

RECONOCIMIENTO, REDISTRIBUCIÓN Y REPRESENTACIÓN: UN DIÁLOGO ENTRE FRASER Y HONNETH

Ece Ekmekçi

Universidad Autónoma de Madrid

eceantioch@gmail.com

Resumen

El objetivo de la presente ponencia es abordar las formas de luchar a favor de la inclusión o, dicho con más precisión, paridad participativa y en contra de las injusticias estructurales en las sociedades liberales y socialdemócratas. Para ello, se ponen en diálogo dos filósofos que se caracterizan por su cercanía a la Teoría Crítica: Nancy Fraser y Axel Honneth. La filósofa norteamericana señala la importancia de tener en cuenta el marco poswestfaliano para entender mejor las injusticias estructurales y, a su vez, las divide en dos ejes entrelazados e irreducibles: el reconocimiento y la redistribución. En cambio, el pensador alemán exige una profundización en el contenido del reconocimiento y apunta que la redistribución sí que es reducible a las luchas por el reconocimiento. Pese a las diferencias, en un punto crucial coinciden: un procedimentalismo discursivo, autorreflexivo e intersubjetivo.

Nota biográfica

Después de estudiar las carreras de Filología Alemana y Filología Inglesa en la Universidad de Hacettepe en Ankara, Turquía, acabó el Máster en Crítica y Argumentación Filosófica en la UAM y el Máster en Pensamiento Filosófico Contemporáneo en la UV. Está en el segundo año del programa de doctorado Filosofía y Ciencias del Lenguaje en la UAM.

Palabras clave: reconocimiento, redistribución, intersubjetividad, normatividad, paridad participativa

Es indudable que la globalización, en múltiples aspectos, ha dado lugar a ciertos cambios de paradigma, a una búsqueda de nuevas ontologías para hacer justicia a las parcelas omitidas del tablero sociopolítico. La inclusión, en este sentido, es uno de los elementos fundamentales para una democracia sana. Sin embargo, la justicia se puede hacer de varias maneras: ¿se trata sólo de una redistribución material de los bienes? ¿O hay también otros parámetros tal como han puesto de manifiesto las políticas interseccionales? A la hora de consolidar la igualdad política, ya no es lo único relevante poner el foco en la justicia a nivel económico. Tomemos por ejemplo la multiculturalidad: los conflictos de convivencia que surgen entre diferentes grupos etnoculturales y lo que ello supone para una integración democrática difícilmente puede soslayar las dimensiones culturales, jurídicas y morales de dicho asunto. Un ejemplo concreto de lo mencionado son los trabajadores invitados (mayoritariamente turcos) que llegaron a Alemania en los años 60. Estos trabajadores fueron invitados por el gobierno alemán con el fin de mejorar el desarrollo económico del país después de los estragos de la guerra. Los turcos que llegaron a Alemania no recibieron un trato igualitario con los alemanes, y no sólo por las diferencias culturales y prejuicios. Los niños turcos nacidos en Alemania tenían que ir a escuelas con profesores turcos para facilitar su regreso a Turquía. Además, durante mucho tiempo los turcos en Alemania no tenían acceso a la ciudadanía aun habiendo cumplido los requisitos para ello, lo cual dio pie a una injusticia representacional. Estos trabajadores invitados tampoco podían sindicalizarse ni obtener ningún derecho en el ámbito jurídico por ser unos metecos¹. Consecuentemente, los trabajadores turcos que ganaban menos que los trabajadores alemanes no pudieron reivindicar sus derechos, porque ni siquiera se les reconocía como poseedores de derechos. Esto es únicamente uno del sinfín de ejemplos que señalan la insuficiencia de pensar en la justicia e inclusión democrática desde una sola perspectiva.

Pero volvamos al ejemplo anterior: ¿entonces de quién es la responsabilidad? Cuando se da una inmigración masiva (en el caso de los trabajadores invitados, por petición de Alemania misma) y ocurren conflictos de convivencia, ¿es de esperar que Alemania asuma la responsabilidad de resolverlos, o debería también Turquía involucrarse, o tal vez otras instituciones estatales e interestatales más? Lo único claro es que la globalización, tal como mencionábamos al principio, ha roto con los esquemas que servían antaño para entender e

¹ Para obtener más información sobre los trabajadores invitados, véanse (Ozdemir, 2023), (Benhabib, 2005), (Kymlicka, 1996) y (Walzer, 1993).

interpretar los movimientos políticos. La red tupida de relaciones individuales, institucionales y grupales ha hecho que no baste la comprensión westfaliana del mundo actual.

La filósofa norteamericana Nancy Fraser llama la atención sobre la importancia de lo político, puesto que los márgenes de ello determinarán también la mayor o menor justicia que puede sustentar nuestras democracias:

“Lo político, en este sentido, suministra el escenario en donde se desarrollan las luchas por la distribución y el reconocimiento. Al establecer los criterios de pertenencia social, y al determinar así quién cuenta como miembro, la dimensión política de la justicia especifica el alcance de las otras dos dimensiones: nos dice quién está incluido en y quién excluido del círculo de los que tienen derecho a una justa distribución y al reconocimiento mutuo.” (Fraser, Escalas de justicia, 2008, págs. 41, 42)

Sumamente consciente de que el marco político tan decisivo para la inclusión, Fraser critica la comprensión de las interrelaciones actuales en el mundo globalizado sobre la base de los Estados-nación. Un igualitarismo más abarcador, apunta Fraser, debe poner el énfasis en las instituciones internacionales, aunque también nacionales. Para ello, la filósofa apoya el uso de un marco poswestfaliano: “para los internacionalistas igualitarios (...) las partes «saben» que las expectativas de la propia vida están codeterminadas por organismos institucionales tanto en el plano nacional como en el internacional”. (Fraser, Escalas de justicia, 2008, pág. 74) Si bien los Estados desempeñan un papel importante a la hora de debatir la inclusión y la democracia en nuestras sociedades, es indiscutible que los movimientos institucionales y estructurales, antes que holistas o individualistas, determinan el cariz de la realidad política de una manera bastante profunda.

Pero ¿qué implican en esta ecuación las instituciones? Estos organismos entre el Estado y los individuos se caracterizan por la influencia bilateral que tienen con el reconocimiento: los grupos excluidos se politizan y hallan voz gracias a la institucionalización y, del mismo modo, las instituciones influyen en el rumbo de los movimientos políticos en el seno de la sociedad. El diálogo que mantiene Nancy Fraser con Judith Butler puede arrojar cierta luz sobre cómo hay que entender el peso del reconocimiento en el marco poswestfaliano que dibuja la autora. Cabe añadir que el subtítulo de dicho diálogo sea *Dilemas de la justicia en la era «postsocialista»*. El motivo de ello es que la lucha por el reconocimiento se ha convertido desde finales del siglo pasado en el paradigma de los conflictos políticos.

“En estos conflictos «postsocialistas», la identidad de grupo reemplaza el interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y como objetivo de la lucha política.” (Fraser & Butler, pág. 23)

Para esta tarea, Fraser también menciona a Taylor y Honneth. El filósofo quebequés apunta que la falta de reconocimiento o un reconocimiento erróneo pueden resultar en la opresión, puesto que la identidad en cuestión se ve distorsionada. El reconocimiento no es una cuestión de cortesía o falta de respeto, sostiene Taylor, sino una necesidad humana vital, cuya carencia puede convertirse en el autodesprecio. Asimismo, señala Honneth que nuestra integración está íntimamente vinculada a la aprobación y reconocimiento de otros. La denegación del reconocimiento se traduce en injusticia no sólo por limitar la libertad del sujeto para actuar en el mundo, sino también por no permitir una comprensión adecuada de sí mismo, una comprensión, de todas formas, intersubjetivamente constituida. Fraser aduce que las injusticias cometidas en el campo del reconocimiento no pueden pensarse separadamente de las injusticias en la distribución de bienes: son campos prácticamente entrelazados que, sólo por mor de la profundización teórica, se hallan analíticamente distinguidos. Para aclarar este punto, la filósofa da el siguiente ejemplo:

“(…) algunos defensores de la redistribución socioeconómica igualitaria sustentan sus reivindicaciones en la «igualdad de valía moral de las personas»; por tanto, tratan la redistribución económica como una expresión del reconocimiento. A la inversa, las soluciones al reconocimiento a menudo presuponen una concepción subyacente de redistribución. Por ejemplo, algunos defensores del reconocimiento multicultural sustentan sus reivindicaciones en el imperativo de una redistribución justa de los «bienes de primera necesidad» de una «estructura cultural intacta» (...)” (Fraser & Butler, 2000, pág. 32)

Sin embargo, el asunto es más espinoso que esto: existen diversas maneras de transformar nuestros mecanismos de comunicación, representación e interpretación. Una manera es enmendar las injusticias en el marco existente dando el reconocimiento que merecen los grupos menospreciados. Esta forma de reivindicar justicia es, en general, privativa de las luchas multiculturales. Otra manera muy diferente es cambiar las estructuras de interpretación y simbolización para, dicho con Fraser, *alterar las identidades de la gente*. Esta vía se caracteriza por la deconstrucción. Lo que no se puede hacer es reproducir y acomodar a gente en las estructuras injustas en la sociedad. Para ello, Fraser habla de algunas soluciones

redistributivas para la clase explotada como programas de seguridad social o de asistencia pública. En lugar de abolir la clase, estas pseudo-soluciones distraen la atención de los capitalistas y trabajadores para poner el foco en trabajadores empleados y desempleados. Frente a las soluciones afirmativas, Fraser ejemplifica en la segunda columna de la tabla las soluciones transformadoras tanto en la redistribución como en el reconocimiento de la siguiente manera:

Redistribución	<i>Estado del bienestar liberal:</i> Reparto superficial de los bienes existentes entre los grupos existentes; sostiene la diferenciación de grupo; puede dar lugar a un reconocimiento inadecuado.	<i>Socialismo:</i> Reestructuración profunda de las relaciones de producción; desdibuja la diferenciación de grupo; puede contribuir a remediar algunas formas de reconocimiento inadecuado.
Reconocimiento	<i>Multiculturalismo predominante:</i> Reparto superficial de respeto entre las identidades existentes en los grupos existentes.	<i>Deconstrucción:</i> Reestructuración en profundidad de las relaciones de reconocimiento; desdibuja la diferenciación de grupo.

(Fraser & Butler, 2000, pág. 57)

Tal y como se puede apreciar en la tabla de Fraser, las soluciones que de veras erradican las injusticias estructurales son el socialismo y la deconstrucción². Pero retomemos de momento la tensión entre el reconocimiento y la redistribución. Mientras un reconocimiento justo busca la diferenciación de los grupos, la redistribución tiende a negar la especificidad de ellos. Según Fraser, estos dos campos son igual de importantes y no se pueden reducir a uno sólo.

² Personalmente, me gustaría conocer la opinión de Kymlicka sobre el multiculturalismo como solución afirmativa en lugar de transformadora, puesto que no sé hasta qué punto puede ser una alternativa para ciertas comunidades culturales (en caso de Kymlicka etnoculturales) el desdibujar la diferenciación de su grupo si de ello depende su identidad. De hecho, en la misma obra explica Fraser que Ted Koditschek, en un intercambio personal, le ha sugerido que la deconstrucción para v.g. la gente negra sea menos asequible, puesto que su autoafirmación y búsqueda de derechos tanto a nivel cultural como a nivel económico se basa en la reivindicación de su identidad con su historia singular.

Y precisamente ahí es donde discrepan Fraser y Honneth. Pero, antes que nada, el discípulo de Habermas dirige una punzante crítica de matización a Fraser y a Taylor cuando se refieren a la cultura. En primer lugar, reconoce en su breve libro *Reconocimiento y menosprecio* que Fraser ha sido una de las personas eminentes en aludir a las dos ramas importantes de la injusticia estructural: el reconocimiento *qua* políticas de identidad, pero también la redistribución de bienes económicos. Para Honneth, ya en este punto empiezan los problemas de matiz:

“Y es que, en el marco de los debates que tienen lugar actualmente sobre la política del reconocimiento, existe la marcada tendencia a reducir el reconocimiento social de las personas al único aspecto del reconocimiento cultural de sus diferentes formas de vida (...) Me parece que en este punto se ha producido un fatídico malentendido, provocado sobre todo por Charles Taylor y su libro sobre la política del reconocimiento.” (Honneth, 2009, pág. 36)

Según Honneth, el libro de Taylor, que en muy poco tiempo cosechó éxitos, presupone una cronología *extraordinariamente engañosa*. Sostiene el filósofo alemán que, en dicha obra, la historia de las sociedades capitalistas liberales antes se acompañaba de luchas por igualdad jurídica, mientras, según la tesis principal de la obra, ahora estas protestas están reemplazadas en gran medida por luchas de grupos sociales, quienes exigen un reconocimiento justo de su diferencia desde el aspecto cultural. Aparte de las simplificaciones históricas que simplemente sirven a la linealidad de la cronología trazada por Taylor, Honneth le reprocha que, según su narrativa, las luchas actuales no tengan apenas elementos que merezca la pena comentar, tal y como las luchas del pasado no se caractericen por movimientos culturales. Y añade Honneth, aduciendo que no hace falta ser expertos en la historia para darse cuenta de que:

“La idea de que la política de identidad es un fenómeno nuevo es, en resumen, claramente errónea. El movimiento feminista tiene al menos doscientos años de vida. La creación de comunas fue tan importante a principios del siglo XIX como en la década de 1960. ¿Acaso no eran los nacionalismos del siglo XIX ejemplos de políticas de identidad? ¿Y la lucha de los afroamericanos tras liberarse de la esclavitud? ¿Y la resistencia anticolonial? Tampoco hay que reducir la política de identidad a los relativamente ricos (los «posmaterialistas» como los llama Inglehart), como si existiese una clara jerarquía de necesidades en la que los intereses materiales claramente definidos precedieran a la cultura y a las luchas por encima de la constitución de la naturaleza de los intereses, tanto materiales como espirituales.” (Honneth, 2009, págs. 38, 39)

En una entrevista con Daniel Gamper Sachse, apunta Honneth que reducir el concepto del reconocimiento a una cuestión de la diferencia es un error categorial. Honneth se remite a Hegel para recuperar la relación del reconocimiento con la idea de la igualdad y reciprocidad, lo cual, inoportunamente, no se menciona en la obra de Taylor.

Siguiendo con la dicotomía fraseriana de reconocimiento- redistribución, el teórico alemán opina que las normas de distribución no se dejan explicar sola y llanamente por las relaciones de producción a un nivel institucional, sino que antes de ello, primero se ha de resaltar su función de *dispositivo sociocultural* a un nivel simbólico. Este dispositivo sociocultural tiene la propiedad de determinar el grado de apreciación y reconocimiento del que disfrutaban ciertas actividades. “En pocas palabras, se trata de una lucha alrededor de la definición cultural de aquello que hace que una actividad social sea socialmente necesaria y valiosa.” (Honneth, 2009, pág. 43) En este sentido, la lucha por el reconocimiento no sólo se abre a una dimensión política, sino también moral. Dicha dimensión se vuelve palpable sobre todo cuando se habla de la igualdad en derechos entre los grupos minoritarios y la mayoría, pues si bien se deberían implementar medidas jurídicas igualitaristas para promover el respeto y un trato justo para las comunidades dañadas en cuanto al reconocimiento y/o redistribución, el verdadero reto es que la cultura mayoritaria de la sociedad, sin necesitar imposiciones jurídicas, ya de una forma libre y orgánica desarrolle una estimación y valoración justas para con sus minorías.

Pero las discrepancias entre Fraser y Honneth no se acaban aquí. De la colaboración y diálogo de estos pensadores sale una obra que profundiza en los entresijos de la relación entre el reconocimiento y la redistribución y en la duda de si es posible ejercer una reducción entre estos dos factores que determinan el rumbo de las injusticias estructurales. El fruto de este diálogo lleva como título el meollo de la cuestión: *¿Redistribución o reconocimiento?* Para ello, parten de la pregunta de si

“hay que entender el capitalismo, tal como existe en la actualidad, como un sistema social que distingue un orden económico- no regulado directamente por unos patrones institucionalizados de valor cultural- de otros órdenes sociales que sí lo están, o acaso ha de entenderse el orden económico capitalista como una consecuencia, más bien, de un modo de valoración cultural que está ligado, desde el primer momento, a unas formas asimétricas de reconocimiento”. (Fraser & Honneth, 2006, pág. 15)

Para empezar su argumento, Fraser defiende que son falaces las dicotomías como redistribución- reconocimiento, multiculturalismo- socialdemocracia o política de clase y

política de identidad. La justicia exige tanto lo uno como lo otro. En el mundo capitalista tal vez se halla más bibliografía sobre el tema de la redistribución, pero para rescatar la importancia del reconocimiento, Fraser se remite a Hegel para atacar la concepción liberal del individuo y sostener que las personas se convierten en sujetos individuales como resultado de las relaciones sociales. La intersubjetividad prima a la subjetividad. Siendo así la situación, Fraser quiere demostrar que la redistribución y el reconocimiento no sólo pueden, sino que tienen que ir de la mano para combatir las injusticias visibles e invisibles en la era poswestfaliana. Recalcar el impacto del reconocimiento en el estatus, asimismo, evita cualquier psicologización que puede haber en torno a este asunto, dotándole de fuerza normativa. Por último, comenta Fraser que abordar el reconocimiento desde la ética puede obturar el paso hacia la justicia, puesto que tendríamos que lidiar con la inconmensurabilidad que hay entre diferentes modos de autorrealización, cosmovisión y *telos*. Sin embargo, si se opta por una mirada deontológica, sí que existiría más espacio para una justicia distributiva, puesto que esas diferentes manifestaciones de autorrealización se situarían en el mismo mundo normativo. Considerar estas inconmensurabilidades como débiles ayuda a evitar la *esquizofrenia filosófica*, como la denomina la autora.

Para poner en marcha esta estrategia y establecer un criterio metodológico, la filósofa estadounidense utiliza un enfoque que se llama la *paridad participativa*. Es una evaluación normativa paraguas, es decir, se halla por encima tanto de la redistribución como del reconocimiento y sirve para ambas vertientes de criterio común. Este criterio asegura la justificación de las reivindicaciones de diferentes ramas en el ámbito social: “Los reclamantes de la redistribución deben demostrar que los acuerdos económicos vigentes les niegan las condiciones objetivas necesarias para la paridad participativa. Los reclamantes del reconocimiento deben demostrar que los patrones institucionalizados de valor cultural les niegan las necesarias condiciones intersubjetivas.” (Fraser & Honneth, 2006, pág. 44) Tener el foco en la paridad participativa se manifiesta en dos momentos principales: a la hora de reclamar una injusticia, hay que demostrar que 1) la institucionalización de las normas de la mayoría cultural está perjudicando la paridad participativa y 2) las políticas alternativas a los ejercicios injustos sí que garantizan una paridad participativa mayor. Es un método que no puede funcionar unilateralmente, así que Fraser enfatiza la naturaleza dialógica y discursiva la de paridad participativa si de veras queremos volverla eficaz. No es difícil ver la influencia de la teoría crítica en este punto: se trata de un ejercicio contante de justificar y debatir las interpretaciones rivales de injusticia y sopesar las alternativas propuestas para mejorar la

paridad participativa en una atmósfera democrática. En resumidas cuentas, el reconocimiento se ha de abordar desde la justicia y no desde la autorrealización (recuérdese la diferencia entre la ética y la moral o *die Sittlichkeit* y *die Moralitaet*); en segundo lugar, los teóricos deberían evaluar y analizar conjuntamente los dos parámetros (reconocimiento y redistribución) y, en tercer lugar, se ha de optar por un procedimentalismo democrático y público para restablecer intersubjetiva y discursivamente las bases de la paridad. Cabría añadir un cuarto punto más, el cual es más bien moral: es de esperar que, más allá de nuestra común humanidad, haya factores distintivos imprescindibles en el ámbito del reconocimiento, pero éstos sólo pueden determinarse de forma pragmática y como producto de una colaboración dialogante o, valga la redundancia, *razón pública*.

Fraser reconoce que todo este proceso implica cierta circularidad: un diálogo democrático acerca del reconocimiento no puede realizarse sin paridad participativa de todos los interlocutores. A su vez, la exigencia de un reconocimiento justo co-implica una distribución justa. Sea como fuere, esta circularidad no es necesariamente viciosa: lo anteriormente mencionado sólo da a entender que este método discursivo es un procedimiento autorreflexivo. Es decir, en una colaboración dialogante y democrática de las partes implicadas, la justicia no tiene un carácter rígido, sino reflexivo y capaz de adecuarse a las nuevas exigencias del contexto. En resumen, es verdad que se trata de una circularidad, pero que es una circularidad fecunda y dinámica, una circularidad pragmática y, por eso, a la altura de una concepción cada vez más completa de la justicia.

Finalmente, podemos resumir los puntos principales del discurso de Fraser de la siguiente manera: 1) el reconocimiento y la redistribución son dos dimensiones interconectadas de la injusticia estructural, por lo cual representan una falsa contraposición. 2) El reconocimiento no debe tratarse teleológicamente, sino deontológicamente para debilitar las inconmensurabilidades a nivel ético y para posibilitar una coexistencia en un mismo terreno normativo. 3) El método adecuado para lidiar con las injusticias de reconocimiento y de redistribución es el diálogo público entre los afectados y 4) se ha de preferir la transformación (deconstrucción) a la afirmación, aunque ésta puede ser favorable a corto plazo. Como compañera de Seyla Benhabib, la filósofa norteamericana da un ejemplo para este último punto a través de la recepción y la simbolización del velo islámico en las escuelas públicas francesas:

“Aquí, el remedio del reconocimiento erróneo no es deconstruir la distinción entre cristiano y musulmán. Como vimos, consiste, más bien, en eliminar las preferencias institucionalizadas

mediante las prácticas de la mayoría, dando pasos afirmativos para incluir las minorías, sin que se requiera la asimilación o se exacerbe la subordinación de las mujeres. A corto plazo, este enfoque resulta afirmativo, sin duda, porque afirma el derecho de un grupo existente a plena participación en la educación pública. A largo plazo, sin embargo, podría tener consecuencias transformadoras, como la de reinterpretar la identidad nacional francesa para adaptarla a una sociedad multicultural, reformando el islam para un régimen pluralista liberal e igualitario respecto al género o, en general, reduciendo la relevancia política de la religión haciendo que esas diferencias sean rutinarias y triviales.” (Fraser & Honneth, 2006, pág. 79)

Es comprensible la preferencia de Fraser por la transformación a través de la deconstrucción, aunque convendría matizar algunos puntos. En primer lugar, hay que reconocer que la pensadora hace una observación sumamente acertada al oponerse tanto a la asimilación como a la subordinación en una sociedad que alberga múltiples comunidades culturales dentro de sí. Hoy en día, y mayoritariamente en sociedades políticamente liberales, el uso del velo islámico por parte de las musulmanas ya ha dejado de implicar necesariamente una subordinación³. En innumerables ocasiones, el velo islámico denota la reafirmación cultural y una protesta a lo que las costumbres occidentales imponen para ser *una mujer libre*. Para dar cabida a esas interpretaciones del velo y para disminuir su uso como un símbolo de opresión femenina, hace falta el reconocimiento justo de ese grupo como un interlocutor más y su participación igualitaria en los debates públicos. No obstante, personalmente soy de opinión de que no es posible (ni tampoco deseable) una disolución total de las diferencias hasta trivializarse todas. La diferencia y la identidad son conceptos que guardan una relación muy estrecha entre sí y mientras haya seres situados con distintos privilegios epistémicos y contextuales, es inevitable que surjan diferencias sustanciales, y no meramente triviales, que constituyen la autocomprensión y cosmovisión del individuo. Es probable que en un futuro la diferencia entre el cristianismo y el islam se trivialice, pero habrá otras diferencias para resistir la rutinización completa de lo distintivo de las características identitarias. Me aventuraría a decir que es una reflexión constante a lo Hegel: las contraposiciones resultan ser superficiales y se disuelven. Pero la reflexión sigue y se presuponen nuevas contraposiciones para luego, otra vez, disolverse y así constantemente. Sea como fuere, ahora cabría retomar el hilo y seguir con la respuesta de Honneth a lo expuesto por Fraser.

³ Para más detalle sobre la cuestión del velo islámico y su interpretación en las sociedades liberales, véanse (Benhabib, 2006) y (Benhabib, 2005).

Honneth elogia la labor de Fraser en el ámbito de la injusticia y subraya la importancia de formular una norma no sólo política, sino antes moral que sea capaz de demostrar públicamente la justificabilidad de los objetivos. Ahora bien, esto no exime a Fraser de ciertas críticas hacia su manera de abordar, en palabras de Honneth, el sufrimiento social y el descontento moral: si una teoría crítica como la de Fraser sólo pone el foco en los objetivos normativos que ya ocupan un lugar en el espacio público correría el peligro de que “sólo se confirmen como moralmente relevantes las experiencias de sufrimiento que ya hayan atravesado el umbral de la atención de los medios de comunicación de masas, y seamos incapaces de tematizar situaciones socialmente injustas a las que no se haya prestado hasta el momento atención pública y de hacer las reivindicaciones pertinentes.” (Fraser & Honneth, 2006, pág. 93)⁴ Ahora bien, Honneth también sabe que el método discursivo de Fraser puede arrojar luz sobre esas injusticias que ni siquiera se han calificado aún de injusticias, pero que esta solución le parece un tanto vaga. Para poner a prueba la reflexividad del diálogo discursivo defendido por Fraser, Honneth le dirige las siguientes preguntas (retóricas) al respecto:

“¿cuáles serían las consecuencias para el marco categorial de referencia de una teoría social crítica si, en un momento determinado y por razones contingentes, los problemas de distribución dejaran de desempeñar un papel en la esfera política pública? ¿La doctrina de que, esencialmente, los conceptos normativos básicos deben reflejar los objetivos de los movimientos sociales tendría como consecuencia la desaparición de las demandas de redistribución del vocabulario moral de la teoría?” (Fraser & Honneth, 2006, pág. 94)

Se sobreentiende en las críticas de Honneth que la redistribución no consiste en uno de los ejes imprescindibles como en el modelo de la filósofa estadounidense. Para Honneth, el meollo de los problemas de redistribución consiste esencialmente en problemas arraigados en el reconocimiento, por lo cual el modelo fraseriano se tambalearía una vez cambiado el paradigma de las injusticias. El pensador sostiene que el método de su interlocutora no está libre de puntos ciegos que impiden la reflexividad: Fraser defiende que los grupos marginados en la estructura institucionalizada de Occidente (mujeres, minorías étnicas y sexuales) tienen la potencia de cambiar dicho sistema establecido por la mayoría a través de la superación de los estereotipos y un reconocimiento justo de su identidad y su forma de vivir. En este ideal postsocialista de Fraser, Honneth diagnostica generalizaciones que tal vez

⁴ El asunto señalado por Honneth se desarrolla estupendamente en un libro que se publicó un año después del diálogo entre Fraser y el filósofo alemán: *La injusticia epistémica* de Miranda Fricker.

valen para EE. UU., pero no para el resto del mundo: “a partir de qué formas moralmente relevantes de privación y sufrimiento sociales tenemos que realizar la abstracción para llegar al diagnóstico de que, en la actualidad, nos estamos enfrentando esencialmente con luchas por el reconocimiento «cultural»?” (Fraser & Honneth, 2006, pág. 95)

Según el pensador alemán, falta determinar antes que nada el criterio para decidir qué lucha debe contar relevante para aplicar el método fraseriano. Hablar de las luchas *sociales* o *políticas* aclara muy poco el contenido y la profundidad del tema. Dentro de tantos movimientos en el grueso de la sociedad mundial, poner el foco única o mayormente en los grupos minoritarios que ya están cobrando más visibilidad en las sociedades capitalistas desarrolladas apunta a una teoría social crítica un tanto reduccionista. Los movimientos sociales que hoy en día reivindican su identidad y exigen el derecho a reconocimiento y paridad participativa no sólo son el feminismo, Black Lives Matter o LGBTQI. También utilizan la misma herramienta movimientos nacionalistas y/o racistas, que tampoco estuvieron exentos de marginación. En Alemania, la popularidad en alza del partido neonazi AfD o los Reichsbuerger son un ejemplo de ello. En este sentido cabe preguntar a Fraser: ¿con qué criterio lidia su normatividad participativa con las políticas de la identidad? Según Honneth, el problema radica en lo siguiente: mientras que antes había una tendencia de dar por supuesto o generalizar los intereses de los sujetos y grupos, ahora no hay una orientación suficiente, una clarificación de las expectativas normativas. Los nuevos métodos, entre los cuales figura el de Fraser también, dicen demasiado poco sobre las formas de la injusticia social. En lugar de la deconstrucción y el posmodernismo, el filósofo alemán se decanta por la normatividad recordando a Habermas y Gramsci si no queremos que la lucha por el reconocimiento y las políticas de la identidad acaben en una ambigüedad y una carencia de herramientas conceptuales, la cual rinde pocos resultados tangibles. El problema subyacente es la ambigüedad en la legitimidad/ justificabilidad de algunas normas y no otras. Las razones aceptadas para la legitimidad de las normas han de coincidir con las expectativas de normativas de los sujetos, defiende Honneth. “Así, lo que se considera una «buena» razón para la justificación de las reglas institucionales depende, para los individuos, de si sus expectativas morales con respecto a la sociedad como tal encuentran una consideración adecuada.” (Fraser & Honneth, 2006, pág. 104) Dicho esto, Honneth se opone a Fraser sosteniendo que el gran logro del marco conceptual del reconocimiento no es expresar los objetivos de un nuevo movimiento social, sino que el reconocimiento ha resultado ser una

herramienta imprescindible para desentrañar y analizar correctamente las experiencias de injusticia en los ámbitos social, político, moral y económico.

Una de las aportaciones importantes de Honneth en el pensamiento de Fraser es advertir que, aparte del reconocimiento y la redistribución, su método ha de poseer herramientas categoriales jurídicas también. Más tarde, la filósofa estadounidense reconoce en su obra (Fraser, 2008) que, junto a esos dos ejes, también es preciso añadir un tercer eje: la representación. De esta manera, Fraser ya no sólo cubre los aspectos económico y cultural, sino también político y jurídico. Sea como fuere, Honneth en realidad tampoco simpatiza con la división analítica de las injusticias en, por un lado, la redistribución y, por otro lado, el reconocimiento. El motivo de ello es el previo reproche de Honneth a Taylor: reducir el reconocimiento en conflictos de identidad hace que perdamos de vista un orden moral que ya constituye las estructuras institucionalizadas que también determinan el rumbo de las dinámicas económicas, entre otras. El discípulo de Habermas desaconseja un enfoque antropológico para adentrarnos en esos problemas estructurales, en lugar de ello, opta por la intersubjetividad, la cual tal vez sea uno de los puntos en común entre él y Fraser:

“(…) las esferas de reconocimiento más diferenciadas son las que facilitan la clave para la especulación retrospectiva sobre la peculiaridad de la «naturaleza» intersubjetiva de los seres humanos. En consecuencia, la autorrelación práctica de los seres humanos- la capacidad, que hace posible el reconocimiento, de asegurarse reflexivamente de sus propias competencias y derechos- no es algo que se origine de una vez por todas; como las expectativas de reconocimiento subjetivo, esta capacidad se amplía con el número de esferas que se diferencian en el curso del desarrollo social para el reconocimiento social de componentes específicos de la personalidad.” (Fraser & Honneth, 2006, pág. 110)

Si nos fijamos en el llamamiento de Honneth, podemos ver claros elementos habermasianos que también parecen compatibles con el modelo de Fraser, puesto que se trata de un sistema autorreflexivo y que deja que los propios sujetos definan su identidad y aclaren sus exigencias y necesidades de una forma intersubjetiva y, por ende, dialogante. Incluso, apunta Honneth, lo que cuenta como un logro o fracaso en el diálogo debería someterse a revisión intersubjetiva y hermenéutica, puesto que estas valoraciones están impregnadas de los principios capitalistas de las sociedades liberales desarrolladas.

Permitiéndome desviarme un poco del discurso honnethiano, me gustaría hacer un pequeño inciso sobre la anterior cita del pensador alemán. Me parece menester recuperar una duda de Kymlicka y preguntar por los límites de la ampliación de ese círculo de diálogo. Es

recomendable y saludable para la democracia que todas las esferas tengan voz y voto, pero también es verdad que nuestra capacidad hermenéutica siempre está epistémicamente restringida. En este sentido, indudablemente, una especulación fructífera requiere de un amplio número de interlocutores, y ¿qué papel desempeñan aquí las instituciones y los Estados? ¿Se trata de un diálogo a nivel individual de todos con todos? ¿Se trata de un cosmopolitismo sin entidades institucionales y estatales? Asimismo, ¿hasta dónde llega nuestro círculo hermenéutico para especular como y con ciudadanos y ciudadanas del mundo? ¿Qué estructuración necesita el círculo de diálogo intersubjetivo?

Fraser tiene una respuesta. Es cierto que en sus obras anteriores ponía el requisito de que los interlocutores debían ser los afectados y las afectadas de las injusticias de reconocimiento y redistribución. Sin embargo, y sobre todo en el marco poswestfaliano, ha resultado ser asaz complicado rastrear los impactos y orígenes de las injusticias, por lo cual las personas afectadas somos todos y todas, en alguna medida. Para precisar un poco más los márgenes del diálogo intersubjetivo, Fraser reemplazaría en (Fraser, 2008) el término *afectados (por las injusticias)* con *sometidos (a políticas que causan y reproducen injusticias)*.

Volviendo a Honneth, él también se muestra partidario de una normatividad intersubjetiva y señala el reconocimiento para la estructuración de ésta. El reconocimiento, en la medida en que abarca distintos modelos normativos de interacción, avanza y se desarrolla en una intersubjetividad siempre un poco más generalizable para contribuir en la imaginación institucional de la sociedad.

Dicho lo cual, las críticas de Honneth al modelo fraseriano de dos ejes vuelven a aparecer en las siguientes páginas del diálogo. El pensador alemán nota cierta torpeza en el discurso de la filósofa estadounidense cuando ella omite las causas de reconocimiento subyacentes a las injusticias redistributivas: “La objeción fundamental aquí se refiere a la inequívoca propensión a despreciar la fuerza moral de los principios de igualdad y del éxito en cuanto superestructura cultural, aunque, en primer lugar, proporcionaran su marco legitimador a la recién aparecida sociedad mercantil”. (Fraser & Honneth, 2006, pág. 119) Cuando Fraser intenta englobar las luchas de reconocimiento bajo las políticas de la identidad como la última categoría, el panorama se vuelve más borroso que nítido, reprocha Honneth. Las luchas de reconocimiento que han tenido repercusiones en el ámbito económico y que, sobre todo, han determinado el rumbo de las dinámicas de redistribución en absoluto pueden encasillarse en *lo cultural*. Además, añade Honneth, las batallas culturales de reconocimiento

no se convierten directamente en batallas jurídicas, por lo cual Fraser añade en su (Fraser, 2008) la representación como el tercer eje, como ya se ha comentado.

En resumen, para la inclusión normativa de los grupos desfavorecidos por injusticias y la democratización de la sociedad, los principios de reconocimiento intersubjetivo tienen que institucionalizarse. Honneth concluye que el reconocimiento debería constituir el eje principal de la justificación normativa en las injusticias respecto a las relaciones sociales. De este modo, es crucial permitir la formación libre y autónoma de la identidad personal de todos. Ahora bien, todo eso no puede realizarse sin adoptar una determinada ética política, por lo cual propone el filósofo alemán “que debemos generalizar nuestro conocimiento de las precondiciones sociales de la formación de la identidad personal en una concepción que tenga el carácter de una teoría de la vida ética igualitaria (la *Sittlichkeit* hegeliana en su Filosofía del derecho).

A modo de conclusión, el foco principal del pensamiento fraseriano consiste en un modo deconstructivo (y no afirmativo) de luchar contra las injusticias estructurales que impiden la inclusión de los grupos desfavorecidos, lo cual, a su vez, daña el procedimiento democrático que rige las relaciones sociales en el marco poswestfaliano. Para ello, Fraser separa analíticamente en dos vertientes las fuentes de la injusticia estructural en las sociedades occidentales: la redistribución y el reconocimiento, siendo la primera un reflejo de las relaciones económicas, mientras que el segundo es el término fundamental para entender la dinámica de las relaciones culturales. La filósofa admite que son dos vertientes entrelazadas, por lo cual una igualdad real, esto es, la paridad participativa se puede conseguir trabajando en los dos campos a la vez. El medio para ello es intersubjetivo o, mejor dicho, discursivo y democrático, mientras el fin no es meramente enmendar las injusticias del presente sistema, sino cambiar de raíz el sistema para no reproducir los mismos papeles con las mismas jerarquías. Hay que reconocerle a Fraser su labor loable en el ámbito político, aunque para su interlocutor alemán, Honneth, hace falta enfatizar también una normatividad dotada de una teoría ética. En este sentido, coincido con el discípulo de Habermas en que la deconstrucción y las políticas posmodernas pueden desarmar al propio método de procedimientos públicamente justificables, por lo cual la normatividad es imprescindible en el diálogo democrático. Asimismo, Honneth dirige tanto a Fraser como a Taylor la crítica de que están divagando sobre el reconocimiento en términos erróneos: asociar el reconocimiento exclusivamente con lo cultural significa no haber interpretado suficientemente bien la historia de las luchas sociales. En este sentido, Honneth señala dos puntos en los ejes redistribución-

reconocimiento de Fraser: 1) es desaconsejable separar las injusticias redistributivas de las del reconocimiento y 2) hace falta mencionar un tercer punto en el modelo de la filósofa norteamericana, esto es: la representación jurídica. Por motivos de espacio he preferido dejar en este punto el diálogo entre los dos pensadores, puesto que es un tema inagotable y lo es más el diálogo entre los dos. Tanto Fraser como Honneth arrojan luz sobre los entresijos de las injusticias incrustadas en el sistema de simbolización e interpretación occidental que fragua las relaciones interpersonales en la sociedad. Y, por ende, un cambio sólo puede venir de forma intersubjetiva, pero no con los mismos interlocutores ni mucho menos con la misma jerarquía, sino con una paridad participativa que se deje revisar constantemente por los propios dialogantes. Los próximos asuntos en que merecería la pena aclarar algunos términos son 1) cómo involucrar a las instituciones y los Estados en este procedimentalismo y 2) qué tipo de ética política sería recomendable adoptar, puesto que hace falta más que el contractualismo para la sostenibilidad de este discurso democrático.

Bibliografía

Benhabib, S. (2005). *Los derechos de los otros*. Barcelona: Gedisa.

Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura*. Buenos Aires: Katz.

Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

Fraser, N., & Butler, J. (2000). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fraser, N., & Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata.

Honneth, A. (2009). *Reconocimiento y menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.

Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.

Ozdemir, M. (29 de 06 de 2023). *SWR Kultur*. Obtenido de <https://www.swr.de/swr2/wissen/die-wilden-streiks-von-1973-wie-gastarbeiter-fuer-faire-behandlung-kaempften-swr2-wissen-2023-06-29-100.html>

Walzer, M. (1993). *Las esferas de justicia*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.