

La Ética del reconocimiento de Axel Honneth y sus aportes a las
democracias en Latinoamérica. Una mirada crítica.

The Ethics of recognition of Axel Honneth and his contributions to the
democracies in Latin America. A critical consideration.

María Elena Radici.
Facultad de Humanidades
UNNE. Argentina

Recibido: 24/07/2012

Aceptado: 28/08/2012

Resumen: El propósito de este trabajo es, por un lado, analizar la interpretación que propone Axel Honneth de las luchas sociales como luchas por el reconocimiento, su conexión con los procesos de formación moral y con la idea de identidad o autorrealización como concepto normativo clave a partir de la lectura de sus obras *Crítica del agravio moral*, *La lucha por el reconocimiento* y otros escritos del autor. A su vez, mostrar la relación de la identidad con el reconocimiento intersubjetivo y el modo como deberían pensarse las condiciones de posibilidad del mismo en las sociedades democráticas actuales, sobre todo en América Latina a partir de situaciones concretas que muestran cómo este es negado a determinados sectores sociales.

Para Axel Honneth, las luchas sociales constituyen el punto de partida del análisis social, sin embargo habría que ir más allá, hacia la motivación moral de las mismas, y en este sentido considera que las experiencias pre-científicas que se deben tener en cuenta son las de menosprecio, humillación, y vergüenza social, experiencias que producen una “herida moral” por falta de respeto a la integridad personal, experiencias donde el reconocimiento es negado y son vividas como injusticia. Por ello no es posible atisbar un horizonte normativo en su propuesta sino en contraste con las patologías sociales, ya que, pensar las luchas sociales es pensar acerca de la validez de

los cambios sociales que las mismas posibilitan pero no sólo en vista a una comunicación libre de dominación sino en la línea del reconocimiento.

Abstract: The purpose of this paper is to analyze the interpretation proposed by Axel Honneth about social struggles as struggles for recognition, its connection with the processes of moral formation and the idea of self-identity as a normative key after reading *Crítica del agravio moral, La lucha por el reconocimiento* and other writings. In turn, to show the relationship of identity with the intersubjective recognition and in which ways it could be thought its conditions of possibility in today's democratic societies; especially in situations that show how this is denied to certain social sectors in Latin America.

For Axel Honneth, social struggles constitute the starting point of social analysis. However, it would have to go beyond this, to their moral motivation. In this sense, he considers that contempt, humiliation and social embarrassment should be taken into account as pre-scientific experiences. All this produce a "moral injury" for lack of respect to the personal integrity, and therefore the recognition is denied and experienced as injustice. It is not a normative horizon that can be glimpsed in Hornet's proposal but the contrast to the social pathologies. To think in the social struggles is to think about the validity of the social changes considering not only a free communication of domination, but also in a line of recognition reasoning.

La posibilidad de pensar en qué consiste una democracia auténtica implica reflexionar sobre las exigencias y beneficios que supone para los ciudadanos, así como las demandas para con un Estado que la garantice. Ya Aristóteles mostró la íntima conexión entre la Ética como pensar filosófico que orienta hacia un modo de vida "feliz" personal y la Política como ciencia que orienta hacia un modo de "vida buena", social y personal al mismo tiempo. La idea de bien común aparece como eje explicativo de esta relación que hoy se complejiza por la prolongada influencia de las Teorías del

Contrato, entre otras, centradas principalmente en los derechos y en la idea de Justicia.

Pero la Democracia, como sistema político ¿debe garantizar la realización (vida plena) de los ciudadanos, o simplemente espacios de no interferencia para que cada uno pueda realizar su vida? Surgen cuestiones acerca de cómo determinar un modo de vida buena aceptable para todos –y si esto es posible, o deseable-, y la necesidad de acuerdos que se dirijan a precisar mínimos que garanticen una sociedad ordenada y justa como condición de posibilidad para que cada uno alcance una “vida feliz”.

La idea de “trato igual” que sustentan en especial las Teorías del Contrato (aunque no sólo ellas), igualdad que estaría expresada en la *justicia* como valor práctico, si bien es la base del sistema legal no es entendida de manera unívoca, más aún cuando se intenta precisar una idea de *justicia social* que atienda a la libertad e igualdad de todos. La emergencia de diferencias en las prácticas sociales, sea por las migraciones masivas o por los cambios culturales que se generan en las sociedades así como las diversas concepciones acerca de un modo de vida feliz, y cómo esto conlleva movimientos sociales para la obtención de reconocimiento legal y social conducen a diferentes interrogantes y respuestas acerca del “trato igual”. ¿El trato igual garantiza la justicia o más bien es necesario un trato desigual para que esta se dé? La respuesta de Rawls, por ejemplo, queda plasmada en los dos principios de justicia, que garantizan tanto la libertad como la *equidad*, entendida ésta como atención a la desigualdad, a los menos favorecidos para el acceso a los bienes que le permiten la realización de sus metas de vida. Pero esta propuesta estaría limitada a las sociedades liberales conservadoras en la cual los ciudadanos ya tienen una idea (intuitiva) de la justicia ligada a las libertades individuales.

Por su parte, las éticas del reconocimiento reflexionan acerca de los límites de una praxis política que ponga como meta sólo la igualdad y, Axel Honneth en particular, se pregunta si basta el acceso a los bienes materiales y culturales de modo igualitario para hacer aceptable una democracia o es necesario más bien desarrollar una teoría que piense la libertad y la igualdad desde condiciones que garanticen el reconocimiento, trasladando la atención desde los bienes a las relaciones

intersubjetivas. Honneth va cuestionar tanto la propuesta rawlsiana como el análisis de la Teoría Comunicativa de Habermas ya que considera que las repuestas de estas teorías son insuficientes ante las particularidades y las diferencias culturales cada vez mayores que las democracias multi y pluriculturales muestran y que hacen surgir un nuevo orden simbólico originando cambios tanto en las concepciones de hombre como en las relaciones.¹

A su vez, ¿qué implica a nivel socio-político este reconocimiento que Honneth pone en el centro de la discusión? Por otra parte, si los movimientos sociales que originan cambios sociales en vista a la justicia están orientados, según Honneth, a una ampliación del referente que se concreta a nivel jurídico y social ¿qué exigencias se le plantean a la ciudadanía y por qué se justificarían?

El propósito de este trabajo es, por un lado, analizar la interpretación de las luchas sociales como luchas por el reconocimiento que propone Axel Honneth, su conexión con los procesos de formación moral y con la idea de identidad o autorrealización como concepto normativo clave a partir de la lectura de sus obras *Crítica del agravio moral*, *La lucha por el reconocimiento* y otros escritos del autor. A su vez, mostrar la relación de la identidad con el reconocimiento intersubjetivo y el modo como deberían pensarse las condiciones de posibilidad del mismo en las sociedades democráticas actuales, sobre todo en América Latina.

Democracia y contradicciones internas. Un primer acercamiento

Las democracias vigentes en América Latina no pueden ser interpretadas simplemente a partir del mecanismo por el cual son electos los gobernantes. El voto mayoritario no legitima de por sí el funcionamiento de las democracias ya que aún el mecanismo está afectado por situaciones concretas: económicas, culturales, sociales, que permiten una manipulación retórica y “material” (*Planes Sociales*, por ejemplo) cuya meta es el mantenimiento del poder, por los contratos secretos o acuerdos no publicitados con grandes sectores (gremios, entre otros) para la obtención del voto,

¹ Honneth, comentando a Hegel, quien considera que la unión de los sujetos en el Estado se da por compartir un “fin superior”, se pregunta, por ejemplo, cómo interpretar este fin “si la tendencia evolutiva de la sociedad moderna debía orientarse hacia una mayor pluralización de los valores y una marcada individualización de los estilos de vida”. Cfr. HONNETH, Axel. “Comunidad. Esbozo de una historia conceptual”. En *Isegoría* (1999), p.8 y 9.

por diferentes formas de corrupción como el manejo de fondos públicos para la propaganda oficial, y por la connivencia o presión sobre los *mass media* con el mismo fin.

Esto señala que, la legitimación moral de las democracias relacionada con los valores que afirma defender queda en entredicho cuando la libertad de expresión es opacada en tanto no acuerda con los sectores de poder. En este sentido, el poder se presenta como el suplente natural de una participación negada y los grupos en desacuerdo muchas veces no encuentran espacios de diálogo y de escucha. Se privilegian intereses que se dan unidos a los beneficios económicos aunque con una superficial máscara de moralidad y compasión y en nombre de la “justicia social”. Se apela a la tolerancia, valor fundamental que permite la convivencia en marcos normativos, pero hacia actitudes que atentan contra la misma democracia (*abolicionismo* de la pena frente al delito). Se muestran contradicciones en las prácticas políticas a partir de una racionalidad estratégica orientada a la acumulación de poder y no a garantizar los derechos de todos.

Si bien la apatía y el desinterés por la participación activa se acrecientan en muchos sectores también se da asociado un desencanto frente a la violencia que deslegitima toda razón moral y se adueña de lo público. Saber que las decisiones están tomadas de antemano por los legisladores y el ejecutivo con anuencia del judicial y que las únicas luchas sociales validadas son aquellas funcionales al poder conduce al descreimiento en tanto millones de voces no entran en el diálogo, menos en los diálogos mediáticos. Acorde con este análisis quizás la propuesta de Habermas parece la más acertada, en tanto señala la “reducción de la esfera de entendimiento comunicativo” y de la capacidad de entendimiento como uno de los problemas actuales a causa del aumento de poder de los sistemas (dinero y burocracia), así como la necesidad de alcanzar espacios de comunicación libres de dominación por una resistencia social emancipadora en esta línea.

Para Axel Honneth, por su parte, pensar las luchas sociales es pensar acerca de la validez de los cambios sociales que las mismas posibilitan pero no sólo en vista a una comunicación libre de dominación sino en la línea del reconocimiento, y a su vez,

reflexionar acerca de un criterio moral que revele la injusticia. Esto implica, en principio, acercarse a la teoría del autor de un modo amplio y crítico, teniendo en cuenta también que no es posible atisbar un horizonte normativo en su propuesta sino en contraste con las patologías sociales.

Formas de menosprecio como patologías sociales

En el punto I de *Crítica del agravio moral*, titulado *Patologías de los social. Tradición y actualidad de la Filosofía social*, Honneth realiza un análisis exhaustivo de los diversos modos históricos en que fueron entendidas las patologías -desde la filosofía social- en contraste con una idea de lo “normal” o lo “sano”. Sin embargo, no es posible seguir ese detallado itinerario en esta exposición. Según el autor, “de una patología de la vida social puede hablarse (...) sólo cuando existen ciertos supuestos de cómo deben ser las condiciones de autorrealización humana” y supone la “crítica a un estado social percibido como alienado, carente de sentido, cosificado o enfermo”². Pero para realizar un diagnóstico acertado no bastaría la observación externa, sino una referencia hermenéutica a la autocomprensión interna de las sociedades. En esta dirección, va a asumir el criterio metodológico de la Teoría Crítica, que parte de una indagación empírica de las experiencias sociales pre-científicas en las cuales se encontraría un interés emancipador.

Según Honneth, la Teoría Crítica buscó como punto de partida del análisis una experiencia pre-científica donde se muestren los movimientos emancipatorios, y esto fue planteado con acierto por la Escuela de Frankfurt, aunque esta corriente no logró su objetivo en tanto quedó adherida al análisis de la izquierda hegeliana y de la propuesta marxista centrada en el trabajo al entender que las fuerzas sociales se dirigían a la superación de las formas de dominación del capitalismo dejando fuera otros factores explicativos.

Por lo tanto, si bien las luchas sociales constituyen un punto de partida del análisis, habría que ir más allá, hacia la motivación moral de las mismas. Honneth considera que las experiencias pre-científicas que se deben tener en cuenta son las de menosprecio, humillación, y vergüenza social, experiencias que producen una “herida

² HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, trad. Peter Storandt Diller, revisor Gustavo Leyva, Buenos Aires, FCE de Argentina, 2009. p. 101

moral” por falta de respeto a la integridad personal, experiencias donde el reconocimiento es negado y son vividas como injusticia. Justamente

aquellas sensaciones de injusticia que van unidas a las formas estructurales del desprecio representan un hecho pre-científico en el que una crítica de las relaciones de reconocimiento puede verificar en términos sociales su propia perspectiva teórica³.

Según el autor, las teorías en general no trabajan las formas de menosprecio que “pueden hacer que los actores sociales experimenten la realidad de un reconocimiento escatimado”⁴ ni tampoco consideran que las luchas sociales sean una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad.

La interpretación de Honneth de las luchas sociales trata de mostrar que “la resistencia colectiva, que brota de la interpretación crítico-social de sentimientos de menosprecio compartidos en común, no es sólo un medio práctico de reivindicar para el futuro un modelo ampliado de reconocimiento”, sino que la participación política activa cumple la función de “arrancarles de una situación empantanada de humillación pasivamente sufrida y, por consiguiente, de ayudarles en vistas a una autorrelación nueva y positiva”⁵. En este sentido, coincide con Taylor en la necesidad de participación para la conformación de una identidad que se constituye intersubjetivamente y que entiende al sujeto como producto de la interacción.

Señala Honneth que “para obtener una teoría social normativa llena de contenido, debe apuntar a un concepto de lucha social fundado no en posiciones de intereses sino en sentimientos morales de injusticia”⁶, en tanto los intereses se dan ligados a los bienes culturales y simbólicos necesarios para la reproducción social, y los sentimientos suponen un modo afectivo-cognitivo de comprender la situación. En esta dirección, se privilegia la idea de reconocimiento, aunque se la analiza distanciándose del modo lingüístico en que la entiende Habermas y se remarca que

³ Op. Cit., HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, p.263

⁴ HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. trad. Manuel Ballester, Barcelona, Crítica, 1997, p.116

⁵ Op. Cit. HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. p. 198

⁶ Op. Cit. HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. p. 195

la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales.⁷

Por tanto, “equiparar el potencial normativo de la interacción social a las condiciones lingüísticas de una comunicación libre de dominación” tal como lo hace Habermas supondría una desventaja⁸.

Por otra parte, si bien la idea de autorreferencia o autorrelación parecieran ser el criterio de delimitación moral, Honneth trataría de alcanzar una ética formal que se dirija a determinar las *condiciones sociales previas* para una vida “sana” o “atinada” (autorrelación lograda) que se relacionan con distintos modos de reconocimiento y que se constituyen en pauta para la crítica. El análisis del autor, siguiendo especialmente al joven Hegel, o Hegel de Jena, y a George H. Mead, necesita mostrar los distintos tipos de reconocimiento fundamentales para el ser humano en tanto posibilitan la conformación de una identidad y su autorrealización, así como también se ocupa de describir las experiencias de desprecio y lo que éstas implican, en una especie de dialéctica negativa, en la medida que conducen a una toma de conciencia acerca del respeto que es negado⁹.

En esta dialéctica negativa se trata de mostrar que los sentimientos negativos son la base afectiva de impulsos en los que enraiza motivacionalmente la lucha por el reconocimiento y que llevan del sufrimiento a la acción. El sufrimiento informa a la persona cognitivamente acerca de su situación social injusta porque priva de reconocimiento recíproco, y es injusta por la *dependencia* del hombre de la experiencia de reconocimiento intersubjetivo para llegar a una autorrelación libre de angustia. A su vez, cobra importancia el entorno político-cultural de los sujetos para

⁷ Op. Cit. HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. p. 114

⁸ Op. Cit. HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral*. p. 259

⁹ Según el autor, “los hombre dependemos de la experiencia fomentadora del reconocimiento recíproco para asegurar nuestra autonomía individual”. Cfr. HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral*. p.235-236

que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política y mueva a acciones de resistencia grupales.

Honneth incorpora en su propuesta los aportes de la psicología, tanto de Winnicott como de Erikson y otros autores para presentar las tesis de que las reacciones negativas de sentimiento tales como la vergüenza, la cólera, la enfermedad o el desprecio, así como la indignación, provocan una conmoción psíquica que puede trabar la acción en tanto el sujeto pierde el sentimiento del valor propio, pero a su vez, se puede disolver la “tensión motivacional en que el singular es forzado a entrar por el sufrimiento de humillaciones” cuando el mismo encuentra nuevas posibilidades de obrar.¹⁰

Los conceptos negativos de “ofensa”, “humillación”, “menosprecio” o “injuria” van a hacer referencia a distintos grados de lesión psicológica, que son al mismo tiempo “herida moral” ya que, como se dijo, la imagen normativa de sí mismo necesita de la confirmación permanente en el otro y por tanto, van a señalar experiencias que pueden sacudir la identidad personal en su totalidad. Así, en primer lugar, el maltrato físico, corporal, lesiona la confianza aprendida en el amor y penetra las capas corporales y la capacidad de coordinación autónoma del propio cuerpo. Se desploma la confianza en el mundo social y en sí mismo y se puede llegar a lo que se conoce como “muerte psíquica”. La segunda forma de humillación es la que se presenta como “desposesión de derechos”, en la cual el sujeto es lesionado en su autonomía y se siente excluido del ordenamiento institucional de modo igualitario, afectando el autorrespeto y su expectativa de ser reconocido como sujeto capaz de formación de juicios morales y responsable (Kant). En la tercera forma de menosprecio se puede hablar de “deshonra” social, aunque este concepto haya cambiado, pero se trata de un sentimiento de desvalorización social en tanto sus cualidades o facultades específicas no son consideradas significativas para la sociedad, y se da ligado muchas veces a grupos sociales que son estigmatizados.¹¹

¹⁰ Op. Cit. HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. p.168

¹¹ Cfr. HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. pp. 161 y ss.

Siguiendo a Dewey, Honneth también analiza diversas expectativas que el sujeto vive, y que se refieren al éxito instrumental y al comportamiento normativo, y cómo ciertos comportamientos pueden ser causa de conflicto moral en tanto chocan con normas de comportamiento consideradas válidas. Por lo tanto, las experiencias de menosprecio pueden indicar patologías sociales en relación con formas de reconocimiento fundamentales, a su vez ligadas a “expectativas de reconocimiento recíproco”, que pueden ser frustradas. Para Honneth, existe “un nexo estrecho entre las vulneraciones cometidas a las suposiciones normativas de la interacción social y las experiencias morales que los sujetos hacen en sus comunicaciones cotidianas”. El autor remarca entonces que las experiencias morales se forman con la violación de reclamaciones de identidad adquiridas durante la socialización y que el núcleo normativo de las ideas de justicia “lo constituyen las expectativas asociadas al respeto a la dignidad, al honor o a la integridad propia”.¹²

A su vez, las formas de reconocimiento que señalan estratos de la autorreferencia son tres: las del “cuidado” y el “amor” (que otorgan autoconfianza), del derecho (ligada al autorrespeto), y de la valoración social (base de la autoestima o sentimiento del valor propio), y conforman las condiciones sociales mediante las cuales los seres humanos pueden alcanzar una posición positiva frente a sí mismos. Las relaciones afectivas primarias son las que garantizan el apoyo incondicional que el sujeto necesita como sujeto de necesidades y deseos que tiene un valor singular para alguien (la madre) o un grupo en particular (familia, amigos). Las relaciones de derecho señalan las posibilidades de universalización y materialización y demandan un reconocimiento igualitario de todos los sujetos para todos. Si bien el concepto de “dignidad humana”, que se entiende con validez universal y se plasma en los derechos humanos, garantiza el respeto al ser humano como fin en sí mismo, no abarcaría las realizaciones individuales, las capacidades diferenciables. Se olvida ese estrato de auto-referencia que parte de una comunidad valorativa y que les permite a los sujetos referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas (autoestima), y que a su vez está en relación con un “horizonte de valores intersubjetivamente compartido”,

¹² Op. Cit. HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral*. pp. 261-262

ya que la comunidad postula los objetivos y realizaciones valiosas en tanto cooperan en la concreción de objetivos socialmente definidos.¹³ Honneth quiere resaltar, entonces, esta forma de reconocimiento no tenida en cuenta suficientemente, ya que a partir de las experiencias de indignación por un reconocimiento negado de las cualidades particulares de grupos humanos estigmatizados se dan, principalmente, las luchas sociales dirigidas a ampliaciones del horizonte valorativo. Esto permite la comprensión de las formas de resistencia social ante cambios sociopolíticos que generan “menosprecio social de la identidad enraizada en grupos particulares”¹⁴ y explica que los grupos sociales afectados intenten alzar a objetivos generales el valor de capacidades ligadas a su modo de vida.

Pero ni los sentimientos morales de injusticia son neutrales ni los objetivos que se plantean y, en muchos casos, se establecen conflictivamente en relación con la diversidad de interpretaciones culturales. En esta dirección es que para lograr una valoración social libre de menosprecio se intenta alcanzar una “simetría” que se apoya en la ampliación de los objetivos sociales para que el singular no sea excluido, lo cual implicaría la ampliación de las formas de reconocimiento recíproco a nivel institucional (jurídico-legal) y cultural (simbólico).

Criterios morales: Condiciones de reconocimiento recíproco y antropología

La exposición anterior nos remite al núcleo de la propuesta de Honneth: el criterio moral que sirve de crítica para delimitar las patologías sociales y el horizonte normativo de las luchas sociales son las condiciones de reconocimiento recíproco en las tres dimensiones desarrolladas. Pero en la raíz se encuentran una “serie de determinaciones que provisionalmente sólo poseen un carácter psicológico-moral o antropológico”¹⁵. Precisamente, en *Crítica del agravio moral*, el autor va a hacer referencia a las cuestiones antropológicas presentes a lo largo de la Filosofía social (Rousseau en adelante) que se apoyan en la referencia al “hombre natural” o en otras dimensiones del ser humano para delimitar el ideal normativo a partir de la crítica (así

¹³ Op. Cit. HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. pp. 149-150, y HONNETH, Axel. “Reconocimiento y obligaciones morales”, trad. Federico Maxínez, RIFP/8 (1996), p.11

¹⁴ Op. Cit. HONNETH, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. p. 202

¹⁵ Op. Cit. HONNETH, Axel. “Reconocimiento y obligaciones morales”. p.12

como a aquellos pensadores que lo hacen desde una Filosofía de la historia). El concepto central que asume Honneth, la *vulnerabilidad* del ser humano por la necesidad de reconocimiento, no es nuevo, en tanto la noción coincide tanto con Habermas como con Ch. Taylor, y se explica ya que estos autores retoman la perspectiva psico-sociológica o interaccionista de George H. Mead.¹⁶

Ch. Taylor, por su parte, considera que no se puede construir la propia identidad sino dentro de un marco de referencia u “horizonte de significación compartido” ya que, como afirma George Herbert Mead, *somos desde el vamos ya en sociedad* y es imposible desprenderse de los procesos lingüísticos, procesos nos hacen capaces de comprendernos a nosotros mismos y de definirnos gracias a la adquisición de ricos lenguajes de expresión humana¹⁷. En ese horizonte se daría entonces la posibilidad de comprender qué cuestiones son significativas o importantes (valiosas) y cuáles son insignificantes y por tanto, de comprender que la autoelección de la identidad se hace, si quiere tener sentido, sobre estos horizontes dados.

Para Habermas¹⁸, la “vulnerabilidad (está) estructuralmente inscrita en las formas de vida socioculturales. Vulnerables en este sentido y, por tanto, moralmente necesitados de atención y consideración son los seres que sólo pueden individuarse por vía de socialización.” La individuación, para sujetos capaces de lenguaje y acción, es posible por la introducción en un mundo de vida intersubjetivamente compartido y se da gracias al sistema de pronombres personales (*yo, tú, él, nosotros...*) y el uso del lenguaje orientado al entendimiento. De este modo se produce la formación tanto del individuo y su creciente capacidad de autodeterminación, como de la red social que impone la intersubjetividad. Pero también se crea una dependencia de las redes sociales y surgen recíprocas posibilidades de desamparo e indefensión que se corresponden con necesidades de protección. En la medida en que la identidad se conforma y afirma gracias al reconocimiento recíproco es que queda clara la

¹⁶ Aunque Honneth remite continuamente a Hegel y a la idea de reconocimiento que éste toma de Fichte. “...las formas de vida sociales del hombre (...) son pensadas como las relaciones vulnerables de un reconocimiento recíproco”. HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral*. p. 213

¹⁷ Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*, trad. Pablo Carbajosa Pérez, Barcelona, Paidós I.C.E-UAB, 1994, p. 68

¹⁸ Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Barcelona, Paidós, ICE-UAB, 1987, p. 105 y ss.

vulnerabilidad constitucional y crónica a que está sometida la identidad. De allí la necesidad de una ética que atienda simultáneamente la integridad de la persona individual como al tejido vital de relaciones de reconocimiento recíproco. Si la vulnerabilidad proviene de la interacción lingüísticamente mediada propia de los sujetos sociales, es claro para Habermas que el núcleo de la reflexión es encontrar modos de compensación a esa debilidad y por eso propone como objetivos morales no sólo la justicia sino también la solidaridad.

Honneth piensa que un camino “prometedor” es la “elaboración de un concepto de sujeto en términos de la teoría de la intersubjetividad”, pero con una reconstrucción de la subjetividad de tal modo que las condiciones consideradas restrictivas (inconsciente y lenguaje) se transforman en condiciones constitutivas de la individualización (y la autonomía) por la forma de organización que el sujeto les da. Se orienta así a una teoría de la intersubjetividad ampliada por el psicoanálisis de Winnicott sumada a los aportes de Mead, haciendo referencia también a Cornelius Castoriadis. Es fundamental para lograr identidad una participación activa en un sistema lingüístico que le permite al sujeto conocerse a sí mismo y al entorno, y poder mirarse a sí mismo desde la perspectiva de un otro simbólico (Mead). A su vez, las energías psíquicas inconscientes le abren al sujeto opciones de identidad, pero la persona puede individuarse sólo cuando en el camino hacia la idealización asume los impulsos de acción y está seguro del reconocimiento de una comunidad ampliada de comunicación, lo que le permite verse a sí mismo como personalidad singular de manera intersubjetiva¹⁹.

Por ello la propuesta de una autonomía entendida como “autonomía descentrada”, ya que una persona autónoma no es definida en el sentido kantiano de oposición a las inclinaciones o motivos psíquicos, sino como capaz de articular los impulsos y convertirlos en material de decisiones reflexivas. Ahora bien, esto es posible sólo si se está seguro del afecto estable de los otros, afecto que posibilita en el sujeto esa autoconfianza para “estar a solas sin miedo”, y a su vez, para articular los impulsos lingüísticamente gracias a un horizonte de lenguaje intersubjetivo. Una

¹⁹ Cfr. Op. Cit. HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral*. pp. 283-285

segunda forma de entender la autonomía, como coherencia narrativa en sentido biográfico y referida a cierto horizonte valorativo cambiante (Taylor), presentaría ciertas dificultades para Honneth, al no tener en cuenta las reclamaciones morales del entorno. Por eso, en un tercer sentido, el autor va a asumir la autonomía como sensibilidad contextual para aplicar los principios (universalistas) con participación afectiva y sensibilidad por la situación, lo cual exige ponerse en el punto de vista del otro.

Honneth integra de algún modo las distintas posiciones referidas a la autonomía al afirmar que “cuanto más aprendan los sujetos a familiarizarse con una multitud de opciones de identidad no agotadas dentro de sí mismos, más atentamente fijarán su atención en situaciones de emergencia y de carencias concretas que otros sujetos tienen que enfrentar en su vida”²⁰

Ahora bien ¿cuáles serían esos principios o normas universalistas a los que hace referencia el autor? Porque en definitiva lo que se constituye en criterio son las condiciones de reconocimiento intersubjetivo relacionadas con las posibles heridas morales que son vivenciadas como injusticias: la compasión y el amor, el respeto moral y la solidaridad o lealtad, las cuales se convierten en derechos y obligaciones, pero no necesariamente a nivel legal. El carácter universalista del respeto como forma de reconocimiento, por ejemplo, se impone a partir de que “debemos reconocer a todos los seres humanos como personas que merecen el mismo derecho a la autonomía”, y de allí surge la obligación de decidirnos por relaciones sociales cuya realización no implique una lesión a este derecho²¹. Pero ¿puede ser exigible el amor afectivo en la relación materna? En este sentido, Honneth propone ir más allá de las obligaciones recíprocas basadas en iguales derechos para indicar la necesidad de la asistencia y la beneficencia basadas en relaciones asimétricas y no sólo en las relaciones primarias, incorporando la simpatía y el afecto.

La necesidad de articular una moral del reconocimiento que proteja la integridad personal de los seres humanos, que esperan reconocimiento no sólo como personas morales (reconocimiento jurídico) sino también por su desempeño social

²⁰ Op. Cit. HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral*. p. 290

²¹ Op. Cit. HONNETH, Axel. “Reconocimiento y obligaciones morales”. p. 16

("prestigio"), supone asumir al mismo tiempo la necesidad de autoconfianza que se conforma por el amor, para que se dé la autonomía individual que le permite a la persona realizar metas de vida individual teniendo en cuenta al otro en el mismo sentido. Sería necesario entonces entender la justicia atendiendo a las diversas esferas de relaciones intersubjetivas de las cuales el individuo depende, pero incorporando lo otro de la justicia que es la asistencia y la simpatía por la singularidad.

Pero Honneth se distancia expresamente del modo en que entiende Habermas la solidaridad ampliada universalmente, como el esfuerzo de cada uno por el bien del otro en tanto singular y que alcanza a todo ser humano. Según el autor la idea de una solidaridad que alcanza a la humanidad encierra un supuesto idealizador, en la medida que entiende que habría metas compartidas por todos los hombres que sostienen la solidaridad, mientras que para él la solidaridad se da con quienes se comparten cargas y beneficios (comunidad), y a su vez la asistencia abnegada sólo puede ser exigible ante casos de indigencia extrema de aquellos ante los cuales no basta el trato igual (sujetos que no pueden participar en discursos prácticos)²²

Las democracias en América Latina y una posible interpretación de las luchas sociales.

Desde hace ya varias décadas las democracias se han ido consolidando en América Latina, sobre todo como mecanismo de elección de los gobernantes, aun con deficiencias en este sentido que dan lugar a permanentes denuncias y, también, aunque paulatinamente, como modo de vida. Como ejemplo de nuestra región, la coacción violenta sobre grupos de pueblos originarios antes de las elecciones, así como las denuncias de fraudes electorales señalan manipulación aún en el mecanismo. Sin embargo, la conciencia de negación de estas libertades muchas veces no ha llegado a manifestarse en luchas sociales, sino sólo en denuncias a través de los medios locales y nacionales.

Los problemas ligados a las democracias latinoamericanas se muestran en casi todos los ámbitos: económico y laboral, en las enormes desigualdades de ingreso y de

²² Op. Cit. HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral*. p.188 y ss

bienes, en el desempleo, y en un desmedido crecimiento del mercado financiero; en lo educativo, en la diferencia de calidad de la formación que se aporta y recibe, así como en la indiferencia frente a las características culturales diferenciales; en lo social, en la creciente violencia e inseguridad, y en una afirmación de pautas de consumo desmedido que llegan a cosificar al otro; en lo cultural-simbólico, sobre todo en la diversa consideración del valor no sólo del aporte de la mujer a la sociedad sino en el valor de la vida misma de la mujer y en las dificultades para la integración de los discapacitados a la sociedad en general, así como en el rechazo a los inmigrantes; en la salud, en la desatención creciente de los ancianos por parte de los sistemas de salud, sobre todo públicos; en lo político, en una corrupción que no cede sino que aumenta sostenida y amparada por los poderes; en lo científico, en prácticas basadas en intereses económicos pero sin ninguna regulación legal, etc. En todos estos ámbitos se dan permanentes denuncias de grupos que, muchas veces se conforman como tales a partir de la desaparición o muerte violenta de una hija o hijo, como Madres del dolor, Padres de la ruta y muchos otros ¿Pueden ser considerados estos grupos desde la óptica de Axel Honneth? ¿Muestran patologías sociales y postulan un horizonte normativo?

Si las democracias se asientan en ideales como la igualdad, la justicia y la defensa de los derechos de todos que ello implica, la pluralidad de los modos de vida que asume las diferencias culturales, así como por presuponer una ciudadanía participativa en la toma de decisiones, las situaciones planteadas se muestran como claramente injustas en tanto lesionan estos ideales. Pero sería necesario analizarlas como praxis pre-científicas donde aparecen sentimientos de desprecio o indignación que conduzcan en la dirección de un reclamo de reconocimiento (impulso emancipatorio), que permita interpretarlas como patologías sociales y desde allí analizar las causas sociales de las mismas.

En el caso de los pueblos originarios, se muestra este impulso en los reclamos públicos de grupos movilizados que piden tanto justicia distributiva como reconocimiento de la identidad cultural a partir de la conciencia de haber sido despojados de su tierra durante siglos, de haber sido eliminados violentamente ante

reclamos de derechos, de no haber sido considerados en su lengua nativa en los planes ni en las instituciones educativas. En este sentido, se pueden interpretar estos reclamos como motivados moralmente por la humillación y el desprecio sufridos y en dirección al reconocimiento de una identidad no tenida en cuenta, sea por indiferencia y desconocimiento como por menosprecio frente a formas de vida consideradas de mayor nivel jerárquico (etnocentrismo). Aún en los discursos públicos suele aparecer en ocasiones una discriminación “justificada” por el modo diferente de entender el trabajo o los modos de subsistencia. Sin embargo, estas luchas dan como resultado la revalorización de la lengua y la creación de escuelas bilingües en especial en las zonas donde se concentran mayor cantidad de habitantes, así como en un mayor apoyo a las manifestaciones culturales originarias, lo que implica leyes que avalan estos cambios. Por otra parte, son afectados por el desempleo y la pobreza con mayor fuerza que otros sectores, en tanto una gran mayoría no está capacitada para ingresar a un mundo laboral regido por un mercado que exige habilidades y saberes específicos a nivel tecnológico. Por lo tanto, se muestra la fuerza de la racionalidad instrumental en exigencias que difícilmente puedan ser transformadas por grupos minoritarios, que obtienen reconocimiento de las instituciones estatales y de un sector de la ciudadanía pero no de los sistemas de poder. Una Ética del reconocimiento como la que propone Honneth permite interpretar estas luchas como caminos de formación moral en dirección a una justicia entendida en el sentido de iguales derechos, por una parte, pero también de reconocimiento de los aportes que hacen a la sociedad con su originalidad. Sin embargo, el camino de un cambio cultural-simbólico es más difícil de concretar, en cuanto a que los patrones sociales de representación e interpretación parecen estar más afirmados en sí mismos y no se ve un acompañamiento de los Medios de comunicación en dirección a estos cambios, cambios que tienen como consecuencia, si tienen éxito, una nueva autoconciencia que integra en lo social como ciudadanos reconocidos las identidades marginadas y excluidas.²³

²³ ECHAVARRÍA, Carlos Valerio. “Relación entre Política y moral desde una noción de justicia”, Universidad de La Salle, Colombia, (material de Curso dictado en Resistencia, Chaco, 2011) Cfr. FRASER, Nancy. “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia de género”. Conferencia, Universidad de Santiago de Compostela, 1996.

Por otra parte, también aparecen luchas sociales que, sostenidas desde la compasión, sin embargo en su propuesta de cambios legales se dirigen a la justificación de la vulneración de la vida. A su vez, y como contrapartida, los movimientos de defensa de la vida luchan por la necesidad de reconocimiento de la misma tanto a nivel legal como a nivel de una conciencia reconocitiva que también exige compasión por el vulnerable. Así, los movimientos pro-aborto muestran su ambivalencia al mostrar el aborto como una realidad no querida pero vigente, y requerir medidas de protección para la práctica del mismo, resguardándose en el extremo de una autonomía que difícilmente puede ser interpretada como tal, ya que sólo aduce el no-deseo como justificación de la supresión de la vida, y un “derecho sobre el propio cuerpo” que no reconoce al otro diferente y necesitado de protección vital implicado en el propio cuerpo pero que es “otro cuerpo”, de otro ser humano. En este sentido, es donde el recurso a la identidad se desdibuja, ya que la identidad de la mujer está hoy afectada por cambios sociales funcionales también al sistema laboral empresarial que rechaza la protección al embarazo, aunque ésta sea legal, y exige subordinación a la exigencia de eficiencia y competitividad “igualitarias”, o también por patrones culturales que actúan como “imagen social aceptada” y rechaza el embarazo adolescente en especial con diversas formas de exclusiones sociales. Es así que los movimientos en defensa de la vida humana desde el momento de la concepción luchan motivados moralmente por la indignación frente a la destrucción del ser humano durante su desarrollo en el útero materno o fuera de él (embriones congelados) asumiendo no sólo los datos científicos sino el reconocimiento moral como respeto y protección del otro vulnerable (sentido universal). Ahora bien, sería necesario remarcar, en esta dirección, que las condiciones intersubjetivas de reconocimiento también deberán estar abiertas a las capacidades de desarrollo futuras a partir de la singularidad presente en el embrión y que presuponen un reconocimiento social anticipado, abierto a la diversidad y a los logros que sean valorados socialmente.

Asimismo, los últimos sucesos delictivos denotan en casos concretos cómo la violencia simbólica y físico-psicológica contra la mujer es una práctica que crece y

vulnera derechos básicos, aunque estén protegidos legalmente. La muerte por parte del “hombre” (varón) sostenida por un creciente machismo, la trata de personas, la denigración en el lenguaje, la desvalorización del trabajo (empresarial o doméstico), así como la función materna. ¿Acaso es necesaria una lucha social permanente, como caminos sin fin, en tanto surjan nuevas patologías? ¿Acaso existe una conciencia suficientemente fuerte, se dan *sentimientos motivados moralmente* hacia un reconocimiento, o se expresan sólo como resentimiento o como una contracultura que reivindica una igualdad con el varón que origina nuevas violencias y da lugar a una identidad conformada “desde fuera”? Los movimientos sociales que se han dado en situaciones históricas puntuales (abuso y muerte de adolescentes) han puesto en evidencia la violencia contra la mujer que subyace en numerosas prácticas, y sin embargo ésta sigue en aumento. ¿Se trata de conflictos acerca del modo de entender las relaciones de reconocimiento entre varón y mujer, en las que el poder juega un papel decisivo?

La ética de Honneth, en este sentido, permitiría realizar una crítica a partir de la vulneración que supone la violencia ejercida sobre el cuerpo tanto en la trata de personas como en la violencia doméstica y social, en tanto ésta afecta la autorreferencia práctica del ser humano ya que incide no sólo en lo corporal por el dolor físico, sino en lo psicológico por el sentimiento de indefensión frente a la voluntad de otro y la pérdida de la libre disposición del cuerpo, como por la humillación que quebranta la autonomía desde fuera. Por otra parte, también afecta la dignidad en tanto el sujeto no puede verse a sí mismo como sujeto de derechos, digno de respeto, sujeto de interacción moralmente valioso. Es reducido en su valor al uso que se le pueda dar, lo que implica una cosificación del sujeto, no una valoración de capacidades singulares. Pero esto no exime de conflictos que se presentan a partir de posiciones que defienden el uso libre del cuerpo para el placer asociado a lo económico fundadas en un modo de entender la autonomía, a lo cual sólo podría responderse desde una antropología que muestre la unidad del ser humano y la posibilidad de una autovulneración que parte de una perspectiva distorsionada de sí mismo.

Conclusiones

La exigencia de reconocimiento no es nueva en el pensamiento filosófico, tal como lo muestra Honneth al señalar las fuentes de las que su pensamiento se nutre, pero el autor la reafirma como crítica a éticas que, al acentuar los aspectos cognoscitivos, no atienden la complejidad de la formación moral del ser humano y se centran en principios universalistas como criterios de juicio moral, aunque incorporen la solidaridad a la justicia.

Ahora bien, si siguiendo al autor se parte de las exigencias planteadas por las tres esferas de relaciones intersubjetivas como horizontes normativos, se mostraría la exigibilidad de normas que protejan la familia, lugar del amor y la autoconfianza, un sistema jurídico-legal que atienda a ampliar los derechos de todos de modo igualitario y equitativo a partir del respeto, y a educar en una mayor tolerancia y solidaridad con la diversidad a fin de ampliar el reconocimiento a los grupos no considerados o excluidos socialmente. Honneth realiza el camino que parte de las luchas sociales porque considera que no se podría establecer una concepción de vida buena sustancialista, sino garantizar más bien la protección de la libertad para que el sujeto pueda articular las metas de vida individual. Si bien acude continuamente al concepto de autorrelación sana que permite la autorrealización (y que tiene en su base un esbozo de antropología), las luchas sociales tienen a su favor abrir nuevos horizontes en la línea del reconocimiento, y propone por eso una eticidad democrática postradicional que, aunque situada históricamente, está abierta a un incremento de universalidad en la cual todos son reconocidos como autónomos y singulares. Quiere mostrar que las sociedades no se estabilizan simplemente en torno a un reconocimiento de derechos ya que el pluralismo da lugar a grupos que conforman su identidad de modo diferencial o en conflicto con las normas convencionales y por tanto la protesta que parte de una conciencia de la lesión intenta la ampliación del horizonte valorativo.

Sin embargo, se ve como problema que los cambios simbólicos requieren un compromiso educativo/formativo ya que las prácticas son sostenidas por una

globalización cultural que introduce nuevos modos de violencia y discriminación, o aún sostiene los ya existentes.

La mayor debilidad que se le atribuye a la propuesta de Honneth es que, a pesar de intentar escapar de una definición históricamente situada de las identidades, esto parece imposible. Por otra parte, si se definen modos de reconocimiento exigibles, habría que desarrollar una antropología, tal como lo señala el autor, que precise los modos “sanos” de autorrelación (autoconfianza, autorrespeto y autoestima), modos que no queden definidos por grupos “solidarios” hacia adentro ya que en muchos casos implican vulneraciones hacia los que no pertenecen al mismo.

Sin una solidaridad ampliada “a todo ser humano”, o sea en sentido universalista, es difícil entender luchas sociales que no parten de los vulnerados (sin voz ni posibilidades de participación en muchos casos), sino de “voluntarios solidarios” con todo ser humano, que sufren la herida moral del otro, y que implica tanto aspectos de maduración moral cognoscitiva (reconocimiento de ser parte de la humanidad y de principios universalistas que protegen a todos), como de una compasión que va más allá de los lazos con el cercano. Honneth considera que este tipo de experiencias difícilmente se darían, o en todo caso, la “justicia asistente” es una carga que no puede exigirse a todo hombre.

A partir de lo expuesto quedan cuestiones abiertas como: si el reconocimiento supone en sí mismo la exigencia de la redistribución de bienes, a lo cual sería razonable responder afirmativamente; si basta entender el respeto como respeto a la autonomía, autonomía descentrada según el autor, sobre todo porque hay seres humanos que no alcanzan a desarrollarla, o más bien habría una exigibilidad de reconocimiento a todo ser humano sólo por ser humano en la línea de los Derechos humanos; si los grupos estigmatizados lo son injustamente o porque sus diferencias no aportan a la sociedad sino que vulneran a otros (contra-culturas violentas) y, si las luchas por el reconocimiento de algunos grupos son contradictorias en sí mismas (prostitución entendida como “profesión”, “trabajo”, etc).

La propuesta de Honneth de ampliación del horizonte valorativo, en la medida que atiende a las condiciones de reconocimiento, es un aporte importante ante el

pluralismo que plantean las inmigraciones y la necesidad de inserción de los pueblos aborígenes, así como de los discapacitados, y permite pensar la exclusión y sus causas, pero debería atender también a la “colonización” de un pragmatismo eficientista y de la máquina capitalista que definen las culturas y las identidades a partir del deseo, el consumo y la eficiencia, y que incide por tanto en el modo en que el sujeto se entiende a sí mismo, en la autoestima y en los criterios sociales valorativos, así como en reinterpretaciones de los Derechos humanos que siempre perjudican a los más débiles.

Las exigencias que una teoría como la de Honneth impone a la ciudadanía implicarían entonces ir más allá de un reconocimiento jurídico de derechos, hacia la consideración de los individuos como autónomos pero también singulares, capaces de aportar desde esta singularidad, lo que supone adoptar criterios morales que aseguren las condiciones de reconocimiento social en vista a la integridad personal en las tres dimensiones desarrolladas. Esta posición plantea la necesidad de solidaridad, tolerancia y asimismo capacidad de “asistencia”, aunque el autor no las entienda en sentido universal sino ligadas a la comunidad y esto muestre la debilidad de su propuesta.