *las cosas* a ser distribuidas, *los sujetos* entre quienes se distribuyen y *el criterio* que debe presidir moralmente la distribución. Y en tanto estos fueron los elementos a ser puestos en relación para resolver el problema y ése el problema a ser resuelto para declarar justa una sociedad, no se estaba entendiendo la justicia sino como *justicia (re)distributiva*<sup>6</sup>.

El presente artículo se ocupa de un modo muy distinto de entender la justicia. Llamémoslo *justicia como reconocimiento*, acatando el sugerente contraste entre reconocimiento y redistribución que introdujera Nancy Fraser en su célebre ensayo de 1995<sup>7</sup> y que todavía se mostrara útil en su debate con Axel Honneth en 2003<sup>8</sup>. Se trata de una concepción que eleva el reconocimiento de las diferencias a paso esencial en el proceso de alcanzar una sociedad justa y que, en su versión más avanzada, involucra el *reconocimiento*, ahora como una categoría psicosocial de estirpe hegeliana, como algo que debe serle garantizado a cada individuo y a cada grupo social, por parte de quienes lo rodean, a fin de alcanzar su justa inserción en la sociedad.

Un cambio drástico que parece introducir la idea de justicia como reconocimiento, con relación a la tradición de que venimos hablando, tiene que ver con lo que debe ser conocido y lo que debe ser ignorado a la hora de definir la justicia. En la tradición de la justicia como redistribución era muy importante saber mucho de las cosas a ser repartidas (¿cuál es el nivel de necesidad que los seres humanos tienen de ellas? ¿qué papel juegan en el discurrir de las vidas humanas? ¿de qué manera inciden en los juegos de poder?), porque sin ese conocimiento era imposible atinar con eficacia justiciera en su distribución. En cambio, con relación a los sujetos entre quienes las cosas debían ser repartidas, la tradición exigía un conocimiento *intencionalmente opaco* (un negarse a conocerlos más allá de su capacidad, su

51

<sup>6</sup> Puesto que una teoría de la justicia es, en últimas, una reflexión moral que toma distancia con respecto a una sociedad en la cual las cosas ya están ‘distribuidas’, ella siempre termina siendo una propuesta de redistribución de las cosas ya existentes, así como de distribución de las que habrán de producirse en el futuro.

<sup>7</sup> Nancy Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”, en *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998, pp. 19-49. Nancy Fraser “¿De la Redistribución al Reconocimiento? Dilemas en torno a la Justicia en una Época ‘Postsocialista’” en *Iustitia Interrupta*, Nancy Fraser, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes, Bogotá, 1997.

<sup>8</sup> N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata-Paideia, Madrid, 2006.

necesidad o su mérito) a fin de garantizar la equidad. Se pensaba que alcanzar una equidad en la distribución pasaba por mantener una virtuosa ciega ante ‘las diferencias que no son moralmente relevantes’ (como corresponde a la imagen de la justicia como una mujer virtuosa, con una balanza en una mano, una espada en la otra y una venda en los ojos). Con la vinculación del reconocimiento, en cambio, se impone saber más de los sujetos (o de los grupos) que de las cosas. Esto implica exigirle a la justicia que se quite la venda de los ojos y que no únicamente conozca más nítidamente a los individuos (y a los grupos) sino que los reconozca en la validez de sus particularidades y que alcance para ellos ‘un correcto reconocimiento’ por parte de quienes los rodean. Por qué y cómo el conocer y, más concretamente, el reconocer, relativamente irrelevantes hasta ahora para ella, han pasado a ocupar tal centralidad en la reflexión sobre la justicia es aquí, de un modo general, nuestro tema.

Al tematizar el asunto, el artículo reconstruye parte de lo que, en las últimas décadas, ha sido la discusión filosófica en torno a la justicia e intenta mostrar dos líneas argumentativas que llevan a considerar ‘el correcto reconocimiento’ tan importante para la justicia como la correcta distribución de bienes, e incluso más importante. La primera se destaca más por oponer el reconocimiento, en la connotación que el término tiene en el lenguaje común, a la redistribución; la segunda se destaca por apelar al reconocimiento en su connotación específicamente hegeliana. La primera tiene en Iris Marion Young su principal exponente y la segunda en Charles Taylor su precursor. En tanto Young llamó a su modo particular de replantear el problema de la justicia una *política de la diferencia*, Taylor llamó al suyo una *política del reconocimiento*.

En su intención de aclarar qué puede querer decir *justicia como reconocimiento*, el artículo destacará de la primera línea las razones dadas para pretender reemplazar la tradición redistributiva, con sus exigencias de neutralidad, igualdad y relativo desconocimiento de los destinatarios de la justicia, a cambio de la exigencia de reconocer las diferencias entre esos destinatarios, sean ellos individuos o grupos. En su versión más contundente, que “una concepción de justicia [...] debería ofrecer una visión de un ámbito público heterogéneo que reconociera y afirmara las diferencias de grupo”<sup>9</sup>.

Lo que el artículo destacará de la segunda línea es el modo como se intentan extraer conclusiones con relación a la justicia articulando, a la teoría hegeliana del reconocimiento, dos observaciones de carácter psico-social, muy próximas entre sí. La primera de esas observaciones es de Char-

---

<sup>9</sup> Iris Young, *Op. cit.*, p. 24.

les Taylor y la segunda de Axel Honneth. La primera dice que “el falso reconocimiento [...] puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un mutilador autoodio”<sup>10</sup>; la segunda que “los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento”<sup>11</sup>. A partir de su propia observación, Honneth podría perfectamente suscribir a la conclusión que Taylor saca de la suya: que el reconocimiento debido “es una necesidad humana”<sup>12</sup>.

Tenemos, pues, dos líneas que dan lugar a tres modos de avanzar la idea de la justicia como reconocimiento. En consecuencia con ellas, el artículo se divide en tres partes. La primera reconstruye el modo en que Iris Young, siguiendo básicamente a Michael Walzer, establece todo un programa de superación del paradigma redistributivo; la segunda el modo en que Hegel es invocado, de una manera por lo demás insatisfactoria, por Charles Taylor en su crítica a la justicia liberal; la tercera el modo distinto como, en Axel Honneth, se vincula el reconocimiento hegeliano con la justicia.

## 2. Dejando atrás el paradigma redistributivo (Iris Young)

Cuando Iris Marion Young afirma que “la justicia es el tema principal de la filosofía política”, no está pensando en la tradición que se remonta a Aristóteles, al Libro V de la *Ética Nicomachea*, que comienza por distinguir entre la justicia como *virtud total* y la justicia como *aspecto de la virtud* y que establece que uno de los aspectos de la segunda es el que tiene que ver con la distribución de honores o riquezas entre los miembros de una comunidad. Aristóteles marcó esta tradición estableciendo que esa distribución debía hacerse de acuerdo con *la equidad*, una exigencia que emerge de la obligación primaria de tratar a todos por igual. Sobre esta obligación primaria, que prohíbe las discriminaciones moralmente arbitrarias, nace una exigencia moral de establecer una diferenciación necesaria (“si no son iguales, no tendrán partes iguales”<sup>13</sup>) y que liga la justicia a la equidad, esto es, a *tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales*. Esto, a su vez, exige un criterio moralmente válido para establecer el tipo de desigualdad que hemos de tener en cuenta (distinguir a lo que se han de tomar, en principio, como iguales, a partir de sus diferencias en cuanto a capacidad, a mérito o a necesidad).

<sup>10</sup> Charles Taylor, “La política del reconocimiento” en *Argumentos Filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 294.

<sup>11</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, p. 197.

<sup>12</sup> Taylor, *Op. cit.*, p. 294.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 133.

Young, que tiene fuertes objeciones a esta tradición, prefiere remontarse a otra, que está al comienzo mismo de la filosofía política y que hace de la justicia social su tema principal. Platón pasa por ser el inspirador de esta otra tradición. Como bien dice Brian Barry, “el preguntar platónico por la justicia [...] fue el comienzo de la filosofía política occidental”<sup>14</sup>. Ése fue el tema de *La República*, la primera gran obra de filosofía política de la cultura occidental, y ése debería seguir siendo el tema principal de toda filosofía política que se proponga corregir las desigualdades injustificadas entre las personas en un orden social determinado. Al fin y al cabo –de nuevo Barry– “tanto en los tiempos de Platón como en los nuestros, el punto central en cualquier teoría de la justicia es qué tan defendibles son las relaciones desiguales entre las personas”<sup>15</sup>. Young comparte este entendimiento:

Desde Platón el término ‘justicia’ ha evocado la sociedad bien ordenada y en cierto modo continúa teniendo esas reminiscencias en la discusión política contemporánea. La llamada a la justicia aún tiene el poder de despertar la imaginación moral y motivar a la gente para mirar críticamente a su sociedad y preguntarse cómo podría dicha sociedad transformarse en una sociedad más liberadora, ofreciendo más oportunidad a la gente. Las filósofas y los filósofos interesados en alimentar esta imaginación emancipadora y extenderla más allá de las cuestiones de distribución deberían, desde mi perspectiva, reivindicar el término justicia en vez de abandonarlo<sup>16</sup>.

A los ojos de Young, filósofas y filósofos deberían apropiarse de la justicia como tema político central y no olvidar que, al fin y al cabo, “el concepto de justicia coincide con el concepto de lo político”<sup>17</sup>. Que esta coincidencia entre lo justo y lo político no sea hoy ampliamente compartida es un efecto del hecho de que “la teoría política moderna restringió el alcance de la justicia a cuestiones de distribución”<sup>18</sup>, abandonando con ello la perspectiva platónica y, en general, “el alcance de la justicia tal como había sido concebida por el pensamiento antiguo y medieval”. Con eso en mente, nos queda claro que volver los ojos a Platón “no es volver a una concepción completa y cerrada de la justicia en el sentido platónico (sino) ampliar la comprensión de la justicia más allá de lo que son sus límites usuales en el discurso contemporáneo”<sup>19</sup>. Y, en su caso, esto implica llevar la justicia a ocuparse más directamente de la explotación, la marginación, la carencia de poder, el im-

<sup>14</sup> Brian Barry, *Teorías de la justicia*, Vol. I, University of California Press, 1989, p. 3.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>16</sup> Iris Marion Young, *Op. cit.*, p. 64-65.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 60-61.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 61.

perialismo cultural y la violencia estructural, en fin, de las que ella llama “caras de la opresión”.

Una primera característica de una reflexión sobre la justicia que vuelve por estos más amplios fueros, es que se ocupa también de “las condiciones institucionales necesarias para el desarrollo y ejercicio de las capacidades individuales, de la comunicación colectiva y de la cooperación”<sup>20</sup>. Al hablar así, Young está acusando la influencia que en ella tiene Amartya Sen quien, tomando distancia de la idea rawlsiana según la cual en la igualdad de capacidades está la condición clave para la justicia, afirma que esa condición clave es la igualdad de oportunidades.

Una segunda característica es el énfasis en la diferencia como algo necesario para eludir el *univocionismo*, es decir, la manía filosófica de reducir la diferencia a la unidad. Young ve en el univocionismo una tendencia, no sólo a desconocer la diversidad, sino a marginarla o a oprimirla; él cumple, según ella, una función ideológica: legitima el orden social bajo el capitalismo, despolitiza la discusión y reduce todo a la mejor fórmula para la redistribución de beneficios. Ese univocionismo descansa en el individuo liberalizado, elevado a referente de la gobernabilidad y legitimante último del poder político; en fin, actor por excelencia de los procesos políticos. Contra eso, Young, interesada en tematizar correctamente la opresión, algo que –según ella– ni los filósofos ni los teóricos sociales han hecho correctamente, propone un giro radical. Para ella la opresión es algo más complejo, ligado a desventajas e injusticias y es estructural y sistémica. Tiene que ver con la dinámica de los grupos y está ligada a normas, hábitos y símbolos que afectan más a grupos que a personas (o a grupos de personas). No es, pues, un asunto entre individuos, ni es enteramente voluntaria. Lo que hacen los agentes de la opresión, que no siempre son conscientes de serlo, es activar lo sistémico. Ahora bien, puesto que la opresión afecta por excelencia a los grupos, Young, al pensar en la justicia, enfatiza en los grupos y en la diferencia de grupo y afirma que “la justicia social requiere no de la desaparición de las diferencias, sino de instituciones que promuevan la reproducción y el respeto de las diferencias de grupo sin opresión”<sup>21</sup>. En esta línea de argumentación, se confiesa deudora de los movimientos feministas y multicultu-

55

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>21</sup> Sus grupos no son sectores sociales articulados exclusivamente en la explotación externa (como la clase explotada del marxismo), ni asociaciones libres que dependen enteramente de la voluntad de permanencia de los asociados (como la asociación liberal), ni una esencia étnica o racial o cultural (como ciertas lecturas multiculturalistas de los grupos). La pertenencia a los grupos de los que ella habla no se da enteramente desde adentro, como efecto de una esencia que atrapa inevitablemente al sujeto de forma tal que el grupo lo construye. Si así fuera,



ralistas que enfatizan la diferencia contra una tradición que, en términos de justicia, siempre prefiere hablar de imparcialidad. Contra una imparcialidad que tiende a “reducir las diferencias a una unidad”<sup>22</sup>, Young, apoyándose en Marilyn Friedman, va a insistir en que

Aquel que razona imparcialmente puede adoptar el punto de vista de todas las personas. (...) Esta presuposición niega la diferencia entre los sujetos. Seguramente las personas no dejan de entenderse unas a otras, su diferencia no es absoluta. Pero especialmente cuando la clase, la raza, la etnia, el género, la sexualidad y la edad definen distintas ubicaciones sociales, un objeto no puede sentir una empatía completa respecto de otro en una situación social diferente y adoptar su punto de vista”<sup>23</sup>.

La tercera característica, que es la que más nos interesa aquí porque articula su programa de superación del paradigma redistributivo, es beneficiaria de la influencia de Michael Walzer quien, en su obra *Las esferas de la justicia*, critica la obstinación de los filósofos en contrabalancear igualdades y desigualdades a partir de un solo tipo de igualdad defendible y de un bien que, si se distribuye adecuadamente, haría a la sociedad justa<sup>24</sup>. El autor sostiene, además, que los filósofos deberían replantearse, tanto en términos descriptivos como prescriptivos, el asunto de la igualdad, que siem-

---

estaríamos ante un modo de definición esencialista de la identidad de un individuo con su grupo, cuando, por una parte, los grupos también se constituyen desde afuera, desde otros grupos y en relación con ellos; por otra parte, también los individuos pueden vivir, en el tiempo, diferentes formas de relacionarse con las identidades grupales. No puede Young aceptar, tampoco, la tradicional mirada marxista sobre la clase como el objeto privilegiado de las injusticias, porque no todas las injusticias son económicas (que brotan de la explotación), ni la explotación sólo se da por apropiación del producto del trabajo ajeno (teoría marxista de la plusvalía), ni sólo los obreros, en su condición de desposesión de los medios de producción, sufren explotación: también las sufren las mujeres, los negros, etc., por otras razones ligadas más a la división del trabajo que al asunto de quién trabaja y quién se apropia. Finalmente, tampoco se puede aceptar aquello de que los grupos son asociaciones porque la gente no entra en ellos voluntariamente ni siempre puede voluntariamente salirse.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 179-180.

<sup>24</sup> Dice Walzer: “el primer impulso del filósofo es resistir a la exhibición de la historia, al mundo de las apariencias, y buscar una unidad subyacente: una breve lista de artículos básicos rápidamente abstraídos en un bien único, un criterio distributivo único o uno interrelacionado. [...] El más profundo supuesto de la mayoría de los filósofos que han escrito sobre la justicia, de Platón a nuestros días, es que hay un sistema distributivo, y sólo uno, que puede ser correctamente comprendido por la filosofía”. Michael Walzer, *Las esferas de la justicia*, FCE, México, 1993, p. 18. Para Walzer es un error creer que hay una sola cosa que debe ser repartida en forma igualitaria, cuando los seres humanos valoran no una sino múltiples cosas y no hay dos sociedades o épocas en donde se aprecien los mismos bienes. Se haría más si se ampliara la reflexión a “la totalidad del mundo de los bienes” y se ampliaran, además,

pre ligan a la justicia. Descriptivamente, los filósofos no sólo deberían tomar en cuenta seriamente, desde el punto de vista sociológico, los poderosos obstáculos que la realidad le opone al ideal de igualdad absoluta: no sólo no hay igualdad en ninguna sociedad sino que todo conspira contra esa posibilidad. Prescriptivamente, la igualdad sería una injusticia al interior de cada esfera de significancia; los filósofos nunca deberían olvidar que la igualdad absoluta es, como dijera Aristóteles, una absoluta injusticia, en la medida en que implica violar el mandamiento de la equidad de tratar diferenciadamente a quienes acreditan ciertas diferencias moralmente relevantes.

Young toma este punto de vista como inspiración, aunque objeta la tendencia que todavía tiene Walzer a tratar los diferentes bienes como cosas que se pueden poseer (con lo cual él estaría mostrando que no se ha despegado de la visión propietarista o cosificadora de los problemas de la justicia, ignorando que muchos ‘bienes’ son, más que cosas, aspectos de las relaciones sociales). Lo que le llama la atención es la crítica a esa tradición que siempre ha buscado establecer un único principio distributivo, moral y racionalmente claro, que permita asignar equitativamente algún bien (o bienes) que se considera(n) fundamental(es). Young recoge esa crítica a la tradición redistributiva y la extiende a la filosofía moderna en general, con su ideal de igualdad y con su tendencia a la universalidad. Observa, como ya lo hizo el marxismo, que la igualdad formal bien puede convivir con una abismal desigualdad social y con la opresión y cree que eso basta para desconfiar de los esfuerzos filosóficos modernos en torno a la justicia. En sus palabras, “el logro de la igualdad formal no elimina las diferencias sociales, y el compromiso retórico con la igualdad de las personas hace imposible siquiera el mencionar de qué manera esas diferencias estructuran actualmente el privilegio y la opresión”<sup>25</sup>. No es sólo la convivencia entre la filosofía y la desigualdad y la explotación, sino la que hay entre éstas y el derecho lo que le hace pensar así: “A pesar de que en el presente en muchos aspectos el derecho es ciego respecto de las diferencias de grupo, algunos grupos con-

57

---

las funciones de la justicia distributiva, pues ésta “guarda relación tanto con el ser y el hacer como con el tener; con la producción tanto como con el consumo; con la identidad y el *status* tanto como con el país, el capital o las posesiones personales”. Hay, pues, que “examinar todo, los bienes y las distintas maneras de distribución”, porque “toda esta multiplicidad de bienes se corresponde con una multiplicidad de procedimientos, agentes y criterios distributivos” *Ibid.*, p. 17. En conclusión, si se entiende correctamente la multiplicidad de los bienes, se puede concluir que “los principios de la justicia son en sí mismos plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas [...] y que todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural” *Ibid.*, p. 19.

<sup>25</sup> Young, *Op. cit.*, p. 276.

tinúan siendo señalados como desviados, como el ‘otro’”<sup>26</sup>. Siendo las cosas así, insistir en pasar por encima de las diferencias, es propiciar consecuencias opresivas en tres sentidos: primero, la política pone en situación de desventaja a grupos cuya experiencia cultural y capacidades socializadas difieren de las que tienen los grupos privilegiados. Se tiende así a asimilar a los grupos excluidos en condiciones de desventaja (“cuando [el juego] está ya empezado, después de que las reglas y criterios ya han sido establecidos”). Segundo, dentro del ideal de humanidad universal sin diferencias, los grupos humanos tampoco se perciben como grupos. Dentro del asimilacionismo, ni ellos se dan cuenta de que son imperialistas culturales. Y tercero, ese ideal del criterio universalista y neutral, frente al cual los grupos se posicionan desventajosamente, produce entre los miembros de los grupos una autovaloración baja de sí, como una insuficiencia para estar a la altura de las expectativas<sup>27</sup>. En conclusión, la ceguera ante las diferencias, sobre la que se ancla la justicia redistributiva, no es tan justa como parece.

Aunque Young enfrenta la hegemonía de la tradición redistributiva, no niega que la redistribución sea importante para lograr la justicia; aunque – del mismo modo– enfrenta la hegemonía del ideal igualitarista, tampoco niega que “la igualdad es un objetivo de la justicia social”<sup>28</sup>. Lo que ella quiere derivar de su análisis de las luchas sociales, es que “el ideal de la sociedad justa como aquella en la que se eliminan las diferencias de grupo es tan poco realista como indeseable”. Ahora bien, es de ese análisis de donde brota su ideal del reconocimiento de los grupos: “la justicia en una sociedad diferenciada por grupos demanda la igualdad social de los grupos, y el mutuo reconocimiento y afirmación de las diferencias de grupo”. Por ello hay que “atender a las necesidades específicas de grupo, y proporcionar los medios para la representación de éste”, como un modo de promover la “igualdad social y (proporcionar) el reconocimiento que socava el imperialismo cultural”<sup>29</sup>. Para decirlo de una manera más sintética, “la justicia social requiere no de la desaparición de las diferencias, sino de instituciones que promuevan la reproducción y el respeto de las diferencias de grupo sin opresión”. Por ello es necesario “un ámbito público democrático (capaz de) proveer de mecanismos para el efectivo reconocimiento y representación de las voces y perspectivas particulares de aquellos grupos constitutivos de lo público que están oprimidos o desaventajados”<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 277-279.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 290.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 321.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 310.

Es así, pues, como el término ‘reconocimiento’ aparece en el programa filosófico de Young frente a la justicia. Ese término no connota nada distinto a su acepción común. Nancy Fraser lo interpreta como una representación popular de lo que quieren “no sólo [...] los movimientos que pretenden revalorar 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”<sup>31</sup>. Se trata de una línea que, en el esfuerzo por superar la tradición redistributiva, termina llamando reconocimiento a la afirmación de las diferencias de grupo; una afirmación destinada a socavar el imperialismo cultural que, según Young, a través del ideal igualitarista y redistributivo, ha impuesto la modernidad occidental. Con esto concluimos la presentación de la primera línea de argumentación en el tránsito hacia la *política del reconocimiento*. Procedamos ahora a estudiar aquellas que vinculan el reconocimiento, en su connotación hegeliana, a la reflexión sobre la justicia.

### 3. Apelando al *reconocimiento* hegeliano (Charles Taylor)

Ya identificamos a Charles Taylor como aquel que trajera el término reconocimiento, en su acepción hegeliana, a la reflexión contemporánea sobre la justicia. Lo hizo en un ensayo sugerentemente llamado “La política del reconocimiento”, escrito en 1992, y que pronto se convirtió en un punto de referencia para la recuperación de esa noción hegeliana en las discusiones ético-políticas. Valga mencionar, al respecto, que el texto mereció, ya ese mismo año, un libro editado por Amy Gutmann, en el cual fue ampliamente comentado por Susan Wolf, Steven Rockefeller y Michael Walzer (*Multiculturalism: examining the politics of recognition*); que el propio Taylor reescribió su ensayo para incluirlo en *Philosophical Arguments* (1995) y que el libro de Gutmann se reeditó en 1994, adicionándole un extenso comentario crítico de Anthony Appiah y otro de Jürgen Habermas.

En ese ensayo Taylor tematiza el asunto de la solución justa a los conflictos relacionados con las identidades colectivas (especialmente culturas idiomática o étnicamente diferenciadas, religiones, modos de vida, pero también colectivos agrupados alrededor de identidades ‘raciales’, de género u orientación sexual). Buena parte de esa tematización toma la forma de una crítica al liberalismo, muy en la línea de la ya vista en Young y Walzer, por su ideal de mantener una neutralidad frente a las diferencias; una suerte de lo

<sup>31</sup> N. Fraser y A. Honneth, *Op. cit.*, pp. 21-22.

que antes hemos llamado, con relación a la justicia redistributiva, ‘un conocimiento intencionalmente opaco’, pero en un sentido aún más fuerte: una ‘ceguera a las diferencias’. La tesis de Taylor es que el liberalismo no debería ser ciego a las diferencias y, por otra parte, tampoco lo es. El liberalismo no es el terreno neutral y postconvencional que pretende ser. Aunque no lo reconozca, es un credo militante y una postura doctrinal ya comprometida con ciertos valores de vida buena y, por ende, hostil a otros; por esta razón, no puede ofrecer una solución a los conflictos entre valores de vida buena. Ahora bien, si el liberalismo reconociera esa no imparcialidad y esa incapacidad para resolver desde la neutralidad todos los conflictos, podría establecer una más idónea relación de convivencia con ciertas culturas –no con todas– y con ciertos grupos e idearios de vida buena –no con todos-. Conservaría, incluso, el derecho a presidir, tal vez con más títulos que cualquier otro paradigma político, una convivencia política justa entre diversas doctrinas, religiones y culturas, como lo va exigiendo el creciente pluralismo que habita las sociedades actuales. Si, por el contrario, persiste en sus usuales pretensiones y en sus usuales modos de tratar la diversidad, el liberalismo no hará sino acrecentar el conflicto valorativo y, en el mejor de los casos, imponer a la diversidad una convivencia política injusta.

En el proceso de argumentar lo anterior, Taylor vincula la idea de reconocimiento y lo hace de dos modos. El primero va ligado a la historia de la categoría de ‘identidad’ pública; una historia que arranca con el paso de una identidad diferenciada, dependiente de las posiciones sociales, propia de las jerárquicas sociedades premodernas, a una identidad igualitaria, propia de la modernidad. En esa historia se destacan dos metamorfosis paralelas. La primera parte de la exigencia moral que da paso a la modernidad política, la de hacer abstracción de las diferencias entre los seres humanos para reconocerles a todos el mismo valor, esto es, la exigencia de igualdad, y la transforma, mediante ciertos giros en el énfasis de la mirada, en la exigencia de valorar de nuevo lo específico de cada identidad individual; la segunda metamorfosis hace lo mismo, pero con las culturas. La primera, la relacionada con los individuos, comienza afirmando, al modo liberal kantiano, que “todos los seres humanos tienen la misma dignidad” y termina afirmando que “cada individuo tiene una identidad y debemos reconocer esa identidad”; la segunda, la relacionada con las culturas, debería comenzar afirmando que todas las culturas son iguales para terminar afirmando que “cada cultura tiene una identidad particular y debemos reconocerla”. Pero en la reconstrucción de este segundo proceso Taylor es fino y cauteloso. De un lado, logra hacernos ver que, más que oponer a un universalismo abstracto el particularismo concreto de las diferencias culturales, la exigencia del igual reconocimiento de todas las culturas se hace universalistamente: es la apli-

cación a la diversidad de las culturas del mismo principio que el liberalismo aplicó a los individuos. De otro lado, se muestra consciente de cuán problemático es llegar a afirmar que “todas las culturas son igualmente dignas y merecen el mismo respeto”; premisa sin la cual parece difícil concluir que “cada cultura tiene una identidad particular y debemos reconocerla”. Taylor sutilmente evita afirmar la premisa sin lograr ahorrarse, de todas maneras, las críticas de Giovanni Sartori y Jürgen Habermas<sup>32</sup>. Ahora bien, en la reconstrucción de estos dos procesos, Taylor no tuvo necesidad de apelar a la teoría hegeliana del ‘reconocimiento’. Le bastó rastrear y reconstruir lo que está detrás de algunas ideas, desde Rousseau y Kant, hasta Herder, el romanticismo alemán y ciertas posturas multiculturalistas contemporáneas.

El segundo modo de vinculación de la idea de reconocimiento es un poco distinto al anterior y tiene que ver con el problema de cómo satisfacer las peticiones hechas por los negros y las mujeres, por los inmigrantes y los homosexuales, por las minorías religiosas y las culturales, entre otros. A diferencia de lo que ocurre en el pasado análisis, aquí el involucramiento del filósofo es más directo pues, excepto cuando cree identificar “la premisa de fondo de estas peticiones” (la de “que el reconocimiento forja identidad”<sup>33</sup>), nuestro autor ya no está haciendo historia de las ideas filosóficas, ni describiendo su influjo sobre las culturas, ni interpretando qué es lo que quieren los grupos subyugados, ni develando la concepción de identidad que tienen esos grupos: ahora está asumiendo él mismo una teoría específica sobre la importancia del reconocimiento en la formación de la identidad; una que él comenzó presentando como un lugar común en las teorías al uso sobre la formación de la identidad pero que, paulatinamente, va siendo afirmada en el texto como verdadera. Para decirlo en otras palabras: aunque el autor comienza presentando como ajenas ciertas afirmaciones de tipo descriptivo (“el falso reconocimiento [...] puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un mutilador autoodio”<sup>34</sup>), o normativo (el reconocimiento no es “una mera cortesía” sino algo que le debemos a los seres humanos), para

61

TRES MODOS DE INVOLUCRAR EL RECONOCIMIENTO...

<sup>32</sup> Afirma, muy diplomáticamente, que “no hay ninguna razón para creer que, por ejemplo, las diversas formas artísticas de una cultura determinada tengan que ser de igual valor, ni siquiera de valor considerable”, Taylor, *Op. cit.*, p. 328. Para la crítica de Giovanni Sartori *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001. Para la crítica de Habermas ver “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State” en *Multiculturalism. Charles Taylor*, editado por Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, 1994. Existe versión española incorporada en el libro *La inclusión del otro*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 294.

cuando leemos que el reconocimiento “es una necesidad humana vital”<sup>35</sup> ya no es claro quién es el que habla. Y, varias páginas más adelante, parece evidente que es Taylor quien está convencido de que se produce un daño a los miembros de ciertas ‘razas’, religiones, etnias, culturas, etc., cuando a éstas se las somete a estereotipos y formas de invisibilización o marginamiento propios de un orden simbólico y cultural racista, clasista, homofóbico, imperialista cultural, etc. Y suya es, sin duda, la idea de que, dado que “los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados [...], en la lucha por la libertad y la igualdad debe someterse a la revisión estas imágenes”<sup>36</sup>; lo cual incluye la revisión de los patrones sociales y las prácticas culturales que afectan la identidad.

Ahora bien, al lector exigente, aquel que espera que le expliquen por qué el reconocimiento es una necesidad humana vital, Taylor podría ofrecerle una síntesis de su propia teoría de la identidad del sujeto moderno, remitiéndose a *La ética de la autenticidad*, *Las fuentes del yo* y a sus innumerables artículos sobre la modernidad y el liberalismo. No lo hace y, en cambio, nos orienta hacia una autoridad de sin duda más difundido renombre: cuando se habla del reconocimiento, “a la mente nos viene el nombre de Hegel, con su célebre dialéctica del amo y el esclavo”<sup>37</sup>. Se trata de una observación más bien marginal, dicha de paso al comienzo de su ensayo, pero en la que vale la pena detenerse por el impacto que la misma ha tenido. Como puede verse, se trata sólo de una pista: no nos explica qué retoma Taylor de lo que con respecto al reconocimiento dice Hegel (ni siquiera explica qué dice Hegel) siendo él, por otra parte, uno de los más connotados especialistas en la obra hegeliana. Pero termina inspirando a tantos que, cuando en las actuales discusiones ético-políticas hablan del reconocimiento, nos remiten al pasaje del amo y el esclavo, de la *Fenomenología del Espíritu*, igualmente asumiendo que con eso el lector debería darse por bien servido. Tómese el caso del belga Tzvetan Todorov quien, al tratar el tema del reconocimiento, se remite a Hegel-Kojève, haciéndose más beneficiario de la lectura que de ese pasaje introdujera Alexander Kojève en Francia, a principios del siglo XX, que del mismo Hegel<sup>38</sup>; o del filósofo africano Kwame Anthony Appiah, quien se limita a decir que el reconocimiento “es en su raíz un concepto hegeliano, ya que se inspira en el célebre análisis del amo y el

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 328.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ver Izvetan Todorov, *La vida en común*, Taurus, Madrid, 1995, pp. 41-44.

esclavo desarrollado en la *Fenomenología del espíritu*<sup>39</sup>; o de la norteamericana Nancy Fraser quien, aunque antes prefería reducir su entendimiento del reconocimiento a una representación *popular* de lo que quieren los grupos en disputa con el orden existente, en 2003, en su debate con Axel Honneth, termina diciendo que el término reconocimiento proviene de la filosofía hegeliana y, en concreto, de la fenomenología de la conciencia<sup>40</sup>. Lo que todos ellos nos dicen es que allá se puede acudir para entender por qué el reconocimiento es importante para la identidad personal. Pero es errado seguir insinuando que la teoría del reconocimiento de Hegel es la que se desprende del pasaje del amo y el esclavo, tal y como está en la *Fenomenología*, y que esa teoría es capaz, por sí misma, de darle sustento a la idea de que hacer justicia es reconocer.

Y esto por tres razones. En primer lugar, porque sobre este famoso pasaje de la *Fenomenología del espíritu* hay, como acabamos de ver, muchas interpretaciones y muchas posibles derivaciones filosóficas dependiendo de esas interpretaciones. En segundo lugar, porque ni en ese libro está la única versión de ese pasaje, y tal vez ni siquiera la mejor<sup>41</sup> (aunque sin duda sí la más conocida), ni ese pasaje, en sus dos versiones (que igual involucran

<sup>39</sup> Kwame Anthony Appiah, *La ética de la identidad*, Katz, Buenos Aires, 2007, p. 163.

<sup>40</sup> Dice textualmente: “El término ‘reconocimiento’, 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 en *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata, p. 20.

<sup>41</sup> Sin duda es más clara la versión dada por Hegel en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Allí se nos dice que la autoconciencia existe para otra autoconciencia “como un otro para un otro” y se nos explica que el proceso de reconocimiento se inicia con un “impulso a mostrarse como sí mismo libre y a estar *ahí* para el otro en cuanto tal”. Una incertidumbre, no saberse como uno mismo en el otro y no estar seguro de dejar de ser para el otro una inmediatez, y no como ser libre, que es lo que se quiere mostrar, desencadena una lucha a muerte entre las dos autoconciencias (puesto que la otra anda exactamente tras de lo mismo). Cada una de ellas pone en peligro su vida y la de la otra, pero es un peligro vano pues, por una parte, arriesga la vida, la misma que tiene que conservar como condición de su libertad, y por la otra, si logra la muerte del otro, es sólo una negación abstracta. “Siendo la vida tan esencial como la libertad, la lucha se acaba primero, como negación unilateral, en la desigualdad, esto es, que uno de los que luchan prefiere la vida, se conserva como conciencia singular, pero renuncia a su ser-reconocido, mientras el otro se mantiene firme en su referencia a sí mismo y es reconocido por el primero como por aquel [que queda] sometido: *la relación del señorío y la servidumbre*”. Federich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, 1999, p. 478-479.



un alto nivel de violencia<sup>42</sup>), agota el tema del reconocimiento en Hegel. El pasaje del amo y el esclavo da cuenta, sí, del reconocimiento asimétrico; pero el tema del reconocimiento en Hegel es más extenso y para entenderlo cabalmente se deben tomar en cuenta obras como el *Sistema de la ética*, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y la *Metafísica del derecho*, como lo ilustran los eruditos estudios de Axel Honneth<sup>43</sup>, Robert Williams<sup>44</sup> y Angelo Papacchini<sup>45</sup>. En tercer lugar, y esto es lo más importante, porque la teoría hegeliana del reconocimiento, por muy atractiva que suene, no tiene el estatuto de una teoría con fuerza explicativa suficiente para, a partir de ella, dar cuenta de lo que está en juego en muchos conflictos planteados por grupos y sectores sociales en las sociedades liberales y para concluir – como concluye Taylor – que esos grupos y sectores están demandando reconocimiento. Precisemos un poco esta tercera razón.

En términos explicativos, Hegel no nos provee una teoría social satisfactoria para dar cuenta de los conflictos de las sociedades modernas, o de algunos de ellos, en términos de lucha por el reconocimiento. “Hegel –nos dice Axel Honneth– no es aún lo bastante teórico social para poder concebir con objetividad este proceso como un fenómeno de la constitución de las sociedades modernas. Plenamente inmerso en el horizonte del idealismo alemán, observa en ello más bien el conjunto de las potencias espirituales que los sujetos deben producir entre sí para estar en condiciones de construir el mundo común del ‘espíritu objetivo’”<sup>46</sup>. Tampoco nos provee un concepto de reconocimiento que haya podido asentarse en nuestro lenguaje moral compartido de forma tal que, cuando hablamos de una ética política del reconocimiento, todo el mundo sepa de qué estamos hablando. Como igualmente señala Honneth: “a diferencia del concepto de ‘respeto’, que

<sup>42</sup> Incluso más, como lo señala Robert Williams, en este pasaje el tratamiento del asunto es “lógica y conceptualmente primitivo (porque) se centra en la transición de la conciencia a la autoconciencia”, porque se queda en la confrontación interpersonal sin ninguna mediación institucional, ya que “el énfasis no está en el proceso completo del reconocimiento recíproco, sino en el fracaso para lograr ese reconocimiento recíproco” Robert Williams, *Hegel's Ethics of Recognition*, University of California Press, 1997, pp. 47-49. Judith Butler, por su parte, afirma que en ese pasaje “Hegel ofrece una configuración del sujeto en la cual la subjeción se hace realidad psíquica, una en la cual la opresión misma es articulada y reforzada por medios psíquicos”. Butler, *Subjects...*, p. ix.

<sup>43</sup> *The Struggles for Recognition: the Moral Grammar of Social Conflicts*, transl. by Joel Anderson, The MIT Press, 1996. Hay traducción al español: *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997.

<sup>44</sup> Robert Williams, *Op. cit.*

<sup>45</sup> *La alienación en Hegel*, Informe de Investigación, inédito, Cali, 1988.

<sup>46</sup> Axel Honneth, “Reconocimiento y obligaciones morales”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 8, Madrid, 1996, p. 8.

desde Kant posee contornos ético-filosóficos relativamente claros, el de ‘reconocimiento’ no está establecido por un uso cotidiano ni filosófico<sup>47</sup>”. El reconocimiento, por otra parte, no ha sido un tema tan central en la filosofía como para que, frente a él, se definan varias teorías filosóficas; o, como dice Paul Ricoeur, “no existe teoría del reconocimiento digna de ese nombre al modo como existe una o varias teorías del conocimiento”<sup>48</sup>. Así las cosas, si queremos interpretar los ciertos conflictos sociales como demandas de reconocimiento y si queremos establecer una política del reconocimiento, se requiere algo más sustantivo que una simple alusión a la venerable autoridad de Hegel: se requiere construir una teoría del reconocimiento capaz de satisfacer criterios válidos tanto a nivel explicativo como normativo.

Es lo que intenta Axel Honneth. Si bien es imposible, en lo que resta de este artículo, hacer una presentación suficiente de su teoría, sí podemos esbozar sus rasgos más notorios.

#### 4. Conflictos, demanda de reconocimiento y justicia (Axel Honneth)

Honneth siente la necesidad de contar con una teoría explicativa de los conflictos que pueda entender, al menos a algunos de ellos, en términos de reconocimiento. Esta teoría es necesaria para salirle al paso a otra teoría explicativa, que ha sido hegemónica en la teoría social moderna y que él llama ‘paradigma hobbesiano’. Se refiere con eso a la tendencia, férreamente instalada en las ciencias sociales, a interpretar todos los conflictos sociales como luchas por recursos de supervivencia; una tendencia cuya génesis Honneth ubica en Maquiavelo y Hobbes<sup>49</sup>. Por otra parte, la hegemonía de estas filosofías políticas, propias de los albores de la modernidad, no se ha limitado a las ciencias sociales: hace presencia en idearios políticos como el liberalismo, el marxismo o el nacionalismo. Ellos, por mucho que discrepen en muchas cosas, coinciden en entender los conflictos (entre individuos para uno, entre clases para otro, entre naciones para el último) de esa manera.

En su propósito de proveerse una teoría alternativa, una que explique los conflictos en términos del reconocimiento, no pretende Honneth anular totalmente la teoría hobbesiana: efectivamente, muchos conflictos se gestan a partir de intereses encontrados en torno a recursos de supervivencia. Pero no todos y Honneth trata de mostrar que algunos se explican mejor como motivados por impulsos morales. Por ejemplo, en lo que toca a ciertos co-

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 6.

<sup>48</sup> Paul Ricoeur, *Caminos del Reconocimiento*, Editorial Trotta, Madrid, 2005, p. 11.

<sup>49</sup> “La filosofía social moderna entró a la historia del pensamiento cuando caracterizó la vida social como una condición de lucha por la autopreservación” Honneth, *Op. cit.*, p. 7.

lectivos identitarios (etnias, culturas regionales, religiones, minorías de inmigrantes o minorías nacionales), en muchos casos, los “motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento”<sup>50</sup>. En otras palabras, se ven arrastrados a un conflicto no tanto, o no únicamente, porque se les niegan los recursos de supervivencia, sino porque se les niega reconocimiento a varios niveles: el valor de su cultura o de su estilo de vida, la dignidad de su estatus como personas y la inviolabilidad de su integridad física.

Esta idea no es todavía una teoría. Como dice Honneth, “para poder explicar de alguna manera las formas de descontento y sufrimiento sociales, hay que alcanzar una precomprensión conceptual de las expectativas normativas que debemos suponer con respecto a los miembros de una sociedad”<sup>51</sup>. El camino para esto lo encuentra en los estudios de Barrington Moore y E. P. Thompson sobre los movimientos obreros, que se apartan de las clásicas lecturas marxistas de corte utilitarista (es decir, aquellas que, presas del paradigma hobbesiano, interpretan los conflictos como luchas en torno a recursos de supervivencia). Estos estudios, que dan cuenta de conflictos cuyas motivaciones de resistencia y protesta aparecen ligadas a la violación de las apelaciones al honor, le permiten a Honneth establecer analogías con conflictos sociales similares.

La comparación con la resistencia social de los grupos colonizados o la historia subterránea de la protesta de las mujeres demostraron que la lucha proletaria por el respeto a las apelaciones al honor no era en absoluto un caso especial, sino sólo un ejemplo particularmente sorprendente de un patrón de experiencia muy extendido: 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<sup>52</sup>.

Los estudios de Moore y Thompson son el antecedente más próximo a Honneth. La idea seminal, aquella de que el reconocimiento por parte de sus congéneres es absolutamente central en la vida de los seres humanos, viene de más atrás, ante todo de Hegel. Ha sido Hegel, sin duda, quien más claramente ha partido de una intuición distinta para explicar los conflictos sociales. “Si la razón por la cual los sujetos tienen que superar una forma de vida ética en la cual ellos están, es que ellos se sienten allí insuficientemente

<sup>50</sup> Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, p. 197.

<sup>51</sup> N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Morata-Paideia, Madrid, 2006, p. 101.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 105.

reconocidos, entonces la lucha resultante no puede ser una confrontación solamente por autopreservación”. Más aún: Hegel ve las “relaciones éticas de la sociedad como representando formas de intersubjetividad práctica en las cuales el movimiento de reconocimiento garantiza el acuerdo complementario tanto como la mutualidad necesaria de sujetos opuestos.

Después de Hegel, hay otros pensadores, que Honneth también consulta, que han esbozado ideas similares, si bien ninguno ha llegado a construir una teoría completa y aceptable del reconocimiento (Karl Marx, George Mead, Jean Paul Sartre, entre otros). La idea medular que parece aproximar estos autores tiene dos caras: una que sostiene que un completo desarrollo humano depende de relaciones ‘éticas’ bien establecidas (en particular, relaciones de amor, derecho y ‘vida ética’) y otra que, por la misma razón, ve en el reconocimiento un motor de la historia humana. De una u otra forma todos ellos parecen andar la senda abierta por Hegel cuando “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”<sup>53</sup>. Y la estructura de cualquiera de esas relaciones de mutuo reconocimiento es siempre la misma: en tanto que un sujeto se sabe el mismo como reconocido por otro sujeto en relación con algunas de sus habilidades y cualidades y a partir de ello se reconcilia con el otro, ese sujeto siempre llega a saber su propia identidad distintiva y entonces llega a ser opuesto de nuevo al otro como algo particular<sup>54</sup>. Por todo ello Hegel sigue siendo, según Honneth, el pionero, el que introdujo una nueva concepción del conflicto social; una para la cual “el conflicto entre los individuos puede ser entendido como un momento ético en un movimiento que toma lugar en una vida social colectiva”<sup>55</sup>.

Entre los pensadores posteriores a Hegel, hay uno que Honneth destaca: George H. Mead. Su pragmatismo materialista, para el cual la psicología social debe clarificar el mecanismo por el cual una conciencia del significado de las acciones sociales puede emerger en la interacción humana<sup>56</sup>, le sirve a Honneth no sólo para escapar un poco del carácter especulativo de

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 73. Según Honneth, la idea de que los sujetos humanos deben su identidad a la experiencia de reconocimiento intersubjetivo fue mejor desarrollada en la psicología social de Mead sobre bases naturalistas. “Mead también apunta a hacer de la lucha por el reconocimiento el punto de referencia para una construcción teórica en términos de la cual el desarrollo humano de una sociedad debe ser explicado” *Ibid.*, p. 71.

la metafísica hegeliana, sino, ante todo, para explicar por qué en el amor, sea entre amigos, amantes o padres e hijos, el reconocimiento es fundamental para lograr la autoconfianza, sin la cual no podemos salir exitosamente a la vida social. “Hablando del reconocimiento como un elemento constitutivo del amor, lo que se quiere decir es una afirmación de independencia que es guiada –más bien apoyada– por el cuidado (*care*)”<sup>57</sup>. El cuidado y, en general, el amor nos hace individuos.

El derecho nos hace personas, pues “la autonomía personal del individuo debe su existencia a un modo particular de reconocimiento recíproco que está incorporado en el derecho positivo”. Lo que esto quiere decir es que “uno puede contar como un portador de derechos de alguna clase sólo si uno está socialmente reconocido como miembro de una comunidad”. Pero, a diferencia del amor, que parece emerger naturalmente en la vida familiar ya desde el comienzo de los tiempos, el reconocimiento legal ha de ser conquistado históricamente mediante la lucha: “la forma particular de reconocimiento encontrada en el reconocimiento legal sólo puede emerger en el curso del desarrollo histórico”<sup>58</sup>. En esto también son claves los desarrollos de Hegel y Mead: “Como Hegel en su tratamiento del proceso formativo de la ‘voluntad colectiva’, Mead ve el desarrollo moral de las sociedades como un proceso en el cual el significado del reconocimiento legal se amplía gradualmente”<sup>59</sup>.

El siguiente nivel es la solidaridad. Además del amor y el reconocimiento legal, Hegel y Mead pensaron en otra forma de reconocimiento mutuo que tiene una función distinta: “para ser capaz de adquirir una no distorsionada imagen de uno mismo, los sujetos humanos necesitan –antes y después de la experiencia de cuidado afectivo y reconocimiento legal– una forma de estima social que les permite relacionarse positivamente con sus habilidades y destrezas concretas”<sup>60</sup>. Esto lleva a la autoestima.

La forma como todo esto es recogido en la teoría de Axel Honneth es cabalmente comprendida, en sus elementos básicos, en la siguiente síntesis de Joel Anderson, el traductor de *Las luchas por el reconocimiento* al inglés:

La posibilidad que tiene uno de sentir, interpretar y realizar sus propios deseos y necesidades como una persona individualizada y totalmente autó-

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 121. “En ambos, Mead y Hegel, la idea de una lucha por el reconocimiento socialmente influyente es llevada hasta un más alto nivel, uno en el cual los sujetos deberían tener una confirmación como personas biográficamente individualizados” *Ibid.*, p. 91.

noma —en otras palabras, la posibilidad misma de la autoformación— depende crucialmente del desarrollo de la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima. Estos tres modos de relación práctica de uno consigo mismo, sólo pueden ser adquiridos y conservados de una manera intersubjetiva, gracias al reconocimiento que a uno le pueden dar otros a quienes, a su vez, uno reconoce. El resultado es que las condiciones de autorrealización terminan por depender del establecimiento de relaciones de mutuo reconocimiento. Esas relaciones van más allá de las propias del amor y la amistad, hasta incluir las relaciones legalmente institucionalizadas de igual respeto por la autonomía y dignidad de las personas y las redes de solidaridad y valores compartidos dentro de las cuales se pueden reconocer el valor particular de los miembros de una comunidad. Estas relaciones no están dadas de un modo ahistórico, sino que deben ser establecidas y expandidas través de las luchas sociales, las cuales no pueden ser entendidas exclusivamente como conflictos en torno a intereses. La ‘gramática’ de esas luchas es ‘moral’ en el sentido de que los sentimientos de ser ultrajado y de indignación que direccionan estas luchas son generados por el rechazo de demandas de reconocimiento y, por ende, implica juicios normativos acerca de la legitimidad de los ordenamientos sociales. Así, la idea normativa de una sociedad justa es confirmada empíricamente por las luchas históricas por el reconocimiento<sup>61</sup>.

69

Recientemente, y ya más directamente en relación con la noción de justicia, Honneth ha explicado que en su caso el reconocimiento es “un concepto diferenciado, que engloba tanto el ‘reconocimiento de derechos’ y la ‘apreciación cultural’ como las peticiones de ‘amor’, y trata de subsumir en él la problemática de la redistribución”<sup>62</sup>. La dimensión explicativa de su teoría, su fenomenología o ‘gramática’ de los conflictos sociales, abre el paso a lo prescriptivo porque, según ella, quienes sienten violadas sus expectativas de reconocimiento, por ejemplo los grupos de que hablábamos hace un rato, interpretan esa violación como una injusticia; una que sólo puede ser superada acabando con la humillación y la falta de respeto. Se levante entonces una demanda de justicia que pide acabar con eso es y aunque esa demanda pueda incluir también la redistribución de recursos es, ante todo, una demanda de reconocimiento. Y un ejemplo de cómo la redistribución está subsumida dentro del reconocimiento lo proveen, según Hon-

<sup>61</sup> Joel Anderson, “Translator’s Introduction”, en *The Struggle for Recognition. The moral grammar of Social Conflicts*, Axel Honneth, The MIT Press, Cambridge, 1996, p. XII. (La traducción es mía).

<sup>62</sup> Axel Honneth, en Fraser y Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 15.

neth, las luchas de las mujeres contra el menor pago a ciertas profesiones ‘femeninas’:

las investigaciones (demuestran) que la infravaloración de las profesiones en las que predominan las mujeres no se debe al contenido real del trabajo, sino a otra cosa: toda actividad profesionalizada cae automáticamente en la jerarquía de estatus social en cuanto sea practicada sobre todo por mujeres, mientras que asciende en la jerarquía de estatus si se invierte la proporción de géneros<sup>63</sup>.

Ejemplos como éste le permiten insinuar: “una tesis que me parece adecuada para interpretar las luchas por la distribución en el capitalismo (es ésta): esos conflictos suelen producirse cuando unos grupos sociales tratan de cuestionar los modelos de evaluación establecidos –como respuesta a la experiencia de falta de respeto a sus logros reales– y luchan por conseguir una mayor estima de sus aportaciones sociales y, en consecuencia, una redistribución económica”<sup>64</sup>. Y con esta pretensión de una teoría de la justicia que articula la noción de reconocimiento, específicamente en su connotación hegeliana, pero desarrollada como eje articulador de una teoría social capaz de explicar ciertos conflictos sociales, damos por terminada la revisión de los tres más conocidos esfuerzos por vincular el reconocimiento a la justicia.

### 5. A manera de conclusión

Más empeñado en mostrar la injusticia del modo liberal de hacer justicia, Taylor hace hincapié en las limitaciones del ideal del Estado neutral frente a las culturas y formas de vida; del Estado liberal “ciego a las diferencias”. Taylor se asemeja a Young en que ambos someten a crítica tanto ese ideal de neutralidad como las consecuencias que se derivan de su intento de aplicación. Young, evidentemente, es más incisiva en su esfuerzo por remover la hegemonía de la tradición redistributiva en la reflexión filosófica sobre la justicia. Taylor comparte con Honneth el referente a Hegel, pero sólo Honneth logra desarrollar esto en una teoría social plausible. Young comparte con Honneth su inscripción en la tradición teórico-crítica. Ambos, en lugar de partir de un principio normativo de lo que es justo, elaboran su teoría de la justicia a partir de las demandas elevadas por sectores sociales que se encuentran en situaciones que ellos perciben como injustas. Un aspecto importante de mi actual investigación, de la cual este artículo es apenas una parte, es evaluar la discusión que se ha dado dentro del ángulo teórico-

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 121-122.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 122.

crítico: la que sostuvo Nancy Fraser tanto con Young como con Honneth. Elemento crucial en esa evaluación será ver cómo la reflexión moral sobre la justicia logra conservar, pese a su tránsito por la diferencia (Young) o por las condiciones de realización de la subjetividad (Honneth), el carácter estrictamente político y reconstitutivo de la de justicia política: el de ocuparse de la vida en común y de la igualitaria inserción de todos y todas en esa vida en común. Esto, tan caro a la tradición que lleva de Aristóteles a Rawls y Habermas, sigue siendo la preocupación central de Fraser y, sin duda, sigue siendo el eje de evaluación final de todo esfuerzo de reflexión moral en este tema.