

Libros de **Cátedra**

Filosofía social: reconocimiento, justicia y redistribución

Manuscritos de Héctor Arrese Igor

Ezequiel Asprella, Luisina Bolla
y César Germán Rómoli (coordinadores)

FACULTAD DE
TRABAJO SOCIAL

S
sociales


EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA

**FILOSOFÍA SOCIAL: RECONOCIMIENTO, JUSTICIA
Y REDISTRIBUCIÓN**
MANUSCRITOS DE HÉCTOR ARRESE IGOR

Ezequiel Asprella
Luisina Bolla
César Germán Rómoli
(coordinadores)

Facultad de Trabajo Social



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA


EDITORIAL DE LA UNLP

A Toto, por su generosidad académica y humana
que abrió caminos que continúan.

Agradecimientos

A Blas y a la familia Arrese Igor, que generosamente nos permitieron el uso de los textos de Héctor.

A la Facultad de Trabajo Social (UNLP).

A Alejandra Mailhe, a María Luisa Femenías y a Santiago Liaudat, por acompañar y apoyar este libro.

Al equipo de cátedra actual de Filosofía Social.

Y a los estudiantes que, hasta aquí, nos permiten crecer como equipo.

*Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein
seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu
vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selber
zu haben und zu besitzen.*

*La verdadera esencia del amor consiste en abandonar la conciencia
de sí, en olvidarse en otro uno mismo, y, sin embargo, en este olvido
reconocerse y poseerse plenamente.*

G. W. F. Hegel, LECCIONES SOBRE LA ESTÉTICA

Índice

Introducción	8
<i>Ezequiel Asprella, Luisina Bolla y César Germán Rómoli</i>	
 Prólogo	
Héctor Arrese Igor y la Filosofía Social	16
<i>María Luisa Femenías</i>	
 Capítulo 1	
El reconocimiento del otro en la filosofía hegeliana.....	22
<i>Héctor Oscar Arrese Igor</i>	
 Capítulo 2	
El reconocimiento y la política del multiculturalismo de Taylor	34
<i>Héctor Oscar Arrese Igor</i>	
 Capítulo 3	
Las luchas por el reconocimiento según Honneth	45
<i>Héctor Oscar Arrese Igor</i>	
 Capítulo 4	
La idea de una justicia redistributiva	55
<i>Héctor Oscar Arrese Igor</i>	
 Capítulo 5	
La idea de la justicia como capacidades de Sen	66
<i>Héctor Oscar Arrese Igor</i>	
 Capítulo 6	
La libertad como no-dominación	75
<i>Héctor Oscar Arrese Igor</i>	

Capítulo 7

La justicia distributiva desde una perspectiva de género 83
Héctor Oscar Arrese Igor

Epílogo

Breve semblanza de Héctor Arrese Igor 95
Alejandra Mailhe

Los y las autores/as 98

Introducción

El presente libro de cátedra es una de las formas que encontramos, como equipo, para homenajear a Héctor Arrese Igor o, como solíamos llamarlo, "Toto". El día dos de junio de 2020, en plena pandemia, ocurrió el lamentable fallecimiento de Toto y no pudimos despedirnos como hubiera correspondido a alguien de su generosidad. Ante esas circunstancias, resolvimos resignificar el proyecto previo de libro de cátedra y convertirlo en una cuidada compilación de las fichas de clases teóricas redactadas por el propio Toto. Esta compilación póstuma tiene por motivo recuperar y poner en valor un conjunto de conocimientos, de aportes conceptuales y de reflexiones que Toto supo construir e intercambiar en su extensa trayectoria académica en el marco de la Universidad pública.

Toto fue el profesor titular -y el principal artífice- de la asignatura Filosofía Social, perteneciente a la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata. Alcanzó dicho cargo luego de una vasta experiencia previa, que incluye el doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, el cargo de investigador adjunto en el CONICET o el dictado de numerosas conferencias y charlas tanto en el país como en el exterior. Sin embargo, el vínculo con la Facultad de Trabajo Social se inició varios años antes, como ayudante diplomado de la asignatura Filosofía -reconvertida en Introducción a la Filosofía luego de la modificación del plan de estudios del año 2015-, lo que le permitió conocer la carrera, sus objetivos y sus necesidades teóricas.

En febrero de 2019, cuando Toto nos convocó para integrar el equipo de cátedra, no teníamos experiencia previa de trabajo en esta área, pero a partir de sus ideas claras y de su coordinación nos formamos en las categorías centrales de la Filosofía Social. Por supuesto, no fue solo un aprendizaje de teorías: Toto también nos transmitió un método de trabajo colectivo en el cual primaba la humanidad, la escucha atenta a la opinión del otro/a, el respeto por los acuerdos y la excelencia académica. Como advierte María Luisa Femenías en su Prólogo a este libro, Filosofía Social no es una asignatura habitual en las carreras de grado de las Universidades argentinas, con lo cual la tarea de confeccionar un programa y una propuesta pedagógica puede pensarse como pionera. Tal es así, que Toto se valió de las pocas experiencias previas en otros países para delinear los temas y la bibliografía. La característica de no-habitualidad de la asignatura es el motor principal para este homenaje, que busca compartir una aproximación a la Filosofía Social y un recorrido posible por sus principales temas de debate.

Originalmente, este proyecto de publicación nació en la primera reunión del año 2020, que fue paradójicamente la última reunión de cátedra en forma presencial. Aún no se hablaba de barbijos ni

de distanciamientos ni de virtualización de cursadas. En ese encuentro esbozamos una suerte de índice y de contenidos mínimos para cada capítulo, los cuales conformarían el libro de cátedra bajo la convocatoria anual de EDULP. Con el libro buscábamos producir un material que fuera útil para el trabajo en el curso, pero que a su vez esquematizara los debates en torno a la Filosofía Social, dado el poco desarrollo de las cátedras y la bibliografía sobre el tema en nuestro país. Vale aclarar que aquel esbozo no era idéntico al presente libro, sino que incluía capítulos redactados por cada integrante del equipo a partir de los temas que trata el programa de la asignatura, asignados según el interés personal. Incluso, se proponía entrevistar al autor del libro *Heroína*, Nicolás Correa, libro que había interesado a Toto y que había utilizado en la preparación de su concurso docente.

Sin embargo, la pandemia COVID-19, el trabajo de virtualizar adecuadamente la cursada y, fundamentalmente, el fallecimiento de Toto, fueron marcando otros rumbos no previstos. Para poder continuar con la cursada, el rol de Toto fue asumido por Santiago Liaudat, a quien le agradecemos la predisposición de acompañarnos en un momento tan complejo. Entre otras resignificaciones posibles, este libro es una de ellas. Justamente, a partir de la necesidad de virtualizar el dictado de la asignatura, Toto resolvió escribir el contenido que solía trabajar en sus clases teóricas en unas “fichas de cátedra” que estaban disponibles en el aula virtual dentro de la plataforma institucional y que funcionaban como acompañamiento de los espacios teóricos. Como podía suponerse en alguien con el compromiso docente y la solidez académica de Toto, las “fichas” son valiosos manuscritos que condensan la exégesis de los debates y autores/as de la Filosofía social, con una mirada crítica y situada a nivel pedagógico (en la carrera de Trabajo social) y en nuestra contemporaneidad (trazando puentes y diálogos con nuestro tiempo presente). Por ende, la característica de dichas fichas es que son originales y redactadas por el propio Toto, sintetizando el recorrido teórico sobre cada tema del programa. Aquí radica lo valioso del material: se trata de contenidos no habituales para el grado universitario y contienen las perspectivas de un autor altamente formado en los temas, con renombrada experiencia.

En poco más de un año de intenso trabajo (fueron dieciséis meses en total), Toto nos introdujo con pasión en una de las corrientes filosóficas contemporáneas con mayor proyección. Ahora bien, la Filosofía Social, como disciplina específica, se constituyó en un horizonte histórico determinado. La pregunta que intentamos abrir en este libro, siguiendo la impronta que Toto dio a esta cátedra, es de qué forma estos debates (el reconocimiento, el multi o interculturalismo, la justicia redistributiva, el género) nos interpelan en nuestra realidad situada y actual, y a su vez, de qué forma interpelamos estos contenidos desde nuestro horizonte latinoamericano. Este debate se sitúa aún más en la medida en que este recorrido a través de la Filosofía Social se asienta en un suelo específico: el diálogo con Trabajo Social.

Filosofía Social y Trabajo Social: diálogos en curso

La Filosofía Social se ocupa de cuestiones específicas de las esferas de la política, la economía, la antropología, la teoría de género, entre otras, que son transversales a todas las disciplinas

sociales. Entre las cuestiones específicas podemos mencionar los problemas de justicia distributiva, el reconocimiento del otro, el multiculturalismo, así como las diferentes instancias de exclusión y dominación. Sin embargo, la Filosofía Social tiene un abordaje metodológico que le es propio a partir del pensamiento filosófico. Si bien la caracterización del modo de pensar filosófico es en sí mismo un problema no resuelto y en constante debate, podríamos determinar algunos de sus principales rasgos. La investigación filosófica sobre problemas sociales tiene pretensiones de fundamentación, por lo cual constituye una actividad reflexiva que problematiza los supuestos de los que parten las distintas posiciones. Dicha actividad crítica permite a las y los profesionales formular sus propias concepciones acerca de la problemática social, tomando distancia de aquellos supuestos que no comparten.

Por otro lado, la Filosofía Social es una disciplina que busca la consistencia en el razonamiento sobre los problemas que trata, sobre todo debido a su pretensión sistemática. Esto produce la capacidad de evaluar argumentos y tomas de posición frente a diversas problemáticas. La búsqueda de consistencia también es fundamental a la hora de tomar parte en los debates públicos relativos a la garantía y ampliación de derechos. Es habitual que en estos debates entren en juego diferentes concepciones políticas y morales, que muchas veces están en contradicción entre sí, por lo que la exigencia de la consistencia tiene suma vigencia.

La problemática que aborda la asignatura Filosofía Social tiene suma relevancia en relación con los objetivos de la carrera de Trabajo Social, dado que apunta al desarrollo del pensamiento crítico, pero siempre a partir de las situaciones concretas en las que cada profesional debe intervenir. Por otro lado, también es una disciplina fundamental a la hora de desarrollar las habilidades argumentativas que aportan solidez y consistencia a la intervención profesional. La posibilidad e importancia que la Filosofía Social otorga a la reflexión y la argumentación se vuelven fundamentales para Trabajo Social, a los fines de poder construir análisis complejos e integrales de la realidad que habiliten intervenciones desde los marcos de Derechos Humanos.

Las trabajadoras y los trabajadores sociales son necesariamente sujetos políticos, tanto por su tarea profesional como en cuanto ciudadanas y ciudadanos de un país con un régimen democrático. De allí la importancia que tiene una buena formación en el campo de la Filosofía Social, ya que permite la construcción de un perfil profesional que aporte a la construcción de una sociedad democrática e inclusiva. Por esta razón, la actividad crítica del pensamiento filosófico permite a las y los profesionales de las ciencias sociales arrojar luz sobre los condicionamientos culturales, económicos y políticos que configuran el entorno en el que deberán actuar.

Junto con el desarrollo de habilidades de argumentación y contraargumentación, también es necesario identificar categorías y someter a crítica los supuestos de diferentes posiciones, para fomentar en cada profesional el desarrollo de la capacidad de testear la consistencia de las afirmaciones y creencias. Ello implica poder situar las posiciones examinadas en el contexto histórico en el que adquieren su sentido. Ahora bien, nada de esto sería posible si no se cultivaran las habilidades hermenéuticas que exige la lectura de textos filosóficos, con su complejidad y desafíos característicos.

Sobre la presente edición

Se vuelve fundamental realizar algunas advertencias de edición sobre este libro, constituido a partir de la cuidada compilación de las fichas de Toto Arrese Igor. En primer lugar, entendemos que pueden hallarse algunas tensiones entre la obligatoria fidelidad hacia lo escrito por el autor y los avances de la epistemología feminista en las ciencias. Toto se sentía convocado por el campo de las luchas de género y las desigualdades que se producen en el marco patriarcal. En sus clases recuperaba diferentes análisis filosóficos que ponían en evidencia la opresión sistémica del patriarcado, las problemáticas de las personas trans-travestis y las reivindicaciones del colectivo de mujeres y LGBT+. Además de ser objeto de análisis específicos, estos contenidos atravesaban los distintos ejes del programa, lo que implicaba una apuesta pedagógica clave en el desafío de transversalizar efectivamente las perspectivas feministas y de género. Sin embargo, como se advertirá en la lectura del libro, la forma de redacción en algunos casos ha utilizado el género gramatical masculino para generalizar ideas. Esto no debe entenderse como una defensa de lo hegemónico sino como parte de una deconstrucción en curso. Para evitar el universal masculino, nos hemos tomado la prerrogativa de la edición y redactamos en un lenguaje que incluye lo masculino y lo femenino. Entendemos que dicha decisión se vuelve insuficiente en tanto deja por fuera otras expresiones identitarias que superan ese binarismo, pero se explica como una estrategia de respeto a las expresiones del autor.

Las marcas en el lenguaje también indican las tensiones y disputas características de ciertos contextos. En ese sentido, una mención aparte merece la categoría de “reconocimiento del otro”. Tal como se expuso previamente, entendemos “reconocimiento del otro” como una categoría fundamental del campo de la Filosofía Social, y en tanto era utilizada y sostenida por el autor decidimos respetar su enunciación. Otro tanto ocurre con las categorías de “sujeto”, “individuo” y demás términos de la tradición filosófica.

En segundo lugar, si bien la mayoría de los temas están trabajados desde autores masculinos y de origen europeo, de ello no se deriva un posicionamiento androcéntrico ni eurocéntrico. Muchos de esos autores han problematizado su propio lugar de enunciación y han contribuido, de ese modo, a la crítica del eurocentrismo y del sexismo en las ciencias. Así ocurre con Charles Taylor, figura central del multiculturalismo que conoce y retoma las teorías feministas, a la vez que denuncia la imposición de una cultura por sobre otras y el eurocentrismo como un “punto cero”. Con Amartya Sen, cuya teoría de la justicia es releída ávidamente por las economías feministas contemporáneas. También con Axel Honneth, que entabla fecundas polémicas con las filósofas feministas. Su discusión con Nancy Fraser, que se aborda en este libro, permite comprender aspectos centrales de la justicia social y su interpelación en clave de género. Si el canon se ha constituido, al decir de Taylor, de “varones blancos muertos”, entonces es necesario pensar qué diálogos y qué horizontes pueden interpelar esos contenidos. Es, justamente, buena parte de la apuesta que Toto plasmó en sus clases.

La estructura del libro

El desarrollo del libro está pensado en torno a dos grandes ejes, de indudable relevancia para nuestros análisis situados: el problema del reconocimiento del otro y la cuestión de la justicia social. En la primera parte, Héctor Arrese Igor explora la primera formulación del problema del “reconocimiento del otro” en la filosofía de Georg W. F. Hegel, en el capítulo IV de su *Fenomenología del Espíritu*, libro publicado en 1807. Allí Hegel estableció las categorías fundamentales que luego configuraron el debate contemporáneo sobre el reconocimiento del otro, desde el feminismo de Simone de Beauvoir o de Judith Butler, pasando por el multiculturalismo de Charles Taylor y la teoría del conflicto social de Axel Honneth, por mencionar algunas. Entre las categorías que analiza el capítulo 1, la más importante es la de la “mediación”, que significa que cada sujeto puede ser consciente de sí únicamente por medio de la confirmación que recibe de otro sujeto. De allí el daño y la violencia que producen las experiencias de menosprecio.

En el capítulo 2, “El reconocimiento y la política del multiculturalismo”, se avanza hacia la teoría de Charles Taylor, un filósofo canadiense que retomó la teoría de Hegel para pensar el multiculturalismo como un problema de la esfera del reconocimiento del otro. Se trata de un problema de suma actualidad, sobre todo cuando se atiende a las corrientes migratorias que han emergido a nivel mundial en las últimas décadas, lo que obligó a culturas muy diferentes a convivir entre sí. Pensemos, por ejemplo, en los conflictos en Estados Unidos, desatados por la hispanofobia, la islamofobia o el racismo. Por eso se trabaja sobre la convivencia de las diferentes culturas en las sociedades contemporáneas a partir de la relación entre identidad y reconocimiento y la fusión de horizontes.

En el capítulo 3, “Las luchas por el reconocimiento”, Arrese Igor aborda otra teoría que también tiene una raíz hegeliana. Se trata del pensamiento de Axel Honneth, quien sostiene que los conflictos sociales deben interpretarse como luchas sociales motivadas por el reconocimiento y contra el menosprecio. De allí su interpretación de los reclamos salariales como exigencias de que el propio trabajo sea valorado, más que una mera cuestión monetaria. En este sentido, Honneth considera que las relaciones de reconocimiento y menosprecio se dan en tres dimensiones: el amor (que implica ser reconocido por otra persona como un ser necesitado), el derecho (que nos permite reconocernos como personas capaces de cumplir con obligaciones morales) y la solidaridad (que involucra el reconocimiento de que cada quien tiene capacidades para aportar a objetivos que la sociedad considera como valiosos).

A partir del capítulo 4, “La idea de una justicia redistributiva”, se ingresa en el segundo eje del libro, que es el problema de la justicia social. Arrese Igor considera, en primer lugar, la teoría de la justicia distributiva de John Rawls, un filósofo norteamericano. En su libro *Teoría de la justicia*, de 1971, Rawls intentó determinar cuándo un Estado distribuye de modo justo los beneficios y las cargas de la cooperación social y, para ello, diseñó una serie de principios de justicia. El núcleo de la teoría de Rawls consiste en que el Estado debe compensar las desigualdades inmerecidas en el plano social (por ejemplo, nacer en una familia pobre) y en el plano natural (por

ejemplo, nacer con una enfermedad incapacitante o sufrir algún accidente que deje a la persona en una posición de desventaja a la hora de realizar el propio plan de vida).

La primera reacción que generó la teoría de Rawls fue la de Robert Nozick, a través de su libro *Anarquía, Estado y Utopía* (1974). Nozick impugnó la idea del Estado fuerte de Rawls, entendido como un agente distributivo que cobra muchos impuestos al mercado, para luego compensar a quienes están en peores condiciones. Contra Rawls, Nozick sostiene que el derecho a comerciar libremente no puede ser conculcado por un Estado que interfiere en el mercado continuamente por medio del cobro de impuestos. Por eso Nozick defiende un Estado mínimo, que simplemente garantiza que las transacciones del mercado sean realizadas de modo libre. Esta es la base filosófica de lo que actualmente se conoce como el “neoliberalismo”, que ha marcado fuertemente a nuestros países latinoamericanos en forma negativa. De allí la importancia de examinar críticamente esta teoría, considerar sus problemas y evaluar sus limitaciones.

Como consecuencia del examen del liberalismo de Nozick, en el capítulo 5, “La idea de la justicia como capacidades” Arrese Igor aborda una alternativa que ha surgido justamente frente a estas posiciones, de la mano del hindú Amartya Sen. Este autor propone una perspectiva analítica que permite la evaluación y valoración del bienestar y la libertad de la persona o grupo social. Sen va más allá del análisis de la satisfacción de las personas por la cantidad de recursos, la renta o los bienes primarios que se disponen para llevar adelante su vida, e incorpora la perspectiva de las capacidades de lo que cada persona puede hacer o ser. Esta perspectiva permite evidenciar si las trayectorias de vida o las situaciones sociales que atraviesan las personas pueden considerarse como justas o no. Su esfuerzo es complejizar la lectura en clave de justicia social, por esto no niega los aportes de las teorías previas, sino que las incorpora y profundiza sobre cómo interactúan los distintos elementos que contiene cada situación.

El capítulo 6, “La libertad como no-dominación”, aborda la idea de libertad real, desarrollada por el filósofo belga Philippe Van Parijs. Este autor sostiene que somos libres no sólo cuando el Estado no nos prohíbe realizar determinados objetivos (seguir una determinada religión, ideología política, etc.), sino sobre todo cuando el Estado nos provee de los recursos para ello. Dicho de otra manera, yo no soy libre de salir del país cuando el Estado no me lo prohíbe, sino más que nada cuando tengo el dinero para comprarme un pasaje. En este sentido, Van Parijs propone lo que denomina como un ingreso básico garantizado a las y los ciudadanas y ciudadanos por el hecho de ser tales, trabajen o no, sean padres o madres o no, convivan con alguien o no, vivan en la ciudad o en el campo, etc.; es decir, un ingreso incondicionado como condición de la libertad efectiva.

Finalmente, en el capítulo 7, “La justicia distributiva desde una perspectiva de género”, se integran los ejes del reconocimiento del otro y de la justicia social a partir de la consideración de la propuesta filosófica de Nancy Fraser, una crítica feroz de Honneth. Fraser es una feminista y neomarxista norteamericana que centra su teoría en la categoría de género. Desde el punto de vista de Fraser, los problemas de género involucran problemas de redistribución económica (dada la feminización de la pobreza en el contexto patriarcal) y de reconocimiento (como empoderamiento y valoración de la subjetividad femenina y de las identidades disidentes). De esta

forma, la propuesta de Fraser integra –en el pleno sentido hegeliano– los paradigmas examinados en los capítulos anteriores y posibilita una definición bidimensional de la justicia.

Se trata, indudablemente, de temas y de debates que hacen a la agenda política contemporánea. La necesaria integración del reconocimiento y de la redistribución que propone Fraser nos invita a pensar que ambas dimensiones no pueden escindirse y que una sociedad justa implica disputar en ambos terrenos. Supone abordar la ampliación de parámetros de reconocimiento intersubjetivo, pero también conlleva la transformación de una estructura económica fuertemente desigual, tanto por sexo-género como por cuestiones de clase y de “raza”.

También hay otros temas y discusiones, aún más recientes. Muchos de los debates que recorren este libro de forma transversal cobraron inusitada vigencia tras la emergencia sanitaria suscitada por la pandemia COVID-19. Es el caso, por ejemplo, de la transformación en las valoraciones hacia ciertos sectores sociales (enfermería, trabajos de cuidados, sostenibilidad de la vida, docencia, entre otros) que Honneth observaba en contextos de crisis; del problema de la libertad, especialmente en la tensión entre derechos individuales y la protección de derechos fundamentales como el derecho a la vida. Es el caso también del debate sobre la renta básica universal que, a comienzos del año 2019, en nuestras clases, parecía sumamente lejano y que desde el 2020 comenzó a formularse como una alternativa viable, quizás incluso posible. De hecho, en las reuniones virtuales que acompañaron los primeros meses del ASPO solíamos dedicar un tiempo para reflexionar sobre las categorías trabajadas en la materia y su diálogo con las políticas sociales a nivel nacional y mundial. Fue con ese entusiasmo por visibilizar los aportes de la Filosofía Social que publicamos una nota de opinión, titulada “Notas sobre el ingreso universal: una mirada desde la filosofía social” en el portal *Entredichos* de la Facultad de Trabajo Social. Y es con ese mismo interés que presentamos ahora esta obra, como una invitación a adentrarnos en temas profundamente implicados con nuestra realidad actual.

No queremos finalizar esta introducción sin volver a agradecer a quienes nos han acompañado en este homenaje. En primer lugar, a la familia Arrese Igor, que generosamente nos permitió publicar los manuscritos y que hizo posible la edición de este volumen. El libro también está compuesto por dos textos originales redactados por dos filósofas vinculadas a Toto: María Luisa Femenías y Alejandra Mailhe, que compartieron años de trabajo y de amistad con él, en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Nuestro más sincero agradecimiento hacia ambas por haberse hecho el tiempo y lugar para participar de este homenaje. Por otro lado, también queremos agradecer a Santiago Liaudat, quien fue un factor importante en la continuidad del trabajo cotidiano de la cursada ante la triste noticia y que acompañó la presentación de este proyecto, avalándolo y realizando las gestiones necesarias para que pueda concretarse. Agradecemos también a EDULP por la publicación del libro y el acompañamiento para la resolución de lo que implica la publicación de un libro postmortem, situación inédita para nosotrxs y para la editorial.

Si bien este no es el libro que imaginamos en aquel febrero del 2020, ha sido una manera de acompañar y de resignificar nuestro trabajo como parte del equipo que Toto convocó y formó. Sobre todo, ha sido una forma de poner en valor un recorrido innovador en un área aún incipiente,

que trae importantes aportes para repensar y examinar nuestra realidad social. Como es sabido, la filosofía suele traer nuevas preguntas antes que respuestas, preguntas que motorizan búsquedas y que invitan a imaginar rumbos posibles. Esperamos que la lectura de estas páginas pueda convocarnos a continuar algunos de los caminos que Toto trazó, desde el diálogo, la escucha y el reconocimiento.

Ezequiel Asprella, Luisina Bolla y Germán Rómoli

PRÓLOGO

Héctor Arrese Igor y la Filosofía Social

En 2019, Héctor Arrese Igor se hizo cargo de la cátedra de *Filosofía Social* de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata.¹ ¿Qué mejor que *Filosofía Social* para los y las estudiantes de la Facultad de Trabajo Social, cuyas carreras de profesorado y Licenciatura en Trabajo Social, Tecnicatura en Gestión Comunitaria de Riesgo y Licenciatura en Fonoaudiología, revelan un perfil propio y particular? No se trata, sin embargo, de una asignatura tan frecuente como desearíamos que lo fuera. En principio, porque pervive aún una imagen de una Filosofía desligada del mundo en que vivimos, ocupada en problemas abstractos (y obtusos) del pasado sin situarlos en su perspectiva histórica y vital. Aunque esto no es así. La Filosofía en general y la Filosofía Social en particular tratan de «nuestros problemas»; de cómo nos vinculamos con nuestro mundo y nuestras memorias, de cómo nos comportamos con los otros y con nosotros mismos; de qué aceptamos (o no) como conductas éticas a nivel individual, grupal, político y social. ¿Cómo una carrera que, por definición, se preocupa de nosotros mismos y de nuestros semejantes, sus intereses, problemas y dudas, podría estar al margen de la mirada que ofrece la *Filosofía Social*?

Estas y muchas otras preguntas en el mismo sentido estuvieron, sin duda, presentes en la cabeza de Héctor Arrese Igor cuando se enfrentó a la tarea de construir el programa de la asignatura. Por un lado, en nuestro país, sobre cómo construir un programa y enseñar filosofía hay mucha y muy interesante literatura especializada. Desde los entrañables textos de Guillermo Obiols y Eduardo Rabossi (1993, 2000), a las obras de Elena Teresa José (1998, 1999), María C. Spadaro (2012), Alejandro Cerletti (2008), el autor anterior junto a Ana Claudia Couló (2015a, 2015b, 2015c), y Ana María Bach (2015, 2017), entre muchas otras contribuciones, podemos rastrear sugerencias, modos y experiencias de cómo armar un buen programa, qué textos conviene incluir, cómo podemos transmitir sus contenidos y captar el interés de estudiantes ajenos al tema, provocando su curiosidad, su pregunta, incluso su desasosiego o su sospecha argumentada frente a un texto o a una situación que el texto o la vida cotidiana evocan. Ávido lector, conocedor sin duda de toda esa bibliografía, Héctor Arrese Igor debe haber sopesado –no me cabe duda– todas esas posibilidades, sumadas al

¹ El concurso se sustanció en diciembre de 2018 y su designación como profesor titular fue expedida en febrero de 2019, haciéndose cargo de la cursada de ese año.

rigor con el que debería —tal como sus convicciones se lo obligaban— transmitir los conocimientos seleccionados, con juicio crítico y mirada aguda.

Por otro lado, elaborar un programa de *Filosofía Social* —asignatura del quinto año de la carrera— lo ponía ante un doble desafío: iniciar prácticamente una tradición en la disciplina y, al mismo tiempo —y precisamente por ello—, carecer de una variedad de otros programas (me limito a las Universidades Nacionales de nuestro país) a los que referir, inspirar o distanciar el propio. Arrese Igor asumió sin titubeos ambos desafíos e instaló su programa de *Filosofía Social*, desde el inicio, bajo el siguiente perfil: Primero, en el contexto del plan de estudios vigente para la carrera de Trabajo Social, identificó el objetivo general de la carrera en términos de

formar profesionales en Trabajo Social con perfil generalista y crítico, entendido como aquel que logre poner en tensión permanente el análisis sobre la realidad concreta, articulando la esfera analítica en las prácticas sociales, debatiendo, accionando y confrontando con solidez argumentativa teniendo como horizonte la emancipación humana (Arrese Igor, 2020, p. 1).

Segundo, dada la relevancia de la problemática filosófica en el contexto de la *Filosofía Social* y en relación con los objetivos profesionales de la carrera, apuntó

al desarrollo del pensamiento crítico, pero siempre a partir de las situaciones concretas en las que el profesional debe intervenir (...) también <como> disciplina fundamental a la hora de desarrollar las habilidades argumentativas que aportan solidez y consistencia a la intervención profesional del egresado de la carrera (Arrese Igor, 2020, p. 1).

Es decir, no sólo su programa se ajustó a los objetivos del plan de estudios sino que, además, desplegó un conjunto de conocimientos tendientes a promover el pensamiento crítico y la solidez argumentativa del futuro profesional. Imposible no concordar con esa perspectiva, que parte de tipos de casos a los que el y la trabajadora social se enfrentarán para mostrar los modos en que se los puede comprender, analizar y, consecuentemente, responder. Donde responder —pongo el acento en ello, segura de que así lo entendía Héctor— implica compromiso ético y social. El valor de la ética de la responsabilidad ante sí y ante los demás —que Arrese Igor encarnaba— no sólo se perfila en el contenido del programa sino también en el modo de transmitir esos conocimientos y de presentarse él mismo ante el aula. Para Héctor, no se trataba sólo de informar contenidos sino, y fundamentalmente, de que esos contenidos dejaran huella; es decir, inhirieran en los espíritus jóvenes de sus estudiantes como guía o referencia de sus futuros involucramientos en el campo de la profesión que habían elegido. La responsabilidad ética era, para Héctor Arrese Igor, la encarnadura de su vida cotidiana; la reflexión, la constante que anticipaba la acción y la consiguiente incidencia en las vidas de los *otros*; en ese ineludible tejido social del que todos transitoriamente formamos parte de modo presente y actual o ya, como en el caso de Héctor, en su fraternal memoria.

No me extraña que Héctor Arrese Igor eligiera dictar una disciplina como *Filosofía Social* y no me extraña tampoco que se involucrara activamente en sus contenidos. ¿Qué es la *Filosofía Social*? O, mejor aún, ¿Existe la *Filosofía Social*? Damos una respuesta positiva a la segunda pregunta y nos remontamos, muy brevemente, a sus orígenes. Según todos los investigadores, la *Filosofía Social* nació en la Francia de siglo XVII o XVIII, de la mano de los escritos de Montesquieu, de Voltaire y de Rousseau. Estos y otros filósofos, escritores críticos y ensayistas fecundos centraron su mirada en los fenómenos sociales, y los sometieron a examen crítico. De algún modo, descartaron las miradas heredadas respecto de cuáles debían ser los contenidos de la reflexión filosófica para avocarse al estudio de los seres humanos (del Hombre como se decía entonces), y de su situación en la sociedad de su tiempo. De modo que se preguntaron por el carácter de los condicionamientos sociales, por los límites que se imponían a sus acciones, por cuáles eran los privilegios a los que unos pocos se aferraban en detrimento del resto de sus congéneres, por las maneras de dar fundamento al orden social y a sus instituciones, por identificar cuáles eran los reclamos más frecuentes de las mujeres, y por qué no se podía opinar libremente ni profesar una religión voluntariamente elegida, o cuál era la mejor manera de repartir las riquezas. Entre esos y otros muchos interrogantes, se fue constituyendo un área filosófica novedosa, que con el tiempo pasaría a llamarse *Filosofía Social*. Por tanto, a diferencia de la *Filosofía Política*, este nuevo espacio se asentó sobre el sustrato de «las formas de vida» cotidianas y en investigar lo que algunos teóricos denominaron «las deformaciones o patologías» sociales.

Sin embargo, distinguir entre la sociedad y el Estado, por un lado, entre lo social y lo político, por otro, no es suficiente para definir la *Filosofía Social*, cuya vocación es descriptiva y crítica a la vez. Para «describir» se necesitó acuñar conceptos nuevos (alienación, dominación, ideología, reconocimiento, realización de sí, emancipación, etc.); para «examinar críticamente» se necesitó cruzar sus propias interpretaciones con las de otras disciplinas (economía, política, sociología, psicología e historia). Pero por sobre todo, la rige fundamentalmente su vínculo con la Filosofía, su metodología y sus intereses. ¿Cómo delimitar entonces su especificidad? Héctor Arrese Igor lo apunta con claridad:

La investigación filosófica sobre problemas sociales tiene pretensiones de fundamentación, por lo cual constituye una actividad reflexiva que problematiza los supuestos de los que parten las distintas posiciones. Dicha actividad crítica permite a las y los profesionales formular sus propias concepciones acerca de la problemática social, tomando distancia de aquellos supuestos que no comparten (Arrese Igor, 2020, p. 1).

La *Filosofía Social* busca asimismo consistencia en el razonamiento sobre los problemas que trata y, sobre todo, pretende sistematicidad. Precisamente esta demanda de sistematicidad le permite a los y las profesionales estar alerta respecto de sus “propios argumentos y tomas de posición frente a las problemáticas que les toque abordar” (Arrese Igor, 2020, p. 4). Como lo subraya Arrese Igor, la exigencia de consistencia es fundamental, en tanto toda decisión en el

campo profesional puede ser parte de un debate público, pero también de un informe experto, o de expediente judicial. Sabemos incluso, que muchas veces el/la profesional enfrentan posiciones ambiguas o contrarias entre sí, donde la justificación de una decisión depende solo de la fuerza del argumento y de su coherencia. De este modo, las diferentes concepciones políticas, teóricas y morales que entran en juego se vinculan directamente con las vidas y las libertades de las personas involucradas. Adoptó metodológicamente el estilo propio del pensamiento filosófico y, en esa línea, bregó por la consistencia del razonamiento y la sistematicidad de los análisis en búsqueda de garantizar y ampliar derechos. En ese sentido, las y los trabajadores sociales son necesariamente sujetos políticos —como sostiene Arrese Igor en su Clase 0— en tanto su tarea como ciudadana/os de un país democrático, contribuye a la construcción de una sociedad democrática e inclusiva (Arrese Igor, 2020, p. 4-5).

Ahora bien, originada en Francia, como dije más arriba, la *Filosofía Social* encontró en Alemania, con la *Sozialphilosophie*, su impulso más importante. Esa es la inscripción que Arrese Igor dio a su programa. Gracias a los trabajos de Hegel y de Marx, más adelante de la Escuela de Frankfurt, y sobre todo con Habermas y Honneth, como sus representantes más reconocidos, la *Filosofía social* cobró mayor relevancia. Con todo lo que acabamos de decir presente, el programa del Dr. Héctor Arrese Igor —volcado en el libro que presentamos ahora— se inicia con un filósofo ineludible para tratar un concepto clave de la *Filosofía Social*: el problema del «reconocimiento del otro» y la cuestión de la justicia social. Claramente, entonces, se introduce el «reconocimiento del otro» como problema filosófico, desarrollándose su primera formulación en el contexto del idealismo alemán y en la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel. La lucha por el reconocimiento es una lucha a muerte, de la que emergerán un amo y un esclavo. Se opera así —como lo subraya Arrese Igor— la «cosificación del otro» como condición de la dominación y la imposibilidad de lograr un reconocimiento recíproco, en tanto se entabla una relación de dominación. Con este nudo filosófico como punto de partida, Arrese Igor apela a la formación integral del trabajador como medio de salida de la situación de esclavitud, cuyas derivas examina en la pedagogía crítica de Paulo Freire. Basándose en el capítulo IV de la *Fenomenología del Espíritu* (1807) de Hegel, Arrese Igor rescata las categorías fundamentales que luego retomaron tanto el marxismo como las filosofías de Beauvoir y de Butler, o la teoría del conflicto social de Axel Honneth, entre otras. Este esquema de reconocimiento es adoptado también por Charles Taylor en su análisis del multiculturalismo, que desemboca en un problema de gran actualidad debido, sobre todo, a la expansión mundial de las corrientes migratorias de las últimas décadas. El multiculturalismo implica tal como lo presenta Arrese Igor un problema de reconocimiento, pero también de libertad, en tanto las migraciones han despertado serios conflictos de racismo, que en sus unidades 2 y 3 Arrese Igor analiza atentamente. Por un lado, el examen de Taylor, por otro el de Honneth, quien también entiende los conflictos sociales como luchas por el reconocimiento y contra el menosprecio. Honneth establece, que presentan en tres dimensiones: el amor (que implica ser reconocido por el otro como un ser necesitado), el derecho (que nos permite reconocernos como personas capaces de cumplir con obligaciones morales) y la solidaridad (que involucra el reconocimiento de que uno tiene capacidades para aportar a objetivos que la sociedad

considera como valiosos). De ahí el estudio de Honneth de las esferas de la libertad social: familia, mercado y esfera pública, como muy bien lo propone Arrese Igor. La unidad siguiente considera la teoría de la justicia distributiva de John Rawls, precisamente en su *Teoría de la justicia* (1993 [1971]), Rawls intentó determinar cuándo un Estado distribuye de modo justo los beneficios y las cargas de la cooperación social. Posición que Arrese Igor revisa cuidadosamente sin obviar las críticas que tanto Nozick como Sen le formulan. La siguiente unidad encara la idea de Libertad como no-dominación. Se trata de la idea de «libertad real», que desarrolló el filósofo belga Philippe Van Parijs. Según Van Parijs somos libres no sólo cuando el Estado no nos prohíbe alcanzar determinados objetivos, sino cuando el Estado nos provee de los recursos necesarios para lograrlos. Dicho sencillamente, somos libres no sólo cuando el Estado no prohíbe algo, sino cuando disponemos de las condiciones económico-sociales suficientes para hacerlo. De ahí se sigue la concepción de que la pobreza es una forma de dominación, por tanto hay necesidad de un «ingreso básico» para todos los ciudadanos por ser tales. Por último, en las dos últimas unidades, Arrese Igor integra los ejes de «reconocimiento del otro» y de «justicia social» a partir de la propuesta postsocialista de Nancy Fraser, voz crítica de Axel Honneth. Fraser se centra en la categoría de género como criterio de análisis de la justicia, y examina problemas tanto de redistribución económica (poniendo énfasis en el fenómeno de feminización de la pobreza) como de reconocimiento (necesario *empoderamiento* y valoración de las mujeres y de las disidencias sexuales).

En suma, Héctor Arrese Igor estructura el tema-problema del reconocimiento —eje de su programa y de este libro—, sobre la base de la figura del deseo, porque la autoconciencia establece una relación directa con un objeto que produce placer. Ilustra la cuestión con una imagen del *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe, en la que se define al deseo en términos de un sujeto que se tambalea entre un deseo y su satisfacción, para volver a sufrir luego nuevamente el deseo. Como un proceso insatisfactorio, el deseo se muestra en tanto búsqueda permanente de su objeto, sin poder apagar su intensidad. Por definición, decía Thomas Hobbes, el deseo nunca puede satisfacerse, hacerlo es abrirse a un nuevo deseo (Arrese Igor, 2020, p. 3). Dado que la relación del deseo con sus objetos es inestable y polivalente, la autoconciencia no puede vincularse consigo misma sino por medio del objeto; por eso la relación colapsa: si la conciencia está aislada en sí misma y sin contacto con las demás autoconciencias, gira en torno de la búsqueda de la supervivencia del propio organismo. Es insaciable y su propia existencia está siempre en peligro, aunque por eso también se juega en el reconocimiento de/por otra conciencia. Se sigue así la posibilidad de acceso a la intersubjetividad. Porque cada autoconciencia puede saber que existe, sólo si la confirma otra autoconciencia como si fuera un espejo. Aunque, como bien sabemos, esa relación no es recíprocamente simétrica; en la resolución hegeliana del reconocimiento se entabla siempre una relación asimétrica en tanto cada autoconciencia carece de los mismos derechos. Cada autoconciencia quiere imponerse a la otra como superior (Arrese Igor, 2020, pp. 5-6). Entonces, se pregunta Judith Butler, ¿cómo pensar una sociedad de «iguales», justa, sin dominado/as? (Butler, 1987, pp. 52-53).

Ya para cerrar, ¿Cual es si no el nudo fundamental que habilita el Trabajo Social? ¿Cuál si no su interés y su objetivo? Dejamos abiertas a los/las lectores estas preguntas. He ahí el desafío. Por último, todxs y cada unx de nosotrxs, individual y colectivamente, rendimos en la presentación de esta obra póstuma nuestro más sentido, afectuoso y justo homenaje a Héctor Arrese Igor, en quien reconocemos un amigo, un colega y un Maestro.

María Luisa Femenías
Buenos Aires, marzo 2021

Referencias

- Arrese Igor, H. (2020). Ficha de cátedra "Filosofía Social - Clase 0". La Plata: Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata.
- Bach, A. (2015). Para una didáctica con perspectiva de género. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Bach, A. (2017). Género y docencia. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Butler, J. (1987). *Subjects of Desire*. New York: Columbia University Press.
- Cerletti, A. (2008). Enseñar Filosofía como problema filosófico. Buenos Aires: Zorzal.
- Cerletti, A. y Couló, A. (comps.). (2015a). *Aprendizajes Filosóficos*. Buenos Aires: Noveduc.
- Cerletti, A. y Couló, A. (comps.). (2015b). *Didácticas de la Filosofía*. Buenos Aires: Noveduc.
- Cerletti, A. y Couló, A. (comps.). (2015c). *La enseñanza Filosófica*. Buenos Aires: Noveduc.
- José, E. (1998). *Formación ética y ciudadana: cuestiones teóricas y didácticas*, Salta: Universidad Nacional de Salta.
- José, E. y Palacios, M. (1999). *Textos y Pretextos para filosofar*. Buenos Aires: Biblos.
- Obiols, G. y Rabossi, E. (comps.). (1993). *La Filosofía y el Filosofar*. Buenos Aires: CEAL.
- Obiols, G. y Rabossi, E. (comps.). (2000). *La enseñanza de la Filosofía en debate*. Buenos Aires: Novedades Educativas.
- Rawls, J. (1993, [1971]). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica: México-Buenos Aires.
- Spadaro, M. (2012). *Enseñar Filosofía, hoy*. La Plata: Edulp.

CAPÍTULO 1

El reconocimiento del otro en la filosofía hegeliana

Héctor Oscar Arrese Igor

Estimadas y estimados, damos comienzo a nuestro recorrido por algunos debates fundamentales de la Filosofía Social contemporánea. El primer eje que nos ocupará será el problema del reconocimiento del otro², que fue articulado por primera vez por Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Se trata de un filósofo alemán que vivió entre el último cuarto del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX. Veamos más en detalle su teoría.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart hacia 1770. Estudió teología en un seminario en Tübingen, junto con Friedrich Hölderlin (1770-1843) y Friedrich von Schelling (1775-1854). En 1801 obtuvo el cargo de Profesor en Jena, donde su actividad se vio interrumpida por la invasión napoleónica en 1806. A causa de la invasión la universidad tuvo que cerrarse y Hegel perdió su cargo. Por eso tuvo que trabajar como editor de un diario en Bamberg y fue director de un colegio secundario en Nüremberg. Durante este período se casó y formó una familia, y publicó su *Ciencia de la Lógica*, en tres volúmenes, aparecidos en 1812, 1813 y 1816.

A partir de 1816 fue profesor en Heidelberg. Allí publicó la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, consistentes en un resumen de la *Ciencia de la Lógica* (llamada también la *Lógica de la Enciclopedia*), seguido de sus aplicaciones a la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Luego en 1818 consiguió el cargo de profesor en la Universidad de Berlín. Hasta su muerte dio a la luz varias versiones de su *Enciclopedia*, así como sus *Elementos de Filosofía del Derecho*, apoyándose en la filosofía del espíritu de la *Enciclopedia*, entendiendo al derecho como “espíritu objetivo”.

Murió inesperadamente de cólera en 1831, en Berlín. Tras su muerte lo sucedió Schelling en su cátedra, quien había sido llamado para cubrir el puesto a causa de haber criticado su racionalismo y proponer una filosofía más religiosa. Las autoridades berlinesas, de este modo, buscaban evitar que la filosofía hegeliana siga extendiéndose entre las y los jóvenes que adscribían a la revolución. Las obras de Hegel editadas después de su muerte consistieron primeramente

² Tal como se aclara en la “Introducción”, no se ignora el sesgo androcéntrico de la categoría “otro” para englobar al género humano. Sin embargo, dicha categoría fue construida por el autor en un contexto histórico donde la disputa por el lenguaje inclusivo no estaba en auge. Por lo tanto, se opta por la conflictiva tensión del ser fiel a la producción del autor, más en tanto se trata de una obra póstuma (Nota de compilación).

en manuales pensados para estudiantes de sus clases, o en apuntes de lecciones dadas por él, con agregados de notas estudiantiles.

Durante su período como director de colegio secundario, Hegel escribió varios trabajos defendiendo algunos aspectos del currículum, tanto como la educación militar, religiosa y científico-natural. También apoyó la idea de Immanuel Niethammer (1766-1848), un administrador importante del sistema educativo bávaro, de que la educación secundaria debe estar basada en la educación clásica, en el griego y el latín y en la literatura (Wood, 2003, p. 300).

La dialéctica hegeliana en la dialéctica del amo y el esclavo

La *Fenomenología del Espíritu* es la primera gran obra del corpus hegeliano, que vio la luz en 1807. El libro busca mostrar el modo en que se va formando la conciencia humana. A lo largo del texto la conciencia va adoptando diferentes figuras, que van entrando en contradicción. En consecuencia, cada figura de la conciencia va colapsando y da lugar a una figura nueva. Pero cada figura sucesiva no aniquila a la anterior, sino que la contiene y la integra. Esto puede verse en la dialéctica del amo y el esclavo, desarrollada en el capítulo IV del libro.

El núcleo metodológico del texto es el principio de la conciencia, según el cual la conciencia se relaciona consigo misma por medio de aquello respecto de lo que se diferencia. Con este principio en mente, Hegel articula las diferentes figuras de la conciencia. En la primera parte de la *Fenomenología del Espíritu*, nuestro autor analiza las figuras de la conciencia en las que el sujeto está relacionado con un objeto que conoce. En este contexto se encuentra el capítulo donde trata de la certeza sensible, que hace referencia al conocimiento directo de los cinco sentidos.

En un capítulo posterior se ocupa de la percepción, que tiene que ver con la captación estructurada de un objeto, en la que están combinados los datos de los cinco sentidos junto con conceptos que nos permitan captar al objeto. Es decir que en la percepción, por ejemplo, de una mesa, entran en juego los colores, olores, sonidos que me permiten captar dicho objeto, junto con el concepto de mesa, que me permite identificarlo.

Finalmente, nuestro autor se ocupa del conocimiento puro del entendimiento, propio de la física. Allí entran en juego relaciones matemáticas, con independencia de los datos que recibamos de los sentidos. Por eso Hegel denomina a este mundo racional como el “mundo invertido”, porque opera con independencia de lo que percibimos directamente.

Las tres figuras de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento van colapsando pero son sustituidas por la siguiente, que conserva todo el contenido de la figura previa. Una vez que se anula la figura del entendimiento, Hegel pasa del grupo de aquellas figuras que involucran a un sujeto que conoce a un objeto, al grupo de las figuras de la “autoconciencia”, que se conoce a sí misma.

Es en este contexto de la autoconciencia que se relaciona consigo misma, que tiene lugar la dialéctica del amo y el esclavo, la cual viene precedida por las figuras de la vida y el deseo. La

vida es el primer momento de la autoconciencia, en el que el sujeto está inmerso en una totalidad. En este sistema de la vida cada elemento o estado se convierte en su opuesto. Por ejemplo, pasamos de estar en salud a enfermar y, una vez que hay cura, volvemos a fluctuar hacia aquel estado de salud. Si tenemos sed, una vez que tomamos agua pasamos al estado de saciedad, para luego volver a tener sed al rato. Cuando el organismo vivo muere se convierte en su opuesto, que es un cadáver, el que permite abonar la tierra para que germinen semillas y den lugar a organismos vivos otra vez.

Pero la vida es seguida por el deseo, que surge cuando en medio del sistema de la vida hace su aparición la autoconciencia, como la animalidad del ser humano. El deseo es una figura de la conciencia que tiene un carácter animal porque consiste en el consumo inmediato del objeto, que es destruido para satisfacer las necesidades del sujeto. El ejemplo paradigmático de esta figura es la alimentación, cuando el sujeto devora el objeto. Si yo consumo un alimento, lo destruyo para calmar mi hambre, pero no puedo conocerme a mí mismo gracias al acto de la alimentación. Esto es así porque el objeto no puede reflejar mi identidad, dado que desaparece como tal una vez que lo he consumido.

En la figura del deseo, la autoconciencia establece una relación directa con un objeto que produce placer. De allí que esta figura nos recuerde aquella frase del *Fausto* de Johann Wolfgang von Goethe (2002, [1832]) en la que se define a este estado como si el sujeto se tambaleara desde un deseo hacia la satisfacción de dicho deseo, para volver a sufrir el mismo deseo, consumiéndose en este proceso profundamente insatisfactorio³. El deseo consiste entonces en una búsqueda permanente de objetos que nunca pueden apagar su intensidad. Dado que la relación del deseo con sus objetos es sumamente inestable, la autoconciencia no puede vincularse consigo misma por medio del objeto, y por eso esta relación colapsa.

Como dijimos anteriormente, la figura del deseo corresponde al estadio animal de la conciencia humana. En tanto que tal, el deseo supone que la conciencia está aislada en sí misma, sin contacto con las demás autoconciencias. Pero, sobre todo, gira en torno de la búsqueda de la supervivencia del propio organismo. Por eso es insaciable, dado que la propia existencia siempre está en peligro. Dadas estas razones, Hegel sostiene que esta figura puede ser superada únicamente si la autoconciencia se relaciona con otra autoconciencia, y no ya con un objeto. De este modo, se puede acceder al plano de la intersubjetividad.

La razón de este cambio de figura tiene que ver con que la autoconciencia necesita estar vinculada con un objeto que tenga independencia en sí mismo y que, por lo tanto, no pueda ser destruido. Sólo de este modo la autoconciencia podrá tener garantizada una relación estable consigo misma. Por eso este objeto de la autoconciencia en realidad debe ser otro sujeto. Por otro lado, la nueva figura de la conciencia debe superar otro rasgo fundamental de la animalidad, que es la búsqueda exclusiva y permanente de la propia supervivencia. Para decirlo con palabras

³ En alemán "So tauml' ich von Begierde zu Genuß, Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde".

de Hegel (1987 [1807], p. 115; 1988 [1807], p. 130⁴), deben dejar de ser una “(...) conciencia hundida en el ser de la vida”⁵. Dicho de otro modo, la autoconciencia se niega permanentemente a sí misma en el objeto que desea. Por lo tanto, debe negar esta relación negativa para poder volver a sí misma.

Esta negación del deseo implica que la autoconciencia no se relacione más con un objeto que sea dependiente de ella y que esté a su merced, para que no pueda destruirlo y que no colapse este vínculo. Dicho de otro modo, el otro sujeto debe tener alguna independencia, que le permita sostenerse frente a cualquier intento de manipulación o cosificación por parte del otro. Por lo tanto, esta otra autoconciencia debe haber negado en sí misma su relación inmediata con la vida, en la medida en que ya no busque exclusivamente su supervivencia.

Hegel postula entonces una duplicación⁶ de las autoconciencias, que tiene a su vez un doble sentido⁷. Esto es así porque la autoconciencia puede encontrarse consigo misma únicamente en la medida en que se niega a sí misma, al afirmar a la otra autoconciencia, que es otro sujeto. La otra autoconciencia puede afirmarse a sí misma, también, únicamente en la medida en que se niegue a sí misma. Es decir que cada autoconciencia puede saber que existe sólo si es confirmada por otra autoconciencia, que opera como mediación o espejo de aquella. Por eso Ludwig Siep (1998, p. 110) explica esta estructura de doble sentido en términos de que “algo se convierte en su opuesto o es su opuesto por medio de sí mismo”⁸.

Por lo tanto, cuando la autoconciencia niega a la otra, en realidad afirma que es otra autoconciencia independiente y capaz de actuar por sí misma. Si bien la otra autoconciencia es utilizada como un mero instrumento para que la primera autoconciencia pueda conocerse a sí misma, a esta última no le queda otra alternativa más que reconocer a la otra como una autoconciencia libre y dueña de sí misma, es decir que no es un medio para ninguna otra autoconciencia. Dicho de otro modo, la otra autoconciencia es liberada de su “ser en el otro”⁹, por lo que recupera el dominio de sí misma (Hegel, 1987 [1807], p. 114; Hegel, 1988 [1807], p. 128).

Este es el sentido de la relación de reconocimiento, por medio de la cual cada autoconciencia se reconoce a sí misma en la otra. En principio, parecería que se trata de una relación de reconocimiento simétrica, porque cada autoconciencia reconocería a la otra como un sujeto igual y con los mismos derechos. Sin embargo, como señala Alexandre Kojève (1975, p. 25), en esta

⁴ Sobre las citas de Hegel, para respetar el original de H. O. Arrese Igor, se opta por conservar una doble paginación que referencia el texto en español y en alemán. El primer número “p. 115” corresponde a la página de la edición en español del año 1987. El segundo número “p. 130” indica la cita en la edición alemana de 1988. Ambos libros están citados en las Referencias (Nota de comps.).

⁵ En alemán “*so unmittelbar auftretend sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbständige Gestalten, in das Sein des Lebens (...) versenkte Bewusstseins*”.

⁶ En alemán “*Verdoppelung*”.

⁷ En alemán “*doppelsinnig*”.

⁸ En alemán “*etwas durch sich selbst in sein Gegenteil übergeht oder sein Gegenteil ist*”.

⁹ En alemán “*Andersseins*”.

relación postulada por Hegel cada autoconciencia quiere imponerse a la otra como superior a ella¹⁰. Veamos en detalle la argumentación desarrollada por Hegel para arribar a esta conclusión.

Luego de las secciones correspondientes a la vida y al deseo, nuestro autor llega a una situación tal que la autoconciencia tiene una existencia meramente animal, es decir que toda su existencia gira en torno a garantizarse la subsistencia, para evitar morir. Es decir que se trata de una autoconciencia pasiva, que meramente reacciona frente al entorno, de modo instintivo. Dicho de otro modo, en este estadio primitivo la autoconciencia es un mero reflejo de la realidad exterior, como señala Charles Taylor (1998, pp. 208-209).

Sin embargo, como se mostró anteriormente, la figura del deseo colapsa en un momento, porque la autoconciencia no puede relacionarse consigo misma por medio del objeto buscado, porque lo destruye y busca otros permanentemente. Por lo tanto, la autoconciencia debe negar su relación con la vida y trascender la necesidad de garantizarse la mera supervivencia de su organismo. A su vez, la autoconciencia no podrá llevar a cabo esta tarea si no se relaciona consigo misma por medio de otra autoconciencia, la que necesariamente deberá haber realizado la misma operación de negación consigo misma. Para decirlo con palabras de Hegel (1987 [1807], p. 114; 1988 [1807], p. 128), “el hacer del uno”¹¹ es igual al “hacer del otro”¹².

Como explica Charles Taylor (1998) “el reconocimiento recíproco es una tarea a realizar en común. Según Hegel cada uno lleva a cabo en sí mismo y para sí mismo lo que el otro intenta lograr en la relación con él” (p. 209). En tanto que cada autoconciencia libre se “representa” y “muestra” como tal ante la otra, es “vista” por el otro también como una autoconciencia libre e independiente. Cada persona es “reconocida” de este modo por otras como un ser libre y autónomo (Marx, 1986, pp. 62-63). De ello resulta la confirmación recíproca de ambas como autoconciencias (Gadamer, 1998, p. 229). En palabras de Hegel (1987 [1807], p. 115; 1988 [1807], p. 129), las autoconciencias “se reconocen como reconociéndose mutuamente”¹³.

Hans-Georg Gadamer ilustra esta relación con el ejemplo del saludo, como una forma de reconocimiento recíproco, del siguiente modo:

Piénsese en el sentimiento de humillación, cuando el otro no responde a nuestro saludo, ya sea porque el otro no nos quiere conocer, lo cual constituye una derrota terrible para la propia autoconciencia, sea porque el otro efectivamente no nos reconoce, porque nos ha confundido con otro y por ello nos ha

¹⁰ En alemán “*sich ihm als oberster Wert aufzuzwingen*”. Ver la explicación detallada de Kojève (1998, p. 145-146). Al igual que la lectura de Kojève, la interpretación de Robert Brandom de la teoría hegeliana del reconocimiento por medio de criterios comunes de índole pragmática está alejada de la problemática metafísica y gnoseológica del texto. Cfr. Brandom (2004, pp. 46-77). Para una interpretación teórica de este capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, Gadamer (1998, p. 228) y Kelly (1998, p. 191-193).

¹¹ En alemán “*sein Tun*”.

¹² En alemán “*das Tun des Anderen*”.

¹³ En alemán “*sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend*”.

negado, esto tampoco provoca un sentimiento agradable, tan esencial es la reciprocidad (1998, p. 229)¹⁴.

Debe explicarse, por otro lado, en detalle el principio que formula Hegel (1987 [1807], pp. 112-113; 1988 [1807], p. 127) para explicar esta relación de mutuo reconocimiento: “la autoconsciencia es en y para sí, en tanto que es en y para sí para un otro”¹⁵. Según este principio, cada autoconsciencia se relaciona consigo misma como un ser libre y autónomo, esto es, se entiende a sí misma como tal. Este es el contenido de la certeza de sí misma, y cada una es en este sentido “para sí”¹⁶. Pero cada uno es a su vez realmente así, por eso es además “en sí”¹⁷. Esto es posible sólo gracias a que cada una se objetiva a sí misma en la relación con otra autoconsciencia.

Luego el concepto de autoconsciencia tiene su realidad sólo en la relación del reconocimiento recíproco. Por medio de la mediación mencionada surge una “unidad espiritual”¹⁸ en la duplicación de la autoconsciencia, por lo que puede decirse que el yo es nosotros y nosotros somos el yo. Por medio de esta interdependencia ambas autoconsciencias pueden objetivarse a sí mismas por medio del reconocimiento de la otra, porque pueden identificarse con la otra en su interrelación y así identificarse consigo y volver a sí mismas (Marx, 1986, p. 62).

Sin embargo, asombra que luego de que Hegel postule la necesidad de que se logre esta comunidad de las autoconsciencias, desarrolle su famosa dialéctica del amo y el esclavo. Se trata de una relación de dominación y menosprecio del otro y de ningún modo de una relación de reconocimiento mutuo. La razón de esto es que nuestro autor considera que la comunidad de las autoconsciencias en realidad es un estadio final de un proceso complejo y conflictivo, que debe ser expuesto en primer lugar. Este camino de la formación de la autoconsciencia en relación con las demás es el tema de la sección “Independencia y Dependencia de la autoconsciencia: señorío y servidumbre”¹⁹.

Este proceso necesariamente debe partir del aislamiento de la autoconsciencia, propio de la figura del deseo. En esta actitud inicial, la autoconsciencia está en una relación inmediata consigo misma, excluye totalmente a todas las demás autoconsciencias, dado que todas aparecen como si no tuvieran nada que ver con la esencia de aquella primera autoconsciencia individual. Como se mostró anteriormente, en un comienzo la autoconsciencia está unida inmediatamente a la vida, es decir que se relaciona consigo misma a través del objeto que consume y no de la otra

¹⁴ En alemán “*Man denke an das Gefühl der Demütigung, wenn jemand einen nicht widergrüßt, sei es, dass er einen nicht kennen will – eine schreckliche Niederlage des eigenen Selbstbewusstseins -, sei es, dass er einen wirklich nicht kennt, sondern dass man ihn verwechselt und verkannt hat – auch kein schönes Gefühl: so sehr ist die Wechselseitigkeit essentiell!*”.

¹⁵ En alemán “*Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein Anderes an und für sich ist!*”.

¹⁶ En alemán “*für sich!*”.

¹⁷ En alemán “*an sich!*”.

¹⁸ En alemán “*geistige Einheit!*”.

¹⁹ En alemán “*Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins: Herrschaft und Knechtschaft!*”.

autoconciencia. De allí la frase contundente de Hegel (1987 [1807], p. 115; 1988 [1807], p. 130): “surgiendo así, de un modo inmediato, son el uno para el otro a la manera de objetos comunes; figuras independientes, conciencias hundidas en el ser de la vida”²⁰.

Dado que la autoconciencia podrá ir al encuentro de las otras autoconciencias sólo negando su relación inmediata con la vida, deberá abandonar la búsqueda exclusiva de su supervivencia biológica, negándola y superándola. Dicho de otro modo, la autoconciencia deberá negar la preservación de su organismo, a fin de lograr que la otra autoconciencia la reconozca como una autoconciencia libre y que puede determinarse por sí misma. Pero la otra autoconciencia debe hacer la misma operación, según lo argumentado más arriba. Por eso la lucha de ambas autoconciencias para ser reconocidas por la otra es una lucha a muerte.

El reconocimiento que ambas buscan en el enfrentamiento es necesariamente el honor y el prestigio, como señala Alexandre Kojève (1975). Dicho de otro modo, cada autoconciencia busca ser considerada como superior a la otra autoconciencia. Esto es así porque todavía la autoconciencia no ha superado el ámbito de su aislamiento y percibe a la otra autoconciencia como un sujeto que debe ser controlado y, en este sentido, debe ser tratado como una cosa. Hans-Georg Gadamer (1998, p. 230) ilustra este momento de la *Fenomenología del Espíritu* por medio del ejemplo del duelo, para el restablecimiento del honor herido.

Por otro lado, Robert Brandom (2004) recurre al código del samurai, que exige el suicidio en caso de un comportamiento deshonoroso. El samurai se identifica tanto con este código, que se ha convertido en una parte de su auto-interpretación. Por eso está dispuesto a poner en riesgo y ofrendar las características superficiales de su auto-interpretación (con las cuales no se ha identificado, en este caso, su vida biológica), a fin de completar su auto-interpretación. La negación de la vida biológica por parte del samurai es indispensable cuando ha violado el código Bushido, porque no es más un samurai, sino un mero organismo biológico. Se convierte en un mero animal, por lo que podrá superar este estado sólo si se suicida. De acuerdo con este código, el samurai ofrenda su vida a fin de seguir siendo un samurai. Las obligaciones del código son elementos esenciales de su auto-comprensión, mientras que la autoconservación no lo es. En este contexto es que Brandom considera a la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento como “una imagen vivaz de una dimensión importante de la transición de la naturaleza al espíritu” (Brandom, 2004, p. 50).

En esta lucha, entonces, cada autoconciencia está dispuesta a matar a la otra, porque no la reconoce en tanto que organismo vivo, sino en tanto que niega la necesidad de cuidar por su supervivencia. Por lo tanto, parece razonable esperar que la lucha termine con el asesinato de alguna de las dos autoconciencias, o con ambas. Sin embargo, si esto ocurriera, la relación de reconocimiento que se busca sería imposible, dado que no habría otra autoconciencia que pudiera confirmar a la otra que es un sujeto libre. Hegel lo expresa del siguiente modo:

²⁰ En alemán “so unmittelbar auftretend sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; selbständige Gestalten, in das Sein des Lebens (...) versenkte Bewusstsein”.

(...) el término medio coincide con una unidad muerta, que se desintegra en extremos muertos, que simplemente son y no son contrapuestos; y los dos extremos no se entregan ni se recuperan el uno al otro, mutuamente, por medio de la consciencia, sino que guardan el uno con respecto al otro la libertad de la indiferencia, como cosas” (Hegel, 1987 [1807], pp. 116-117; Hegel, 1988 [1807], p. 131)²¹.

Siguiendo la dialéctica hegeliana, en realidad las dos autoconciencias deben ser conservadas e integradas en la nueva relación de reconocimiento que resulta de la lucha, por lo que ninguna de ellas puede ser eliminada. Por esa razón, Hegel postula que la lucha por el reconocimiento culmina con dos formaciones diferentes, una de las cuales es el amo²² y el otro es el esclavo²³. El amo es la autoconciencia que arriesgó su vida para lograr el reconocimiento del otro y por eso ganó el conflicto. Por otro lado, la autoconciencia del esclavo decidió preservar su vida por miedo a la muerte, con lo que perdió en el enfrentamiento. Como resultado, la autoconciencia del amo puede verse reflejada en la del esclavo, que le confirma su superioridad y, en tanto, que tal, su carácter de sujeto libre. Por el contrario, la autoconciencia del esclavo no puede relacionarse consigo misma, porque el amo la percibe únicamente como una cosa o un instrumento que puede usar para satisfacer sus preferencias y necesidades.

Entonces el amo se relaciona consigo mismo por medio de dos elementos, que son el *objeto* que puede desear en cada caso y el *esclavo*, quien es un instrumento para conseguir su objeto. El amo se relaciona inmediatamente con el objeto, en la medida en que es un mero objeto de disfrute, por lo cual debe ser negado y destruido al modo en el que ocurría en la figura del deseo. Pero también el amo se relaciona con el esclavo de modo inmediato, porque este último lo reconoce como un sujeto superior a él y, en tanto que tal, como un sujeto libre. Finalmente, el amo se relaciona con el objeto de modo mediato, dado que el esclavo es el que elabora el objeto para que el amo lo disfrute y lo consuma. De este modo, la actividad del esclavo es totalmente dependiente, dado que es una extensión del brazo del amo (Hegel, 1987 [1807], pp. 117-118; Hegel, 1988 [1807], pp. 132-133).

Ahora bien, al igual que las demás figuras de la conciencia que se manifiestan en la *Fenomenología del Espíritu*, la figura del amo y el esclavo colapsa, dado que no puede sostenerse. Esto es así porque no pueden establecer una relación de reconocimiento recíproco. Claramente el esclavo no puede ser reconocido por el amo, dado que este último lo considera un mero animal que busca mantenerse vivo a cualquier precio. Pero el amo tampoco puede verse confirmado por el esclavo, justamente por esa misma razón. Es decir que la autoconciencia del esclavo no

²¹ En alemán “(...) *die Mitte fällt in eine tote Einheit zusammen, welche in tote, bloß seiende, nicht entgegengesetzte Extreme zersetzt ist; und die beiden geben und empfangen sich nicht gegenseitig durch das Bewusstsein zurück, sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frei*”.

²² En alemán “*Herr*”.

²³ En alemán “*Knecht*”.

puede devolver al amo su imagen de ser un sujeto libre, dado que el esclavo no tiene autoridad normativa para hacerlo. Sería una situación análoga a una institución que otorgará un premio académico sin tener el prestigio necesario para ello.

De este modo, el amo no puede conocerse a sí mismo gracias al esclavo y queda deshumanizado, degradado al estado animal del deseo, que es previo a la relación intersubjetiva entre las autoconciencias. Según Hegel, el destino del esclavo es muy distinto. La autoconciencia del esclavo se desarrolla por medio de la experiencia del miedo²⁴. La vida del esclavo depende del poder del amo, en tanto que él tiene el control sobre su vida y puede matarlo en cualquier momento. El amo no considera a la vida del esclavo como algo de valor, de modo tal que el esclavo no tiene miedo por esto o por aquello, sino por la totalidad de su vida. Así él experimenta que la vida biológica no es nada y puede llevar a cabo en sí mismo la negación del momento de la vida. En consecuencia, suprime en la autoconciencia del esclavo su “supeditación a la existencia natural”²⁵ (Hegel, 1987 [1807], p. 119; Hegel, 1988 [1807], p. 134).

El esclavo hace esta experiencia de la futilidad de la vida no sólo en sí mismo, sino también por medio del trabajo. Como ya se dijo más arriba, la relación del amo con la cosa está mediada por el esclavo, que la elabora y la deja lista para ser consumida. El amo sencillamente disfruta la cosa, es decir, la consume y la destruye. Como ya se constató en el momento del deseo, esta relación colapsa porque la cosa no conserva ninguna independencia (Hegel, 1987 [1807], p. 120; Hegel, 1988 [1807], p. 135). Más bien, luego de la destrucción del objeto, se busca uno nuevo, y este proceso se repite al infinito.

Por el contrario, el esclavo logra la mediación de su autoconciencia por medio de un ser externo, gracias a la formación de sí mismo²⁶ en el trabajo. El esclavo se relaciona inmediatamente con la cosa que existe independientemente de él. Debe elaborarla pero no destruirla, por ende, la dinámica del deseo es interrumpida. Esta interrupción del deseo marca el comienzo del proceso de la formación de sí mismo, por medio del cual el esclavo se representa a sí mismo en la cosa por medio del trabajo. El esclavo expresa allí su singularidad en tanto que conciencia individual, y se relaciona de este modo consigo mismo por medio de la cosa independiente. Por ejemplo, cuando alguien cultiva una huerta está expresando y materializando los objetivos que se va proponiendo al realizar la tarea, tales como desmalezar, colocar las semillas en tal lugar y no en otro, etc. De este modo, el esclavo logra humanizar su entorno y reconocerse en él, como algo que él mismo ha producido.

El esclavo supera el miedo inicial, en tanto que él se encuentra a sí mismo en la realidad de la vida, por la que antes había experimentado tanto temor. La autoconciencia del esclavo suprime la cosa que se le presenta como contrapuesta, a la que temía por considerarla algo extraño. De este modo el esclavo se expresa a sí mismo, exterioriza su ser verdadero para

²⁴ En alemán “*Furcht*”.

²⁵ En alemán “*Anhänglichkeit an das natürliche Dasein*”.

²⁶ En alemán “*Selbstbildung*”.

sí. Gracias al miedo, el esclavo ha llevado a cabo la negación de su dependencia de la vida, y ha logrado una relación consigo mismo, que permanecía sin embargo en el ámbito interno de la propia consciencia.

La formación de sí mismo²⁷ es la realización en el mundo objetual de esta relación consigo mismo. Por lo tanto, la formación de sí mismo del esclavo representa un progreso frente al estado anterior del miedo. Sin embargo, ambos son, según Hegel, elementos centrales en el desarrollo de la consciencia esclava. Sin el miedo, la autoconsciencia del esclavo no se relacionaría consigo misma, porque no podría renunciar a estar unida a la vida. Pero sin la formación²⁸, sin la obediencia y el servicio, el miedo no se hubiera vuelto consciente y hubiera permanecido como algo interno, por lo que la autoconsciencia del esclavo no habría podido objetivarse (Hegel, 1987 [1807], pp. 120-121; Hegel, 1988 [1807], p. 136).

Con esto se ha modificado radicalmente el modelo de la lucha por el reconocimiento. La formación del amo, que representó la consciencia en relación consigo misma, deviene ahora la consciencia del esclavo. La consciencia del amo termina unida a la vida porque no puede mediar a sí misma en el objeto con el cual se relaciona sólo por medio del disfrute. El objeto permanece meramente negado por el disfrute, destruido, dependiente e inestable, por lo cual no es posible ninguna mediación.

Asimismo, el amo no puede ser mediado por la consciencia del esclavo, porque no se trata de una interrelación de reconocimiento recíproco. La consciencia del esclavo se relaciona finalmente consigo misma por medio de la mediación objetiva del objeto a trabajar. La formación de sí mismo le da al esclavo una nueva chance de volver a sí mismo y de liberarse de su vinculación a la vida. Pero es la figura del amo y no la del esclavo la que estaba definida por su desvinculación con la vida. Por lo tanto, el resultado de la dialéctica del amo y el esclavo es una reinterpretación radical del primer modelo.

A modo de conclusión

La teoría de Hegel es fundamental para comprender los debates actuales sobre el problema del reconocimiento del otro. Sin esta concepción dialéctica de las relaciones de reconocimiento y menosprecio no puede pensarse, por ejemplo, la problemática de la violencia de género. Esta relación violenta es una lucha que establece el violento para que la víctima lo reconozca como superior. A su vez, esto lleva a que el violento vea a la víctima como una cosa, es decir, un objeto que puede controlar y destruir a placer. En esta relación violenta es imposible lograr el reconocimiento del otro, dado que este reconocimiento debe ser recíproco, como bien señala Hegel.

²⁷ En alemán "*Selbstbildung*".

²⁸ En alemán "*Bildung*".

¿Por qué el reconocimiento debe ser recíproco? Desde el punto de vista de Hegel, porque cada persona puede ser confirmada como un ser libre y activa por el otro sólo si yo también confirmo al otro como tal. Se trata de una relación de espejos, que es una mediación indispensable para poder saber quiénes somos y de qué somos capaces. Sin estos lazos sociales igualitarios es imposible desarrollarse plenamente como ser humano.

A partir de esta idea, en el capítulo siguiente abordaremos una teoría de raíz hegeliana que intenta dar cuenta del problema del multiculturalismo en nuestras sociedades contemporáneas. Se trata de la filosofía de Charles Taylor, un pensador canadiense que trató de pensar el desafío de la convivencia de culturas muy diferentes en una misma comunidad. Sobre todo, a partir de la intensificación de las corrientes migratorias en las últimas décadas, hecho social que tiene una gran presencia en Latinoamérica, y en Argentina en concreto. Esto es así porque nuestro país se encuentra frente al desafío de construir una sociedad en la que puedan convivir culturas diferentes. Este es el resultado no sólo de las corrientes migratorias que provienen de otros países, sino también de varias corrientes migratorias internas (por ejemplo, desde muchas comunidades del interior hacia Buenos Aires, entre otras).

Referencias

- Brandt, R. (2004). Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung. En Halbig, Ch., Quante, M., Siep, L., (Hrsg.), *Hegels Erbe* (pp. 46-77). Frankfurt: Suhrkamp.
- Gadamer, H. (1998). Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins. En Fulda, H. F., Henrich, D., (Hrsg.), *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"* (pp. 217-242). Frankfurt: Suhrkamp.
- Goethe, J. (2002 [1832]). *Faust*. München: Verlag CH Beck.
- Kant, I. (1913 [1788]). Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft. En Kant, I. *Gesammelte Schriften (Akademie Ausgabe), Band V*. Berlin.
- Kojève, A. (1975). *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hegel, G. (1987 [1807]). *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. (1988 [1807]). *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Marx, W. (1986). *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt y Main: Vittorio Klostermann.
- Pöggeler, O. (1998). Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes. En Köhler, D., Pöggeler, O., (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes, Reihe Klassiker Auslegen, Band 16* (pp. 129-141). Berlin: Akademie Verlag.

- Siep, L. (1998). Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes. En Köhler, D., Pöggeler, O., (Hrsg.), *G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes, Reihe Klassiker Auslegen, Band 16* (pp. 107-127). Berlin: Akademie Verlag.
- Taylor, Ch. (1998), *Hegel*, Übersetzt von Gerhard Fehn, Frankfurt: Suhrkamp.
- Wood, A, (2003). Hegel on Education. En Oksenberg Rorty, A., *Philosophers on Education* (pp. 300-317). London y New York: Routledge.

CAPÍTULO 2

El reconocimiento y la política del multiculturalismo de Taylor

Héctor Oscar Arrese Igor

Estimadas y estimados, en el capítulo anterior exploramos la teoría del reconocimiento del otro²⁹ de Hegel. Como vimos, se trata de una teoría fundamental para entender el debate contemporáneo sobre el reconocimiento y el menosprecio, así como sobre las diferentes formas de violencia simbólica y psicológica. De allí la importancia de estudiar esa filosofía con algún detalle. Sobre todo, tuvo mucha influencia posteriormente la tesis hegeliana de la necesidad de una mediación para que la persona pueda conocerse a sí misma, que viene dada por la confirmación o el rechazo del otro. Es decir que para Hegel las relaciones de reconocimiento constituyen un juego de espejos, gracias al cual los seres humanos se reflejan mutuamente.

Por eso, Hegel sostiene que la relación de reconocimiento necesariamente debe ser recíproca, es decir, que una persona puede ser reconocida por otra si a su vez aquella la reconoce. En esta dialéctica compleja se hace posible la construcción de una autoimagen sana y de la percepción de las propias capacidades. Esta herencia de Hegel fue retomada ampliamente por varios filósofos en el siglo XX, entre ellos, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Alexandre Kojève. En el ámbito de la Filosofía Social fue particularmente importante el aporte de Charles Taylor, un filósofo canadiense que actualmente sigue produciendo contenido. De su teoría del reconocimiento del otro nos ocuparemos precisamente en este capítulo.

En las últimas décadas hemos asistido a movimientos sociales motivados por la lucha por el reconocimiento de sectores sociales postergados y marcados por la experiencia del menosprecio (Fraser, 2003). Sin embargo, recién hacia 1992 (fecha emblemática, por ser el quinto centenario de la conquista de América) aparece una obra fundamental para el tratamiento político del problema del reconocimiento del otro. Se trata de *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, de Charles Taylor, donde se desarrolla una teoría acerca de las condiciones para el desarrollo de una identidad plena a partir del respeto por la propia cultura.

²⁹ Sobre el uso de las categorías abstractas y las generalizaciones en masculino, ver la Introducción y la primera nota del capítulo 1 (N. de comps.).

Si bien Axel Honneth ha logrado una propuesta muy interesante e influyente acerca de esta problemática, se ha mantenido en el nivel de la intersubjetividad³⁰. El horizonte de la filosofía social de Honneth es la construcción de una identidad estable para cada individuo. Por lo tanto, no dispone de una teoría articulada de los derechos culturales colectivos, como efectivamente es el caso de la filosofía de Taylor. El debate en torno al derecho a que la propia cultura sea respetada y valorada tiene una urgencia innegable, dados los conflictos crecientes ocasionados por las reacciones xenófobas frente al fenómeno de la inmigración. Por esta razón, considero que es de sumo interés detenerse en la teoría del filósofo canadiense.

El multiculturalismo como una política del reconocimiento

La propuesta de Taylor de una política del reconocimiento en clave multicultural tiene su origen en el debate con la idea de una libertad negativa (Berlin, 2002; Constant, 1957, 2015). En particular, este debate se concentra en las consecuencias que tiene para la política educativa de Estados Unidos, en la medida en que la libertad negativa implica que el Estado se abstiene de tomar en cuenta las identidades culturales de las ciudadanas y los ciudadanos. Esta exigencia a su vez se orienta a que el Estado trate a todas las personas con igual respeto y consideración, lo que implica que debe considerarlas de modo imparcial (Gutmann, 1992, p. 3-4).

Contra esta concepción de la neutralidad liberal, la teórica política Amy Gutmann argumenta que los individuos se interpretan a sí mismos en la medida en que su cultura es vital, y esto exige muchas veces que el Estado o la sociedad la reconozcan como una cultura valiosa. Por lo tanto, el universalismo político debe incluir este bien básico que los individuos necesitan tanto como la salud, la educación, el empleo, etc. (Gutmann, 1992, p. 4-5).

Ahora bien, la idea de una política del reconocimiento presenta problemas complejos, tales como la actitud que debemos tomar ante culturas “supremacistas”, es decir, culturas que se consideran superiores étnica o racialmente frente a otras culturas y que se presentan como antagónicas a ellas. En estos casos, el reconocimiento de estas culturas implica una contradicción con la exigencia fundamental de reconocer como iguales a todas las culturas presentes en el interior de la comunidad.

La propuesta de Taylor en el contexto de este debate tiene su punto de partida en una concepción de la libertad como “la comprensión que las personas tienen respecto de quiénes son ellas, así como sus características fundamentales en tanto que seres humanos” (Taylor, 1992, p. 25). Nuestro autor sostiene que existe un nexo conceptual entre la identidad y el reconocimiento, porque éste último es un factor fundamental en la construcción de nuestra identidad. Por lo tanto, la falta de reconocimiento o el “falso reconocimiento”, esto es cuando los demás nos muestran una imagen nuestra o un reflejo degradante, despreciable o un cuadro limitativo, nos

³⁰ La teoría de Honneth se analiza en el capítulo 3 de este mismo libro (N. de comps.).

formaremos una imagen distorsionada de nuestro ser y esto dañará seriamente el proceso de formación de nuestra identidad. De este modo, “el no reconocimiento o el menosprecio puede hacer daño, puede ser una forma de opresión, que nos aprisiona en un modo de ser distorsionado o reducido” (Taylor, 1992, p. 25).

En este sentido, las teóricas feministas han argumentado que las mujeres en contextos patriarcales introyectan una imagen depreciada de sí mismas y de sus capacidades, lo mismo que las personas de piel color negra son marginadas en una sociedad blanca o los pueblos originarios de Latinoamérica en relación con los colonizadores (Taylor, 1992, p. 25-26).

En un primer momento, Taylor se propone rastrear cómo ha surgido históricamente esta preocupación por el problema del reconocimiento. El primer cambio que hizo surgir esta problemática fue la transformación de las jerarquías sociales, que anteriormente habían estado basadas en el honor, fundado a su vez en la idea de que, para que algunas personas tengan honor, era necesario que otras no lo tuvieran. Este es el caso, por ejemplo, cuando se le otorga a alguien un reconocimiento público, como el Premio Nobel de Literatura, que sólo tiene sentido si no pudiera tenerlo cualquier persona indistintamente. Este concepto de honor fue reemplazado por el de dignidad, que tiene un sentido universalista e igualitario, como el caso de la “dignidad humana”. Claramente, este es el único concepto compatible con la democracia (Taylor, 1992, p. 26-27; 2003, p. 46).

El segundo factor fundamental fue un cambio en la interpretación de la identidad individual, que tuvo lugar a fines del siglo XVIII. En ese momento aparece la idea de “una identidad individualizada que es específicamente mía y que yo descubro en mí mismo. Esta noción surge junto con un ideal, que es el de ser auténtico conmigo mismo y con mi modo particular de ser” (Taylor, 1992, p. 28).

Se trata de la identidad como el ideal de la autenticidad. La primera forma que adopta este ideal es la tesis de que nacemos con ciertos sentimientos morales naturales, es decir sentimientos que nos permiten discernir intuitivamente entre el bien y el mal moral. Esta tesis se contrapone a aquella de que tenemos que obrar tomando en cuenta las consecuencias de premio o de castigo externos que sobrevendrán de nuestra acción. Por lo tanto, pasa a ser moralmente relevante la toma de contacto con nuestros sentimientos (Rousseau, 1964 [1755]; Taylor, 1992, 2001, 2003).

La identidad como autenticidad implica que, para existir de modo pleno, el ser humano no necesita entrar en contacto con ninguna fuente externa, por ejemplo, Dios o la idea de Dios, sino con su propio interior más profundo. E incluso que puede relacionarse con esta fuente externa sólo a partir de la toma de contacto con la propia interioridad -en el sentido de la vía de San Agustín (Taylor, 1992, p. 28-29; 2001, p. 185-198; 2003, p. 26)-.

Quien articuló filosóficamente este nuevo ideal de la autenticidad fue Jean-Jacques Rousseau. Para Rousseau, el mayor obstáculo que tenemos para tomar contacto con nuestros sentimientos naturales es el *amour propre* [amor propio] u orgullo, que nos lleva a depender excesivamente de la opinión de otras personas (Rousseau, 1964 [1755]). Si logramos superarlo, llegaremos al contacto íntimo con nuestro propio ser. A su vez, como resultado de la toma de contacto

con la propia interioridad, es posible la libertad autodeterminada, esto es la capacidad de decidir por mí mismo respecto de aquello que me concierne, sin influencias externas (Taylor, 1992, p. 29; 2003, p. 27-28).

El otro pensador que también articuló este ideal fue Johann Gottfried Herder, quien sostenía que cada persona tiene una forma original de ser humano, es decir, que tiene su propia “medida”. Esto significa que cada quien debe vivir la vida a su modo y no imitar a nadie más, por lo que debe ser fiel a sí mismo (Taylor, 1992, p. 30; Taylor, 2001, p. 368-390; Herder, 2007, p. 34-60; Forster, 2010, p. 13-15; Berlin, 1980, p. 153; Wood, 2014, p. 124).

Esta identidad individualizada puede haberse perdido debido a las presiones del medio ambiente para que nos conformemos externamente según sus demandas, o bien debido a que hemos adoptado una actitud instrumental hacia nuestro interior. Esta necesidad de entrar en contacto con nuestro ser, es decir, con nuestra voz interior, adquiere relevancia moral gracias al principio de originalidad, que puede formularse de la siguiente manera: “cada una de nuestras voces tiene algo único que decir”. Es decir que sólo puedo encontrar el modelo de acuerdo con el cual vivir dentro de mí y nunca puedo hacerlo fuera de mí. John Stuart Mill le dio forma a este ideal en *Sobre la libertad* (1859), en especial en el capítulo 3, donde arguye que necesitamos algo más que la capacidad de imitación como la que tienen los simios (Taylor, 1992, p. 30; 2003, p. 29; Mill, 2003, p. 121-138). Por lo tanto, la idea de la autenticidad está íntimamente conectada con las de autorrealización y auto-planificación (Thompson, 2006, p. 23).

Ahora bien, esto no significa que este nuevo ideal de originalidad sea algo monológico, es decir, producto de la tarea del individuo, considerado como aislado de sus relaciones con los demás. Por el contrario, la definición de nuestra identidad depende de la adquisición de lenguajes humanos enriquecedores que nos permitan expresarnos. Gracias al lenguaje podemos transformarnos en agentes humanos plenos, capaces de autocomprendernos. Por “lenguaje” Taylor entiende no sólo las palabras que pronunciamos, sino también a los lenguajes gestuales, artísticos y otros, etc. (Taylor, 1992, p. 32; 2003, p. 33, p. 47).

A su vez, aprendemos estos lenguajes gracias las interacciones con otras personas que son importantes para nuestras vidas, lo que Herbert George Mead llama los “otros significantes” (Taylor, 1992, p. 32). Pero no sólo aprendemos el lenguaje en relación con los “otros significantes”, sino que desarrollamos nuestra propia opinión, perspectiva y actitud ante las cosas en diálogo con aquello que nuestros otros significantes desean ver en nuestra persona, o en lucha con ellas. Es decir que la construcción de nuestra identidad no es producto únicamente de nuestra reflexión solitaria, sino que los otros significantes son una parte nuestra (Taylor, 1992, p. 32-33; 2003, p. 34). Como sostiene Taylor, incluso el artista en soledad realiza su obra para alguien, es decir teniendo en mente alguien que recepcione su obra, así como el eremita dialoga con Dios (Taylor, 2003, p. 35). Pero nuestra identidad tampoco viene dada desde fuera por nuestra pertenencia a un determinado estamento social (Thompson, 2006, p. 22).

La construcción de la propia identidad se realiza, entonces, sobre un trasfondo de inteligibilidad. Es decir que el significado que le damos a determinados hechos en función de la construcción de la propia identidad depende de un horizonte de sentido. Citando un ejemplo de Taylor,

supongamos que yo sea la única persona que tiene 3.732 pelos en la cabeza, o que tiene la misma altura que un árbol que se encuentra en la llanura siberiana. Estas propiedades no tienen ningún significado especial para establecer nuestra identidad, según los códigos de nuestra cultura. Esto no ocurriría si, por ejemplo, tener un determinado número de pelos en la cabeza fuera considerado algo sagrado, porque sería una parte integrante de nuestra cosmovisión u horizonte de sentido (Taylor, 2003, p. 36). Lo mismo ocurriría si quisiéramos definir nuestra identidad tomando la acción de chapotear con los pies en barro tibio. Esto tendría un significado para nuestra identidad si le diéramos un significado religioso; por ejemplo, podríamos decir que el barro es el elemento del espíritu del mundo y que podemos entrar en contacto con él por medio de los pies (Taylor, 2003, p. 36-37).

Esta apelación a un horizonte de sentido, desde el trasfondo del cual el sujeto construye su identidad, es el punto de apoyo desde el que Taylor refuta el relativismo. Siguiendo su cadena de razonamiento, el ideal de autenticidad no implica que el sujeto elija arbitrariamente aquellos elementos que constituyen su subjetividad, sino que lo hará a partir de una serie de valores ya preexistentes en su cultura. Por ejemplo, la elección de la orientación sexual es presentada muchas veces como una mera elección del sujeto, por lo que se le quita un significado especial y se la equipara con otras decisiones arbitrarias o no significativas (por ejemplo, si voy a desayunar huevos o panceta). Pero, desde el punto de vista de Taylor, la homosexualidad, si bien implica una libre elección del sujeto, constituye una parte de la identidad en tanto que nuestra cultura considera que la aceptación de la diversidad, la originalidad, etc., en nuestras formas de vida es algo valioso. De este modo, el sujeto se identifica con estos ideales que están a su disposición (2003, p. 37-38).

En contraposición con esta idea de la construcción dialógica de la subjetividad se ubica la concepción del yo de raíz hobbesiana³¹. Según esta última perspectiva, el yo precede a la sociedad y luego se integra a ella movido exclusivamente por el autointerés. Taylor (1977) ya había explorado la alternativa de que sea la sociedad quien precede al individuo, en su estudio temprano sobre Hegel. La construcción dialógica del yo implica que el yo no es algo pasivo, sino que se identifica con determinados valores encarnados en las instituciones en las que participa. Por ejemplo, un enfermero que trabaja en un hospital público se identifica con los valores del servicio público y la igualdad. Por esa razón, cualquier ataque a la institución (por ejemplo, en la forma de recortes presupuestarios) será vivido por este sujeto como un atentado contra dichos valores y, de este modo, contra el sentido vital de su yo (McBride, 2013, p. 11-12).

Pero, sobre todo, el problema principal que Taylor ve en la concepción monológica del yo consiste en que no permite interpretar los reclamos de los grupos “identitarios”, dado que entiende a la subjetividad como algo autosuficiente y cerrado en sí mismo. Tampoco puede

³¹ Se refiere a la concepción del yo proveniente de la filosofía de Thomas Hobbes (1588-1679). A diferencia de Rousseau, que pensaba que los sujetos nacen con sentimientos morales naturales, los individuos hobbesianos están movidos por las pasiones egoístas del amor y del odio. En el estado de naturaleza de Hobbes existe una lucha de “todos contra todos” que sólo puede resolverse mediante un “contrato social” que delega el poder en un soberano o Estado a cambio de garantizar la vida (N. de comps.)

someter a crítica adecuadamente al paternalismo que, con la intención de asistir al sujeto, lo coloca en la posición de víctima y le arrebató el sentido de su propia agencia (McBride, 2013, p. 13-14). En este sentido Taylor impugna las concepciones de la autenticidad en términos egocéntricos o narcisistas, como aquellas que colocan al éxito profesional por encima del cultivo de los vínculos familiares, las relaciones de pareja o de amistad, así como el compromiso con el bien común. Taylor (2003, p. 35 y p. 40-41) sostiene que estos ideales de autenticidad constituyen una forma pervertida de la misma, porque destruyen sus condiciones mismas de posibilidad, al negar su carácter dialógico.

En relación a las políticas del reconocimiento en la esfera pública se han desarrollado, por un lado, políticas universalistas, destinadas a igualar las diferencias en el acceso a los recursos básicos para una vida digna entre los ciudadanos y, por el otro, políticas de la diferencia, que buscan rescatar el derecho a una existencia original y auténtica por parte de los individuos (Taylor, 1992, p. 37-38). En realidad, las políticas de la diferencia surgen en el seno de las políticas universalistas, e implican que, para tratar a todos las ciudadanas y los ciudadanos con igual respeto y consideración, debemos ante todo considerar lo que es peculiar a cada persona y que la diferencia del resto. Esto exige a veces la discriminación positiva, porque es necesario que algunos grupos sociales puedan recibir ciertos derechos y privilegios de los que no gozan otros grupos, a fin de que puedan conservar su integridad cultural (Taylor, 1992, p. 39-40). La sociedad igualitaria implica una cierta reciprocidad en la estima del otro. El modelo rousseauniano, en particular, termina en una política homogeneizadora y negadora de las diferencias entre quienes habitan las ciudades (1992, p. 39-40).

Contra la tesis radical de la neutralidad estatal, Taylor (1992, p. 51-61) considera que el Estado puede comprometerse con una concepción pública de la vida buena, sin discriminar necesariamente a las minorías que no la comparten. Este es el caso de Quebec, en Canadá, cuya política francófona incluye medidas tales como la prohibición a las personas francófonas de enviar a las niñas y niños a escuelas anglófonas, la exigencia a las empresas con planta laboral de más de cincuenta personas de administrarse en francés, de firmar los documentos comerciales en francés, según los resultados de la enmienda constitucional suscripta en la conferencia del lago Meech. El ejemplo de Quebec³² pone en claro que Taylor no renuncia al ideal universalista, sino que considera que no es lo mismo que el Estado trate a las personas con igual respeto y consideración y que lo haga de modo uniforme. Es decir que las particularidades de determinados grupos sociales pueden llegar a exigir un trato diferenciado, si bien en armonía con el goce de una igualdad de derechos (Thompson, 2006, p. 73-74).

³² Así como ocurre en otros países de nuestro continente, Canadá atravesó una doble colonización, tanto inglesa como francesa. Ese legado colonial tuvo como resultado que, actualmente, ciertas regiones del país hablen inglés (idioma mayoritario) y que otras regiones hablen francés, como Quebec. De allí la relevancia que Taylor (él mismo quebequense, de padre anglófono y madre francófona) da a las políticas de reconocimiento en Canadá. La constitución nacional sólo reconoce esos dos idiomas como oficiales, no así la diversidad de lenguas habladas por pueblos originarios, algunas de las cuales son reconocidas en algunos territorios del país (N. de comps.).

Taylor critica al liberalismo puramente procedimental, porque este último no tolera la diferencia. Esto es así porque la concepción puramente procedimental del liberalismo considera que las reglas que definen los derechos de la ciudadanía deben ser aplicadas sin excepción (condenando, por ejemplo, la acción afirmativa) y que las metas colectivas no son confiables. Contra esta concepción, Taylor (1992, p. 61) sostiene que debe tomarse en cuenta la necesidad de sobrevivir de aquellas culturas, cuya integridad está en peligro, como de hecho ocurre con la cultura francófona de Quebec.

El liberalismo procedimental considera que puede dar lugar en su seno a las más diferentes culturas que, de este modo, pueden convivir pacíficamente entre sí. Contra esta noción, Taylor (1992, p. 62) argumenta que el liberalismo es la expresión política sólo de cierto género de culturas, derivadas secularmente del cristianismo y muy diferentes, por ejemplo, del Islam. De hecho, conceptos tales como el secularismo o la separación entre la Iglesia y el Estado tienen su origen dentro del cristianismo mismo. Pero el liberalismo procedimental también es insuficiente ya que plantea la discusión del multiculturalismo en términos de la tolerancia frente a las culturas minoritarias. En realidad, no se trata únicamente de tolerarlas, sino de considerarlas como “valiosas” (Taylor, 1992, p. 63-64).

Para iluminar este problema, Taylor (2003, p. 49-50) retoma la tesis de Franz Fanon. En su obra *Los condenados de la Tierra* (1961), Fanon mostró que el arma más eficaz de los colonizadores para someter a los pueblos originarios consistió en lograr que introyecten una imagen devaluada de sí mismos, de modo tal de que despreciaran incluso su propia cultura. El punto clave de este argumento consiste en que, una vez que la víctima ha internalizado el menosprecio que los demás sentían hacia ella, repetirá este comportamiento para consigo misma (Thompson, 2006, p. 23). Siguiendo esta línea de razonamiento, Taylor le otorga un lugar fundamental a la educación, dado que el “canon” de obras artísticas, filosóficas, histórico-políticas, etc., que se enseñen en las escuelas y universidades marcará la extensión de una política del reconocimiento para las minorías o los grupos sociales y culturales más desfavorecidos. Haciendo un diagnóstico de la situación actual, Taylor (1992, p. 65-66) considera que el canon actual está basado en el ideal de los “varones blancos muertos”, lo que implica un mensaje de menosprecio hacia culturas tales como la afroamericana, la latinoamericana, hacia las mujeres, etc.

Ahora bien, esto no significa que necesariamente nos veamos forzados y forzadas a ser condescendientes y a considerar como valiosos a productos artísticos y culturales que, en realidad, no tenemos razones para considerar como tales. Esto sería una falta de respeto para con quienes pertenecen a estas culturas excluidas. Por el contrario, debemos respetarlas, es decir no juzgarlas como culturas inferiores injustificadamente (Taylor, 1992, p. 69-70). Dicho de otro modo, las culturas marginadas no deben ser juzgadas según los valores y criterios de la cultura dominante, sino que debe producirse una “fusión de horizontes” (Gadamer, 2010), es decir, una mezcla entre la perspectiva cultural del agente del reconocimiento y la del destinatario. De este modo, el agente es transformado culturalmente por medio del estudio de la otra cultura, ampliando sus horizontes e integrando inclusive sus propios criterios de valor (Taylor, 1992, p. 67, p. 70-71). Este es el único momento en el que Taylor se ocupa del efecto de la acción de reconocimiento

sobre el agente, en vez de hacerlo sobre el destinatario (Ikäheimo, 2014, p. 115-116). Es decir que el respeto por otras culturas es el punto de partida de una apertura experiencial en el agente.

Ahora bien, McBride (2013, p. 36) señala que el reconocimiento de la diferencia también puede ser opresivo. Si bien el reconocimiento universalista implica la necesidad de cumplir con ciertas normas para estar a la altura del mismo (por ejemplo, se espera de la ciudadanía que vaya a votar cuando hay elecciones), el particularista también involucra una serie de expectativas que quien me reconoce tiene respecto de mi comportamiento. Estas se traducen en una serie de normas que debo cumplir para ser un buen “negro”, “turco”, “mujer”, etc. Estas expectativas a su vez pueden ser incompatibles con ser homosexual o adscribir al judaísmo, etc., por lo que pueden provocar un conflicto interno en el yo.

Balance de la teoría

La propuesta de Taylor ha provocado un debate interesante, que ha desencadenado críticas desde diversos lugares. Por un lado, Nancy Fraser (2003, p. 30) ha objetado que, a diferencia de las teorías procedimentales, la teoría de Taylor tiene como último objetivo la autorrealización del sujeto. Esto implica postular un ideal único de vida buena a lograr, que está dado por cada cultura en cuestión. De este modo, desde el punto de vista de Fraser, Taylor termina defendiendo una posición sectaria, dado que excluye y discrimina a quienes no desean realizar el ideal de vida buena dominante en cada cultura.

A mi juicio la crítica de Fraser es sólo parcialmente verdadera, porque Taylor no tiene como horizonte una única cultura homogénea, sino que propone la fusión de horizontes entre diferentes modos de vida, que deben convivir en la misma comunidad. Por otro lado, la objeción de Fraser es correcta en el sentido de que la teoría de Taylor queda restringida a las culturas que conviven en una comunidad y no está abierta al surgimiento de nuevas formas de vida, que suelen tener lugar por vía de la hibridación con culturas de otras comunidades u otros mecanismos. De este modo, también deja inevitablemente fuera del ámbito del multiculturalismo a algunas culturas que son incompatibles con la tradición occidental, dada la dificultad que presentan para la fusión horizontal.

Heikki Ikäheimo (2014, p. 112-113) reconstruye la argumentación de Taylor de la siguiente manera. La identidad de los individuos se define muchas veces por la posesión de ciertas cualidades que lo hacen pertenecer a un grupo social determinado (por ejemplo, hablar francés en Canadá, o español en Estados Unidos, o ser musulmán en Europa). Por esa razón, para poder dominar a una persona se la puede obligar a considerar denigrante la posesión de dicha característica.

Sin embargo, Ikäheimo (2014) señala que en Taylor no queda clara la relación entre el reconocimiento del individuo y el del grupo. En primer lugar, puede ocurrir que, si bien las cualidades de un grupo determinado pueden ser evaluadas positivamente por la sociedad, los individuos no vean la relación entre estas cualidades valoradas socialmente y su

identidad. En rigor de verdad, consideramos que la crítica de Ikäheimo es acertada, sobre todo porque la teoría de Taylor no da razón de los mecanismos internos por medio de los cuales el sujeto internaliza los reconocimientos de derechos a nivel público, de modo tal de reconstruir su auto-imagen, dándole un cariz positivo.

En segundo lugar, siguiendo a Ikäheimo, las políticas de discriminación positiva pueden atentar contra la autoestima de los individuos. Por ejemplo, si hay un cupo de ingreso universitario para las personas de piel de color negra, éstas sentirán que no entraron por sus propias capacidades, sino por su pertenencia al grupo social discriminado. Pero también puede atentar contra la libertad de los individuos para determinar por sí mismos su propia identidad. Es el caso de quienes reciben la obligación por la ley de aprender en la escuela en su lengua materna, siendo que sienten que quizás aprender otro idioma como primera lengua podría ayudarles a acceder a otras oportunidades educativas (por ejemplo, el inglés). En mi opinión, efectivamente se trata de una limitación de la teoría de Taylor, dado que él parte de que los sujetos tienen la motivación de que su cultura de origen sea preservada, sin importar que de hecho haya muchos que prefieran explorar otras culturas, a fin de construir su identidad.

En tercer lugar, Ikäheimo (2014, p. 113-114) sostiene que Taylor parte del supuesto de que el individuo construye su identidad a partir de las coordenadas de la cultura a la que pertenece, es decir, que el individuo asimila irreflexivamente los valores y la cosmovisión de la cultura en la que ha crecido. Sin embargo, creo que esta objeción se funda en una malinterpretación de esta teoría, dado que Taylor desarrolla explícitamente una teoría dialógica de la construcción de la identidad, en la cual el sujeto tiene un carácter activo.

Por otra parte, como señala Ikäheimo (2014, p. 110-111), Taylor no aclara de qué modo se integra el reconocimiento horizontal con el vertical. El reconocimiento horizontal se refiere a las relaciones intersubjetivas, esto es, al cara-a-cara (por ejemplo, la relación de amistad entre dos personas). Por otro lado, el reconocimiento vertical tiene que ver con una relación establecida entre un colectivo (por ejemplo, el Estado) y un individuo particular (por ejemplo, el reconocimiento de ciertos derechos).

Esta falta de integración entre ambos tipos de reconocimiento se evidencia cuando Taylor defiende medidas estatales para la protección de determinadas culturas (por ejemplo, la disposición de que el francés sea la lengua escolar en Quebec), pero no explica cómo será posible que la ciudadanía cumpla la ley no por una mera actitud de tolerancia hacia una determinada cultura minoritaria, sino desde el respeto por sus valores y la estima por sus aportes a las demás culturas. Por ejemplo, podría ocurrir que dicha ley sea el producto de una mera negociación de intereses (Ikäheimo, 2014, p. 110-111). Siguiendo a Honneth, McBride (2013, p. 33) señala que el reconocimiento del valor de otra cultura depende de nuestras creencias, criterios, juicios de valor, etc., por lo que no puede ser otorgado automáticamente, o como resultado de una ley.

Por otro lado, Honneth objeta contra la propuesta de Taylor que no deja claro qué tipo de reconocimiento es el objeto de las luchas políticas. Honneth (2003 b, p. 162-170) considera que, en última instancia, Taylor se ocupa del reconocimiento de derechos, tales como que las fiestas de la propia comunidad sean incluidas en el calendario de fiestas de la nación, o

que la propia lengua sea de uso obligatorio en las escuelas. Sin embargo, desde el punto de vista de Honneth, se trata de un concepto muy limitado de reconocimiento, que desconoce la complejidad del concepto. Desde el punto de vista de Honneth (2003 a, p. 148-211), esta problemática es más articulada e incluye, además del derecho, el amor y la solidaridad. Considero que Honneth señala acertadamente las restricciones que impone esta idea de reconocimiento, donde no queda claro el rol que juega la esfera de la intersubjetividad en la lucha de los individuos y de los pueblos por su dignidad.

A modo de conclusión y retomando las críticas señaladas, considero que la teoría de Taylor, por un lado, no logra integrar la dimensión privada de la subjetividad con el ámbito público del otorgamiento de derechos. Es decir que no queda claro, como señala Ikäheimo (2014), de qué manera los derechos culturales pueden contribuir al desarrollo de relaciones intersubjetivas de reconocimiento. Pero Taylor tampoco da cuenta del modo en que las personas de una comunidad pueden incorporar elementos de la cultura de otras comunidades, dado que el ideal de autenticidad apela, a lo sumo, a la convivencia dentro de las diferentes culturas que conviven en el interior de la propia comunidad. De este modo, queda sin resolver el problema de la tolerancia y el diálogo entre modos de vida muy alejados y diferentes entre sí. Esta tarea queda como un desafío abierto al multiculturalismo y a la revisión de sus planteos teóricos.

En el capítulo siguiente nos ocuparemos de otra teoría del reconocimiento de raíz hegeliana. Se trata de la filosofía de Axel Honneth, quien recientemente se jubiló como profesor de la Universidad de Frankfurt (Alemania). Al igual que Taylor, Honneth está interesado en comprender y explicar los conflictos sociales, entendidos como luchas por el reconocimiento de los individuos y grupos. Se trata de una teoría muy fructífera, que nos permitirá explorar cuestiones centrales de la Filosofía Social.

Referencias

- Berlin, I. (1980). *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Londres: Chatto & Windus.
- Berlin, I. (2002). Two Concepts of Liberty. En Hardy, H. (ed.), *Isaiah Berlin: Liberty*. Oxford y New York: Oxford University Press.
- Constant, B. (1957). *Œuvres*. París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.
- Constant, B. (2015). De la liberté des Anciens comparée a celle des Modernes. En De la Boétie, É., *Discours de la servitude volontaire* (pp. 43-64). Paris: Libro.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. París: Éditions Maspéro.
- Forster, M. (2010). *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press.
- Fraser, N. (2003). Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. En Fraser, N. and Honneth, A., *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange* (pp. 7-109). Londres: Verso.
- Freire, P. (1970). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Gadamer, H. (2010). *Gesammelte Werke: Band 1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr.
- Gutmann, A. (1992). Introduction. En Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Herder, J. (2007). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (2003 a). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003 b). Redistribution as Recognition. A Reply to Nancy Fraser. En Fraser, N. and Honneth, A., *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange* (pp. 110-197). Londres, Verso.
- Ikäheimo, H. (2014). *Anerkennung*. Berlin y Boston: Walter de Gruyter.
- Mill, J. (2003). *On Liberty*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard.
- McBride, C. (2013). *Recognition*. Cambridge: Polity.
- Rousseau, J. (1964 [1755]). Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. En *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau. III. Du Contrat Social. Écrits Politiques* (pp. 109-237). Paris: Gallimard.
- Sartre, J. (1943). *L' être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Taylor, Ch. (1977). *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1992). The Politics of Recognition. En Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1997). What's wrong with negative liberty? En Goodin, R. y Pettit, P., *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (pp. 418-428). Oxford: Blackwell Publishers.
- Taylor, Ch. (2001). *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge y Massachusetts: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2003). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press.
- Thompson, S. (2006). *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*. Cambridge: Polity.
- Wood, A. (2014). *The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right and Ethics in Classical German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

CAPÍTULO 3

Las luchas por el reconocimiento según Honneth

Héctor Oscar Arrese Igor

En el capítulo anterior exploramos la teoría de Taylor, quien intentó diseñar una sociedad en la que los individuos pertenecientes a diferentes culturas pudieran convivir en paz y en el contexto de un Estado democrático. Para ello, Taylor consideraba que es fundamental la valoración positiva y el respeto por las diferentes culturas. Sólo de este modo podría construirse una sociedad inclusiva, en la cual todos los individuos puedan conocer sus capacidades y construir un plan de vida propio.

Ahora bien, la teoría de Taylor recibió numerosas críticas. Quizás una de las críticas más importantes sea la de Axel Honneth, un filósofo alemán que recientemente se jubiló como profesor en la Universidad de Frankfurt. Honneth objetó que la idea de reconocimiento en Taylor es difusa, porque no queda claro qué significa reconocer una cultura como valiosa. No se puede establecer si esto implica valorar el arte que produce una determinada cultura, enseñar su lenguaje en las escuelas, darle visibilidad mediática, etc.

Contra este carácter ambiguo y confuso que tiene la teoría de Taylor, Honneth propone una concepción del reconocimiento más articulada, diferenciada y precisa. El libro más importante en el que desarrolló esta idea se titula *La lucha por el reconocimiento*, que vio la luz en 1992. La principal preocupación de Honneth en ese texto es explicar las causas de los conflictos sociales para, en consecuencia, buscar soluciones pacíficas y democráticas para los mismos. En este capítulo exploramos su concepción de la lucha por el reconocimiento, que constituye uno de los aportes fundamentales a la filosofía social contemporánea.

Patrones de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y la solidaridad

El amor

Del mismo modo que Taylor, Honneth retoma la teoría del reconocimiento del otro elaborada por Hegel. En el caso de Honneth, su fuente de inspiración son los textos de juventud

de Hegel, conocidos como la “filosofía real de Jena”³³. En estos fragmentos, Hegel intentó explicar el cambio social como el resultado de los reclamos de reconocimiento de los individuos (Honneth, 2003, p. 148).

En consonancia con la teoría posterior de Herbert George Mead, Hegel sostenía que los individuos nos socializamos a partir de la internalización de determinadas reglas, que nos exigen reconocer a los demás como sujetos valiosos y con determinadas capacidades, así como reclamar que los demás hagan lo mismo con nosotros/as (Honneth, 2003, p. 148-149). Estas reglas son, en palabras de Honneth, “patrones de reconocimiento intersubjetivo”, es decir reglas que exigen a los individuos que se reconozcan mutuamente en relación con determinadas capacidades y características, a fin de hacer posible la vida social.

El primero de estos patrones de reconocimiento intersubjetivo es el amor³⁴. El amor apunta a que los sujetos puedan verse a sí mismos como necesitados y vulnerables. El amor implica el establecimiento de un vínculo íntimo entre los sujetos, como en las relaciones de pareja, entre padres e hijos/as o entre amigos/as. En palabras de Hegel, el amor consiste en que cada sujeto “es sí mismo en el otro”, es decir que hay una identificación profunda entre los sujetos (Honneth, 2003, p. 154-157).

Retomando los aportes del psicoanalista inglés Donald Winnicott, Honneth ubica la primera experiencia en la que el sujeto internaliza la regla del amor en el momento en que el bebé debe ganar autonomía respecto de su madre. En un comienzo, dice Winnicott, la relación entre el bebé y su madre es una relación de simbiosis o de identificación total entre ambos/as. Esto es lo que Winnicott denomina como “intersubjetividad primaria” (Honneth, 2003, p. 158-159). También esta fase es denominada como “fase-asidero”, porque el bebé desarrolla su “esquema corporal”, es decir, la percepción de su propio cuerpo, a partir de un centro único de vivencia que es la mirada de su madre (Honneth, 2003, p. 160-161).

Luego del parto, la madre va tomando autonomía respecto de su hijo/a progresivamente, volviendo a sus ocupaciones y a su vida normal. En consecuencia, el niño/a sufre un proceso de desilusión, porque “(...) la persona fantaseada hasta ahora como parte de su mundo subjetivo, ha escapado de su control omnipotente, y por ello debe comenzar a lograr un reconocimiento de objeto, en tanto que ente con propios derechos” (Honneth, 2003, p. 162). Entonces el niño o la niña pone en marcha los mecanismos de la “destrucción” y los “objetos de transición”. Veamos cada uno por separado.

El mecanismo de la “destrucción” consiste en que la criatura pierde su fantasía de omnipotencia, es decir, de tener un control absoluto sobre las conductas de su madre. Por eso ataca a la madre con golpes, mordiscos, etc. La finalidad de esto es ver si la madre existe como un ente independiente. Como resultado, en la medida en que la madre no le responda con agresiones, el niño/la niña podrá llegar a amar a su madre (Honneth, 2003, p. 162-164).

³³ En alemán, “*Jenaer Realphilosophie*”.

³⁴ En alemán, “*Die Liebe*”.

En cuanto al mecanismo de los “objetos de transición”, este consiste en que la criatura acepta una relación afectiva altamente investida con los objetos de su entorno material (partes de un juguete, la punta de una almohada o su propio dedo pulgar). Estos objetos sustituyen a la madre perdida en la realidad exterior (Honneth, 2003, p. 164-165). La fase de los objetos de transición es el origen de la necesidad del ser humano de producir cultura, como un modo de superar esta separación primordial respecto de su madre, que se extenderá a lo largo de toda su vida (Honneth, 2003, p. 166).

La capacidad del niño/de la niña de estar en soledad depende de su confianza en la duración de la dedicación maternal. Una vez que la criatura pasa por la etapa de la “destrucción” e intenta agredir a la madre, se da cuenta de que depende de sus cuidados y, de ese modo, la confianza en la duración de la dedicación maternal es fundamental. Es decir, se trata de la confianza en que la madre va a ocuparse de satisfacer las necesidades del niño/de la niña (Honneth, 2003, p. 166-168).

El proceso de fusión del amor es posible únicamente a partir de la experiencia contrapuesta del otro que se perfila en sus propios límites. La “referencia a sí” y la “simbiosis con el otro” son fundamentales en el proceso del amor (Honneth, 2003, p. 169-170). Como señala Jessica Benjamin, las patologías relacionales respecto del amor consisten en la dependencia excesiva de uno de los miembros de la pareja respecto del otro, quien a su vez tiene fantasías agresivas de omnipotencia respecto del primero. Esto se deriva de experiencias traumáticas del niño/de la niña a la hora de desprenderse de su madre (Honneth, 2003, p. 170-171). Por eso Honneth sostiene que el patrón de reconocimiento del amor presenta el desafío de fusionarse con el otro, pero sin perder la propia independencia. Es el problema de los límites, que es fundamental en toda relación íntima. Esto se torna particularmente urgente en el caso de una relación de pareja donde uno de los miembros es excesivamente controlador e, incluso, puede llegar a ser violento.

La capacidad que permite desarrollar el amor es la autoconfianza, esto es, la necesidad de conocer las propias limitaciones y, de este modo, saberse vulnerable (Honneth, 2003, p. 192). Por contraposición, la forma de menosprecio o negación del amor es lo que Honneth llama como la “violación”³⁵. Este tipo de menosprecio se da en la violación o en la tortura, entre otras formas de maltrato. Apunta a quitar al sujeto la capacidad de manejar el propio cuerpo con autonomía, capacidad que es producto de un equilibrio intersubjetivo entre fusión con el otro y delimitación respecto del otro. En los intentos de apoderarse del cuerpo de otra persona contra su voluntad se busca provocar en la víctima el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto (Honneth, 2003, p. 214-215). En este contexto pueden ubicarse las denuncias legales de abuso sexual en el trabajo, así como las violaciones propiamente dichas e incluso los femicidios. Pensemos también en las torturas que se aplicaron en la dictadura argentina que terminó en 1983, objeto todavía hoy de juicios de lesa humanidad.

³⁵ En alemán, “*die Vergewaltigung*”.

El derecho

El segundo patrón o regla de reconocimiento intersubjetivo es el derecho³⁶, que presupone un enfoque metodológico diferente al del amor. Mientras que el amor implica una relación entre pocas personas, dado que se trata de un vínculo íntimo, el derecho implica tomar en consideración al otro como un miembro de una comunidad mayor (Honneth, 2003, p. 173-174). Es decir que en el derecho debemos tomar en cuenta al sujeto no como un individuo original e irrepetible, sino más bien como el integrante de una comunidad mayor, en la que todos y todas tienen los mismos derechos.

Es decir que el derecho es por esencia universal. De lo contrario, se trata de un privilegio, como sería en el caso de que solamente un grupo de la población tuviera derecho a votar a sus gobernantes, y no todos los ciudadanos y ciudadanas. El individuo entonces es visto como uno entre muchos que son iguales, en el sentido de que tienen los mismos derechos y obligaciones. De allí la frase de que “todos somos iguales ante la ley”. La comunidad de la que los sujetos de derecho son parte es una comunidad de leyes o reglas, que distribuyen derechos, pero que también marcan obligaciones a cumplir, con sus sanciones correspondientes.

Ahora bien, la pregunta que surge es cómo llegamos a saber cuáles son nuestros derechos y nuestras obligaciones para con las demás personas. Honneth explica este proceso por medio de la perspectiva del “otro generalizado”. El “otro generalizado” es la perspectiva que debemos adoptar para poder socializarnos y, de este modo, internalizar las normas y leyes que rigen la sociedad. Por ejemplo, las niñas y los niños deben aprender que no pueden sacarle el juguete a su hermanito/a, para luego poder respetar las propiedades de los demás, cuando lleguen a la adultez. Es decir que las y los niños deben aprender que las propiedades de todas las personas, incluidas las propias, deben ser respetadas sin excepciones. La perspectiva del “otro generalizado”; entonces, implica reconocer los derechos de todas las demás personas, como si fueran ordenados por toda la sociedad (Honneth, 2003, p. 174). La razón que justifica esta obediencia reside en que la misma ciudadanía ha elaborado las leyes a las que debe obedecer, por medio de representantes que ella misma ha elegido. De este modo, las leyes son el resultado del ejercicio de la autonomía de los ciudadanos y ciudadanas (Honneth, 2003, p. 175-177).

El concepto moderno de derecho surge de la superación de la idea medieval de que los ciudadanos y ciudadanas eran más o menos respetables, de acuerdo con la clase a la que pertenecen, que les marca la función que deben cumplir en la sociedad (abogado/a, campesino/a, sacerdote, profesor/a, albañil, etc.). El concepto moderno de derecho significa que todos los ciudadanos y ciudadanas merecen el mismo respeto, porque son personas responsables desde el punto de vista moral (Honneth, 2003, p. 178-180). Esto es así porque, como dijimos anteriormente, los derechos son el producto de las leyes que fueron elaboradas por toda la ciudadanía, sin excepción. Por lo tanto, el respeto de la persona no admite gradaciones, sino que es absoluto.

³⁶ En alemán, “*das Recht*”.

Ahora bien, justamente por esto el derecho es abstracto por naturaleza, en la medida en que debe abarcar a todas las ciudadanas y ciudadanos. Por eso, parte de la tarea del derecho es determinar en qué contextos específicos las personas son sujetos de derecho. Es decir que el derecho debe determinar las circunstancias de su propia aplicación (Honneth, 2003, p. 182-183).

La cualidad que los ciudadanos y ciudadanas respetan en los demás, cuando les reconocen un derecho, es la autonomía moral. Esto es, la capacidad de elaborar las propias normas de acción a las que luego se someterán. Esta autonomía se ejerce, como dijimos, por medio de la legislación, que es elaborada por legisladores (Honneth, 2003, p. 185-186). Pero la autonomía moral es la cualidad que permite establecer la dignidad moral de todos los sujetos, esto es, su valor absoluto. Esto significa que nadie puede arrebatar a nadie sus derechos arbitrariamente. Esta prohibición pone los límites fundamentales del sistema de los derechos.

Honneth sigue la dinámica histórica según la cual se ha ido produciendo una ampliación de los derechos. En primer lugar, se estableció el respeto por las libertades individuales, es decir, la libertad de conciencia, de expresión y de reunión, así como los derechos civiles (entre los cuales está la prohibición de ser arrestado/a arbitrariamente, la integridad psico-física, es decir, la prohibición de la tortura y de toda forma de violencia). En segundo lugar, se ampliaron los derechos hasta incluir las libertades políticas, es decir, la posibilidad de participar en la toma de decisiones públicas, en los debates conducentes a la elaboración de leyes, de protestar y presionar al gobierno para que tome determinadas decisiones, de participar en consultas populares, etc. En tercer lugar, se dio lugar a los derechos sociales, esto es, el derecho a vacaciones pagas, el acceso a la salud, al aguinaldo, a una retribución justa, a no ser despedido/a arbitrariamente, etc.; o sea, se trata de aquellos derechos que permiten a las ciudadanas y los ciudadanos participar en la distribución de los bienes fundamentales (Honneth, 2003, p. 186).

En este sentido puede entenderse la tesis de Thomas Humphrey Marshall, que sostiene el derecho progresa en dos direcciones: 1) en cuanto a sus contenidos materiales (derechos liberales, de participación política y sociales); 2) en cuanto a la cantidad de ciudadanos/as que disfrutan de ellos (se universaliza hasta incluir cada vez a más grupos sociales anteriormente excluidos) (Honneth, 2003, p. 190-191).

Ahora bien, el reconocimiento del derecho permite al sujeto desarrollar el autorrespeto, es decir, la percepción que tiene el sujeto de su propia autonomía moral, que puede poner en acción en la medida en que es respetada por los demás (Honneth, 2003, p. 192). Para ilustrar este concepto, Honneth retoma un ejemplo de Joel Feinberg. Este autor intenta un experimento mental, diseñando un consorcio o una comunidad, denominada *Nowheresville* ("La aldea de ningún lugar"), en la que los individuos tienen garantizado su bienestar no en razón del goce de ciertos derechos fundamentales, sino más bien de inclinaciones altruistas y sentimientos de obligaciones unilaterales. Esto significa que los individuos reciben su bienestar gracias a la iniciativa de quienes deciden darles estos beneficios, pero no por una exigencia hecha por quienes son destinatarios/as de estos beneficios. En esta comunidad, sin embargo, los ciudadanos y las ciudadanas no tendrían respeto por sí mismos, al no gozar de derechos y, de este modo, no ejercer su autonomía moral (Honneth, 2003, p. 193-194).

Los derechos, al ser públicos, constituyen formas de expresión del sujeto, de modo tal que resulte perceptible para sus compañeros/as de interacción. En la experiencia del reconocimiento jurídico, el sujeto puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad. El autorrespeto es la posibilidad del sujeto de referirse a sí mismo de esta forma (Honneth, 2003, p. 194-195). De este modo, Honneth interpreta las luchas por la ampliación de derechos como la búsqueda de liberarse de la vergüenza y la carencia de autorrespeto, producidos por la situación de exclusión (Honneth, 2003, p. 195)³⁷.

La segunda forma de menosprecio, que consiste en la privación del reconocimiento del derecho, es la desposesión³⁸. Al sustraérsele determinados derechos a una persona, se le está diciendo que no se le considera como igualmente responsable que a los demás miembros de la sociedad, en la medida en que no se le permite participar igualitariamente en el ordenamiento institucional de su sociedad. Es decir que la víctima no es considerada como un sujeto de interacción moralmente igual y con pleno valor. La víctima, por lo tanto, no se considera como capaz de elaborar juicios morales y pierde el respeto de sí, es decir, que no puede referirse a sí misma como un sujeto de interacción legítimo e igual con los demás (Honneth, 2003, p. 215-216). Pensemos en una persona que trabaja de forma precarizada, sin aportes jubilatorios ni vacaciones pagas ni aguinaldo, o que es despedida de su trabajo injustamente.

La solidaridad

El tercer patrón de reconocimiento propuesto por Honneth es la solidaridad³⁹, que implica un punto de partida diferente al amor y al derecho. Mientras que el amor implica tomar en cuenta al sujeto en tanto que individuo singular e irreplicable, el derecho lo considera en tanto que parte de un conjunto universal, que es el de todas las ciudadanas y los ciudadanos de un Estado. En el caso de la solidaridad se trata de una síntesis de ambos puntos de vista, en la medida en que toma en cuenta al individuo en su particularidad, si bien en relación con la sociedad, entendida como un todo.

La solidaridad consiste en que el individuo se siente reconocido en tanto que tiene determinadas capacidades que le son específicas y que le permiten aportar al logro de objetivos que la sociedad valora. Por ejemplo, si un sujeto tiene capacidades que lo habilitan para trabajar en enfermería, sentirá que es útil a la sociedad, dado que la tarea de cuidar de la vida de quienes están enfermos está socialmente valorada. O un/a docente se sentirá reconocido/a como útil en

³⁷ Como ejemplo, Honneth (1997, p. 148) menciona las luchas por los derechos civiles de afrodescendientes en Estados Unidos, durante las décadas de 1950 y 1960 (N. de comps.).

³⁸ En alemán, "*Entrechtung*".

³⁹ En alemán, "*die Genossenschaft*".

tanto que la sociedad valora especialmente la educación de los futuros ciudadanos y ciudadanas (Honneth, 2003, p. 197-198).

En las sociedades estamentales, como en la Edad Media, el honor designa el grado de consideración social que recibe una persona en relación con su cumplimiento de las expectativas colectivas, en otras palabras, respecto de su comportamiento de acuerdo con su estatus social. Sobre la base de un orden de valores establecidos culturalmente, se valora el honor ya no de tal o cual individuo particular, sino más bien del estamento al que pertenece (por ejemplo, el estamento de las y los escribanos, albañiles o carpinteros). Por otro lado, el honor de cada estamento es la consideración social que recibe, la que a su vez depende del comportamiento de cada individuo que integra el estamento en cuestión. Por lo tanto, cada individuo debe colaborar para mantener el honor de su estamento (Honneth, 2003, p. 199-200).

Dentro del modelo estamental, las formas de reconocimiento ligadas a la valoración social son simétricas en el interior del estamento, porque los y las integrantes del estamento se valoran mutuamente como poseyendo determinadas cualidades y capacidades. Pero hacia afuera del estamento, las formas de reconocimiento están ordenadas de modo asimétrico, en relación con la consideración social que se le da a cada estamento, en función de la escala social de valores (por ejemplo, el estamento de las personas que son escribanos puede ser más valorado que el de quienes son albañiles) (Honneth, 2003, p. 200-201).

Este carácter asimétrico de la valoración social en la sociedad estamental lleva a fenómenos tales como lo que Richard Sennett denomina como el “respeto de compensación”, que apunta a corregir aquellas estimaciones sociales que los miembros de un grupo desfavorecido pueden llegar a considerar como injustificadas. Como también señala Max Weber, muchas veces los miembros de un estamento tienden a monopolizar las características de su estamento, que son valoradas socialmente de modo positivo, y a excluir de ellas a quienes no son miembros de su estamento, para reservarse el disfrute duradero de ese prestigio social (por ejemplo, el estamento de escribanos/as presiona para controlar que sólo quienes pertenecen a ese grupo puedan realizar el trabajo de escribanía) (Honneth, 2003, p. 200-201).

Ahora bien, cuando cambió el esquema estamental de la sociedad y ésta se volvió más flexible, se fueron modificando los valores éticos que regían la sociedad. De este modo, estos valores dejaron de ser tan jerárquicos y se fueron liberando del influjo de las tradiciones religiosas o culturales que fundamentaban a la sociedad estamental. De este modo, los valores éticos de la sociedad se fueron volviendo cada vez más plurales, dinámicos y cambiantes. Esto dio lugar al cambio del respeto por el “honor” (ligado a la pertenencia a un determinado estamento) al respeto por la “dignidad humana”, que garantiza que la totalidad de miembros de la sociedad reciban la misma consideración social (Honneth, 2003, p. 201-202).

Con el concepto de “dignidad humana” aparecen una serie de problemas, dado que la valoración social no se otorga al individuo en función de lo que tiene en común con todos los demás, sino más bien en función de aquellas capacidades y cualidades que le son propias y lo distinguen de los demás. A partir de ahora ya no se valoran las cualidades colectivas de un estamento, sino más bien las cualidades del individuo. Esto exige un pluralismo valorativo

por clase y por sexo, que constituye el marco social de orientación para determinar el valor social de cada individuo. De este modo, se pasa del concepto de honor social al de prestigio social (Honneth, 2003, p. 203).

Este conflicto cultural permanente en nuestras sociedades contemporáneas implica que los diversos grupos sociales buscan exponer públicamente sus propias operaciones y formas de vida como valiosas, para elevarlas a objetivos generales de la sociedad. Como señala Georg Simmel, las relaciones de la valoración social están acopladas indirectamente con el modelo de distribución del ingreso de cada sociedad, por lo que las luchas por el reconocimiento también suelen ir acompañadas por luchas en el plano económico (Honneth, 2003, p. 205-206). Por ejemplo, cuando las y los docentes hacemos una huelga para pedir un aumento de sueldo, en realidad estaríamos reclamando que nuestro trabajo sea valorado por la sociedad.

En situaciones de guerra, por ejemplo, se da este tipo de relación solidaria porque los individuos, con ocasión de situaciones extraordinariamente difíciles, descubren en las demás personas ciertas capacidades para resolver problemas emergentes y, por lo tanto, comienzan a valorar simétricamente a estos individuos en vista de los objetivos comunes que deben lograr para enfrentar la guerra (Honneth, 2003, p. 208-209).

Ahora bien, una vez que ha caído el modelo estamental, el individuo ya no refiere el respeto que recibe por sus operaciones según estándares socio-culturales, al todo colectivo de su estamento, sino que debe referirlo positivamente a sí mismo. Se trata entonces de una situación postradicional de solidaridad social, por la cual el individuo se relaciona consigo mismo a partir del sentimiento del propio valor, es decir, que siente la seguridad de poder realizar operaciones o de tener capacidades que son reconocidas por las demás personas como valiosas. Por eso Honneth denomina al tipo de autorrelación que instaura la solidaridad como “autoestima” (Honneth, 2003, p. 209).

Esto no significa que todos los sujetos sean valorados exactamente de la misma manera que los demás, dado que la asimetría es propia de las luchas por el reconocimiento características de nuestras sociedades contemporáneas. En cambio, la simetría significa más bien que todos los sujetos tienen la posibilidad de sentirse, en sus propias operaciones y capacidades, como valiosos y valiosas para la sociedad (Honneth, 2003, p. 2010). Por eso quienes practican los diferentes oficios y profesiones (quienes trabajan en la enseñanza, la peluquería, la medicina, los empleos en comercio, fábricas, etc.) luchan constantemente para visibilizar su trabajo y, de este modo, que sea valorado por la sociedad. De este modo Honneth interpreta gran parte de las luchas sindicales.

La tercera forma de menosprecio, que constituye la negación de la solidaridad, es la “deshonra”⁴⁰, que consiste en la desvalorización de modos de vida individuales o colectivos, es decir, de formas de autorrealización. Esto implica una pérdida de la autoestima, ya que el sujeto no puede valorar sus

⁴⁰ En alemán, “*die Entwürdigung*”.

propias capacidades y cualidades características. Es el caso de quien desarrolla una tarea que la sociedad no valora o que directamente desprecia (Honneth, 2003, p. 216-217).

En las investigaciones sobre las secuelas personales de la vivencia de las diversas formas de menosprecio se ha observado muchas veces que los sujetos se refieren a ellas como una “enfermedad” que les causa la “muerte psíquica”, es decir, que destruyen su identidad, del mismo modo en que lo hacen las enfermedades con su cuerpo (Honneth, 2003, p. 218). Cuando una persona sufre alguna de estas formas de menosprecio, siente ante todo indignación, porque considera que se han frustrado sus expectativas de comportamiento normativo, que estaban a la base de su acción, que luego fue rechazada por los demás. Por el contrario, el sujeto que considera que ha fallado respecto de las expectativas contenidas en su yo-ideal, tiene el sentimiento de la vergüenza, que a su vez consiste en una especie de desplome del sentimiento del propio valor. Este tipo de vergüenza se da en relación con otro yo ideal o imaginario. Sin embargo, hay otro tipo de vergüenza que tiene que ver con que los compañeros/as de interacción del sujeto han violado ciertas normas cuyo cumplimiento le habría permitido al yo sentirse valioso en tanto que una persona que desea conformarse con su yo-ideal. En este caso se produce una crisis moral de la comunicación porque el sujeto vio frustradas sus expectativas de que el otro lo respete (Honneth, 2003, p. 221-223). Estas reacciones de vergüenza moral pueden ser un fuerte impulso en las luchas por el reconocimiento. En este caso, el sujeto puede superar esta tensión motivacional únicamente buscando la posibilidad de un nuevo obrar, que se le abre bajo la forma de la resistencia política (Honneth, 2003, p. 224-225).

Consideraciones finales

La teoría de Honneth ha sido y es muy importante para entender los debates de la Filosofía Social actual. Pero se trata de una teoría que tiene sus limitaciones. Como ha señalado Nancy Fraser, una feminista norteamericana, se trata de una teoría que entiende a la justicia en términos de reconocimiento del otro y a esta forma de reconocimiento como una condición fundamental para la realización de la subjetividad. De este modo, las demandas de distribución de bienes socioeconómicos, es decir, la justicia social, queda fuera de las luchas por el reconocimiento. Pero de este debate nos ocuparemos en los capítulos posteriores.

Por lo pronto, en el próximo capítulo entraremos justamente en el problema de la justicia social, para poder explorar discusiones y aspectos que las teorías de Taylor y Honneth no nos permiten considerar. De este modo, ingresamos en el segundo eje de nuestro libro. Esto nos llevará inevitablemente a considerar la teoría de la justicia de John Rawls. Se trata de la teoría que inició el debate sobre el rol que debe cumplir el Estado a la hora de distribuir los beneficios y las cargas de la cooperación social.

Referencias

- Arrese Igor, H. (2010). Alteridad y reconocimiento en la teoría de Honneth. *Actio* (12), pp. 59-64.
- Arrese Igor, H. (2017). El mercado como una esfera de la libertad social. *Filosofía de la Economía*, 6 (2), pp. 139-153.
- Honneth, A. (2003). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp. [Traducción castellana: (1997) *La lucha por el reconocimiento. La gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica: Barcelona].

CAPÍTULO 4

La idea de una justicia redistributiva

Héctor Oscar Arrese Igor

En el capítulo anterior desarrollamos la teoría de Axel Honneth. Mencionamos que uno de sus problemas fundamentales es que carece de una teoría de la justicia social. Más adelante consideraremos las críticas de Nancy Fraser a Honneth. Pero por ahora necesitamos ingresar en otro eje fundamental de nuestro libro, que es el debate sobre la justicia distributiva. Para ello, es indispensable comenzar examinando la teoría de la justicia de John Rawls. Se trata de una teoría fundamental porque con su obra *Teoría de la Justicia*, publicada en 1971, inició el debate sobre el problema de un Estado justo en el sentido de los derechos sociales. De allí en más, gran parte de las teorías que surgieron lo hicieron a partir del debate con la teoría de Rawls, como es el caso de las teorías de Robert Nozick o de Amartya Sen que abordaremos en este capítulo y en el siguiente.

La teoría de la justicia de Rawls

Rawls nació en Estados Unidos hacia 1921. La mamá de Rawls era una gran pintora de retratos y de puentes, y una luchadora por los derechos de la mujer. Rawls era muy cercano a su madre y heredó de ella el interés por los derechos de la mujer. Dos de los hermanos de Rawls murieron de difteria en 1928 y 1929, lo que puede ser el origen de su tartamudeo. Pero, sobre todo, este acontecimiento le permitió a Rawls reflexionar sobre los obstáculos que pueden poner las enfermedades no buscadas, a la hora de realizar nuestros planes de vida.

Por otro lado, en Baltimore, donde vivía Rawls, había mucha población negra. Rawls se volvió muy sensible de niño al problema de la discriminación racial. Sobre todo, como consecuencia de un episodio, en el que su mamá se enojó cuando él invitó a su casa a un amiguito negro, llamado “Ernest”.

Rawls hizo la secundaria en un colegio religioso, por lo que llegó a interesarse por las cuestiones teológicas y pensó en convertirse en sacerdote. Pero hacia 1943 fue enviado a la guerra en Nueva Guinea y luego participó en la ocupación de Japón. Esta experiencia lo llevó a preguntarse por qué Dios permite que exista el mal en el mundo, siendo que debería ser omnipotente. Como consecuencia, abandonó la religión y sus proyectos de sacerdocio.

En 1961 consiguió el cargo de profesor en la Universidad de Harvard, en la que enseñó hasta 1991. Hacia 1966 participó públicamente en las protestas por la guerra de Vietnam. En particular se opuso a que los estudiantes de la universidad sean exceptuados de la reclutación, porque consideraba que era un privilegio injusto.

Entre 1969 y 1970 realizó una estancia de investigación en la Universidad de Princeton. Allí terminó su *Teoría de la Justicia*. Durante un incendio en su oficina, casi pierde el manuscrito, pero pudo rescatarlo. Luego lo dejó secar y siguió usándolo.

Como verán, Rawls vivió en una época muy agitada de Estados Unidos, lo que marcó fuertemente su teoría. En particular, su idea de que el Estado debe compensar las desigualdades inmerecidas. Por eso se lo considera un teórico del Estado de bienestar. Veamos su teoría con algún detalle.

La idea de un Estado justo

La teoría de Rawls es una teoría normativa, en el sentido de que busca establecer cómo debería funcionar el Estado para distribuir de modo justo los beneficios y las cargas, que son el producto de la cooperación social. Es decir que la sociedad es una empresa cooperativa, de cuya actividad resultan beneficios para los sujetos, pero también cargas y sacrificios (por ejemplo, en la forma del pago de impuestos). Por otro lado, el método que utiliza Rawls es el “equilibrio reflexivo”, que consiste en partir de nuestras intuiciones morales compartidas, para luego justificarlas argumentativamente.

Ahora bien, ¿qué son las intuiciones morales? Son creencias acerca de lo que es bueno o malo desde el punto de vista moral y de lo que es justo e injusto (por ejemplo, que la esclavitud es injusta). En el caso de la teoría de Rawls, se parte de la intuición moral de que la justicia es imparcialidad. Dicho de otro modo, el Estado trata a los ciudadanos y las ciudadanas de modo justo si les trata con el mismo respeto y consideración⁴¹. La segunda intuición consiste en que merecemos aquello que es el resultado de nuestras acciones. Por ejemplo, yo merezco aprobar un examen si contesté bien las preguntas o merezco el salario por un trabajo que efectivamente hice.

De esta intuición Rawls concluye que no merecemos aquellas desigualdades que no son producto de nuestras acciones. Por ejemplo, no merecemos nacer en una familia pobre, con todas las consecuencias que esto acarrea para nuestras oportunidades en la vida (el acceso a la salud, a la educación, etc.), que es lo que Rawls denomina como la “lotería social”. Pero tampoco merecemos la “lotería natural”, es decir aquellas enfermedades con las que nacemos o que adquirimos a causa de algún accidente o por circunstancias que escapan a nuestra voluntad. Dado que el Estado debe tratar a todas las personas con igual respeto y consideración, debe

⁴¹ En inglés, “*with equal concern and respect*”.

compensar estas desigualdades, sobre todo atendiendo a que estas últimas limitan seriamente nuestras posibilidades de realizar nuestros planes de vida.

Esto es así porque, dado que el individuo merece lo que es el resultado de sus acciones, debe ser preservada ante todo la capacidad de decidir de modo autónomo. Ahora bien, el Estado es un sistema de instituciones y estas son un sistema público de reglas, es decir de normas que son conocidas por todas y todos sus participantes. Por lo tanto, un Estado justo debe estar regido por ciertas normas fundamentales que prescriban el modo en que los bienes deben ser distribuidos. Estos son los “principios de justicia”. Por eso la teoría de Rawls apunta en primer lugar a establecer esos principios fundamentales.

Para determinar estos principios, Rawls diseña el recurso de la “posición original”. Se trata de una situación imaginaria y ficticia, de acuerdo con la cual un grupo de representantes de las ciudadanas y ciudadanos de carne y hueso se reúnen para establecer los principios de justicia que regirán el Estado. Estos representantes son lobistas, es decir, son personas cuyo trabajo consiste en obtener las máximas ventajas posibles para sus representados/as. Es decir que son egoístas racionales, porque no tienen altruismo o sentido de la solidaridad para quienes no son sus representados/as. Esto es lo que Rawls llama las “restricciones motivacionales”.

Pero también están limitados por “restricciones cognitivas”, es decir, que hay cosas que no saben. Esta exigencia se funda en que los representantes deben acordar principios de justicia imparciales, toda vez que el Estado debe tratar a toda la ciudadanía con igual respeto y consideración. Por eso, no deben saber en qué familia nació la persona a la que representan, a qué clase social pertenece, qué enfermedades tiene, cuál es su religión, su posición política, su raza, su género, etc. Es decir que el procedimiento de la posición original busca mitigar los efectos de las loterías natural y social, así como garantizar que los ciudadanos y ciudadanas puedan realizar su plan de vida (su orientación sexual, su confesión religiosa, su militancia política, etc.).

Con estas restricciones en mente, los representantes se encuentran en una situación de incertidumbre. Por eso, deben aplicar la “regla maximin”, que las inversoras financieras usan en situaciones de incertidumbre, es decir, cuando les falta información. Esta regla maximin prescribe que, en casos de incertidumbre, hay que esperar el peor escenario posible. Es decir que hay que decidir como si nuestro peor enemigo tuviera poder para diseñar el escenario en el que vamos a actuar.

En consecuencia, Rawls sostiene que los representantes en la posición original elegirían los siguientes principios. En primer lugar, elegirían el principio de la libertad. Éste consiste en que todas las personas tienen derecho disfrutar un sistema de libertades compatible con otro igual para los demás. Este principio se refiere a las libertades individuales, es decir, a las libertades de conciencia (seguir la posición religiosa, política o el estilo de vida sexual que uno elija), de expresión y de reunión. Pero también hace referencia a los derechos civiles, es decir, a elegir a los propios representantes, a tener un juicio justo, a no sufrir arrestos arbitrarios, a no ser torturado/a, etc. Ahora bien, ¿por qué los representantes elegirían este principio? La razón es que, dado que no saben la religión, la posición política, el género, la elección sexual, etc., de la persona a la que representan, los representantes preferirían que

se les habiliten la mayor cantidad y amplitud de libertades individuales posible. Este es el resultado de la aplicación de la regla maximin.

En segundo lugar, Rawls argumenta que los representantes acordarían el principio de la igualdad de oportunidades. Este principio consiste en que todas las ciudadanas y ciudadanos tienen derecho a acceder a los cargos y puestos de decisión, de acuerdo con su mérito. Esto significa que nadie puede ser discriminado en función de su clase social, género, etnia, etc., a la hora de ganar un cargo. La razón por la que los representantes elegirían este principio radica en que ellos no saben a qué clase social, raza, género, etc., pertenece la persona a la que representan, por lo cual también deben aplicar la regla maximin.

En tercer lugar, los representantes elegirían el principio de la diferencia, que prescribe que son justas aquellas desigualdades que benefician a las personas menos aventajadas⁴². Rawls introduce este principio influido por la teoría de Milton Friedman, quien sostenía que los actores del mercado van a invertir para producir más riqueza sólo si están incentivados por la posibilidad de ganar más dinero que sus competidores. De este modo, si los actores del mercado pueden ganar más dinero que los demás, producirán más riqueza y el Estado podrá intervenir en el mercado por medio del cobro de impuestos, para luego poder redistribuir entre los sectores menos aventajados. Esta teoría ha sido puesta en cuestión por varios economistas, quienes objetaron que el mercado también funciona en virtud de acciones sin fines de lucro (por ejemplo, las y los docentes, las amas de casa, quienes cuidan a personas ancianas, las cooperativas, etc., juegan un rol importante en el mercado).

Esto nos lleva a otra cuestión, que podría formularse de la siguiente manera: ¿por qué los principios de justicia son formulados en ese orden? Se trata de un orden lexicográfico, es decir, que el primer principio no puede ser relegado en función del segundo ni éste en función del tercero. Dicho de otro modo, se trata de un orden absoluto. Por lo tanto, no es justo que alguien resigne sus libertades para tener acceso a un cargo. O que se discrimine a los ciudadanos y las ciudadanas en el acceso a los cargos para poder generar incentivos en el mercado y, de ese modo, poder recaudar más impuestos.

De todos modos, queda por responder la razón de esta prioridad lexicográfica. La razón estriba en que el último objetivo del Estado es garantizar a las y los ciudadanos la posibilidad de realizar sus planes de vida. Para ello, no pueden resignarse de ninguna manera las libertades, por lo que todo lo demás está subordinado a ellas. En este sentido, Rawls es heredero de la ética de Immanuel Kant (1724-1804), quien plantea que lo único absoluto e irrenunciable es la dignidad, que es posible gracias a la autonomía moral. Sin embargo, en Kant la autonomía es la capacidad de darse a sí mismo/a la propia ley moral. Entonces Rawls defiende un concepto de autonomía deflacionado, es decir, que tiene un contenido mínimo, dado que solamente consiste en la capacidad de elaborar un plan de vida propio.

⁴² En inglés, “*worst off*”

Como resultado de su argumentación, Rawls concluye que el Estado debe ser un agente distributivo que interviene en el mercado para cobrar muchos impuestos y luego redistribuir entre los menos aventajados. Los bienes a distribuir son lo que él denomina como los “bienes primarios”, entre los que podemos contar la salud, la educación, las libertades individuales, el acceso a cargos, etc.

Como dijimos anteriormente, la teoría de Rawls recibió muchas críticas desde su publicación. Quizás una de las más importantes sea la de Robert Nozick, que consideraremos a continuación.

La crítica de Robert Nozick a la teoría de Rawls. El argumento de Wilt Chamberlain

Robert Nozick desarrolló una de las primeras críticas a la teoría rawlsiana, en su obra *Anarquía, Estado y Utopía*, publicada en 1974. En este texto, Nozick ha elaborado un principio de justicia en las transferencias, que estipula cuándo alguien ha adquirido una pertenencia de modo justo y cuál es el proceso de justa transferencia de las pertenencias de una persona a otra.

El principio de justicia en las transferencias consta de tres principios interconectados entre sí:

(a) *Un principio de apropiación inicial justa*, que dice que la adquisición original de pertenencias es justa si no se ha cometido robo o fraude o si no se ha empeorado la situación de los demás al hacerlo. Este principio está íntimamente relacionado con la estipulación de John Locke y toda la discusión sobre el carácter de la apropiación original, en la que no entraré en este capítulo.

(b) *Un principio de justa transferencia*, que acepta sólo las transferencias que han tenido lugar entre personas adultas que consienten libremente.

(c) *Un principio de rectificación de injusticias*, que prescribe la reparación de situaciones donde no se ha distribuido las pertenencias según (a) y (b). Tampoco entraré aquí en la discusión de este principio (Nozick, 1988, pp. 154-155).

Estos principios constituyen el corazón de la teoría de los derechos de Nozick, que es una teoría de tipo retributivo. Esta teoría es histórica, esto es, considera cómo las personas llegaron a poseer los bienes que tienen, mientras que las teorías de justicia distributiva son teorías de estado final, toda vez que tienen en cuenta solamente las pertenencias sin preocuparse por sus dueños históricos o por quiénes las han producido. Esto es, distribuyen las pertenencias que han producido los miembros de una sociedad según un principio o matriz distributiva, independientemente de quién las haya poseído históricamente y de cuánto deciden los sujetos intercambiar con los demás.

Nozick dice que las teorías de resultado o estado final olvidan el papel que tienen los procesos históricos en la determinación de los méritos que han adquirido las personas y las pertenencias que tienen derecho a reclamar en virtud justamente de estos méritos. Por ejemplo, dice nuestro autor, a la hora de distribuir pertenencias en el seno de una sociedad dentro del grupo de criminales que están presos, no nos preguntaremos solamente cuánto les daremos según la pauta

distributiva de la que dispongamos y de modo ahistórico, sino más bien qué es lo que han hecho mal y por qué merecen una porción menor (Nozick, 1988, p. 157-158 y 170-174).

Una distribución de posesiones es pautada si toma en cuenta alguna dimensión que considera relevante o si toma varias y las ordena lexicográficamente (por ejemplo, los méritos morales o los talentos, las necesidades, ventajas o desventajas de los ciudadanos y ciudadanas, etc.). La pauta prescribe la distribución según la dimensión que se ha tomado en cuenta y se abstrae, como vimos, del nivel histórico o relativo a cómo los sujetos han llegado a poseer lo que poseen.

La teoría retributiva no es pautada porque no distribuye las pertenencias según alguna dimensión considerada relevante, sino que atiende solamente al proceso histórico por el cual los sujetos han llegado a apropiarse de lo que poseen y transferirlo a otros, a veces a cambio de otras pertenencias. Pero no postula una pauta externa a la transacción justa misma, que la limite y, sobre todo, que expropie aquello que se ha adquirido legítimamente.

Nozick ilustra su crítica a las concepciones pautadas de la justicia distributiva a través del ejemplo de Wilt Chamberlain. A continuación, expondré el ejemplo y luego derivaré algunas consecuencias que saca nuestro autor a partir de esta fábula.

Supongamos, dice Nozick, una sociedad en la cual las pertenencias han sido distribuidas según algún principio de justicia igualitario o alguna otra pauta distributiva considerada moralmente justa (por ejemplo, el mérito); llamemos a esta distribución D1. En el seno de esta sociedad, el jugador de básquet Wilt Chamberlain es buscado por los equipos porque ha llegado a adquirir gran popularidad. Chamberlain conviene con un equipo que, en cada caso en que se juegue de local, las y los espectadores deberán desembolsar, dentro del precio de la entrada, 25 centavos que depositarán en una urna con el nombre de Wilt Chamberlain. La suma total de lo depositado en la urna irá a parar a los bolsillos del jugador. Comienza la temporada y las personas acuden en masa a ver a su jugador favorito y depositan el dinero en la urna según lo convenido. Al fin de la temporada, han acudido un millón de espectadores y Chamberlain ha ganado 250.000 dólares extra, una suma mucho mayor, suponemos, que el ingreso medio permitido en la sociedad de la cual estamos hablando. Llamemos a la nueva distribución que ha resultado D2, a diferencia de la original D1. Nozick, entonces, se pregunta: ¿es justa esta nueva distribución, aunque se aparte del patrón original?

La respuesta que da es afirmativa, porque las personas en D1 tenían el control sobre las porciones distributivas que habían recibido y, por lo tanto, tenían derecho a realizar la transferencia de posesiones citada. Las personas han decidido voluntariamente dar el dinero al jugador y, así, pasar de D1 a D2. Por otro lado, las personas que no han participado en la transferencia conservan enteramente sus porciones que, según D2, son justas, razón por la cual, dice Nozick, no pueden reclamar nada en justicia. Más adelante veremos la crítica que hace Gerald Cohen de esta conclusión. Para completar la justificación, Nozick supone que nos encontramos en una sociedad socialista donde Wilt Chamberlain realiza el trabajo cotidiano que le ha sido asignado y, en su tiempo libre, juega para sus espectadores en los términos que hemos visto (Nozick, 1988, p. 163-164).

Nozick concluye que, aún en una sociedad socialista en donde se distribuyeran los recursos de modo igualitario y se permitiera a los ciudadanos y las ciudadanas utilizarlos como quisieran, tendrían lugar transacciones capitalistas y la propiedad privada misma entre adultos consintientes. La distribución pautada requiere de una intervención constante de tipo intrusivo sobre las acciones de los sujetos y su libertad para utilizar los recursos distribuidos, tanto para impedir las transferencias cuanto para redistribuir las pertenencias que han quedado azarosamente repartidas una vez que aquellas se han llevado a cabo.

Cuanto más débil sea la pauta distributiva elegida en una sociedad particular, mayor será la posibilidad de que no sea contrariada por las acciones voluntarias de las personas individuales y que sea satisfecha a su vez por la teoría retributiva propuesta por Nozick. En el caso límite ideal, tenemos el Estado mínimo, que no puede ser contrariado por las acciones voluntarias de personas adultas consintientes en el ámbito de la transferencia de su propiedad privada. Este tipo de Estado, dice Nozick, es el más extenso que se puede justificar (Nozick, 1988, p. 170-171). Un Estado que redistribuya a través de algún sistema de impuestos necesariamente debe despojar a algunos de los ciudadanos y ciudadanas del producto de su trabajo, o bien de horas que han dedicado a su trabajo para otorgarlo a otras personas según algún principio pautado, violando los únicos derechos absolutos que defiende Nozick: el derecho a la propiedad privada legítimamente adquirida y la libertad de disponer de ella como uno quiera. Estos derechos constituyen formas de protección jurídica de las restricciones morales indirectas, que ponen un freno a las violaciones de la libertad individual y la autonomía (Nozick, 1988, p. 174).

La crítica de Gerald Cohen al argumento de Wilt Chamberlain

Cohen ha intentado refutar la argumentación de Nozick contra toda distribución pautada y ha defendido al socialismo como una teoría de este último tipo (Cohen, 1978, p. 212-227). Toda vez que Nozick ha entendido que la justicia se entiende en términos de la protección de las libertades individuales y la propiedad privada, Cohen afirma que la argumentación de Nozick se orienta a mostrar que el socialismo es injusto porque su idea de la justicia conlleva una pérdida intolerable de libertad.

Volviendo al ejemplo de Wilt Chamberlain, Cohen objeta que la argumentación es incompleta porque no se tiene en cuenta, entre otras cosas, los intereses a largo plazo de los sujetos involucrados en la transacción. Esto es, una cosa es querer ver jugar a Wilt Chamberlain y otra es preferir un determinado tipo de sociedad en vez de otro. O pueden suponer que la transacción les reportará el beneficio que buscan y no pueden saber los perjuicios que les acarrearán. Me detendré en esta cuestión más adelante.

Cohen sostiene que el ejemplo de Chamberlain no permite impugnar el principio que rige la pauta inicial de distribución sino, a lo sumo, mostrar que el principio de justas transferencias cumple algún rol y que la pauta distributiva igualitaria no es exclusivamente justa, sino que el principio de justas transferencias también lo es. Pero impugnar la pauta distributiva no significa,

dice Cohen, rechazar el principio y la concepción de la justicia que la rige, toda vez que dicho principio está asociado con otros en el seno de una teoría coherente (Cohen, 1978, p. 216-217).

De hecho, Cohen argumenta que un principio igualitario de distribución de bienes es compatible con el reconocimiento de algún rol para las distribuciones no reguladas, por ejemplo, los regalos. Entendiendo al socialismo como una teoría pautada, nuestro crítico piensa que esta postura no conlleva el seguimiento del principio igualitario de distribución como la única guía para regular las transacciones de bienes y, en caso de que admitamos que sí lo es, no implica necesariamente que la justicia entonces sea la única guía para regular las transacciones.

El socialismo confía en la existencia de un impulso de solidaridad en la naturaleza humana que se liberaría bajo una sociedad igualitaria. Esta idea motiva a los y las socialistas a permitir espacios donde los grupos capitalistas que permanezcan puedan comerciar. Asimismo, Cohen arguye que podrían permitirse las donaciones y los regalos hasta un cierto punto por razones de respeto a la privacidad o de economía en la vigilancia de comportamientos desviados del socialismo. Sin embargo, el socialismo las prohibiría cuando recién se ha logrado la revolución y resulta peligroso para las instituciones incipientes permitir transacciones que puedan provocar una regresión a instituciones propias del capitalismo (Cohen, 1978, p. 220-221).

La postura socialista también limita las transacciones que resulten en un aumento considerable de bienes para alguno o algunos individuos en relación con otros, en razón del aumento de poder que implica sobre estos últimos. En este sentido no resulta pertinente el principio de justa apropiación de Nozick, porque lo importante no es cómo es que alguien llegó históricamente a poseer lo que posee, sino cuánto poder tiene a causa de los bienes que posee sobre el resto de los miembros de la sociedad.

El ejemplo de Chamberlain resulta, para el jugador, en un aumento de poder sobre las demás personas, y esto es lo que prohíbe el socialismo. Como los espectadores quieren ver jugar a Wilt Chamberlain y quieren invertir sus 25 centavos sólo en verlo jugar, en el diseño que ha hecho Nozick del ejemplo faltan datos relevantes acerca de los resultados de la transacción.

Chamberlain, como resultado de la transacción, adquirirá una cantidad considerable de poder sobre los demás miembros de la sociedad igualitaria de la que se había partido; y sus espectadores, una vez que han entrado en una sociedad socialista, difícilmente consentirán una transacción que pueda afectar la equidad que tanto valoran y cuyos perjuicios pueden extenderse a las generaciones futuras. Obviamente que esto no es lo que sucederá si sólo se desregula la transacción que aparece en el ejemplo de Chamberlain, pero es lo que indudablemente se seguirá de la admisión masiva de transacciones de este tipo en una sociedad igualitaria, la cual rápidamente se autoanularía en cuanto tal, dividiéndose en clases sociales.

Siguiendo la argumentación de Cohen, Nozick da por sentado que quienes quieren ver jugar a Wilt no tienen interés en lo que suceda a futuro con su dinero. Esto es así frecuentemente en nuestra vida cotidiana, pero es irracional. Podríamos suponer que quienes quieren ver jugar a Wilt también quieren que el dinero recaudado sea redistribuido a través de un sistema de impuestos a la ganancia o a las grandes fortunas.

Otro problema que puede surgir del ejemplo de Chamberlain es el relativo al consentimiento que prestarían terceras personas a la transacción. Nozick resuelve esta cuestión diciendo que la transacción no resulta injusta según la pauta que rige D1 porque las terceras personas siguen conservando las porciones que se les había distribuido antes de la transacción.

Cohen objeta esta afirmación diciendo que la porción que uno tenga en realidad depende de lo que posean las demás personas y de cómo esto se ha distribuido. Si los bienes se han distribuido equitativamente, la porción de cada quien será mayor comparativamente con un esquema distributivo en el que algunas personas poseen mucho más que el resto (Cohen, 1978, p. 218).

En este sentido, las terceras partes (inclusive los miembros que aún no han nacido) no consentirían la transacción que aparece en el ejemplo si vivieran en el seno de una sociedad igualitaria. Chamberlain podría, con el dinero recaudado, por ejemplo, comprar un montón de casas y dejarlas desocupadas para poder especular con ello financieramente e ir, a su vez, incrementando su poder aún más sobre el resto de la ciudadanía, o ir incrementándolo a futuro de otras formas.

Como vimos, lo que subyace al ejemplo nozickiano es la idea de que existen derechos absolutos (las restricciones morales indirectas) que son el derecho a la propiedad adquirida justamente y la libertad de pensamiento y de acción. La persona tiene derechos absolutos porque es un fin en sí mismo y nunca debe ser utilizada sin su consentimiento para los fines de otra persona.

Cohen responde diciendo que estos derechos no son absolutos porque puede disminuirse la libertad de algunas personas a fin de aumentar la de otras, lo cual es el eje de su crítica del ejemplo de Chamberlain. Por ejemplo, si seguimos la idea de Nozick acerca de las restricciones morales indirectas diríamos que es injusto cobrar impuestos a los millonarios para comprar leche para niños y niñas pobres, porque estaríamos despreciando la libertad de los primeros. Sin embargo, si atendemos a las consecuencias que acarrearía un sistema de impuestos como el mencionado, Cohen sostiene que concluiríamos que la libertad que tendrán los niños y niñas en la adultez maximizaría la libertad total en la sociedad, lo cual sería más justo y equitativo, pero, sobre todo, promovería mucho mejor la libertad en general (Cohen, 1978, p. 221-222).

Nozick y Cohen difieren, entonces, en su idea acerca de en qué consiste promover la libertad. Mientras que Nozick la entiende puramente en términos de derechos absolutos de propiedad y libertad, Cohen diferencia entre la falta de coacción legal sobre el sujeto y la posibilidad que este tiene de aprovechar ese ámbito legal que le ha sido abierto.

Nozick entiende que, por ejemplo, un obrero u obrera que deba elegir entre trabajar para un/a capitalista o morir no está forzado a hacerlo, aun cuando la única alternativa atractiva o razonable es la primera y su falta de opciones resulta de las acciones de otros grupos sociales. Esto es, su opción no es involuntaria en el caso de que las acciones que han provocado su situación de opciones limitadas han seguido los principios de justa apropiación y de justa transferencia. Si han sido respetados los derechos de propiedad y libertad de aquellos/as que han comerciado no podemos hablar de injusticia en el ejemplo en cuestión.

Cohen contesta esta argumentación con otro ejemplo. Si el granjero F es dueño de una parcela dentro de la cual el granjero V tiene derecho a circular, y F erige un muro infranqueable que

impide a V pasar por allí, Nozick diría que V es forzado a pasar por otro lado, esto es, que esta acción resulta un acto involuntario. Ahora bien, si el granjero G tiene una parcela por la que circula el granjero W no porque tenga derecho a ello sino a causa de la buena voluntad de G, y este último erige un muro y le impide el paso, Nozick diría que W no ha sido forzado a elegir otro paso, toda vez que no poseía título ni derecho alguno sobre el terreno. Cohen argumenta que en realidad no podemos decir que V ni que W son libres de pasar por el terreno, porque de hecho se les ha obstaculizado a ambos el paso, independientemente del marco legal que le demos a cada ejemplo (Cohen, 1978, p. 225; Cohen, 1988, p. 256).

Cohen deduce de todo esto que la argumentación de Nozick, ilustrada en el ejemplo de Wilt Chamberlain, destinada a mostrar que la justicia reside en la justa transferencia porque este principio preserva los derechos absolutos basados en las restricciones morales indirectas, es poco concluyente. Si Nozick dijera que la justicia no consiste simplemente en la protección de la libertad, sino que depende ante todo del respeto de la propiedad legítimamente adquirida según los principios de justa transferencia, resultaría más coherente su apelación al ejemplo de Wilt Chamberlain. Esto es, no queda claro, según nuestro crítico, de qué modo las transacciones justas evitan que los individuos sean coaccionados efectivamente por otros y sean puestos al servicio de sus fines. Del mismo modo, tampoco puede verse cómo pueden promover la libertad general de los miembros de una sociedad (Cohen, 1978, p. 225-226).

Hasta aquí hemos seguido el debate sobre la justicia distributiva en el marco de la teoría de John Rawls, de su crítico Robert Nozick y, finalmente, la crítica de Gerald Cohen a Nozick. Espero que este panorama haya sido de su interés y que aporte herramientas a la hora de pensar los problemas sociales, desde un punto de vista filosófico. En el próximo capítulo, abordaremos la teoría de otro crítico de la teoría de Rawls. Se trata de Amartya Sen, un economista hindú, que ganó el Premio Nobel por sus trabajos sobre la pobreza y el desarrollo.

Referencias

- Cohen, G. A. (1978). Robert Nozick and Wilt Chamberlain: How patterns preserve liberty. En Arthur, J., y Shaw, W., *Justice and economic distribution* (pp. 212-227). Englewood Cliffs: New York.
- Cohen, G. A. (1988). *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*. Clarendon Press: Oxford.
- Dworkin, R. (1978). The Original Position. En Daniels, N., *Reading Rawls*. Basil and Blackwell: Oxford.
- Gargarella, R. (1999). *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Paidós: Buenos Aires.
- Habermas, J. (1995). Reconciliation through the public use of reason: remarks on John Rawls Political Liberalism. En *The Journal of Philosophy*, XCII (3), marzo de 1995, pp.109-131.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Paidós: Barcelona.
- Kymlicka, W. (1995). *Filosofía política contemporánea. Una introducción*. Ariel: Barcelona.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Pogge, T. (2007). *Rawls. His Life and Theory of Justice*. Oxford University Press: Oxford.
- Rawls, J. (1986). El constructivismo kantiano en la teoría moral. En Rawls, J. *Justicia como equidad y otros ensayos* (pp. 145-146). Madrid: Tecnos.
- Rawls, J. (1993). *Teoría de la Justicia*. Fondo de Cultura Económica: México-Buenos Aires.
- Rawls, J. (1996). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica: México.

CAPÍTULO 5

La idea de la justicia como capacidades de Sen

Héctor Oscar Arrese Igor

En el capítulo anterior exploramos la teoría de John Rawls, que se considera la primera teoría de la justicia contemporánea. Como señalamos anteriormente, la teoría de Rawls fue muy importante, sobre todo por el debate que generó. En este sentido, analizamos la crítica de Nozick y luego las objeciones de Cohen a este último.

En este capítulo, tomaremos en cuenta la teoría de Amartya Sen, que fue otro crítico de Rawls. De este modo, podremos seguir el debate en torno de las teorías de justicia, al menos en sus líneas generales. Sen es un economista hindú que viene de una familia pobre y que pudo estudiar economía en Inglaterra gracias a una beca que ganó. De allí la importancia que él le dio a la educación para poder salir de la pobreza. Como consecuencia de sus trabajos sobre el desarrollo económico y la superación de la pobreza, Sen ganó el Premio Nobel de Economía en el año 1998.

En línea con la teoría de Rawls, Sen considera que la justicia consiste en la ampliación de las libertades del individuo. De este modo, la expansión de las libertades es el fin primordial para el desarrollo. Sen lo explica de este modo:

El papel constitutivo de la libertad está relacionado con la importancia de las libertades fundamentales para el enriquecimiento de la vida humana. Entre las libertades fundamentales se encuentran algunas capacidades elementales como, por ejemplo, poder evitar privaciones como la inanición, la desnutrición, la morbilidad evitable y la mortalidad prematura, o gozar de las libertades relacionadas con la capacidad de leer, escribir y calcular, la participación política y la libertad de expresión, etc. Desde esta perspectiva constitutiva, el desarrollo implica la expansión de estas y otras libertades básicas. Desde este punto de vista, el desarrollo es el proceso de expansión de las libertades humanas, y su evaluación ha de inspirarse en esta consideración. (Sen, 2000 [1999], p. 55).

Debido al rol constitutivo de la libertad para el desarrollo, Sen considera que están gravemente equivocadas aquellas posiciones basadas en el crecimiento del Producto Bruto interno (en adelante PBI), cuando ponen en duda si la libertad de participación y disensión políticas contribuye o no al desarrollo (Sen, 2000 [1999], p. 55). Es decir, que una persona que no puede disfrutar de estas libertades carece de algo que tiene razones para valorar, aunque sea muy rica.

Por otro lado, la eficacia de la libertad como instrumento para el desarrollo reside en el hecho de que los diferentes tipos de libertad están interrelacionados de modo tal que la expansión de uno puede contribuir significativamente al desarrollo de los otros (Sen, 2000 [1999], p. 57).

Las libertades instrumentales más relevantes para Sen son: 1) las libertades políticas, 2) los servicios económicos, 3) las oportunidades sociales, 4) las garantías de transparencia y 5) la seguridad protectora. Veámoslas con algún detalle:

1. *Las libertades políticas*: son el derecho de sufragio universal, las libertades individuales (de conciencia, expresión y reunión), el derecho al disenso respecto del accionar del gobierno, etc. (Sen, 2000 [1999], pp. 57-58).
2. *Los servicios económicos*: consisten en "(...) la oportunidad de los individuos de utilizar los recursos económicos para consumir, producir o realizar intercambios" (Sen, 1999, p. 58). Estos dependen claramente del poder adquisitivo de los individuos. Pero no deben ser evaluados simplemente de modo agregativo, sino que debe tomarse también en cuenta la distribución del ingreso (Sen, 2000 [1999], p. 58).
3. *Las oportunidades sociales*: consisten en las oportunidades educativas y el acceso a la salud. Además de la importancia que tienen para la calidad de vida del individuo en general, son fundamentales para la participación en las actividades económicas, porque el analfabetismo o ciertas enfermedades pueden impedir el acceso al mundo del trabajo. Pero también son relevantes para la participación política, sobre todo para la formación de la ciudadanía (Sen, 2000 [1999], pp. 58-59).
4. *Las garantías de transparencia*: se trata de las garantías de un mínimo de confianza en las interacciones entre los sujetos, tales como la garantía de que no se va a divulgar determinada información, o de que se va a proporcionar la información relevante para el asunto que esté en juego, etc. Estas garantías permiten luchar contra la corrupción. Si no se garantiza este mínimo de confianza, entonces los individuos no podrán interactuar basándose en lo que suponen que se les ofrece y en lo que esperan obtener de las demás personas (Sen, 2000 [1999], p. 59).
5. *La seguridad protectora*: está orientada a evitar que determinadas personas que son muy vulnerables caigan en la miseria o que mueran de inanición. Por ejemplo, los seguros de desempleo o los planes sociales para poblaciones indigentes (Sen, 2000 [1999], p. 59).

En este sentido, Sen considera ilustrativo el ejemplo de Japón:

Japón es, desde luego, el ejemplo pionero de aumento del crecimiento económico por medio de la creación de oportunidades sociales, especialmente, en el terreno de la educación básica. A veces se olvida que en Japón el porcentaje de personas que saben leer y escribir era más alto que en Europa incluso en la época de la restauración Meiji de mediados del siglo XIX, es decir, en un momento en el que la industrialización aún no había llegado allí y, sin embargo,

había comenzado hacía muchas décadas en Europa. El desarrollo de los recursos humanos de Japón relacionado con la creación de oportunidades sociales contribuyó a su desarrollo económico. El llamado milagro del Este asiático que afectó a otros países de esa zona se debió en gran medida a parecidas conexiones causales (Sen, 2000 [1999], p. 60)

Otro ejemplo ilustrativo del rol instrumental que juegan las libertades surge de la comparación entre China y la India, dos potencias que intentaron abrirse a los mercados y crecer económicamente (en el caso de China, desde 1979 y de India, desde 1991). Pero China tuvo mucho más éxito que la India, debido a que la política comunista anterior a la apertura puso mucho énfasis en la construcción de un sistema educativo y de salud de características inclusivas. Lo mismo puede decirse respecto del éxito económico de Corea del Sur o de Taiwán. En cambio, en India la mitad de la población adulta era analfabeta hacia 1991. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que China tiene grandes desventajas frente a la India, porque tiene menos libertades políticas y, por lo tanto, es menos sensible a las crisis sociales y menos flexible para responder a los desastres imprevistos. Piénsese por ejemplo en la mayor hambruna de la historia, ocurrida en China entre 1958 y 1961, luego del fracaso del Gran Salto Adelante (Sen, 2000 [1999], p. 61-63).

Contra las concepciones del desarrollo en términos del desarrollo del PBI, Sen argumenta lo siguiente:

Es interesante, en este contexto, referirse a algunos análisis estadísticos que han presentado recientemente Sudhir Anand y Martin Ravallion. Basándose en comparaciones internacionales, han observado que existe una correlación positiva y significativa entre la esperanza de vida y el PBI per cápita, pero que esa correlación actúa de manera principal a través de la influencia del PBI **1) en las rentas de los pobres concretamente y 2) en el gasto público que se realiza, sobre todo, en asistencia sanitaria**. De hecho, cuando sólo se incluyen estas dos variables en el ejercicio estadístico, la inclusión del PBI per cápita como una influencia causal más no explica *mucho más*. Si se incluyen, además, la pobreza y el gasto público destinado a sanidad como variables explicativas, parece que se desvanece la conexión entre el PNB per cápita y la esperanza de vida (en el análisis de Anand y Ravallion) (Sen, 2000 [1999], p. 64).

Sen establece dos tipos de contrastes:

1) Entre las economías que han crecido mucho a nivel económico: aquellas que no han aumentado la longevidad ni la calidad de vida (como Brasil) y aquellas que sí lo han hecho (como Corea del Sur y Taiwán) (Sen, 2000 [1999], p. 65).

2) Entre las economías que han tenido mucho éxito en el aumento de la longevidad y la mejora de la calidad de vida: las que han crecido mucho a nivel económico (como Corea del Sur y Taiwán) y las que no han crecido (como Sri Lanka, la China anterior a la reforma y el estado indio de Kerala) (Sen, 2000 [1999], p. 66).

Ahora bien, esto se relaciona con otro problema, que podríamos formular del siguiente modo: ¿cómo pueden estos países tan pobres financiar sus servicios de educación y de salud? En realidad, no es tan complicado si se toman en cuenta los costes relativos. Es decir, que la mano de obra en estos países es barata, lo que posibilita que el financiamiento de estos servicios sea relativamente accesible, sobre todo comparándolo con los costos de los mismos servicios en países más ricos (Sen, 2000 [1999], p. 68). Sin embargo, esto no quiere decir que no deba emprenderse el crecimiento económico, dado que un elevado nivel de renta puede ayudar enormemente a mejorar la calidad de vida de una persona (Sen, 2000 [1999], p. 69-70).

Un caso paradigmático para analizar la cuestión de la longevidad y el mejoramiento de la calidad de vida es Gran Bretaña. Hacia fines del siglo XIX, este país, que era uno de los más ricos del mundo, tenía una esperanza de vida menor que la de otros países de menor nivel de renta. Pero en el siglo XX experimentó un crecimiento espectacular, en especial en los períodos de las dos Guerras Mundiales. La razón de esto reside en que la situación de guerra hizo necesario compartir los recursos sanitarios y los pocos alimentos que había entre todas las personas. Esto provocó una disminución de la mortalidad no asociada a la guerra, de la desnutrición y de la inanición. De hecho, la esperanza de vida aumentó en siete años durante cada una de las Guerras Mundiales, donde hubo muy poco crecimiento económico, mientras que en épocas de un mayor crecimiento económico lo hizo a un ritmo de 1 a 4 años (Sen, 2000 [1999], p. 70-72).

La cuestión de la base de información

Sen ilustra el carácter de su enfoque con una parábola. Annapurna quiere que le limpien su jardín y hay tres desocupadas que quieren hacerlo: Dinu, Bishanno y Rogini. Annapurna no tiene preferencia por ninguna de ellas, así que examina la cuestión de a cuál de ellas debe contratar. Las tres son pobres, pero la más pobre es Dinu. Bishanno se ha empobrecido recientemente y está muy triste por esto, a diferencia de Dinu y Rogini, quienes han sido pobres toda la vida y se han acostumbrado a su situación. Rogini, si bien no está triste por ser pobre ni es la más pobre de las tres, padece una enfermedad crónica que podría aliviarse con el dinero que ganara con este trabajo.

Annapurna se pregunta a quién debería darle el trabajo. Si sólo supiera la situación de cada una de las desocupadas y nada más, tendría razones de sobra para darle el trabajo a cualquiera de ellas. Sin embargo, tiene toda la información y debe decidir a quién debe darle el empleo. A partir de la base de información relevante que utilizan para sus juicios, un igualitarista se lo daría a Dinu, un utilitarista a Bishanno y Sen a Rogini (Sen, 2000 [1999], p. 76-77).

Sen considera que la base de información, o los datos relevantes que se utilicen para realizar los juicios de valor, es vital para entender los diferentes enfoques que se pueden utilizar para evaluar situaciones de injusticia. Es decir, es tan importante saber qué información se toma en cuenta al elaborar los juicios de valor desde los diferentes enfoques cuanto la información que

se excluye. Sen analiza la base de información considerada relevante y la excluida en los enfoques utilitarista, libertario y rawlsiano. No entraremos aquí en la crítica de Sen al utilitarismo, dado que eso exigiría desarrollar esta teoría previamente. Por ello tomaremos en cuenta únicamente las críticas de Sen a Nozick y a Rawls.

Robert Nozick ha defendido el valor absoluto de los derechos de propiedad y libertad, esto es, independientemente de las consecuencias que tenga su implementación. El respeto de estos derechos, objeta Sen, puede violar la libertad de los sujetos para conseguir cosas que tienen razones para valorar, como evitar la muerte y ciertas enfermedades, nutrirse, alfabetizarse, etc. La base de información limitada que maneja el libertarismo vuelve a sus juicios de valor ciegos frente a estos fenómenos de privación y opresión extremas. Como dice Sen, la gente puede morir perfectamente de hambre sin violar ni que sean violados los derechos libertarios de nadie. Esto es, el libertarismo deja de lado demasiadas libertades individuales que pueden permitirnos hacer cosas que tenemos razones para valorar (Sen, 2000 [1999], p. 89-90).

La teoría de Rawls otorga a la libertad una prioridad más moderada que la de Nozick. El primer principio consagra la prioridad de las libertades personales y de los derechos políticos y humanos sobre las necesidades económicas (objeto del segundo principio). Sen no considera que la prioridad de la libertad sea algo rechazable en sí mismo, sino más bien que debe matizarse para dar lugar a otras consideraciones que resultan de vida o muerte para los seres humanos, como lo son la nutrición, la salud, etc. La base informacional de la teoría de Rawls no permite resolver de modo razonable los conflictos que se presentan en las comunidades pobres entre la supervivencia y la promoción de la libertad.

Sin embargo, Sen cree que la libertad es algo constitutivo del desarrollo y no algo instrumental en orden a su consecución. Por lo tanto, acuerda con Rawls que su importancia es asimétrica respecto de las otras fuentes de ventajas personales, porque su ausencia limita el desarrollo de las demás capacidades.

La cuestión del desarrollo lleva al problema de si podríamos suponer que el problema de las comparaciones interpersonales se solucionaría en el caso de que todas las personas poseyeran las mismas preferencias y, por lo tanto, hicieran la misma demanda, por ejemplo, de canastas de bienes (comida, artículos de limpieza, etc.). Entonces, repartiríamos la misma canasta de bienes a todas las personas. Sin embargo, la utilidad que percibirían de ellas no podría ser nunca la misma. Por ejemplo, si dos personas prefieren recibir dos kilos de arroz antes que un kilo, pero una tiene una enfermedad del estómago y la otra no, no podremos decir que ambas tendrán las mismas funciones de utilidad como resultado del consumo de dicha cantidad de arroz.

Si nos concentramos meramente en la distribución de las rentas reales, cercenaremos buena parte de la información necesaria para hacer una comparación realista de las diferencias en cuanto a las ventajas personales. Las comparaciones interpersonales relativas al bienestar del que gozan los individuos pueden verse gravemente obstaculizadas por los siguientes factores:

a) *La heterogeneidad personal*: relacionada con las diferencias físicas que determinan necesidades diferentes en función de la enfermedad (o no), del sexo, de la edad, etc.

b) *La diversidad relacionada con el medio ambiente*: por ejemplo, una persona que viva en una zona de clima frío va a necesitar más calefacción que alguien que viva en un clima cálido.

c) *Las diferencias de clima social*: las condiciones sociales de vida, como el nivel de delincuencia, los sistemas educativos o sanitarios de que se disponga, etc.

d) *Las diferencias entre las perspectivas relacionales*: las costumbres arraigadas varían de una comunidad a otra y pueden determinar diferencias entre los bienes necesarios para sostener una calidad razonable de vida. Por ejemplo, una persona relativamente pobre en una comunidad rica puede necesitar más bienes para desenvolverse en ella que una persona igual de pobre que viva en una comunidad más pobre. Para funcionar en una comunidad desarrollada, alguien puede necesitar de modo indispensable el teléfono, la televisión, o determinado tipo de indumentaria (por ejemplo, el hecho de no tener un calzado decente puede disminuir seriamente las oportunidades laborales de una persona).

e) *La distribución dentro de la familia*: puede determinar las posibilidades de desarrollo económico y de capacitación de un individuo que, por diversas razones, puede recibir dentro de su familia menos recursos. Ya sea porque algún miembro de la familia es discriminado/a en razón de su sexo, por la creencia de que necesita menos recursos de los que realmente le hacen falta, etc. (Sen, 2000 [1999], p. 94-96).

La libertad como capacidad

Sen no es reacio a tomar en cuenta el aspecto de la distribución de la renta, como veremos más adelante, toda vez que constituye un importante indicador de la libertad real de la que gozan los individuos. Pero considera que se debe ampliar el ámbito de análisis. Sen reconoce que Rawls lo ha hecho con su concepción de la distribución de bienes primarios, los cuales abarcan también las libertades y las oportunidades, los derechos y las bases sociales del autorrespeto. Pero, como objeta Sen, la posibilidad de que estos recursos se conviertan en calidad de vida para los individuos depende de los factores que se han analizado anteriormente con ocasión de la relación entre el bienestar y la renta. Si una pequeña diferencia de renta determina si una persona pobre va a morir efectivamente o no de hambre, entonces esa pequeña diferencia tiene un valor enorme desde el punto de vista de la libertad de sobrevivir o no (Sen, 2000 [1999], p. 115, 118-121).

Las libertades fundamentales, dice Sen, son las capacidades “(...) para elegir la vida que tenemos razones para valorar” (Sen, 2000 [1999], p. 99, 113). El espacio de las libertades fundamentales es aquel en el cual se debe situar la evaluación para ser completa en lo atinente a su base informacional, toda vez que se centra en las oportunidades y capacidades personales relevantes que permiten a los individuos convertir los bienes que reciban en capacidades para alcanzar aquello que tienen razones para valorar.

Por otro lado, las “funciones” son aquellas cosas o fines que los individuos pueden valorar alcanzar. La capacidad consiste en las combinaciones de funciones que un individuo puede

conseguir, y en este sentido es una libertad fundamental para poder elegir diferentes estilos de vida. Los vectores de funciones son, asimismo, representaciones del grado en que una persona ha conseguido disfrutar de una función determinada. Y el conjunto de capacidades son los vectores de funciones que una persona puede elegir, esto es, las oportunidades que realmente tiene. Por ejemplo, una persona pobre que no tiene para comer tendrá un rendimiento funcional idéntico al de quien puede elegir comer pero ha optado de hecho por ayunar, pero el conjunto de capacidades es totalmente distinto (Sen, 2000 [1999], p. 99-101).

La perspectiva de Sen de evaluación de las capacidades es inevitablemente pluralista, dada la diversidad de factores que determinan las posibilidades reales del individuo. Además, es una perspectiva abierta al consenso entre las personas involucradas en torno a las ponderaciones a realizar para llevar a cabo, por ejemplo, un diagnóstico social sobre la pobreza. De este modo, se introducen otras variables que enriquecen el enfoque basado meramente en la renta y permiten sortear los problemas que presenta.

Pero, a la hora de seleccionar una estrategia práctica para evaluar una situación económica, política o social, Sen acepta la posibilidad de combinar el enfoque de las capacidades con el de la renta real, ya sea complementando este con aquel cuanto ajustando internamente las medidas de renta a partir de los indicadores que proveen las capacidades para lograr una alta calidad de vida (Sen, 2000 [1999], p. 107-111).

La responsabilidad y la libertad

Sen fundamenta la responsabilidad que tenemos para con el desarrollo de la libertad de otras personas, aún en el caso de que no sean afectadas por nuestra conducta, en el hecho de que somos criaturas reflexivas que podemos contemplar la vida de los/as demás y que efectivamente vivimos en sociedad. Esta existencia social compartida reclama nuestro compromiso con la opresión de las y los demás (Sen, 2000 [1999], p. 338-339).

Sin embargo, no podemos poner el acento exclusivamente en la dimensión social de la responsabilidad ya que peligraría la iniciativa, la motivación y la libre elección que sólo florecen cuando se da lugar al ejercicio de la responsabilidad individual.

Por otro lado, no podemos dejar el desarrollo de la libertad al puro arbitrio de la responsabilidad del sujeto, como si estuviera solo en una isla desierta sin recibir ayuda pero sin que nadie se interponga en su camino. La expansión de la libertad individual depende de la acción del Estado y de toda una red de instituciones (organizaciones civiles y religiosas, los medios de comunicación, etc.). Esto tampoco significa que el Estado devendrá en un guardián que vigile y controle todas las acciones del individuo, sino más bien todo lo contrario, toda vez que estamos hablando del rol estatal en la educación y expansión de las capacidades de los/as ciudadanos/as.

El ejercicio de la responsabilidad colectiva para influir en las estructuras políticas tiene como meta el acrecentamiento de la responsabilidad individual. Para que una persona pueda ser responsable de sus actos, debe poder elegir entre hacer una cosa u otra, lo cual supone la libertad

en cuanto disponibilidad de opciones. Si una mujer es marginada desde niña y no recibe educación, atención sanitaria, etc., y luego enferma y no puede conseguir trabajo, difícilmente pueda ejercer opciones en temas cruciales para llevar a cabo un plan de vida. Como afirma dice Sen: “la responsabilidad *exige* libertad” (Sen, 2000 [1999], p. 340).

Nuestro autor se resiste a resolver el conflicto entre la eficacia y la equidad, como lo hace Rawls con el principio de la diferencia, que coloca las consideraciones de equidad sobre las perspectivas de los más afortunados. Su propuesta no involucra la elaboración de una fórmula que selle de una vez por todas este conflicto.

Todo depende de la base informacional que utilicemos para descubrir la injusticia patente en una situación dada, llegando a un acuerdo razonado acerca de las ponderaciones a tomar en cuenta. Si una sociedad permite hambrunas evitables podremos decir que es una sociedad injusta, lo cual no implica postular un criterio único para distribuir alimentos de ahora para siempre.

La identificación de una injusticia patente, por ejemplo, respecto de la existencia de discriminación sexual, puede acarrear un debate público largo y trabajoso, porque seguramente las mismas mujeres considerarán que esta discriminación es inevitable y hasta que está justificada. La evaluación crítica y la formación colectiva de nuevos valores, indispensables para promover el desarrollo de las libertades fundamentales, reclaman el respeto de los derechos políticos y humanos. Contra lo que dicen las teorías “duras” del desarrollo, los derechos humanos y políticos no son la consecuencia del desarrollo, sino que más bien son constitutivos de él y deben suponerse a la base de este proceso. “Entre las libertades relevantes se encuentran la libertad para actuar como ciudadanos que importan y cuya opinión cuenta más que para vivir como vasallos bien alimentados, bien vestidos y bien entretenidos” (Sen, 2000 [1999], p. 345).

El enfoque del desarrollo centrado en la renta presta atención tan sólo al crecimiento de la producción per cápita y atiende tan sólo a los resultados que puede arrojar un proceso de desarrollo determinado; mientras que el enfoque de Sen toma en cuenta también el proceso de desarrollo y el hecho de que las ciudadanas y los ciudadanos participen en la toma de decisiones políticas y en la elección social de aspectos a priorizar en el proyecto de desarrollo, de acuerdo a las cosas que puedan razonablemente valorar.

Las libertades políticas, como dijimos, no son consecuencia del desarrollo ni medios para su realización, sino más bien algunos de sus elementos constitutivos. También, como vimos, el nivel de las oportunidades reales de las que puedan disfrutar las personas aparece de modo oscuro en el enfoque basado en la renta, dados los otros factores que cuentan en la promoción de las capacidades.

Por eso Sen no excluye pero sí subsume el concepto de “capital humano”, tan caro a algunas teorías del desarrollo en términos de incremento de la productividad. Mientras que el capital humano es una medida que representa la capacitación de la población en cuanto que contribuye notablemente al aparato productivo, nuestro autor considera que el desarrollo de capacidades no es algo instrumental al aparato productivo sino un elemento constitutivo del desarrollo mismo. El desarrollo de los recursos productivos está al servicio de la libertad humana y no a la inversa, esto es, aquella es la finalidad última de su promoción. Si bien el desarrollo de las capacidades

tiene una clara influencia en el desarrollo de la productividad, su injerencia no se agota allí, ya que también abarca, por ejemplo, la reducción de la desigualdad de ingresos u oportunidades entre clases sociales, o sexos, o el mejoramiento de la calidad de los debates públicos (Sen, 2000 [1999], pp. 350-354).

Hasta aquí hemos intentado brindar un panorama de la teoría de Sen. Se trata de un enfoque innovador respecto de la teoría de Rawls, porque introduce la importancia del desarrollo de las capacidades para salir de la pobreza y construir una sociedad justa. Por otro lado, su teoría también constituye una innovación frente a las teorías económicas del desarrollo en términos del crecimiento del PBI, que viene dominando la escena económica y política de las últimas décadas. Pensemos, por ejemplo, en la obsesión de nuestros países de reducir el déficit fiscal a cualquier precio.

Pero sobre todo es de destacar la concepción de la libertad como oportunidad, que Sen hereda de la tradición marxista, en la que se formó originalmente. Según esta concepción, uno/a no es libre cuando el Estado no nos prohíbe hacer algo, sino cuando tenemos los recursos o la capacidad para hacerlo. Siguiendo esta tradición, en el próximo capítulo exploraremos una teoría que se ubica en la misma línea. Se trata de la concepción de la “libertad real” en Philippe Van Parijs, un filósofo belga, quien está en plena producción en la actualidad. Hasta entonces.

Referencias

- Sen, A. (1985). Well being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984. En *The Journal of Philosophy*, 82, pp.169-221.
- Sen, A. (1990). Justice: Means versus Freedoms. En *Philosophy and Public Affairs*, (1990), pp.111-121.
- Sen, A. (2000 [1999]). *Desarrollo y libertad*. Planeta: Buenos Aires.

CAPÍTULO 6

La libertad como no-dominación

Héctor Oscar Arrese Igor

En el capítulo anterior examinamos la teoría de Amartya Sen, sobre todo, su concepto de la libertad como el desarrollo de capacidades. Esta concepción le permitió a Sen objetar aquellas teorías económicas que plantean el desarrollo en términos de crecimiento del Producto Bruto Interno. Más allá de la innovación que representa la filosofía social de Sen tanto para la teoría económica como para las ciencias políticas, lo más relevante para nuestro libro es su concepción de la libertad en términos de oportunidad, esto es, de recursos y de capacidades. Philippe Van Parijs, un filósofo belga que dicta clases en la Universidad de Lovaina, se ubica en la misma línea. En este capítulo profundizaremos en esa senda de investigación. Para ello, en primer lugar, tendremos que abordar el problema de las diferentes concepciones de la libertad.

La idea de libertad real en el enfoque de Philippe Van Parijs

Van Parijs concentra sus esfuerzos en el delineamiento de un ideal de sociedad justa, que satisfaga el vacío que han dejado tanto el capitalismo como el socialismo. Su idea de libertad se deslinda, claramente, de la noción de libertad positiva como igualdad de poder de los ciudadanos y ciudadanas en el proceso de toma de decisiones relativas a la restricción sobre aspectos relevantes de la vida privada de los sujetos. Este procedimiento limita las libertades individuales de manera significativa, por ejemplo, el caso en el que colectivamente decidiéramos permitir la reducción de la nariz en comparación con otra situación en la cual tuviéramos garantizada la libertad para hacerlo, sin recurrir a procedimientos colectivos de toma de decisión. Al confundir libertad con poder, dice nuestro autor, no se logra captar la diferencia significativa que hay entre las dos situaciones. Esta diferencia reside en el hecho de que en la segunda situación (de libertad negativa) no estamos a merced del parecer de las demás personas en la toma de decisiones que involucran el plano interno. Esto es, en la concepción de la libertad que acentúa unilateralmente la soberanía popular, lo que se conculca ante todo es la propiedad de sí, la posibilidad de hacer lo que uno quiera con la propia persona (Van Parijs, 1995, p. 7-9)

En relación con este rechazo de la libertad entendida exclusivamente en términos mayoritarios, nuestro autor también se niega a hablar de una sociedad libre, donde el centro fuera la autodeterminación de la comunidad política frente a amenazas externas. Esta idea

conllevaría severas limitaciones de la libertad de los sujetos, como por ejemplo, el reclutamiento obligatorio para servir en la defensa armada de la sociedad frente a agresiones de otras sociedades, o la represión de las minorías culturales en el interior de la sociedad para fomentar la homogeneidad cultural de la comunidad. En suma, el interés de la comunidad política, sea como sea que se interprete, pondría limitaciones serias a la libertad de los individuos. Por esta razón, Van Parijs prefiere hablar de una sociedad de individuos libres antes que de una sociedad libre (1995, p. 15-17). Dentro de esta postura, las libertades políticas y la soberanía popular, junto con la autodeterminación de la comunidad, son instrumentales en orden a la protección de las libertades privadas.

A pesar de su oposición resuelta a este concepto de libertad positiva, nuestro autor rescata la idea de libertad positiva como ejercicio para poder realizar las actividades relevantes para la libertad individual; y considera que este enfoque no es incompatible con la idea de libertad negativa entendida como ausencia de obstáculos o constricciones, sino que deberá acentuarse uno u otro de los aspectos según los contextos de aplicación. La idea de libertad positiva que Van Parijs sí rechaza es el perfeccionismo, esto es, la idea de que lo que cuenta como una sociedad justa debería estar determinado sólo por una idea sustantiva acerca de lo que sea la vida buena (Van Parijs, 1995, p. 17-18 y 28-29).

Ahora bien, si entendemos la libertad como la posibilidad de hacer lo que queramos, no podemos evitar la objeción del esclavo satisfecho. Esto es, puede ocurrir que adaptemos lo que queremos a lo que efectivamente podemos hacer, porque de hecho no podemos hacer nada para cambiar la situación, como cuando estamos en situación de esclavitud con relación a otra persona o grupo. Pensemos en quienes han nacido en familias extremadamente pobres, que arrastran esta situación desde hace varias generaciones. Estas personas tenderán a creer que la pobreza es un destino inevitable, por lo que es algo normal y hasta deseable. Resulta contraintuitivo, dice nuestro autor, pensar en la libertad como una mera manipulación de preferencias.

Se ha intentado salvar esta objeción pensando a la libertad como positiva, que consistiría en el cumplimiento de deberes para con la comunidad política o en la obediencia a la voluntad general, como es el caso de Rousseau. Las preferencias, en este contexto, deben ser manipuladas para que uno llegue a querer hacer lo que debe hacer. Resulta contraintuitivo decir que, quien se toma la libertad de separarse del criterio normativo planteado, no es libre hasta que no se somete a él.

Se puede rechazar el criterio normativo de libertad en vistas al criterio de autenticidad, que exige que uno mismo conforme las preferencias que están a la base de una acción libre y que no haya ningún tipo de interferencia exógena en este proceso. Pero tampoco resuelve el problema del esclavo satisfecho, porque uno puede conformar las propias preferencias de modo tal que constituyan una adaptación a circunstancias opresivas. Por otro lado, también se necesitan deseos de segundo orden, más amplios, para decidir cuál de las preferencias es la auténtica y, en vista de que en este contexto es imposible pensar en un regreso al infinito, en algún momento debemos considerar que algunos deseos son auténticos y otros exógenos y atenerse a este criterio para modificar los últimos, recayendo en el criterio normativo ya analizado.

Una vez examinadas estas posibles soluciones al problema de delimitar un concepto de libertad, Van Parijs opta por definirla como la ausencia de coacción para hacer cualquier cosa, no que uno actualmente quiera hacer, sino más bien que pueda querer hacer. De este modo, nuestro autor entiende que han sido sorteadas las dificultades del esclavo satisfecho (en virtud del contrafáctico incluido en la definición) y de los criterios normativos y de autenticidad, dado que uno puede hacer un rango amplio de acciones, no sujetas a ningún patrón normativo (Van Parijs, 1995, p. 17-20).

Ahora bien, una sociedad que respete un concepto de libertad de este tipo debe tener, como mínimo, un sistema de derechos de propiedad eficazmente garantizados, para evitar que los miembros más fuertes puedan impedir a los más débiles que hagan lo que puedan querer hacer a través del uso de la fuerza o de amenazas creíbles a su integridad personal (Van Parijs, 1995, p. 20-21).

Pero una sociedad esclavista o colectivista puede satisfacer esta primera condición, por lo cual debe agregarse una cláusula que la complementa interpretando el sistema de derechos como una estructura ordenada al respeto de la propiedad de sí, esto es, la posibilidad de disponer libremente de la propia persona tal como uno pueda querer. Esto implica tanto la libertad de acción y de pensamiento cuanto la renuncia a la escolarización obligatoria, el servicio militar obligatorio, a los impuestos a los talentos y capacidades personales y, ante todo, a la institución de la esclavitud.

El sistema de derechos de propiedad y la propiedad de sí mismo constituyen lo que Van Parijs denomina la “libertad formal”. Para poder arribar a la “libertad real” debe agregarse a este conjunto un tercer componente: la oportunidad. En un sistema de libertad formal podríamos decir que una persona que se ve forzada a tomar un empleo miserable o en condiciones laborales de explotación para no morir por inanición, sería libre de hacerlo o no. Para ello, debemos suponer que su situación es producto del respeto de los derechos de propiedad de la comunidad a la que pertenece y que su libertad de pensamiento y de movimiento están protegidas. Lo mismo puede decirse de alguien pobre con respecto a la libertad de sumarse o no a un crucero alrededor del mundo. Estas consecuencias que puede acarrear la libertad formal son, sostiene nuestro autor, claramente contraintuitivas.

El componente de oportunidad, en cambio, introduce la cuestión del poder, la capacidad, los medios, la riqueza, etc., y configura el concepto de libertad real, sorteando los problemas ya señalados de la libertad formal. También abarca los obstáculos internos que pueden presentarse al sujeto para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer, tales como incapacidades físicas o falta de educación de determinadas capacidades, adicciones, compulsiones (por ejemplo, a estallar en ataques de ira), etc. (Van Parijs, 1995, p. 22-24).

Una sociedad de individuos libres, entonces, es una sociedad en la cual se respeta un sistema de derechos de propiedad privada eficazmente garantizados (*condición de seguridad*), se protege la propiedad de sí de las personas (*condición de propiedad de sí*) y cada una de ellas tiene la mayor oportunidad posible para hacer cualquier cosa que pudiera querer hacer (*ordenación leximín de la oportunidad*) (Van Parijs, 1995, p. 25-29).

La ordenación leximín de las oportunidades prescribe que, dada una determinada disposición institucional, aquellas personas que tienen menos oportunidades no deben tener menos de lo que tendrían en cualquier otra disposición realizable. Si hay otra disposición que sea igual de buena para las personas menos afortunadas, entonces el segundo grupo social situado por encima en la escala de oportunidades no debe tener menos que lo que posee el segundo grupo social de la disposición que se está utilizando para comparar, y así hasta llegar al grupo social más aventajado, con respecto al cual debe hacerse la misma operación.

La libertad real puede ser respetada, en la propuesta de Van Parijs, si se implementa un sistema que permita el mayor ingreso básico sostenible para todos los ciudadanos y ciudadanas. Este aumento del ingreso no está orientado a maximizar la capacidad de compra para aumentar el consumo. La libertad real a instaurar con esta medida es la libertad para elegir el estilo de vida que uno o que una desee, aunque esto signifique abandonar la carrera por el éxito económico y el consumo compulsivo. Inclusive permite el abandono del trabajo asalariado para aquellos sujetos que no estén de acuerdo ideológicamente con él. Como dice nuestro autor:

Un *ingreso básico* es, en otras palabras, un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro pleno de la sociedad a) incluso si no quiere trabajar, b) sin tener en cuenta si es rico o pobre, c) sin importar con quién vive y d) con independencia de la parte del país en la que viva (Van Parijs, 1995, p. 35)⁴³.

La primera incondicionalidad ya ha sido explicada. La segunda incondicionalidad tiene que ver con la libertad de que pueden gozar los sujetos de sobrevivir, la cual se ve seriamente amenazada cuando se instrumenta un ingreso condicional que involucra la comprobación de medios o la constatación de la pobreza de los y las destinatarios/as; y, mientras se hacen los trámites correspondientes, los sujetos se ven privados de la libertad de sobrevivir. Lo mismo ocurre cuando las personas deben renovar los ingresos condicionados periódicamente. El segundo tipo de incondicionalidad también libera a los sujetos de la trampa del desempleo, en la que caen quienes reciben ingresos condicionados en la forma de seguros de desempleo y temen encontrar trabajo porque éste suele ser inseguro y peor pago que el seguro de desempleo; además, involucra la pérdida del ingreso condicionado y eventualmente la realización de la nueva tramitación correspondiente, con las dificultades ya indicadas.

Los rasgos tercero y cuarto de incondicionalidad resultan relevantes para los ingresos condicionados porque alguien puede necesitar más dinero si vive en familia con personas desocupadas que si vive en soledad, y le hará falta también más dinero si habita en la ciudad que si lo hace en el campo. Sin embargo, como apunta Van Parijs, el ciudadano o la ciudadana debe tener la libertad real para elegir vivir en soledad o en comunidad, en una zona rural o urbana, y esto reclama un ingreso incondicional (Van Parijs, 1995, p. 35-38)⁴⁴.

⁴³ Acerca de la relación entre el ingreso básico y la autonomía moral, Raventós (1999, pp. 53-56).

⁴⁴ Para una crítica de los ingresos condicionados, Raventós (1999, pp.95-99 y 134).

Finalmente, el ingreso consistirá en pagos mensuales según precios competitivos en el mercado. La opción por pagos mensuales y no por una dotación inicial de recursos se funda en la necesidad de proteger a las personas contra el despilfarro de la dotación inicial, garantizando su libertad para cometer errores en el gasto de su dotación mensual, sin sufrir demasiado menoscabo en su conjunto de oportunidad (Van Parijs, 1995, p. 45-48).

La idea libertad real como una concepción republicana

Para poder determinar un poco mejor el concepto de libertad real, es pertinente recurrir a la tradición republicana, que entiende a la libertad como no-dominación. A fin de explicar el concepto de no-dominación, es interesante considerar el ejemplo que propone Philip Pettit de la relación entre el amo y su esclavo. Se trata de una relación de dominación porque el amo puede interferir cuando quiera en los cursos de acción del esclavo, obligándolo a actuar según su opinión, aunque el dominado no la comparta. Sin embargo, puede ocurrir que el amo sea benévolo y no interfiera de hecho en las acciones del esclavo o que este último sea lo suficientemente astuto para manipular al amo y evitar que lo coaccione. Sin embargo, en este caso hay dominación sin interferencia porque el amo puede interferir en cualquier momento, si así lo desea (Pettit, 2002, p. 22-23)⁴⁵.

Pero puede ocurrir que otro interfiera en mis acciones aunque no me domine, como puede ser el caso de que lo haga únicamente para favorecer mis intereses y de acuerdo con opiniones que yo comparto; es decir, como podría hacerlo un abogado o una abogada con su cliente. En el caso de que el otro quiera interferir en mis acciones bajo otras condiciones, yo puedo frenarlo por mí mismo o llamando a la policía. En este caso, el otro no puede interferir de modo arbitrario (Pettit, 2002, p. 23). En vista de lo anterior, puede darse dominación sin interferencia actual y viceversa. Por lo tanto, son dos cosas diferentes, lo que implica que la libertad negativa y la libertad como no-dominación también son ideales diferentes (Pettit, 2002, p. 23).

Para completar la idea de no-dominación, Pettit le agrega que debe ser resiliente, es decir que debe poder mantenerse en el ámbito de mundos posiblemente accesibles. Supongamos que alguien débil logra protegerse de una persona poderosa logrando congraciarse con ella, o utilizando la astucia en otras formas, etc. En el caso de que algunos de estos mecanismos fallen en el futuro, entonces quien detenta el poder interferirá arbitrariamente sobre la persona débil. Dicho de otra manera, la no interferencia no debe ser disfrutada de modo contingente, sino que debe estar asegurada (Pettit, 2002, p. 24).

Pettit sostiene que existen factores estructurales en común entre la libertad negativa y la libertad como no-dominación, porque en ambos casos se trata de que el sujeto esté libre de determinado tipo de interferencia por parte de las demás personas. En el caso de la libertad

⁴⁵ Para una exploración de este problema en las relaciones de género, ver Costa (2013).

negativa, se trata de la no-interferencia en general, mientras que en el caso de la libertad como no-dominación tiene que ver solamente con la no-interferencia arbitraria (Pettit, 2002, p. 25-26).

Desde el punto de vista de la tradición republicana, la interferencia compatible con la libertad como no-dominación es la ley y el gobierno propios de una sociedad bien ordenada. Por lo tanto, la libertad como no-dominación no sólo no es obstaculizada por la coerción legal, sino que más bien es producida por ella (Pettit, 2002, p. 31 y 39). Una interferencia no es dominación cuando no es arbitraria, es decir, cuando es controlada por los intereses y las opiniones de aquellas personas afectadas por ella, por lo que dicha interferencia está al servicio de sus intereses (Pettit, 2002, p. 35).

De este modo, la tradición republicana hace hincapié especialmente en la necesidad de que el individuo tenga control sobre sus opciones libres, para lo cual deben estar garantizadas a futuro. Pensemos en el caso de alguien que tiene un trabajo en el que gana muy bien pero es un empleo inestable, por lo cual no tiene garantizado a futuro que podrá seguir teniendo el nivel de vida del que goza hoy en día. Por ello tampoco sería republicana una libertad de pensamiento y de expresión que fuera concedida como un mero favor del gobierno, que puede retirar a gusto a futuro. Ni tampoco aquellas situaciones en las que las y los beneficiarios de planes sociales dependen del favor del puntero de turno para recibirlos a futuro. O de la esposa que depende de su marido para que le provea los ingresos para satisfacer sus necesidades básicas, dado que no trabaja fuera de la casa. Esto se ve claro en los casos de violencia de género, cuando las víctimas no pueden escapar de su pareja por falta de independencia económica. En este sentido, el republicanismo ha tenido una buena recepción en el feminismo (Costa, 2013). Pero también ha influido mucho en quienes realizan estudios sobre migraciones (Schuppert, 2013). Pensemos en la situación de dependencia en la que está una persona inmigrante cuando necesita que su patrón le renueve el contrato para poder mantener su permiso de residencia.

La idea republicana de la libertad como no-dominación puede ser entendida como la independencia de cada ciudadana y cada ciudadano respecto de la voluntad arbitraria de los demás. La palabra “independencia”⁴⁶ fue acuñada por Immanuel Kant (1724-1804) en su teoría del derecho de la *Metafísica de las Costumbres* (publicado en 1797). Pero no fue creado por Kant, sino que es un término deudor del concepto del derecho romano de ser “juez de sí mismo”⁴⁷. Esta palabra era utilizada para referirse a quienes podían hablar por sí mismos frente a un juez y podían ser imputados (a diferencia de los niños y de los esclavos). Pero tenía también el sentido más amplio, referido a quien tenía las propiedades y los recursos para no depender de los demás, por lo cual podía decidir con autonomía en las cuestiones ciudadanas. Se trata de una tradición que se remonta a Cicerón, Niccolò Machiavelli, Johann Gottlieb Fichte y Jean-Jacques Rousseau, entre otros.

⁴⁶ En alemán, “*Selbständigkeit*”.

⁴⁷ En latín, “*sui juris*”.

Pero, como hemos visto en el caso de Van Parijs, el republicanismo ha florecido recientemente con el debate en torno al proyecto del “mayor ingreso básico sostenible”, también llamado “renta básica”. Se trata de un proyecto que ha ido surgiendo en varios países, como consecuencia de la pobreza estructural, el desempleo crónico y las crisis provocadas por el capitalismo globalizado. Frente a la inseguridad y la incertidumbre que generan las políticas de libre mercado, teóricos como Daniel Raventós (1999) han defendido el “derecho a la existencia” de los ciudadanos y las ciudadanas.

Otro factor fundamental que motivó la propuesta de la renta básica es la cuestión de la pérdida permanente de puestos de trabajo, en particular por el avance de la tecnología. Ocurre que la introducción de la tecnología, en especial la cibernética, lleva a que las y los trabajadores sean reemplazados/as por las máquinas, lo que reduce la disponibilidad de empleos. Con la renta básica, es decir con el otorgamiento de un monto de dinero a todos los ciudadanos y las ciudadanas para que puedan vivir dignamente, se busca que quienes no tienen empleo no vean menoscabado su conjunto de oportunidades. En caso contrario, el desempleo haría imposible llevar adelante cualquier plan de vida, desde formar una familia hasta practicar un deporte determinado o vivir en el campo. De este modo, la libertad real, en el sentido de Van Parijs, quedaría gravemente postergada, debido a la falta de eficiencia del mercado para distribuir recursos.

En este sentido, puede verse la vigencia que tiene la idea de la libertad como conjunto de oportunidades e independencia. No obstante, esta propuesta ha recibido numerosas críticas. Por un lado, se ha objetado que la renta básica no es financiable. Por otro lado, se ha argumentado que si la gente no tuviera que trabajar para vivir, entonces no trabajaría, no se produciría riqueza y el mercado colapsaría. También se ha sostenido que es una posición que puede operar como narcótico para facilitar la reproducción del capitalismo, al amortiguar sus crisis. Sin embargo, más allá de estas objeciones, la propuesta de la renta básica no ha integrado explícitamente la problemática del reconocimiento del otro, lo que la vuelve un poco incompleta. Por esa razón, en el próximo capítulo exploraremos la teoría de Nancy Fraser, una feminista norteamericana que intentó integrar las luchas por la redistribución económica con aquellas que buscan el reconocimiento de los individuos y de los grupos sociales. De este modo, apuntamos a integrar los dos ejes que han recorrido nuestro libro y a esbozar un intento de síntesis.

Para finalizar, agregamos que los debates en torno a la renta básica cobraron vigor a raíz de la situación de emergencia sanitaria desatada por la pandemia COVID-19, que tuvo múltiples repercusiones a nivel global. En el plano económico, la cuarentena generalizada con el cierre consecuente de empresas y de comercios de todo tipo acarrió una crisis económica sin precedentes. Entre dichos efectos está la caída brutal de la bolsa en los principales centros financieros del mundo, así como la explosión de la desocupación, de la pobreza y de la exclusión.

Esta situación de emergencia llevó a algunos países, como Estados Unidos, Italia y Alemania, entre otros, a distribuir una determinada suma de dinero entre sus ciudadanos y ciudadanas, a fin de que satisfagan sus necesidades básicas. Estas medidas son similares en varios puntos a la renta básica. En primer lugar, tienen a todos los ciudadanos y ciudadanas por destinatarios. En segundo lugar, no exigen una contraprestación determinada. En tercer lugar, el Estado es el

agente distributivo. Es decir que es un subsidio incondicionado. Pero estas decisiones no fueron producto de un debate previo, sino más bien producto del desastre económico y de la necesidad consecuente de responder a la emergencia. Por esa razón es que consideramos necesario observar el devenir ulterior de la economía mundial para poder saber con certeza la estabilidad de estas políticas públicas. Es decir que, si las economías más desarrolladas se recuperan con demasiada velocidad, es posible que se suspendan estos subsidios incondicionados. Pero todavía no lo sabemos (Arrese Igor *et. alii*, 2020). Habrá que esperar a ver cómo se desarrollan la política y la economía mundiales. En eso estamos.

Referencias

- Arrese Igor, H., Asprella, E., Bolla, L. y Rómoli, G. (2020). Notas sobre el ingreso universal: una mirada desde la filosofía social. *Entredichos*, Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata. Recuperado de <http://entredichos.trabajosocial.unlp.edu.ar/2020/05/11/notas-sobre-el-ingreso-universal-una-mirada-desde-la-filosofia-social/>
- Berlin, I. (2002). Two Concepts of Liberty. En H. Hardy (Ed.), *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty* (166–217). Oxford: Oxford University Press.
- Constant, B. (1957). *Oeuvres*. París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade
- Costa, V. (2013). Is Neo-Republicanism Bad for Women?, *Hypatia*, 28 (4), 921-936.
- Pettit, P., (2002). *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. New York: Oxford University Press.
- Raventós, D. (1999). *Los derechos de existencia. La propuesta del Subsidio Universal Garantizado*, Barcelona: Ariel.
- Schuppert, F. (2013). Discursive control, non-domination and Hegelian recognition theory: Marrying Pettit's account(s) of freedom with a Pippinian/Brandonian reading of Hegelian agency. *Philosophy and Social Criticism*, 39(9), 893-905.
- Taylor, Ch. (1997). What's wrong with negative liberty?. En R. Goodin y P. Pettit (Eds.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (418-428), Oxford: Blackwell Publishers.
- Van Parijs, P. (1995). *Real Freedom for all. What (if anything) can justify capitalism?* Oxford: Clarendon Press.

CAPÍTULO 7

La justicia distributiva desde una perspectiva de género

Héctor Oscar Arrese Igor

Estimadas y estimados lectores: en el capítulo anterior consideramos con algún detalle la concepción de la libertad real en Van Parijs. Se trata de una propuesta fuertemente redistributiva, que es más radical incluso que la de Rawls. Pero, como señalamos oportunamente, esta teoría carece de una concepción del reconocimiento del otro. De este modo, quedan sin tratar problemas tales como las experiencias de menosprecio, de exclusión o discriminación en función de la clase, del género, de la posición religiosa o política, etc. En esta clase exploraremos la posibilidad de integrar ambos ejes y sus problemáticas correspondientes.

En las últimas décadas, en América Latina hemos asistido a procesos sociales y políticos complejos, que implicaron reclamos de distinta índole. Por un lado, se impuso la recuperación del Estado democrático de derecho, con los reclamos consecuentes por el respeto a los derechos humanos y los juicios a las dictaduras que los conculcaron sistemáticamente. Por otro lado, emergieron también los reclamos de reconocimiento y de valoración de las culturas de los pueblos originarios, de colectivos migrantes y de las minorías étnicas. Ello vino de la mano de la revisión de la conquista de América, entendida como un proyecto político estructurado sobre el menosprecio de la alteridad y lo diferente. Asimismo, la problemática de género adquirió centralidad en la agenda política, sobre todo en lo atinente a la lucha por la igualdad de condiciones laborales, el derecho a gestar (o no), las sanciones a los abusos sexuales en general y en el ámbito laboral en particular, entre otros debates.

Sin embargo, la problemática de los derechos de género presenta diferentes facetas. Para algunas tendencias, implica luchas por el reconocimiento de la identidad cultural femenina, como un ideal valioso de vida buena, frente al menosprecio que sufre por parte de la cultura patriarcal. Esta es la agenda del feminismo de la diferencia. Pero, por otro lado, la problemática de género también integra reclamos de índole socioeconómica, que son relativos a las cuestiones de justicia distributiva. Es el caso de los reclamos de la remuneración del trabajo doméstico, la jubilación de las amas de casa, la igual remuneración por el mismo trabajo para todos los géneros, la igualdad de oportunidades en el acceso a los cargos, etc. Estos debates han ido de la mano de las crisis provocadas por el fracaso de los proyectos neoliberales en sus distintas vertientes a lo largo de nuestro continente.

Los proyectos neoliberales han generado una pobreza estructural tan importante que ha terminado fragmentando a la sociedad, permeando el acceso a la educación, la salud, la seguridad, etc. Pero también han generado una precarización laboral que ha puesto en el centro del debate la vigencia de los derechos sociales y la importancia de la redistribución socioeconómica para una convivencia democrática sana y estable. De allí la vigencia de los debates sobre la justicia social en América Latina. En ese sentido, en este capítulo exploraremos un debate que en las últimas décadas ha sido relevante para sostener estas discusiones, en la medida en que integra los reclamos de redistribución económica y social con las luchas por el reconocimiento. Se trata de las objeciones que Nancy Fraser esgrimió contra la teoría del reconocimiento del otro de Axel Honneth. Considero que este debate puede aportar mucho a la hora de captar los límites de la teoría de Honneth y de las luchas políticas por el reconocimiento. Para ello, repasaremos los contenidos de la teoría de Honneth abordados en los capítulos anteriores⁴⁸, a fin de comprender cabalmente el debate con Fraser.

¿Redistribución o reconocimiento?

Honneth publicó su obra capital, titulada *La lucha por el reconocimiento*, en el mismo año en que Taylor hizo lo propio con su libro *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. Se trata de 1992, año clave para nuestros pueblos latinoamericanos, sobre todo en relación con los debates sobre colonialismo y exclusión. Honneth también es un hegeliano, pero toma más bien los primeros escritos de Hegel sobre filosofía del derecho del período de Jena⁴⁹. Retomando la teoría de Hegel, Honneth argumenta que efectivamente el problema del reconocimiento es multidimensional. Por otro lado, en acuerdo con Taylor, Honneth sostiene que el reconocimiento del otro es una necesidad inherente a la subjetividad. Es decir que el yo no puede relacionarse satisfactoriamente consigo mismo si no es confirmado por las demás personas en diversos niveles. Finalmente, Honneth defiende una tercera tesis que se desprende de la anterior, que consiste en que, dado que el reconocimiento es una necesidad constitutiva de la subjetividad, las experiencias colectivas de menosprecio provocan muchos de los conflictos sociales. Es decir que Honneth considera que la lucha por el reconocimiento es un eje fundamental de la conflictividad social (Honneth, 2003, p. 149).

Recuperando la clasificación desarrollada por Hegel, Honneth distingue entre tres clases de reconocimiento, las cuales son necesarias por igual para la constitución de la subjetividad. La primera de ellas es el amor⁵⁰, que permite al sujeto tomar consciencia de que es un ser necesitado y que está legitimado a manifestar sus carencias al otro (Honneth, 2003, p. 153-

⁴⁸ Se refiere al capítulo 3 del presente libro (N. de Comps.)

⁴⁹ La *Jenaer Rechtsphilosophie* o Filosofía Real de Jena.

⁵⁰ En alemán, "*die Liebe*".

154). Se trata de las relaciones de pareja, o entre padres y madres con sus hijos e hijas, o de las relaciones de amistad. La negación del amor es la violación⁵¹, que impide al sujeto articular su cuerpo de modo autónomo (p. 214-215). Pensemos, por ejemplo, en los casos de violencia de género o de violación.

En segundo lugar, Honneth distingue la forma de reconocimiento del derecho⁵². Esta dimensión del reconocimiento implica que el sujeto se ve a sí mismo como el autor de las leyes que lo gobiernan. Esto implica que, en última instancia, el reconocimiento de derechos apunta a que el sujeto pueda comprenderse a sí mismo como un sujeto responsable, es decir, capaz de darse a sí mismo las normas de su acción (Honneth, 2003, p. 178-180). La forma de menosprecio que corresponde a la negación del derecho es la desposesión⁵³. Si el sujeto se ve privado de derechos, entonces no puede percibirse a sí mismo como capaz de cumplir con obligaciones morales y se considera más bien como alguien pasivo (Honneth, 2003, p. 215-216).

En tercer lugar, nuestro autor postula la dimensión de la solidaridad. Mientras que el amor toma en cuenta únicamente al sujeto en tanto que individuo único e irrepetible, aislado de las demás personas, el derecho lo considera como parte del conjunto universal de los ciudadanos y las ciudadanas. Dicho de otro modo, el derecho hace abstracción de su individualidad. Ahora bien, en el caso de la solidaridad es diferente, porque consiste en una síntesis entre el individuo y la universalidad de la comunidad. Esta integración es posible porque la solidaridad consiste en el reconocimiento de que el individuo tiene capacidades que pueden ponerse al servicio de objetivos valorados por la comunidad (Honneth, 2003, p. 196-198). Por eso la solidaridad es variable y cambiante, dado que sólo se da en diversos grados. En la medida en que el sujeto es reconocido en el nivel de la solidaridad, puede lograr la autoestima, es decir la percepción de las propias capacidades como algo valioso, en tanto que sirven al bien común. La privación de esta forma de reconocimiento es la deshonra⁵⁴, que implica la interiorización de una imagen degradada de las propias capacidades (Honneth, 2003, p. 216-217).

Estas tesis de Honneth fueron blanco de críticas agudas por parte de Nancy Fraser. En efecto, Fraser reaccionó contra la identificación de las luchas por la justicia exclusivamente en términos de lucha por el reconocimiento. Su rechazo de esta identificación se funda en que excluye a las luchas por la redistribución de recursos y de oportunidades, que han sido parte integrante de la agenda de los movimientos sociales de las últimas décadas. Pero también porque la idea de justicia no puede entenderse únicamente en términos de reconocimiento, dado que es bidimensional, en tanto que incluye también demandas de igualdad social (Fraser, 2003, p. 17-18). Por lo tanto, Fraser objeta a Honneth el haber entendido las luchas por la ampliación de derechos en términos de una lucha por el reconocimiento.

⁵¹ En alemán, "*die Vergewaltigung*".

⁵² En alemán, "*das Recht*".

⁵³ En alemán, "*die Entrechtung*".

⁵⁴ En alemán, "*die Entwürdigung*".

Por otro lado, las políticas del reconocimiento corren el riesgo de convertirse en políticas de la identidad, que apuntan a la satisfacción de las necesidades de reconocimiento de grupos sociales marcados de modo fijo. Este esencialismo dificulta habilitar las luchas por el reconocimiento de los individuos en el interior de dichos grupos, en la medida en que difieran de los patrones de pertenencia establecidos rígidamente. Por otro lado, deja también afuera a los grupos minoritarios, que no pueden hacer oír su voz en el espacio de lo público y, por lo tanto, no pueden convertirse en destinatarios de las políticas del reconocimiento (Fraser, 2003, p. 22-23). Puede ser el caso de las comunidades gay o trans en el seno de grupos sociales determinados, por ejemplo, en función de una determinada raza o nación.

La idea bidimensional de la justicia que sostiene Fraser incluye el rechazo de injusticias de tipo cultural, que están enraizadas en patrones sociales de representación, interpretación y comunicación (objeto de las luchas por el reconocimiento). Por otro lado, esta concepción bidimensional de la justicia impugna aquellas injusticias que están enquistadas en la estructura económica de nuestras comunidades. Por lo tanto, mientras que las injusticias propias del paradigma del reconocimiento pueden superarse únicamente mediante un cambio cultural o simbólico, las propias del paradigma de la redistribución requieren de una reestructuración de las instituciones económicas (Fraser, 2003, p. 22-23).

Otro error que Fraser señala en este contexto consiste en suponer que cada paradigma de la justicia afecta a colectivos diferentes. De acuerdo con esta concepción fragmentada de la justicia, los problemas de redistribución afectarían únicamente a las clases sociales, entendidas en función de su lugar en las relaciones de producción. Asimismo, los problemas derivados de la negación de reconocimiento tendrían como principales afectados a los grupos weberianos de *status*, que están definidos por disfrutar de un menor nivel de respeto, estima y prestigio, siempre en relación con los demás grupos de la sociedad (Fraser, 2003, p. 24-25).

El género, en cambio, es una categoría híbrida, en la medida en que las personas afectadas por las injusticias de género sufren privaciones que son propias tanto del paradigma de reconocimiento como del de la redistribución. Por un lado, el género sirve de principio organizador básico de la estructura económica de la sociedad capitalista, dado que implica las diferencias entre trabajo retribuido y no retribuido y a su vez implica distinciones dentro de este último, dado que los varones tienen más acceso a los puestos y son mejor retribuidos (Fraser, 2003, p. 24-25). Por otro lado, las formas culturales femeninas son devaluadas culturalmente frente a las masculinas (p. 33-34). Otra categoría híbrida es la raza, en particular, en inmigrantes que son identificados e identificadas de esta manera (Fraser, 2003, p. 36).

En el caso de la discriminación sexista, como es el caso de la homofobia, se origina en el paradigma del reconocimiento, pero también suele producir daños en la esfera económica redistributiva. Por ejemplo, las personas gays o travestis muchas veces son discriminadas para acceder a trabajos y sufren por ello de marginalidad económica y social (Fraser, 2003, p. 39). Por lo tanto, Fraser concluye que casi todas las formas de superación de la injusticia social requieren de esta bidimensionalidad, que integra los dos paradigmas.

Frente al modelo de Honneth y de Taylor, que entienden a la lucha por el reconocimiento en términos de autorrealización, es decir, desde el punto de vista antropológico, Fraser propone un modelo de reconocimiento basado en el estatus. Según el modelo de Fraser, que una persona sea menospreciada no significa meramente que sufra una identidad distorsionada, sino más bien que está representada por unos patrones institucionalizados de valor cultural de un modo que impiden que pueda participar en posición de igualdad en la vida social (Fraser, 2003: 45). Por lo tanto, según el modelo de Fraser, el menosprecio no se transmite por medio de actitudes despectivas o discursos independientes, sino a través de instituciones. En consecuencia, las luchas por el reconocimiento, entendidas desde el modelo del estatus, implican la superación de la subordinación de quienes son menospreciados y menospreciadas, des-institucionalizando los patrones de valor institucionales. El horizonte de estas luchas es la institucionalización de patrones de valor cultural que favorezcan la participación de todas las personas en situación de igualdad (Fraser, 2003, p. 46).

Fraser apunta a superar la psicologización que ella objeta en Honneth. Esta es la concepción que sostiene que el reconocimiento erróneo se origina en la estructura interna de la autoconciencia del oprimido y que, por lo tanto, en mayor o menor medida, él o ella es culpable de la situación de la que, en realidad, es víctima. O, por el contrario, la psicologización puede consistir en afirmar que el reconocimiento erróneo se origina en un prejuicio de la mente de los opresores, quienes deben modificar sus creencias. Fraser considera que este planteo es autoritario, porque cae en una forma de paternalismo. Frente a la psicologización, Fraser sostiene que el modelo de estatus lleva a la reparación de la situación de reconocimiento erróneo por medio de la superación de la subordinación, cambiando las instituciones y las prácticas sociales (Fraser, 2003, p. 47-48).

Otra ventaja que tiene el modelo de estatus para Fraser reside en que, dado su carácter normativo, puede ser integrado con el paradigma de la redistribución, porque este último también tiene este carácter. Por el contrario, el modelo de Taylor y de Honneth, basado en la autorrealización, tiene el problema de que relega los reclamos de reconocimiento al ámbito de la ética individual y no de la normativa institucional, haciendo inconmensurables a ambos paradigmas (Fraser, 2003, p. 49-50).

Fraser entiende que la teoría de Honneth cae en una forma de reduccionismo, porque piensa que las formas injustas de redistribución económica pueden ser rectificadas si se cambian los patrones culturales de reconocimiento erróneo. Contra esta concepción, Fraser pone el ejemplo de un trabajador blanco cualificado que queda desempleado a causa de una fusión empresarial especulativa. En este caso y otros análogos, este problema se debe claramente a relaciones económicas orientadas a la maximización de beneficios y no a patrones institucionalizados de valor (Fraser, 2003, p. 52-53).

El núcleo normativo de la justicia bidimensional es la norma de la paridad de participación, que prescribe el logro de acuerdos sociales que permitan que todos los miembros de la sociedad interactúen desde una posición de igualdad. Esta norma entonces incluye dos condiciones. En primer lugar, exige la condición objetiva de la paridad participativa, que consiste en la distribución de los recursos materiales, de modo tal de garantizar la independencia de todas las personas

que participan de la sociedad. En segundo lugar, esta norma involucra una condición intersubjetiva de la paridad participativa, que prescribe que los patrones institucionalizados de valor cultural estén estructurados de modo tal que expresen el mismo respeto a todos los participantes y garanticen la igualdad de oportunidades para conseguir la estima social (Fraser, 2003, p. 54-55).

Ahora bien, Fraser se enfrenta al problema de cómo distinguir entre reivindicaciones justificadas de reconocimiento de aquellas que no lo son. La teoría de Honneth presenta dificultades en este orden, porque sostiene que todos los seres humanos tienen derecho a la confianza, la estima y el respeto por la propia persona, porque son las condiciones esenciales para el desarrollo de una identidad no distorsionada. Pero podría ocurrir que determinados prejuicios que fueran discriminatorios para los demás sean beneficiosos para el desarrollo de la propia identidad. De este modo, un varón blanco pobre puede llegar a beneficiarse de sus prejuicios racistas contra las personas negras porque, al considerarlas inferiores, puede incrementar su sentido de valía personal. Por lo tanto, las reivindicaciones antirracistas podrían ser vistas como injustas, en cuanto que podrían significar una amenaza para el sentido de valía personal de las personas blancas. Fraser intenta responder a este problema diciendo que debe demostrarse que las mejoras reclamadas no empeorarán otras disparidades existentes (Fraser, 2003, p. 56-58).

Un ejemplo que ilustra la posición de Fraser puede ser el matrimonio entre homosexuales. Esta reivindicación satisface el criterio establecido anteriormente, dado que no perjudica a quienes prefieren las uniones heterosexuales. Por otro lado, se trata de un planteo exclusivamente normativo, que no exige necesariamente la adopción de la creencia de que las uniones homosexuales son éticamente valiosas. De este modo, puede hacerse justicia a la pluralidad de concepciones de la vida buena que se da en las sociedades democráticas, donde existe un disenso al respecto entre los ciudadanos y las ciudadanas (Fraser, 2003, p. 58-59).

Por otro lado, la paridad participativa debe darse en dos niveles. En el nivel intergrupar, entre el propio grupo y los demás grupos sociales (por ejemplo, entre una minoría negra y una mayoría blanca) y en el nivel intragrupal (por ejemplo, cuando determinadas normas dentro de la comunidad musulmana implican la segregación de las mujeres en el interior de la comunidad). De este modo, las reivindicaciones de reconocimiento serán aceptables cuando incrementen la paridad en ambos niveles. Por ejemplo, la prohibición del velo islámico en las escuelas francesas atenta contra el nivel intergrupar (en tanto negación de la identidad musulmana frente a la mayoría cristiana, ya que no está prohibido el uso de cruces), mientras que en el nivel intragrupal el velo es un signo de subordinación de la mujer frente al varón (dentro de la comunidad musulmana) (Fraser, 2003, p. 60-62).

De este modo, Fraser considera que la norma de la paridad participativa debe aplicarse de modo deliberativo y dialógico. Es decir que las ciudadanas y los ciudadanos deberían discutir en debates públicos si los patrones institucionalizados efectivamente debilitan su paridad participativa o si no lo hacen. De este modo, se evita la visión autoritaria, que sostiene que únicamente un individuo puede determinar por sí mismo si está siendo reconocido o no. Pero también se deja de lado la visión expertocrática, que sostiene que quienes son especialistas en filosofía pueden dictaminar si los sujetos están siendo reconocidos o no (como ocurre con el modelo de

autorrealización de Taylor y de Honneth). Por el contrario, con el modelo de estatus serán las propias personas afectadas quienes podrán poner en discusión los patrones institucionalizados que rigen sus relaciones (Fraser, 2003, p. 64).

El dualismo perspectivista de Fraser permite diagnosticar las situaciones de injusticia en las que la redistribución influye en el reconocimiento y viceversa. Por ejemplo, los programas de ayuda social a las personas desocupadas suelen estigmatizarlas, porque las presentan como parásitos, en tanto que contrapuestos a los “contribuyentes activos”. Es decir que una mejora en el campo de la redistribución influye en una privación aún mayor del reconocimiento (Fraser, 2003, p. 90-91). Asimismo, Fraser busca evitar el monologismo de los ideales de justicia supremos (como la república de Platón), que no consultan a los ciudadanos y ciudadanas acerca de sus creencias y preferencias acerca de cómo quieren ser gobernados. Fraser tampoco quiere caer en el mero procedimentalismo vacío, que deja todas las decisiones en cuestiones de justicia en manos del debate ciudadano, convirtiéndose de este modo en una posición sin contenido. Por el contrario, Fraser busca clarificar los parámetros del debate público, de modo tal de fomentar la paridad de participación (2003, p. 97-99).

La idea de un mercado justo en Honneth

Independientemente de sus respuestas a las objeciones de Fraser, en su libro *El derecho de la libertad* (2011) Honneth toma el desafío que ella le presenta. De este modo, Honneth intenta elaborar una teoría de la justicia a partir de las normas y valores que rigen las instituciones más importantes de las sociedades modernas. Inspirándose en Hegel, Honneth analiza el funcionamiento de las instituciones sociales para determinar los valores más importantes que las estructuran. La conclusión que saca de este análisis consiste en que dichos valores pueden reducirse a la libertad individual, si bien este concepto adquiere diferentes significados (Honneth, 2011, p. 9-10, 35, 121). Honneth considera que incluso la igualdad está subordinada a la libertad, en tanto que es una explicación del valor de la libertad individual, dado que la libertad compete a todos los miembros de las sociedades modernas (Honneth, 2011, p. 35).

Como objeta David McKneill (2015), este acuerdo de los sujetos modernos respecto del valor de la libertad individual no implica necesariamente que este valor sea el fundamento último normativo de nuestras orientaciones de valor (p. 160). Es decir que, desde el punto de vista de McKneill, Honneth confunde las constataciones de hecho con las atribuciones de valor. Esta confusión entre los niveles descriptivo y prescriptivo aparece claramente en el método de la reconstrucción normativa. Veámoslo con mayor detalle.

Desde la teoría de Honneth, los sistemas de acción contienen promesas de realizar la libertad, las cuales son cumplidas de modo más o menos pleno. El método de la reconstrucción normativa permite poner a prueba el desarrollo histórico de cada esfera y dejar en claro en qué medida las comprensiones de la libertad que están institucionalizadas en cada una de ellas han logrado su realización social (Honneth, 2011, p. 10). Con el método de la reconstrucción normativa, Honneth

intenta alejarse de teorías como la de John Rawls, que intentó derivar principios de justicia puramente normativos, sin ponerlos en relación con el funcionamiento real de las instituciones sociales (2011, p. 14, 119).

En este sentido, Honneth se considera heredero de la filosofía del derecho de Hegel. En sus *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, Hegel intentaba mostrar que la sociedad de su época ya era racional en sus rasgos fundamentales. Por lo tanto, el planteo hegeliano consistía en que la razón moral ya estaba realizada en las instituciones centrales (Hegel, 1970). Como resultado de sus análisis, Hegel concluyó que el derecho de su tiempo estaba al servicio de la realización de la libertad individual, lo que era la fuente de su legitimidad (Honneth, 2011, p. 16). De acuerdo con estas premisas, lo justo es aquello que realiza la autodeterminación individual de todos los miembros de la sociedad (p. 40).

Veamos con mayor detalle las premisas de las que parte Honneth para su método de la reconstrucción normativa. En primer lugar, Honneth (2011) supone que la reproducción de las sociedades depende hasta la actualidad de la condición de una orientación común a ideas y valores básicos (p. 18-19). En segundo lugar, el concepto de justicia depende de estos valores compartidos en las instituciones (p. 20-24, 30). En tercer lugar, Honneth procura construir una teoría de la justicia que reconstruya normativamente aquellas instituciones que permitan realizar los valores morales y el concepto de justicia mencionados anteriormente (p. 24-27, p. 121). En cuarto lugar, esta teoría de la justicia debe tener un carácter eminentemente crítico, dado que debe mostrar los déficits de las instituciones a la hora de realizar los valores morales que prometen instanciar (p. 29-30).

La justicia entendida de este modo hace posible la libertad social, que Honneth (2011) define de la siguiente manera:

El sujeto es “libre” en última instancia, entonces, únicamente cuando se encuentra frente a otro contrapuesto en el marco de prácticas institucionales, gracias a las que se unifica con el otro contrapuesto en una relación de reconocimiento recíproco, porque puede ver los fines del otro como una condición para la realización de los propios fines (p. 86).

El método de la reconstrucción normativa ha recibido diversas críticas desde varios puntos de vista. Por un lado, Fabian Freyenhagen ha objetado que Honneth comete una falacia al concluir que ciertas instituciones son socialmente valiosas a partir de la premisa de que los sujetos las reproducen activamente. La razón de esto, según Freyenhagen (2015, p. 141), consiste en que los sujetos pueden apoyar a las instituciones porque son las mejores que presenta la sociedad actual, lo cual no significa necesariamente que estas sean las instituciones más justas que se puedan concebir (ver también Jütten, 2015, p. 197; Schaub, 2015, p. 124 y McKneill, 2015, p. 160).

Honneth se considera en este punto deudor de la interpretación que hace Hegel del amor romántico, como una relación de reconocimiento en la que las personas amantes se confirman mutuamente como co-dependientes (Honneth, 2011, p. 87). Lo mismo ocurre con la

reconstrucción hegeliana de las relaciones de amistad, entendida como el “poder existir plenamente en el otro” (Honneth, 2011, p. 233; Pippin, 2014, p. 731). Ahora bien, siguiendo su interpretación de Hegel, Honneth intenta reactualizar su filosofía del derecho distinguiendo entre tres esferas de la libertad social. Estas son la esfera de la familia y las relaciones personales (que gira en torno de las necesidades y cualidades de los individuos), la esfera del mercado (fundada sobre los intereses y capacidades del individuo) y finalmente la esfera de lo público político (que realiza las intenciones individuales de la autodeterminación) (Honneth, 2011, p. 233).

Intentaré reconstruir la argumentación de Honneth para responder al problema de si el mercado es una esfera de la libertad social. Honneth comienza su investigación constatando que en realidad parece poco convincente sostener que la economía capitalista es una forma de institucionalización de la libertad social, en la medida en que está vinculada con la promesa de hacer que los compromisos de rol de sus participantes engranen entre sí. La razón de esto es que el sistema del mercado no parece ser una institución relacional y, por lo tanto, una esfera de la libertad social, porque no está anclado⁵⁵ en compromisos de rol que sus participantes puedan consentir. Este consentimiento no tiene lugar porque no se trata de compromisos de rol que impliquen que cada participante pueda reconocer o confirmar a la libertad del otro como una condición para la propia libertad. Es decir que estos compromisos de rol no fundan su fuerza vinculante y su validez en razón de determinadas relaciones de reconocimiento recíproco (Honneth, 2011, p. 317-318).

Esto plantea un problema inicial a la aplicación del método de la reconstrucción normativa, porque éste tiene como meta descubrir las condiciones sociales de nuestra libertad intersubjetiva “verdadera” en las instituciones vigentes de la vida personal, de la acción en el mercado y en la praxis política. La cuestión consiste en que faltaría la facticidad normativa, es decir que no habría valores morales que posibilitaran la realización de la libertad social, al considerar las instituciones existentes de hecho (Honneth, 2011, p. 318).

Según la interpretación de Honneth, Hegel sostiene que el mercado puede funcionar sin fricciones y de modo armónico únicamente cuando los participantes en él respetan mutuamente su “honor”⁵⁶ como ciudadanas y ciudadanos económicos⁵⁷ y se deben recíprocamente ciertas consideraciones y protecciones económicas. Es decir que para Hegel estas instancias morales pre-contractuales no deben ser impuestas externamente en un mercado regulado internamente por cálculos de utilidad, sino que más bien son ellas las que hacen posible el mercado mismo. Siguiendo la lectura de Honneth, cuando Hegel analiza el problema de la pobreza, de la mecanización del trabajo y de la ostentación de la riqueza, se refiere a desviaciones respecto de relaciones de reconocimiento recíproco que deberían darse, en tanto que condiciones para el desarrollo del mercado, libre de obstrucciones. Estas relaciones de

⁵⁵ En alemán, “*verankert*”.

⁵⁶ En alemán, “*Ehre*”.

⁵⁷ En alemán, “*Wirtschaftsbürge*”.

reconocimiento recíproco pre-contractuales están regidas por reglas de respeto y valoración recíprocos (Honneth, 2011, p. 330).

Honneth defiende la tesis de que, para institucionalizar de modo adecuado la libertad social en el mercado de trabajo, no sólo es necesario otorgar a los trabajadores y trabajadoras las garantías legales de la igualdad de oportunidades, sino también el establecimiento de mecanismos discursivos, que les permitan ejercer influencia sobre los intereses de los empleadores, a nivel colectivo (Honneth, 2011, p. 426-424). Contra esta tesis de Honneth, Timo Jütten objeta que estos mecanismos discursivos a los que apela el autor son en realidad contradictorios con su teoría, dado que pertenecen en realidad a la esfera pública política. Por esta razón, siguiendo a Jütten, se estaría limitando a la esfera del mercado desde una instancia externa y estos mecanismos discursivos de formación de la voluntad no serían constitutivos de esta esfera (Jütten, 2015, p. 195).

Jütten objeta que el problema no radica en que las reglas constitutivas de la esfera del mercado reciban interferencia de otras esferas, sino en que las reglas mismas no pueden nunca garantizar la libertad social. Como sostiene Jütten, el mercado está de hecho fundado en el miedo y la codicia, lo que lleva al establecimiento de normas tales como la determinación de los precios en base a la oferta y la demanda, la competencia entre las empresas, la necesidad de proteger a los obreros y las obreras para que no sufran explotación, las formas de dominación sobre las clases obreras basadas en el miedo a caer en la pobreza, en el desempleo, etc. Es decir que el mercado no puede ser un espacio en el que los actores se complementen mutuamente en la persecución de sus fines (Jütten, 2015, p. 196).

El problema de fondo de la teoría de Honneth, según Lois McKnay, consiste en que Honneth tiene un optimismo excesivo respecto de las promesas intrínsecas a las instituciones sociales. McKnay pone el ejemplo concreto de la idealización de la familia en esta teoría, que lo lleva a invisibilizar problemas tales como el trabajo doméstico no pago de las mujeres, el impacto de las condiciones laborales en la familia, con el incremento consecuente de las familias monoparentales, las dificultades económicas para criar a los hijos y a las hijas, etc. (McKnay, 2015, p. 175-177). Siguiendo esta argumentación, Honneth cae en contradicción al idealizar a la familia, dado que el método de la reconstrucción normativa debería obligarlo a anclarse en la realidad histórico-social y política de las cuestiones de justicia (McKnay, 2015, p. 180).

Como señala McKneill (2015), este optimismo teleológico de Honneth lo lleva a suponer que las instituciones sociales y políticas están configuradas de modo tal de contener la promesa de satisfacer la demanda de justicia (p. 158). Por esa razón el sistema de la reconstrucción normativa lleva necesariamente al reformismo. Esto significa que la teoría desarrollada por Honneth no puede dar cuenta de una revolución normativa, es decir de la transformación de aquellas normas deficientes o inconsistentes a la hora de hacer posible la libertad social (Schaub, 2015, p. 111). Dicho de otro modo, dado que Honneth presupone que las prácticas sociales dadas pueden ser sometidas a crítica únicamente por no realizar plenamente sus promesas de libertad social, que son inherentes a su funcionamiento, es impensable un cambio de sus normas.

En consecuencia, Honneth no puede tomar en cuenta los movimientos sociales revolucionarios, sino sólo aquellos que buscan hacer correcciones internas al mercado (Schaub, 2015, p. 127). De allí la propuesta de Honneth de transformar el libre mercado en un socialismo de mercado de tipo reformista, que deje intactas las reglas que constituyen a estas instituciones (Honneth, 2015, p. 213). Por eso llama la atención la deriva del pensamiento de nuestro autor, que en uno de sus primeros libros criticara enérgicamente el funcionalismo de Foucault y abogara por una teoría crítica del poder (Kelly, 2017, p. 4-5; Honneth, 1989).

En vista de lo argumentado hasta aquí, considero que puede concluirse que la teoría de Honneth no consigue dar cuenta de las exigencias de redistribución de bienes y servicios que implican los reclamos de reconocimiento en términos de justicia. Como ha señalado acertadamente Nancy Fraser, la primera teoría de Honneth reduce su concepto formal de eticidad al logro de una autorrelación no distorsionada. Dicho de otro modo, Honneth no logra trascender el plano de la autorrealización psicológica, entendida en términos de autoconfianza, autorrespeto y autoestima.

Por otro lado, el último Honneth hace un giro hacia cuestiones de justicia en el marco del funcionamiento de las instituciones sociales. A fin de fundar su teoría en la realidad social donde se dirimen las cuestiones de justicia, reconstruye la esfera del mercado de modo normativo. Esto implica que Honneth intenta demostrar que las reglas constitutivas del mercado están orientadas a realizar la libertad social, es decir el mutuo reconocimiento en términos de complementariedad. Sin embargo, Honneth no logra su cometido, en la medida en que las reglas, que él establece que efectivamente gobiernan el mercado de trabajo y consumo, parecen estar lejos de cumplir con aquella función.

Por lo tanto, pese al debate con Fraser y la toma de consideración de la problemática de la justicia social, Honneth no logra integrar en su teoría estos reclamos de modo consistente. Estas dificultades de la teoría muestran los problemas que presenta a la hora de pensar en una comunidad inclusiva, que dé razones tanto de las luchas por el reconocimiento como de las demandas de una pobreza estructural que pone en serio peligro nuestro futuro como sociedad. De este modo, queda abierto el desafío de lograr una integración entre los dos ejes que han estructurado el recorrido de nuestro libro. Esperemos que la teoría de Fraser nos abra horizontes para pensar de otra manera los problemas que más nos aquejan.

Referencias

- Fraser, N. (2003). Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. *Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung*. En N. Fraser y A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (13-128). Frankfurt am Main: Suhrkamp. [Trad. castellana: La justicia social en la era de la política de la identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. En N. Fraser y A. Honneth (2006) *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Morata].

- Fraser, N., y Honneth, A. (2003). *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Freyenhagen, F. (2015). Honneth on Social Pathologies: A Critique. *Critical Horizons*, 16 (2), 131-152.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt: Suhrkamp. Volumen 7.
- Honneth, A. (1989). *Kritik der Macht*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2003). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp. [Trad. Castellana: (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica/Grijalbo Mondadori].
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Ikäheimo, H. (2014). *Anerkennung*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- McBride, C. (2013). *Recognition*. Cambridge: Polity.
- Jütten, T. (2015). Is the Market a Sphere of Social Freedom? *Critical Horizons*, 16 (2), 187-203.
- Kelly, M. G. E. (2017). Foucault contra Honneth: Resistance or Recognition? *Critical Horizons*, 18 (2), 1-17.
- McKnay, L., (2015). Social Freedom and Progress in the Family: Reflections on Care, Gender and Inequality. *Critical Horizons*, 16 (2), 170-186.
- McKneill, D. N., (2015). Social Freedom and Self-Actualization: "Normative Reconstruction" as a Theory of Justice. *Critical Horizons*, 16 (2), 153-169.
- Pippin, R. (2014). Reconstructivism: On Honneth's Hegelianism. *Philosophy and Social Criticism*, 40 (8), 725-741.
- Schaub, J., (2015). Misedevelopments, Pathologies and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16 (2), pp. 107-130.
- Taylor, Ch. (1997). What's wrong with negative liberty?. En R. Goodin y P. Pettit (Eds), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology* (418-428), Oxford: Blackwell Publishers.
- Thompson, S. (2006). *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*. Cambridge: Polity.

EPÍLOGO

Breve semblanza de Héctor Arrese Igor

In memoriam

*A las aladas almas de las rosas
del almendro de nata te requiero,
que tenemos que hablar de muchas cosas,
compañero del alma, compañero*

Miguel Hernández, "ELEGÍA"

Conocí a Héctor Arrese Igor cuando estudiábamos ambos en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, a inicios de los años noventa. Recuerdo que coincidimos en la cursada de una materia del área pedagógica, y decidimos armar una estrategia común para aprobar todo el bloque de materias didácticas juntos. Además de convertir una experiencia densa en algo divertido, de esos encuentros de estudios fue surgiendo una gran amistad.

Héctor era una persona entrañable; aun en momentos difíciles para él, mantenía su sonrisa franca y hospitalaria para con el otro. Le gustaba muchísimo hablar, por horas y horas, y de muchos temas, desde la filosofía alemana del siglo XIX, la literatura o el cine, hasta los recuerdos de infancia y adolescencia. Siempre adoptaba una actitud didáctica extremadamente respetuosa, para compartir con los demás todo lo que sabía. Además, era muy generoso (recuerdo una vez en que lo consulté por una duda en la obra de Johann G. Herder, mientras escribía sobre el telurismo en Ricardo Rojas... ¡y recibí inmediatamente varios libros scaneados y artículos académicos...!; eran tantos que hubiera necesitado abandonar por un largo período mi investigación sobre el ensayo argentino).

Con gran sencillez y transparencia, sabía suscitar enseguida una conversación filosófica, al mismo tiempo muy personal y muy profunda, que ejemplificaba a cada paso la idea de una "filosofía para la vida". Con su palabra, el mundo se llenaba de sentidos sociales, políticos, éticos y/o estéticos; pero además, sus juicios iban siempre muy cargados de afecto. Por eso, en las antipodas de un academicismo exigente y frío, su erudición se acompañaba de una gran carga de sentimiento y de humildad, poniendo en acto el reconocimiento del otro implícito en la filosofía progresista de autores como Paulo Freire (a quien leí de joven, precisamente gracias a él, por entonces tan receptivo de la Filosofía y de la Teología de la Liberación).

En los treinta años en que fuimos amigos, recuerdo con detalle algunas reflexiones compartidas que me marcaron a fuego, y que espero me acompañen por mucho tiempo. Una vez hace

años, hablando sobre el existencialismo de Albert Camus, me dijo el mejor cumplido que podría haber recibido: que yo era la persona más ética que conocía. Lo sentí entonces —y lo siento ahora— como una honra excesiva, pero también como un mandato, y solo espero seguir esforzándome por no contradecir demasiado semejante observación.

Llevaba una vida solitaria y consagrada al estudio, dedicándole muchas horas a la preparación de sus clases y a su trabajo para el CONICET. Compartiendo en parte su gusto por el estudio, yo solía bromear señalándole el paralelo inquietante entre la investigación y el retiro conventual, como forma moderna y secularizada del antiguo sacerdocio. Pero lo que para otro hubiera sido un camino doloroso, por la soledad de ese “retiro”, en la vida de Héctor se transformaba en un vergel. Mientras a la mayoría de las personas nos pasaban cosas “trascendentes” tales como formar o disolver un vínculo amoroso, concebir un hijo o sufrir un desengaño, a Héctor le pasaban cosas “trascendentes” como redescubrir autores en los que se sumergía con devoción. Recuerdo que una vez decidió que sus vacaciones de verano consistirían en degustar lentamente *The Paradise Lost* de John Milton, y “viajó” a ese paraíso literario, deleitándose con la lengua inglesa del siglo XVII, con tal fruición que casi diariamente me contaba sus hallazgos asombrosos en ese “Jardín de las delicias”.

Fanático del cine tanto como de la literatura inglesa y alemana, Héctor era capaz de ver un mismo film varias veces en una misma semana (me consta porque, entre otras tantas películas, accedió a acompañarme a ver *Dunkerque* de Christopher Nolan, aunque él ya la había visto tres veces en los últimos días, fascinado con el homenaje al cine mudo implícito en ese precioso film).

Esa misma pasión se volcaba con creces sobre sus temas de estudio desde hacía años, especialmente sobre la filosofía política de Johann G. Fichte y de Hermann Cohen, de quienes reconstruía sus argumentos con minucia, buscando obsesivamente —además— el equilibrio entre su necesidad de ser fiel ante conceptos filosóficos complejos, y la claridad necesaria para brindar una explicación didáctica para los “neófitos” en el tema, como yo. Que la pasión que ponía por sus lecturas de verano o por el cine se revelase sobre todo frente a los autores objeto de sus clases y de su investigación académica, confirmaba su vocación por el estudio, su voracidad —diría incluso— por la búsqueda de sentidos. Creo que en esa pasión (en esa voracidad) nos reconocíamos, hermanados por la misma sed, aunque nuestros temas de interés fueran diferentes.

Su interpretación de esos autores dejaba entrever, bajo las mediaciones del trabajo académico, su propio compromiso ético y político como intelectual, e incluso su propio compromiso con la integridad de lo humano. Así por ejemplo, su calurosa defensa del respeto por el otro en la filosofía de Fichte convergía con su propio respeto por el otro en general, tangible cotidianamente en sus actos. De hecho, en él había más que respeto por el otro: Héctor tenía una gran capacidad para la empatía, e incluso para la compasión, tan valorada por el Budismo (así por ejemplo, no puedo olvidar cómo, luego de una enfermedad grave de mi hijo —ya superada completamente—, y de otras pérdidas dolorosas que padeció mi pequeña familia, Héctor hacía el ejercicio constante de ponerse en el lugar de mi hijo, subrayando la fortaleza y la madurez de éste para superar las dificultades con entereza, pero al reconocer la riqueza del otro no hacía más que mostrar su propia riqueza interior).

Muy crítico de la psicología tradicional (al punto de descreer sinceramente de la psicoterapia), Héctor apelaba a la filosofía no como una mera disciplina académica, sino como un modo de entenderse a sí mismo y al mundo, y confiaba en el cultivo de los valores con un sentido trascendente, casi religioso, aunque se había distanciado de la formación católica de su infancia. Conmigo —atea y de familia vinculada al marxismo— solíamos discutir sobre las ideologías que han sustituido el papel ético desempeñado históricamente por la religión, y en esas charlas se percibía su devoción por la filosofía como faro en la búsqueda de su propio crecimiento espiritual.

En los últimos años hablábamos no solo de nuestras vidas, de política, o de nuestros trabajos de investigación, sino también de los nuevos temas que nos apasionaban a ambos: el Budismo, la meditación y la psicología gestáltica (de la cual Héctor sabía mucho más que yo). Una vez perdimos la noción del tiempo: a las 4 de la mañana, descubrimos que hacía cinco horas que estábamos reflexionando sobre la importancia del juego para sentirnos libres, y mantener despierto/a nuestro/a niño/a interior, que custodiaría hasta el final de nuestros días nuestra capacidad de asombro frente al mundo.

Especialmente cuando se enfermó y falleció mi papá (luego de varios golpes duros en mi vida, fuertes y seguidos), Héctor estuvo muy presente, brindando un sostén afectuoso que solo los mejores amigos son capaces de dar. Y cuando —poco después— también él se enfermó, quise retribuirle como pude el apoyo invaluable que me había dado. Por eso, entre otras cosas, lo invité a sumergirse en la práctica del *Chi Kung*, que alcanzó a disfrutar con pasión —como todo lo que él hacía—, y lo contacté con una médica nutricionista, que también se esforzó por ayudarlo a recuperar su salud. Tanto entre mi grupo de compañeros de *Chi Kung*, como con esta médica, Héctor —no podía ser de otro modo— estrechó rápidamente lazos entrañables de afecto. Pero esta ayuda llegó tarde, o fue insuficiente, o ambas cosas.

Nos vimos en Berlín en enero de 2020, unos pocos días antes de que se agravara su enfermedad, y también unos pocos días antes de que se iniciara esta larga y dolorosa pandemia que enrareció el mundo. Cada uno había viajado con una beca de estudio, y nos encontramos fugazmente por allí. Lo noté muy cansado, a pesar de la enorme alegría que implicaba para él volver a encontrar a sus amigos alemanes, y recorrer lugares muy queridos, conocidos hacía años al cursar su doctorado. No pude prever la inminencia de su partida, ni la inminencia de la pandemia (que ha implicado otras partidas dolorosas para muchos, y que ha dificultado —y tanto— el procesamiento de este tipo de pérdidas).

No tuve la suerte de tener hermanos, pero tuve el privilegio de descubrir, gracias a personas como Héctor, una de las mejores formas de la fraternidad. Me gusta pensar en nuestra amistad como en la ceremonia del cine que Héctor podía repetir *ad infinitum*. Volver —como ahora, mientras escribo— a narrarme las cosas importantes que hablamos, atesorándolas para cuando necesite aliento, como quien atesora uno de los mejores films de la historia del cine, recordando una y otra vez los diálogos luminosos que pueden volver a darle sentido al mundo.

Alejandra Mailhe

La Plata, junio 2021

Los y las autores/as

Coordinadores

Asprella, Ezequiel

Profesor de Filosofía egresado de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE – UNLP). Diplomado universitario en Filosofía de la Liberación. Actualmente es profesor de la materia Metodología de la Investigación en la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), y ayudante diplomado de la materia Filosofía Social de la Facultad de Trabajo Social de la UNLP. También es profesor de la materia Filosofía en Escuelas Secundarias de la Provincia de Buenos Aires. Actualmente está realizando el posgrado en Epistemología e Historia de las Ciencias en la UNTREF.

Bolla, Luisina

Doctora y Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Becaria postdoctoral del CONICET en el Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (IdIHCS). Ayudante Diplomada en las cátedras de Filosofía Social (FTS-UNLP) y de Epistemología y Metodología de la Investigación (Facultad de Psicología-UNLP). Profesora de Género y Derechos Humanos de las Mujeres, Maestría en Derechos Humanos (UNLP). Participa en proyectos de investigación sobre género, biopolítica y violencias en la FaHCE (UNLP). Ha publicado artículos en revistas especializadas y dos libros en coautoría: *Antropología filosófica (para no-filósofos)* (2016) con M. Anzoátegui y M. L. Femenías; y *Herramientas para hacer frente a la violencia de género: aportes y experiencias desde los feminismos* (2019) con el Centro de Atención a Víctimas de Violencia de Género, programa de extensión (FCJyS-UNLP).

Rómoli, César Germán

Es Magíster y Licenciado en Trabajo Social, por la Facultad de Trabajo Social de la Universidad Nacional de La Plata. Es profesor adjunto interino de Filosofía Social (FTS-UNLP). Se desempeña profesionalmente en el Área de género de la Fiscalía de Estado de la Provincia de Buenos Aires. Actualmente es Director de Formación de la Secretaría Académica de la FTS-UNLP. Participa como investigador en formación en un proyecto de investigación sobre género y masculinidades (FTS-UNLP). Publicó “Masculinidades y avances feministas: tensiones y negociaciones en escuelas secundarias urbanas” (2019), “Deconstrucción de la masculinidad imperante: una

propuesta para trabajar con hombres” (2019) y “Evita: política, estrategias y emociones” (2019). Ha dictado diversos seminarios optativos de grado y ha participado como expositor en varios encuentros sobre el tema de masculinidades.

Autores/as

Arrese Igor, Héctor Oscar⁵⁸

Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Se desempeñó como Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y como Profesor Titular de Filosofía Social en la Facultad de Trabajo Social (UNLP). Dictó clases en la Universidad Pedagógica y en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Fue becario doctoral y postdoctoral del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) en las universidades de Halle y Heidelberg. Publicó numerosos artículos sobre ética, filosofía política y social, filosofía del derecho, idealismo alemán y neokantismo, entre ellos: “Multiculturalism and Recognition of the Other in Charles Taylor’s Political Philosophy”, *Critical Horizons* (2019); “Freedom of speech and moral development in John Milton and Johann Gottlieb Fichte”, *Las Torres de Lucca* (2019); “Der Wert der Menschenwürde in Hermann Cohens Ethik”, *Zeitschrift für Rechtsphilosophie* (2019). Es autor del libro *Derecho, Intersubjetividad y Justicia: En torno al pensamiento de Fichte y Cohen*, Universidad Nacional de San Martín (2016).

Femenías, María Luisa

Profesora y Licenciada en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, España. Se desempeñó como Profesora Ordinaria de Antropología Filosófica (FaHCE-UNLP). Profesora Consulta de la UNLP. Profesora Honoris Causa de la Universidad Nacional de Córdoba. Profesora Distinguida de la Universidad de Buenos Aires. Profesora Honoraria de la Universidad Nacional del Nordeste. Entre sus últimas publicaciones, se encuentran: “Latin American Women and Democracy, Identity and Transformation” en *The Oxford handbook of Comparative Political Theory* (2020); “From Women’s Movements to Feminist Theories (and Vice Versa)”, en *Theories of the Flesh: Latinx and Latin American Feminisms, Transformation, and Resistance*, Oxford University Press (2020); *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria* (2019); *Itinerarios de teoría feminista y de género* (2019). Recibió el Premio Konex en el año 2016.

⁵⁸ Participación postmortem con la expresa autorización de la familia.

Mailhe, Alejandra

Doctora en Letras por la UNLP, Investigadora Independiente del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) y Profesora titular en las disciplinas “Historia de las ideas sociales, políticas y filosóficas de Argentina y América Latina” y de “Historia de las ideas luso-brasileñas” en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP. Ha publicado artículos en revistas especializadas de Argentina, Brasil, México, España y Canadá. Entre otros trabajos, es autora del libro *Archivos de psiquiatría y criminología (1902-1912): concepciones del sujeto femenino y de la alteridad social* (UNLP, 2016), *Brasil: Márgenes imaginarios. Sectores populares y cultura popular en la novela y el ensayo social brasileños del siglo XIX a la vanguardia* (Buenos Aires, Lumière, 2011), y de las compilaciones *Pensar al otro / pensar la nación* (La Plata, Al Margen, 2011) y *Pensar Portugal* (La Plata, Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación, 2008, en co-edición con Emir Reitano).

Arrese Igor, Héctor

Filosofía social : reconocimiento, justicia y redistribución / Héctor Arrese Igor ; coordinación general de Ezequiel Asprella ; Luisina Bolla ; César Germán Rómoli ; prólogo de María Luisa Femenias. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP, 2022.

Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-950-34-2102-4

1. Filosofía Social. 2. Trabajo Social. 3. Justicia. I. Asprella, Ezequiel, coord. II. Bolla, Luisina, coord. III. Rómoli, César Germán, coord. IV. Femenias, María Luisa, prolog. V. Título. CDD 361.3

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina
+54 221 644 7150
edulp.editorial@gmail.com
www.editorial.unlp.edu.ar

Edulp integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2022
ISBN 978-950-34-2102-4
© 2022 - Edulp

S
sociales


Edulp
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE LA PLATA