



Dante Ramaglia

# Estudios sobre el reconocimiento

Perspectivas comparadas entre  
la teoría crítica y la filosofía  
latinoamericana

## Estudios sobre el reconocimiento

Perspectivas comparadas entre  
la teoría crítica y la filosofía latinoamericana





Dante Ramaglia

# Estudios sobre el **reconocimiento**

Perspectivas comparadas entre  
la teoría crítica y la filosofía latinoamericana



UNCUYO  
UNIVERSIDAD  
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE  
FILOSOFÍA Y LETRAS

edifyl

Mendoza, Argentina. <https://ffyl.uncuyo.edu.ar/edifyl>  
Centro Universitario - Mendoza (5500) - Casilla de Correo 345 – Provincia de Mendoza  
Diseño gráfico: Clara Luz Muñiz

La imagen de tapa es una intervención fotográfica realizada por Clara Luz Muñiz a partir de una producción de Stable Diffusión 1.5 (inteligencia artificial) generada específicamente para este libro, desde <https://creator.nightcafe.studio/>. Se le realizaron alteraciones posteriores de textura, color y espacios plenos, así como una ampliación con Generative Fill de Adobe Photoshop.

Ramaglia, Dante

Estudios sobre el reconocimiento : perspectivas comparadas entre la teoría crítica y la filosofía latinoamericana / Dante Ramaglia. - 1a ed - Mendoza : Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga  
ISBN 978-950-774-428-0

1. Filosofía Contemporánea. 2. América Latina. I. Título.  
CDD 193



Se permite la reproducción de los textos siempre y cuando se cite la fuente. Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>

Este material se publica a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar>.

Nuestro repositorio digital institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en la leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces SECRETARÍA DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA, Resoluciones del MINISTERIO DE CIENCIA, TECNOLOGÍA E INNOVACIÓN PRODUCTIVA N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado.

*A Marisa*

*A nuestros hijos: Juan, Nacho y Julián*

# Índice

**Prólogo: significación y alcances de la problemática del reconocimiento para el pensamiento crítico contemporáneo ..... 9**

**Debates actuales en torno a las políticas del reconocimiento: constitución de los sujetos y cambio social ..... 21**

1. Tesis sobre el reconocimiento en la modernidad: de Rousseau a Hegel ..... 23

2. Reflexiones desde la teoría crítica: la propuesta de Axel Honneth ..... 28

3. Reconocimiento y redistribución: el problema de la justicia en las sociedades capitalistas avanzadas..... 33

4. Conflictos por el reconocimiento, movimientos sociales y derechos humanos ..... 37

Referencias bibliográficas ..... 41

**La cuestión del sujeto y la teoría del reconocimiento desde la perspectiva crítica de la filosofía latinoamericana..... 43**

1. Sujeto, identidad y reconocimiento en la filosofía latinoamericana ..... 44

2. Identidad y diversidad culturales en los procesos de integración regional ..... 48

Referencias bibliográficas ..... 52

**Mirarse en los ojos del otro. Variaciones sobre el reconocimiento y la intersubjetividad ..... 53**

1. Jean-Paul Sartre: la mirada y el otro ..... 53

2. Cuerpo, lenguaje y alteridad en Mijaíl Bajtín ..... 62

3. A modo de (in)conclusión ..... 68

Referencias bibliográficas ..... 71

**Reconocimiento, alteridad y humanismo. Contribuciones teóricas desde la filosofía latinoamericana.....73**

- 1. Origen y significación del reconocimiento en la modernidad: interpretaciones en relación con las tesis de Kant y Hegel..... 75
- 2. Perspectivas críticas a partir de las propuestas del pensamiento latinoamericano: Arturo Roig y Enrique Dussel ..... 79
- Referencias bibliográficas.....87

**Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación .....89**

- 1. Patologías sociales, racionalidad y emancipación: derivas de la teoría crítica .....90
- 2. La solidaridad como experiencia intersubjetiva de reconocimiento .....93
- 3. La cuestión de la justicia y los movimientos sociales en el capitalismo globalizado .....97
- 4. Reconocimiento y moral de la emergencia en el pensamiento latinoamericano .....102
- Referencias bibliográficas.....105

**Avatares de la justicia en el mundo globalizado. Relectura crítica de debates vigentes en la filosofía social y política contemporánea ....107**

- 1. Introducción: las patentes desigualdades e injusticias del presente .....107
- 2. Definiciones acerca de una teoría crítica de la justicia...111
- 3. Justicia, democracia y derechos humanos .....127
- 4. A modo de conclusión: la necesidad urgente de un mundo más justo.....142
- Referencias bibliográficas.....147



**Derivas de las relaciones intersubjetivas en el mundo actual. Acerca de las sociedades del (des)conocimiento y el individualismo exacerbado ..... 149**

- 1. Reconocimiento, deseo y corporalidad a partir de las relecturas de la filosofía de Hegel..... 151
- 2. Hacia una interpretación situada y crítica de la “dialéctica del amo y el esclavo”: revisitando el problema de la alienación y liberación del ser humano..... 158
- 3. El reconocimiento en las condiciones culturales de las sociedades actuales: la incidencia de las tecnologías de la información y la comunicación ..... 162
- 4. A modo de conclusión: el horizonte de la emancipación social y las posibilidades de recrear un mundo en común..... 173

Referencias bibliográficas ..... 177

**Origen de los materiales publicados ..... 178**

**Acerca del autor ..... 179**

# Prólogo: significación y alcances de la problemática del reconocimiento para el pensamiento crítico contemporáneo

El presente libro reúne un conjunto de estudios dedicados al tratamiento de la cuestión del reconocimiento, incluyendo las múltiples derivaciones que presenta este tema. La diversidad de perspectivas que es posible ensayar para referirse al reconocimiento no deja de remitirse a una realidad primaria que se relaciona con la significación asociada a la dimensión constitutiva de este fenómeno con respecto a los vínculos intersubjetivos. La necesidad de ser reconocidos y de reconocer a los demás se muestra como una forma básica de interacción que se presenta en las relaciones humanas, a partir de lo cual se configura la misma identidad y personalidad de los sujetos en su apertura existencial a los otros mediante un proceso de socialización que se mantiene, con sus inevitables variaciones, durante el transcurso de nuestras vidas.

Esto último implica atender al hecho de que la constitución de la propia subjetividad no puede dissociarse de las relaciones establecidas con otras personas, ya sean más o menos próximas, a pesar de las nociones procedentes de la modernidad que se refieren a una especie de individualismo metafísico, el cual no resulta ajeno a ciertas concepciones y vivencias contemporáneas. El ser humano como individuo aislado es una ficción, cuyo atractivo principal reside en el hecho de que el sujeto se ve despojado de los lazos que lo unen a los demás, o por lo menos estos se presentan de un modo debilitado. Esto significa que se construye una representación ilusoria en que se prescinde del vínculo con los otros, para dar lugar a una imagen de sí mismo en que se alcanza una cierta autosuficiencia, relativa a una existencia

siempre precaria y contingente, pero que se comprende como posible de ser sostenida en su solipsismo a partir de la tendencia a una forma de referencialidad egocéntrica que transforma en accidentales las relaciones con los demás. Esta representación se afirma a partir de la tendencia prevaleciente en nuestro tiempo que se encuentra connotada por un extendido individualismo. Una situación ideal de reconocimiento supone la reciprocidad; es decir, alude al hecho ineludible y necesario que tenemos de reconocer y ser reconocidos en los modos de encuentro compartido con los sujetos con quienes nos relacionamos cotidianamente.

Lo anterior supone tener en cuenta el fundamento antropológico de los vínculos intersubjetivos y de la configuración de la misma subjetividad, referido a lo que se entiende como el fenómeno básico del auto o hetero-reconocimiento, que se mantiene como supuesto de las diferentes aproximaciones realizadas a esta problemática en los trabajos que componen este libro. Cabe remarcar, además, que la idea acerca del significado fundamental que posee el hecho de reconocer o ser reconocidos para las relaciones intersubjetivas, sin desconocer su importancia para la persona singular, trata especialmente de ser abordado en el caso de los alcances que tiene respecto de la conformación de lo que se comprende de modo amplio como sujetos colectivos, esto es, agrupaciones y movimientos sociales que se presentan a partir de su emergencia en la escena política actual.

En relación con esta irrupción de distintos movimientos sociales se ha teorizado –principalmente desde la filosofía social y política– sobre las *políticas del reconocimiento* para aludir a las manifestaciones de grupos representativos de una diversidad cultural en las sociedades actuales. Esto se traslada a una redefinición de determinadas categorías relacionales, tales como las de *identidad, diferencia, igualdad o diversidad*, cuando se trata de pensar las distintas expresiones que involucran las formas de subjetividad asociadas a la caracterización relativa, por ejemplo,

a las particularidades étnicas y culturales o a la singularidad de la perspectiva de género. Desde este punto de vista, derivado de consideraciones que atienden a una dimensión sociocultural, se trata de conceptualizar la conflictividad que atraviesa el mundo contemporáneo, así como se orienta la reflexión sobre cuestiones significativas, como es la referida a la renovación de las democracias existentes, el valor de los derechos humanos y la necesidad de implementar la justicia en las relaciones sociales y políticas. Como es posible observar, el punto de vista que aporta el reconocimiento viene a exigir una revisión de determinados conceptos fundamentales de la teoría política, teniendo en cuenta las formaciones sociales emergentes.

Si bien prevalece un enfoque referido a autores contemporáneos en la mayoría de los escritos de este libro, esto no implica dejar de considerar que existen antecedentes intelectuales previos que aluden al fenómeno del reconocimiento. Podría decirse que ya en la filosofía antigua aparecen reflexiones sobre las relaciones humanas que suponen el tema del reconocimiento. Por ejemplo, esto se trasluce en el diálogo *El primer Alcibíades o de la naturaleza humana* de Platón, en que se acude a la metáfora de la mirada – que conecta con el alma en la versión platónica– para aludir al hecho del reconocimiento intersubjetivo, tal como esto se presenta cuando se dice que en la búsqueda del conocimiento de sí se requiere de los ojos del otro en que nos vemos reflejados a nosotros mismos. Por su parte, Aristóteles en su *Política* caracteriza al ser humano en función de su sociabilidad inherente cuando afirma que es un *zoon politikón*, al mismo tiempo que lo define como un “animal que posee *logos*”, lo cual incluye no solo tener una capacidad racional, sino el recurso del lenguaje para establecer la comunicación con los otros y lograr un entendimiento común. Asimismo, en la *Poética*, Aristóteles asocia el término *anagnórisis* a la función dramática que cumple el reconocimiento en el desarrollo narrativo de la tragedia y, en general, el sentido y la función particular que posee para la filosofía.

No obstante, resulta destacada especialmente en pensadores modernos la importancia que reviste el reconocimiento a través de su manifestación en distintas dimensiones: antropológica, social, jurídica y política, a las que se añade la vertiente psicológica en sus proyecciones posteriores. Una referencia central se encuentra en Hegel, quien fue señalando en distintas etapas de su trayectoria filosófica la relevancia de las relaciones de reconocimiento para la formación de la subjetividad, o lo que él denomina “autoconciencia”, así como explora sus ramificaciones en el derecho y la política. Otras reflexiones significativas sobre la cuestión del reconocimiento se contemplan desde las ideas preliminares de Jean-Jacques Rousseau, quien da una relevancia especial a la condición social de los seres humanos a partir de la incidencia que posee la consideración de los demás, lo cual implica constatar el hecho de ser reconocido como estructural para toda persona. Igualmente aparece tratado de modo tangencial el valor del reconocimiento en Immanuel Kant, al otorgar una significación fundamental a la dignidad humana, junto con la noción de “respeto” hacia el otro, por medio del cual entiende que se produce un descentramiento de sí mismo. Con estos autores dialogaría en parte la propuesta hegeliana sobre el significado que reviste el acto de reconocer, evidenciando así distintos enfoques que se analizan en varios de los trabajos incluidos en esta compilación.

En líneas generales, puede afirmarse que se juegan dos perspectivas contrapuestas en la valoración del acto de reconocimiento intersubjetivo: una que entiende esta relación como antagónica y de rivalidad entre quienes procuran ser reconocidos; y otra que comprende que la reciprocidad del reconocimiento evidencia la búsqueda de complementariedad y estima en los vínculos que se establecen entre los sujetos involucrados. Por cierto que no se podría descartar que la complejidad de las relaciones humanas implique la confluencia de ambos puntos de vista para considerar cómo en situaciones concretas se alternan el antagonismo y la estimación respecto del

otro. Asimismo, si bien se está aludiendo al deseo constitutivo de la identidad y el sentido de la existencia que se logran mediante el reconocimiento como algo fundamental, hay que tomar en consideración que son diferentes los objetivos y formas por medio de los cuales los sujetos buscan dar cumplimiento a esa misma necesidad de ser reconocidos para alcanzar una cierta plenitud.

En las tesis sostenidas por Hegel es posible encontrar estos dos puntos de vista diversos sobre el reconocimiento (*Anerkennung*). Por una parte, la visión antagónica de las relaciones intersubjetivas se desprende paradigmáticamente de la “dialéctica del amo y el esclavo”, tal como se presenta esta contraposición en la *Fenomenología del espíritu*. En ese pasaje se afirma que para la formación de la autoconciencia se requiere precisamente de otra autoconciencia para alcanzar el reconocimiento, que se logra entablando una lucha a muerte en que se arriesga el ser corporal sensible y en la cual quien resulte vencedor impondrá al otro su voluntad de ser reconocido, por lo que no se dará finalmente un reconocimiento entre iguales, ya que en esa confrontación uno resultará erigido como amo y el otro como esclavo. Como es sabido, la diferenciación establecida entre los sujetos que participan en las relaciones conflictivas implicadas en el reconocimiento tiene sus derivaciones en la autoafirmación del esclavo que se va a realizar en función de su relación con la naturaleza a partir del trabajo, según se afirma ya en la continuidad del argumento hegeliano, tema retomado por Marx para darle todo su peso a este desplazamiento. En definitiva, el reconocimiento que procura el amo respecto del esclavo se resuelve en la subordinación de este último como fuerza de trabajo, cuya autonomía y rebeldía se manifiesta –según la perspectiva desarrollada por el marxismo– contra las formas de dominación que se producen en la explotación laboral y el trabajo alienado.

La anterior es la versión de Hegel más conocida acerca del tema del reconocimiento, aun cuando existen, por otra parte, algunas

variantes que había explorado en escritos anteriores, como el *Sistema de la eticidad* y la *Filosofía del derecho*. En los términos planteados en esos textos previos se evidencia un tratamiento distinto de la problemática relativa al fenómeno del reconocimiento. En particular, Hegel distingue un primer ámbito de relaciones primarias en el seno de la familia, en que priman los lazos afectivos de amor y amistad. Un segundo ámbito está representado por el reconocimiento jurídico propiamente moderno, en que aparece en el derecho la afirmación del principio de igualdad de tratamiento para los individuos dentro de la sociedad civil. En un tercer ámbito se plantea el tipo de reconocimiento que prevalece a nivel social y político, el cual proviene de las valoraciones que se efectúan de acuerdo con los aportes de cada individuo en sus habilidades y capacidades al conjunto de la sociedad, y especialmente en su remisión en última instancia a la dimensión estatal como totalidad objetiva que se alcanza respecto de la llamada *eticidad*. Este esquema que distingue tres ámbitos diferenciados en que se producen efectivamente las relaciones de reconocimiento intersubjetivo resulta retomado en algunos planteamientos filosóficos contemporáneos, sin la pretensión hegeliana de afirmar la instancia totalizadora del Estado como forma superior de institucionalización normativa de los vínculos sociales y políticos de una determinada comunidad.

Las distintas versiones sobre el reconocimiento –una basada en la conflictiva rivalidad y la otra en su aspecto de reciprocidad afectiva– pueden encontrarse en una serie de autores que aluden a este fenómeno, entre los cuales se destacan los modelos que ofrecen respectivamente Jean-Paul Sartre y Mijaíl Bajtín, cuyas tesis son analizadas en uno de los ensayos que componen este libro.

A partir de remitirse a la dialéctica del amo y del esclavo hegeliana, Sartre construye una representación del reconocimiento basada en el antagonismo que se presenta en la

figura denominada como “ser para otro” en su libro *El ser y la nada*. La enajenación del ser y libertad propios es lo que se juega en la relación con el otro, dentro de una situación tensa que genera, al mismo tiempo, una determinada forma reflexiva de la conciencia y un descentramiento del yo. La referencia a la mirada es elegida por Sartre para su descripción fenomenológica del estado de conciencia que experimenta el sujeto en las situaciones de encuentro con los demás, atravesadas por una latente amenaza que provoca la pérdida y recuperación de sí.

En relación con el enfoque de Bajtín la vinculación con el otro se describe a propósito del acto de creación estética, como es el caso de las situaciones que implican las acciones humanas representadas en la conformación de los personajes literarios desde el punto de vista de las valoraciones éticas introducidas por el autor. Asimismo, en la explicitación de sus concepciones filosóficas subyace una caracterización del vínculo intersubjetivo a partir del papel estructurante que tiene la alteridad con respecto al propio yo. Su teoría del sujeto afirma la posibilidad de la apertura dialógica que confiere un sentido a los mismos actos realizados, donde la relación con los demás adquiere un valor complementario, pero igualmente no deja de señalar Bajtín que esa mirada ajena introducida por la presencia de la alteridad en la configuración de la propia subjetividad entraña una tensión.

Una cuestión central que se trata en la mayor parte de los trabajos del presente libro se relaciona con la significación que posee el reconocimiento en las perspectivas críticas de la filosofía contemporánea. En particular, se han retomado las proposiciones sobre este tema de lo que se conoce como teoría crítica a nivel mundial y las reflexiones que surgen del pensamiento crítico latinoamericano, considerando algunas de sus expresiones relevantes. Si bien no representa esto una metodología expresamente desarrollada, es posible afirmar que en los contrastes realizados se pone en práctica un ejercicio de filosofía comparada. Este último campo de estudios filosóficos



–seguramente menos explorado que la amplia trayectoria que se verifica en el caso de la literatura comparada– ha sostenido usualmente un enfoque relacional y comparativo entre las doctrinas de Oriente y Occidente. Bajo esta misma idea de efectuar una comparación de posiciones filosóficas que corresponden a realidades culturales diferentes, en este caso precisamente entre el Norte y el Sur, de lo que se trata es de dar cuenta de las similitudes y las disidencias entre las proposiciones de la teoría crítica, especialmente las derivaciones actuales de la Escuela de Frankfurt, y las tesis que propone el pensamiento filosófico latinoamericano. De hecho son numerosos los puntos de contacto, en cuanto suponen ambas tendencias intelectuales una crítica de las sociedades capitalistas desde su conformación moderna hasta la actualidad, pero también son visibles sus desacuerdos en relación con el sentido y la profundidad que adquiere esta crítica en torno a una ontología del presente, que posee como aspecto estructural al capitalismo globalizado.

Entre los representantes contemporáneos de la Escuela de Frankfurt de los cuales se repasan sus aportes resulta central Axel Honneth, quien ha realizado una conceptualización sobre el reconocimiento que intenta superar algunas aporías de la misma teoría crítica. Para ello retoma la concepción ético-política hegeliana del período de Jena, con su esquema tripartito de relaciones de reconocimiento en distintas esferas sociales, a lo que añade el control empírico que proviene de la psicología social y evolutiva, junto con enfoques históricos y sociológicos que contribuyen a una actualización de los argumentos procedentes de Hegel. Particularmente le interesa a Honneth establecer una teoría con base normativa de los procesos de transformación social, orientados estos por las expectativas de los sujetos respecto al logro del reconocimiento recíproco. En consecuencia, se distinguen estructuras de reconocimiento que están dadas en los distintos modos de interacción social que tienden a una autorrealización práctica de los sujetos y a la vez se inscriben en formas institucionales que aseguran una mayor libertad. Esta

dinámica referida a las transformaciones que atraviesan las sociedades occidentales a partir de la modernidad contiene una normatividad inmanente, por lo cual los actores sociales y políticos son contemplados en su carácter moral antes que en la identificación solo con intereses materiales. En los procesos de cambio social se verifica una “gramática moral” involucrada en los conflictos, cuya explicación remite a las demandas y acciones que efectúan los sujetos ante formas de negación del reconocimiento al que aspiran.

Desde este punto de vista, que considera al reconocimiento como un motivo principal de las transformaciones sociales e institucionales, Honneth ha sostenido un debate en torno al tema de la justicia con la filósofa norteamericana Nancy Fraser, quien propone una concepción bidimensional basada en las nociones de redistribución y reconocimiento. Esta polémica gira igualmente en torno a una revisión postsocialista, que viene a asignar un lugar privilegiado a los reclamos de movimientos sociales, étnicos y de género, lo cual alude a un sentido cultural amplio que poseen las reivindicaciones que surgen de las políticas del reconocimiento. En esta misma línea se repasa la discusión previa que mantiene Nancy Fraser con Judith Butler, así como la intervención de Rainer Forst, representante de la última generación de la Escuela de Frankfurt.

Una perspectiva en parte contrapuesta sobre la problemática del reconocimiento se observa en el caso del pensamiento crítico latinoamericano. Entre los motivos de estas discrepancias puede mencionarse la lectura diferente de Hegel que han realizado distintos autores latinoamericanos, que se basan específicamente en la significación que tiene la “dialéctica del amo y el esclavo” y la visión de América que se desprende de la filosofía de la historia hegeliana que declara a algunos pueblos como “no históricos”. En los escritos de Leopoldo Zea se presenta la lectura diferente de la dialéctica que implica toda forma de dominación, en la cual se

afirma que es una relación en que se encuentran enajenados tanto el dominador como el dominado.

Asimismo, se recuperan en especial las tesis sostenidas por Arturo Roig, quien ofrece una interpretación propia del tema del reconocimiento de sí y del otro que se observa en la categoría que propone bajo la denominación de “*a priori* antropológico”, reformulada a partir del planteo hegeliano sobre el comienzo de la filosofía. Esta última noción implica considerar que su ejercicio constituye el punto de partida del pensamiento filosófico, en cuanto supone la autoafirmación y reconocimiento de sí y de los otros llevada a cabo por parte del sujeto de discurso y de la praxis, y que tiene esa *sujetividad* –como él lo expresa con este neologismo– una dimensión plural y colectiva que se manifiesta reiteradamente en la trayectoria histórica episódica de nuestra América. Esta posición de Roig se complementa con su propuesta de una “moral de la emergencia”, que explica la irrupción social e histórica, así como las motivaciones de los sujetos y movimientos sociales a partir de su orientación normativa según el principio de la dignidad humana.

Otra intervención significativa en la perspectiva diferente que se ensaya desde la filosofía latinoamericana se ubica en Enrique Dussel, principalmente a partir del desarrollo teórico de una ética y política de la liberación que este autor ha elaborado en su extensa obra escrita. Cuando alude al fenómeno de la lucha por el reconocimiento, Dussel propone que se desenvuelve el conflicto social en función de la afirmación de la alteridad absoluta del otro que viene a poner en cuestión determinado sistema institucional o la totalidad vigente. Esta postura crítica radical entiende que resulta más deudora con los planteos de la Escuela de Frankfurt de sus autores iniciales, tales como Theodor Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin y Herbert Marcuse, en cuanto esta primera generación cuestiona frontalmente las secuelas del capitalismo y los regímenes totalitarios.

Un asunto fundamental, que se desprende de la necesidad de actualizar las consideraciones efectuadas desde la teoría crítica y la filosofía latinoamericana, se refiere al diagnóstico que es posible realizar en nuestro tiempo en torno a la temática del reconocimiento. En tal sentido, resulta imprescindible tener en cuenta algunos cambios que se han dado respecto a los procesos de subjetivación y a la forma en que se desarrollan las interrelaciones humanas, principalmente a partir de las condiciones novedosas que se presentan con la incorporación creciente en las últimas décadas de mediaciones tecnológicas vinculadas a la información y la comunicación. Sin ser el único factor explicativo, se puede constatar que estas transformaciones profundas que afectan a las sociedades contemporáneas vienen a condensar fenómenos disruptivos que confluyen en la fragmentación vigente y la extensión de un fuerte individualismo. Frente a este marco complejo e incierto del mundo actual, en que se observa la profundización de la inequidad y la conflictividad sociales, se plantean determinadas orientaciones teóricas que procuran atender al cuidado de sí y a tomar en cuenta la necesaria interdependencia con los otros a través de las relaciones sociales de reconocimiento recíproco, en el sentido urgente de hacer posible una relativa autarquía y a sostener la vida en común.

En definitiva, estas son algunas de las direcciones que asumen las polémicas intelectuales en torno al reconocimiento que se vienen produciendo en la filosofía contemporánea, cuyas referencias resultan ampliadas en los estudios que se presentan. Como se verá en su desarrollo a lo largo de las páginas del presente libro, contiene esta temática múltiples dimensiones que se exploran a través de distintas aproximaciones teóricas. El reconocimiento se juega tanto en las motivaciones que tienen los sujetos para desenvolver su acción cotidiana y autoafirmarse en su dignidad, como se traslada esta misma afirmación para comprender la praxis de transformación que llevan adelante los movimientos sociales en sus diferentes expresiones de protesta. De allí que resulte destacada su indagación para dar cuenta de los discursos

y prácticas que se dirigen a incorporar las experiencias de democracia participativa, el ejercicio y concreción efectiva de las distintas modalidades que adquieren los derechos humanos y la instauración de la justicia en diversos ámbitos de la sociedad, concebidas como formas de participación política que tienden a promover la inclusión social en un mundo crecientemente desigual.

En consecuencia, no se trata solo de afirmar que el fenómeno del reconocimiento intersubjetivo representa una dimensión constitutiva de la misma identidad e integridad personal – entendida como una de sus manifestaciones básicas a nivel antropológico, psicológico y ético–, sino que se procura extender su conceptualización en las distintas formas de interacción social en las que está involucrado como parte de la praxis política que manifiesta una comunidad dada. Este conjunto de significaciones lo convierten en un tema fundamental para dar cuenta de procesos sociales contemporáneos, lo cual implica la posibilidad de entender al reconocimiento como una cuestión crucial de nuestro tiempo.

# Debates actuales en torno a las políticas del reconocimiento: constitución de los sujetos y cambio social

Para considerar los problemas complejos que presenta el mundo contemporáneo resulta esclarecedor atender a las perspectivas procedentes de la filosofía social y política, en particular acerca de las derivaciones que muestra la teoría del reconocimiento. La cuestión del reconocimiento, que registra una formulación inicial en la modernidad, en especial en los planteos que enuncia Hegel, ha cobrado una singular renovación y vigencia en la actualidad<sup>1</sup>. A partir del significado inicial otorgado por la cultura moderna, al proponer una conceptualización sobre el fenómeno del reconocimiento que registra un horizonte de experiencias novedosas, se retoma en la actualidad esta temática en diferentes disciplinas que convergen en su tratamiento.

La extensión y potencial explicativo de los enfoques teóricos sobre el reconocimiento se vinculan a la posibilidad de dar cuenta de una dimensión constitutiva de la condición humana, en cuanto se comprende que la necesidad de reconocimiento representa una característica relativa a todo ser humano. Desde esta primera constatación antropológica se desprende su papel fundamental en la constitución de los sujetos a partir de la interrelación con los otros que se produce en toda forma de socialización. Tal como se verá más adelante, los modos en que se han desarrollado las relaciones intersubjetivas de reconocimiento poseen igualmente un carácter histórico, cuyas variaciones remiten igualmente a

---

<sup>1</sup> Además de los distintos intérpretes de Hegel, la problemática del reconocimiento ha sido retomada críticamente en el diálogo sostenido entre Jean-Paul Sartre y Frantz Fanon. Entre los autores contemporáneos que se han ocupado particularmente de esta cuestión pueden citarse a: Axel Honneth, Nancy Fraser, Charles Taylor, Tzvetan Todorov, Paul Ricoeur y Seyla Benhabib, algunas de cuyas propuestas teóricas son analizadas en el presente trabajo.

coordinadas políticas y culturales que van a ser cambiantes en distintas formaciones sociales, en particular acentuadas desde la configuración de las sociedades modernas hasta el presente.

Otro aspecto que gravita en su consideración se relaciona con la misma tendencia vigente reflejada por actores políticos y nuevos movimientos sociales, que llevan adelante lo que se designa como una “lucha por el reconocimiento”. Esta tendencia que se presenta en relación con los fenómenos contemporáneos de movilización y protesta social, así como en relaciones de mayor contacto intercultural que se dan en el marco de las transformaciones ocurridas con la globalización, se expresa en parte en las denominadas “políticas de la identidad”. La significación asignada a estos procesos recientes representa un espacio de debate acerca de los alcances teóricos y prácticos implicados, en la medida que evidencian un grado de conflictividad vinculado a las tensiones y los desajustes estructurales de los sistemas políticos y económicos en las sociedades capitalistas contemporáneas, a la vez que inciden en los reclamos sobre la ampliación de derechos mediante las manifestaciones alternativas promovidas por distintos sectores de la sociedad civil.

En este sentido, la revisión de las posiciones adoptadas con respecto a las dinámicas y orientaciones que conllevan esos cambios actuales requiere considerar las vinculaciones entre el marco global y sus repercusiones locales. Asimismo, esta interrelación revela que un punto de vista situado, y no por ello “localista”, como es el que asume un pensar que tiene como lugar de enunciación al propio contexto de América Latina, implica una perspectiva crítica para referirse a los procesos actuales de emergencia social que poseen una determinada especificidad.

## 1. Tesis sobre el reconocimiento en la modernidad: de Rousseau a Hegel

La afirmación acerca de la sociabilidad como rasgo inherente al ser humano consiste en un supuesto desde donde puede entenderse el sentido que posee el reconocimiento. Este último término, entonces, resulta indicado en diversas teorías actuales como clave de interpretación de las motivaciones involucradas en el comportamiento subjetivo y respecto a las relaciones con los otros. No obstante, el señalamiento de este componente básico de la conducta humana que hace referencia a la misma convivencia social ha recibido diferentes interpretaciones en la historia del pensamiento occidental.

Tzvetan Todorov, en su estudio denominado *La vida en común. Ensayo de antropología general* (1995), traza distintas líneas genealógicas de acuerdo con las representaciones que se han elaborado por pensadores modernos y contemporáneos acerca del significado de la vida del ser humano en sociedad. Una de ellas está asociada a lo que identifica como “tradicción antisocial”, que se presenta a partir de la modernidad en las versiones de los moralistas –Montaigne, Pascal, entre otros– o en el ámbito de la teoría política –principalmente Maquiavelo y Hobbes–. Si bien recibe distintas tematizaciones que son analizadas por el autor, en la comprensión de la naturaleza humana que se desprende de la misma, a veces como presupuesto, resalta la idea de individualidad, de un yo autónomo anterior a la vida social, la cual no es vista como necesaria e incluso es pensada como la vida inauténtica o el lugar de confrontación entre intereses egoístas. En particular, se entiende que esta percepción sigue gravitando en algunas de las teorías psicológicas y políticas con mayor influencia en nuestros días.

El punto de inflexión durante la modernidad lo ubica en el planteo realizado por Jean-Jacques Rousseau, quien otorgaría una importancia central a la concepción del hombre como un ser que



necesita de los otros. Siguiendo una tradición precedente, Rousseau va a realizar una distinción entre las nociones de “amor por sí mismo”, guiado por el instinto de autoconservación, y el “amor propio”, que obedece a la comparación con los demás desde sentimientos de inferioridad o superioridad. Pero, además, introduce un tercer sentimiento que corresponde a la “idea de consideración”, según la cual se interpreta que esta viene a expresar la necesidad de atraer la “mirada” del otro, donde la alteridad asume un sentido complementario, siendo una forma de vínculo destacada en cuanto responde al carácter sociable del ser humano.

La necesidad de consideración, es decir, de ser valorados y estimados por otros, es así comprendida como una necesidad constitutiva del ser humano, de lo que se extrae como corolario que: “La sociabilidad no es un accidente ni una contingencia; es la definición misma de la condición humana” (Todorov, 1995, p. 33). Para Todorov esto implica un aporte fundamental, desde el punto de vista mediante el cual entiende que la vida intersubjetiva está atravesada por esta necesidad de reconocimiento, atendiendo a lo que llama la *incomplétude* original. De este modo, el planteo derivado de Rousseau sobre la sociabilidad del ser humano intuye fundamentalmente el hecho de que en la relación con los otros se extiende y refuerza el sentimiento de la propia existencia<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> En cierto modo, pueden interpretarse como argumentos complementarios que desarrolla Rousseau en sus escritos, incluso paradójicos por su misma tendencia al aislamiento y refugio en la interioridad al sentirse calumniado y perseguido por sus contemporáneos. En este sentido, la significación que atribuye al *sentimiento de la existencia* está reflejado en un célebre pasaje de sus ensoñaciones, en que la percepción de la propia subjetividad se produce en contacto con la naturaleza cuando vivía en la isla de Saint-Pierre, asimilando metafóricamente las lentas ondas que llegan a las orillas del lago de Bienne con el aquietamiento interior que lo induce a su meditación sobre ese estado. Allí afirma Rousseau: “El sentimiento de la existencia despojado de todo otro afecto es por sí mismo un sentimiento precioso de contento y de paz que bastaría por sí solo para hacer dulce esta existencia a quien supiera apartar de sí todas las impresiones sensuales y terrenas que acuden incesantemente a distraernos y a turbar aquí abajo la dulzura. Pero la mayoría de los hombres, agitados por continuas pasiones, conocen poco este estado, y no habiéndolo sentido sino imperfectamente durante escasos instantes, no conservan de él más que una idea oscura y confusa que no les hace apreciar su encanto” (Rousseau, 1997, p. 67).

Entre las consecuencias que se desprenden del último enfoque aludido resulta acentuado el valor que posee en la constitución de todo sujeto el deseo de reconocimiento, expresado bajo la metáfora de la “mirada de los otros”, con lo que se alude al papel estructurante que posee esa imagen ideal de la alteridad internalizada en nuestra conciencia, tal como se hace referencia en las nociones del “otro generalizado” de George Mead y el “sobredestinario” propuesta por Mijaíl Bajtín. Asimismo, esta necesidad de ser reconocido representa una tensión específica que cualifica a las demás necesidades y motivaciones, otorgando así una determinada orientación a la misma conducta. Como afirma Todorov:

Los motivos más poderosos de la acción humana no se llaman placer, interés, avidez, ni del otro lado generosidad, amor por la humanidad, sacrificio de sí mismo; sino deseo de gloria y consideración, vergüenza y culpabilidad, temor por falta de estima, necesidad de reconocimiento, llamada a la mirada del otro (Todorov, 1995, p. 41).

Otro de los autores que resulta paradigmático en el tratamiento de estas cuestiones es Hegel, en quien la intuición de Rousseau acerca de la idea de consideración recibe un desarrollo central en su planteo filosófico bajo la categoría de reconocimiento. Según observa Todorov, a través de la figura que representa la relación de reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu*, en particular a través de la “dialéctica del amo y el esclavo”, operan una serie de reduccionismos que contienen las proposiciones hegelianas, que van a ser leídas con mayor claridad desde la interpretación que realiza Kojève.

Para Hegel la tensión básica se presenta entre un *deseo biológico de la conservación de la vida* que se termina subordinando al *deseo humano de reconocimiento*. A partir de la superación de la vida animal es cuando entiende que aparece lo específicamente humano, para lo cual el reconocimiento se postula como hecho

constitutivo y, al mismo tiempo, está fundado en la relación intersubjetiva. Pero la figura dialéctica hegeliana para dar cuenta de esta relación culmina reflejando una lucha en que precisamente se arriesga la vida; es un combate a muerte entre dos seres humanos que reclaman el reconocimiento mutuamente y en el que uno de ellos vencerá al otro, motivo por el cual no se obtendrá finalmente un auténtico reconocimiento.

Por consiguiente, el comportamiento de las dos autoconciencias se halla determinado de tal modo que se *comprueban* por sí mismas y la una a la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tiende a desaparecer, que la autoconciencia solo es puro ser para sí. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente (Hegel, 1991, p. 116. Cursivas en el original).

De la revisión que efectúa Todorov sobre las limitaciones de la enunciación hegeliana, se destaca el recurso a una concepción mítica del origen de la humanidad. Presente en varios filósofos modernos, las hipótesis especulativas sobre el origen del hombre y la sociedad funcionan como modelos explicativos, que entonces no se pueden de hecho contrastar. En la representación que ofrece Hegel viene a afirmar la historia de la humanidad como el desarrollo de la confrontación entre amos y esclavos; en definitiva, una lucha orientada por la dominación y el poder. De hecho no se trata de negar la dimensión conflictiva o de rivalidad en las relaciones sociales, aunque Todorov contrapone una descripción diferente al “mito del origen de la especie” cuando se

presenta la realidad contenida en la conformación del origen del individuo:

La descripción del origen, del nacimiento, de la “antropogénesis” como una lucha de por vida, ciertamente no se aplica a la relación entre la madre y el niño. El hombre no nace a causa de una lucha, sino de un amor. Y el resultado de este nacimiento no es la pareja hombre-esclavo sino, más prosaicamente la pareja progenitor-niño (Todorov, 1995, p. 47).

En apoyo de esta tesis ampliada del reconocimiento se recurre a estudios procedentes de la psicología relacional, que sustentan la idea de la configuración de la identidad a partir de la confirmación de la existencia individual que se da en los vínculos intersubjetivos.

Las conclusiones que se desprenden de la lectura crítica realizada por Todorov se sintetizan en el siguiente párrafo:

(...) la descripción de Hegel-Kojève, por más brillante que sea, no dice la verdad de la condición humana, describe más bien una relación particular: la del deseo frustrado por su realización misma, la de la rivalidad acompañada por el reclamo paradójico de reconocimiento por parte del rival. Ésta no es falsa, pero su pretensión de universalidad es exorbitante. La realidad de las relaciones humanas es infinitamente más rica. Todo lo que es inmaterial no es deseo, todo reconocimiento no es lucha por el poder ni petición de confirmación de un valor, toda lucha tampoco está acompañada de un reclamo de reconocimiento; el mundo humano es mucho más polimorfo de lo que deja suponer la “dialéctica del amo y del esclavo”, expuesta por Hegel-Kojève (Todorov, 1995, p. 50).

Precisamente, en cuanto prevalece la tendencia a remitir el reconocimiento a un conflicto por el poder, que reproduce la imagen de una guerra de todos contra todos que encuentra su correlato en el pensamiento político y social moderno, resulta

patente la restricción que opera en Hegel. En cambio, la variedad que posee el fenómeno del reconocimiento tiene que ver con las diferentes formas en que este se presenta en cada situación de interacción, bajo reclamos o concesiones que aluden a la complejidad de las relaciones intersubjetivas. De este modo, se abre un amplio espectro de posibilidades para referirse al hecho de reconocer o ser reconocido por otros en función de determinadas cualidades que son valoradas. La constatación realizada por Todorov del reconocimiento como mecanismo básico de la existencia humana en sociedad puede ser reorientada a la cuestión de otras dimensiones involucradas, que se muestran complementarias de esta visión antropológica a partir de perspectivas políticas y culturales que aluden a determinados procesos contemporáneos.

## 2. Reflexiones desde la teoría crítica: la propuesta de Axel Honneth

El abordaje de la problemática del reconocimiento en los términos de una teoría social crítica es desarrollado por Axel Honneth, representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt<sup>3</sup>. La propuesta de una teoría normativa de la sociedad basada en el fenómeno del reconocimiento es elaborada a partir de la reconstrucción de la filosofía ético-política hegeliana del período de Jena, en particular conocida como *Filosofía real*<sup>4</sup>. La intención de Honneth de proporcionar un control empírico a esta

---

<sup>3</sup> En particular nos referimos en lo siguiente a la formulación inicial de Axel Honneth en su escrito: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, publicado originalmente en el año 1992; siendo profundizada su teoría del reconocimiento en sucesivos estudios hasta la actualidad.

<sup>4</sup> Cf. Hegel, 2006. En particular, en la parte dedicada a la "Filosofía del Espíritu", Hegel plantea una consideración de la situación del reconocimiento a partir de su vinculación con el trabajo, la propiedad, el contrato, el derecho y el Estado. Existen otros textos en que se desarrolla la temática del reconocimiento, como son el *Sistema de la eticidad* y la *Filosofía del derecho*, en una serie de elaboraciones previas a lo que constituye la aproximación desde la dialéctica amo/esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*.

teoría se refleja en el recurso a la psicología social de George Mead, así como de otras vertientes psicoanalíticas intersubjetivas y a enfoques históricos y sociológicos acerca de la función del reconocimiento y su manifestación en determinadas instituciones.

De allí que la distinción entre las formas que corresponden al amor, el derecho y la solidaridad –retomadas del planteo de Hegel–, son reformuladas en la identificación de las estructuras de reconocimiento en distintas instancias de interacción social que muestran en su desarrollo histórico las tendencias a la autorrealización práctica y, por contraparte, postula las formas negativas de menosprecio que son correlativas: el maltrato físico, la desposesión de derechos y la falta de estima social. En estas últimas formas negativas ubica la génesis de reacciones morales que explican las motivaciones involucradas en los procesos de cambio social en referencia a pretensiones normativas orientadas al logro del reconocimiento recíproco.

Su fundamentación teórica se sustenta, además, en la reconstrucción histórica acerca de las transformaciones que experimenta el reconocimiento en las sociedades occidentales, cuya lectura desde la filosofía moderna hasta el presente revela su incidencia en los cambios ocurridos a nivel social. Que se haya operado una renovación conceptual en varios pensadores modernos obedece a las transformaciones sociales experimentadas en Europa a partir de mediados del siglo XVIII, tal como se revela el decisivo significado de este proceso en el análisis efectuado por Axel Honneth en *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (1997). Según lo describe allí, las formas correspondientes a las sociedades tradicionales que se articulaban estamentalmente en torno a la noción de “honor”, van a ser reemplazadas por modalidades de

reconocimiento público que se sustentaron en el nuevo concepto de “dignidad”<sup>5</sup>.

La transición que comportó el cambio estructural que trajo aparejada la modernidad implicó, en consecuencia, un cuestionamiento del orden jerárquico de valoraciones correspondientes a diferentes estamentos, que adoptaban internamente relaciones simétricas y hacia otros grupos relaciones asimétricas, de acuerdo con la consideración de las cualidades de la persona según expectativas de comportamiento honorable que estaban ligadas colectivamente a una determinada posición y estatus social. La disolución de su fundamento trascendente, apoyado en tradiciones religiosas y metafísicas, contribuyó desde la filosofía y la teoría política a un reclamo sostenido en el momento de ascenso de la burguesía dirigido contra un mundo de representaciones que pretendían tener un carácter objetivo. Los nuevos principios que desplazaron a la anterior consideración basada en el honor estamental, van a erigir al sujeto como la forma individualizada que asume la valoración social. En el plano de las relaciones de derecho, que son entonces reformuladas, es el concepto de *dignidad humana* el que va a detentar una validez universal.

Precisamente el término reconocimiento tiene una expresión inicial en el terreno jurídico, que se orienta a la nueva configuración de las relaciones sociales y políticas bajo los principios de igualdad y libertad asociados a la dignidad intrínseca que se asigna a todos los hombres en su calidad de ciudadanos y sujetos de derecho. Aun cuando cabe reparar que la ciudadanía, así como el reconocimiento derivado de la proclamada condición igualitaria, resulta en la práctica reservada a ciertos sectores en el marco de formas de subordinación de clase, de género y de origen étnico, esto último acentuado en el caso de las relaciones coloniales,

---

<sup>5</sup> La interpretación de esta transformación que se produce en la época moderna es realizada igualmente por Charles Taylor (2009), aunque luego difiere con el planteo de Honneth en ciertos presupuestos respecto al significado contemporáneo de la política del reconocimiento.

que paulatinamente fueron puestas en cuestión con la aparición de movimientos reivindicativos.

Según la interpretación que propone Honneth, es mediante el proceso de individualización como tendencia progresiva que van a reformularse los criterios y prácticas de valoración social con el despliegue de la modernidad:

Con la individualización de las operaciones las representaciones sociales de valor se abren a modos diferenciados de autorrealización personal. En lo sucesivo es un determinado pluralismo valorativo específico de clase y de sexo, el que constituye el marco cultural de orientación, y en el que se determina la operación del singular y con ello su valoración social. En esta conexión histórica tiene lugar el proceso en el que, en general, el concepto de honor social se disuelve en el de prestigio social (Honneth, 1997, p. 154).

A partir de la formación de sociedades postradicionales resulta patente el movimiento paralelo que lleva a considerar el valor inherente del individuo de modo general en el reconocimiento jurídico, al mismo tiempo que se requiere de la mediación de otras formas de reconocimiento que atiendan a las diferentes cualidades de valor de los sujetos en el marco de objetivos y valores que se construyen en el nivel simbólico y cultural.

Por cierto que esto último supone la determinación de orientaciones éticas y modos de realización que responden a objetivos compartidos en las relaciones intersubjetivas, pero las manifestaciones de este giro que adopta el reconocimiento, además de hacer evidente que son históricamente variables, adquieren una diferenciación creciente que se vincula con el pluralismo normativo y axiológico existente en el mundo contemporáneo. Asimismo, si este proceso puede comprenderse como una apertura hacia formas progresivas y diferenciadas de racionalidad en las distintas esferas de acción de las sociedades actuales, al mismo tiempo está atravesado por una conflictividad



permanente. En todo caso, representa un conflicto simbólico en que distintos grupos inciden en ese espacio común y plural para delimitar criterios de valoración asociados a ciertos modos de vida y pautas culturales. De este modo, se concluye en la afirmación acerca de que la reproducción de la vida social se desarrolla bajo el imperativo de la expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco.

Entre las observaciones críticas respecto de la interpretación inicial que ofrece Honneth, es posible indicar el énfasis en la motivación psicológica y moral involucrada en el reconocimiento intersubjetivo, por lo cual se considera a la autonomía y la autorrealización individuales como principios orientadores. Entender a la negación de derechos y de dignidad en los términos de la teoría del reconocimiento posee un potencial explicativo en relación con los conflictos existentes, aunque cabe reparar que no se limita solo a una experiencia moral que se traslada de lo individual a lo colectivo, sino que es desde este último nivel referido a la dimensión social y pública que frecuentemente se produce la visibilización de las demandas de los sujetos sociales que se constituyen en el mismo proceso de la lucha por ser reconocidos. Por este motivo, una necesaria referencia contextual requiere de la comprensión de dinámicas de cambio histórico en que esas demandas de reconocimiento se articulan en las acciones políticas que protagonizan los grupos sociales emergentes.

Igualmente no se encuentra explícitamente expuesto en el libro que estamos comentando la consideración crítica del sistema capitalista vigente, en el cual se reproducen las experiencias de menosprecio que son descriptas. Sin duda que las relaciones asimétricas y de exclusión que imperan en el mundo globalizado implican un grado de no reconocimiento de determinados sectores, con desigualdades notables al interior de las propias conformaciones sociales y con un mayor desnivel en el plano transnacional. Por otra parte, también se menciona a la conflictividad que proviene de la imposición de patrones

culturales sobre los grupos subalternos, pero no se desarrolla suficientemente esta perspectiva para tratar el tema de las causas que originan las luchas sociales o, en última instancia, la explicación concerniente a las relaciones de poder y dominación que supone el reconocimiento<sup>6</sup>.

### 3. Reconocimiento y redistribución: el problema de la justicia en las sociedades capitalistas avanzadas

Las referencias a parte de estas cuestiones se encuentran en el debate que sostiene Axel Honneth con la filósofa norteamericana Nancy Fraser (cf. Fraser y Honneth, 2006). En el mismo se examinan las bases normativas que sustentan desde una perspectiva crítica el análisis estructural de las sociedades capitalistas contemporáneas, al problematizar el concepto de justicia implicado tanto en las tendencias que sustentan la distribución equitativa en lo socioeconómico como en los planteos que priorizan el reconocimiento. Si bien en los conflictos actuales adquieren una presencia notable las reivindicaciones a partir de las diferencias culturales –lo que suele denominarse como “políticas de la identidad”–, resulta claro que los problemas originados por la redistribución económica no dejan de manifestarse, en ambos casos planteados en los reclamos de actores políticos y movimientos sociales. Sin entrar aquí a detallar todos los matices y divergencias que presentan en sus argumentaciones, cabe destacar la articulación que se pretende alcanzar con respecto a las dimensiones materiales y simbólicas implicadas en la redistribución y el reconocimiento, ya sea que se lo piense desde una concepción bidimensional de la justicia en el

---

<sup>6</sup> De todos modos es posible considerar que estas ausencias se constatan en torno a su libro: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, por lo que vale aclarar que su teoría del reconocimiento ha recibido un impulso importante con posterioridad, incluyendo varios de los temas que se han observado en distintas críticas realizadas.

caso de Fraser, o en el segundo concepto que funciona como núcleo normativo en la postulación de Honneth.

Entre los aspectos involucrados en este debate se afirma en las proposiciones de Nancy Fraser la posibilidad de articular el paradigma de la redistribución, que atiende a una dimensión económica referida a la clase social, y el paradigma del reconocimiento, que pertenece a un modelo del estatus referido, por ejemplo, a características étnicas y de género. Este último entiende que se vincula más a patrones institucionalizados de valoración cultural que impiden la paridad de participación. En este punto evidencia una diferencia con el planteo de Honneth, según el cual para este último el reconocimiento erróneo conlleva un impedimento para la auto-relación ética, para afirmar en su lugar que lo que se manifiesta es una relación institucionalizada de subordinación y una injusticia en cuanto se excluye y se niegan derechos a determinados actores sociales (*cf.* Fraser y Honneth, 2006, pp. 35-37). De la consideración acerca de una falsa antítesis entre las políticas de redistribución y las de reconocimiento se desprende la propuesta de un marco global que enfrente la injusticia en ambos frentes, cuya integración permita orientar normativamente el proyecto de un bloque emergente antihegémico de movimientos sociales.

En la respuesta de Axel Honneth va a postular que la discusión del marco categorial para orientar la teoría crítica tiene una referencia en la problemática del reconocimiento, en cuanto vincula las causas sociales de las experiencias de injusticia y los objetivos de los movimientos emancipadores. Pero precisamente cuestiona la “falacia abstractiva” que resulta de derivar directamente los contenidos normativos a partir de los objetivos políticos ya articulados en los movimientos sociales. En este sentido, entiende que las expresiones que alcanzan en la esfera pública algunos de esos nuevos movimientos llevan a excluir del debate otro tipo de injusticias relativas a experiencias cotidianas de sufrimiento social. El giro teórico del reconocimiento no se

dirige así principalmente a dar respuesta a las demandas de las “políticas de identidad”, en el sentido de género o étnico como remarca Nancy Fraser, sino apunta a elaborar un enfoque que dé cuenta de las motivaciones que están a la base del descontento y la resistencia que surgen de los propios actores sociales. A diferencia de un “interés” general atribuido a los grupos o clases desde las posiciones seguidas por el enfoque clásico del marxismo, lo que remarca Honneth es el carácter moral de esos actores, en la medida que expresan expectativas normativas que pretenden tener correspondencia con su regulación institucional. En su planteo las diferentes expectativas normativas de los sujetos sociales son remitidas a un objetivo común representado por el reconocimiento de sus reivindicaciones de identidad, entendida esta en el sentido específico de la integridad personal. A partir de una fenomenología de los sentimientos morales, que incluye las formas en que se niega el reconocimiento, es que Honneth interpreta el giro propuesto para la teoría crítica:

(...) lo que hace falta es un cambio conceptual básico a las premisas normativas de una teoría del reconocimiento que sitúe el núcleo central de todas las experiencias de injusticia en la retirada del reconocimiento social, en los fenómenos de la humillación y la falta de respeto (Fraser y Honneth, 2006, p. 107).

Otro tema que se desprende de la perspectiva de Honneth se refiere al hecho de que las formas de reconocimiento recíproco se configuran en un nivel institucional. Cuando examina su desarrollo en las sociedades capitalistas a partir de la modernidad va a destacar que estas responden a una estructura de relaciones graduadas de reconocimiento. De acuerdo con el esquema que reformula a partir de las proposiciones de Hegel, existe una diferenciación histórica de tres esferas de reconocimiento. La primera se da según el principio del *amor*, que corresponde a las necesidades de atención y afecto mutuo que se generan en las relaciones primarias. En la segunda prevalece el principio de la *igualdad*, que supone el reconocimiento jurídico de los individuos

según el modelo normativo del derecho moderno que tiende a separarse de las pautas tradicionales de asignación jerárquica de privilegios estamentales. La tercera corresponde al principio del *éxito*, de acuerdo con las valoraciones de los sujetos en función de la división del trabajo que rige en las sociedades capitalistas.

En este último caso, resulta notorio que al nivel de las relaciones sociales se reemplace la anterior noción relativa a la “solidaridad”, por medio de la cual se comprende que son evaluadas las aportaciones cooperativas de los integrantes de una comunidad determinada y, al mismo tiempo, permite explicar las formas de reclamo de reconocimiento y de resistencia<sup>7</sup>. Asimismo la descripción del significado del “éxito”, en el sentido de la individualización y jerarquización social dentro del orden capitalista, no está mediada por una crítica más radical a la misma valoración que la viene a instaurar como principio normativo. Cabe preguntarse si el cambio señalado en relación con su esquema, de la categoría de “solidaridad” por la de “éxito”, no tiene consecuencias significativas para la teoría crítica en cuanto no se presenta una alternativa a esta última orientación del liberalismo individualista que no es de hecho neutral axiológicamente y, en definitiva, contribuye a la misma configuración de las prácticas según la lógica de reproducción social que imponen las reglas del mercado en el capitalismo tardío. La crisis económica desatada recientemente en los países centrales pone en el centro del debate una revisión necesaria desde una perspectiva crítica que ofrezca alternativas superadoras. Igualmente resulta

---

<sup>7</sup> Honneth en su primera formulación teórica incluye a la categoría de la “solidaridad” como experiencia de valoración social: “En las condiciones de la sociedad moderna, la solidaridad está por ello ligada al presupuesto de relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados (y autónomos); en este sentido, valorarse simétricamente significa considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades de cualquier otro como significativas para la praxis común” (cf. Honneth, 1997, p. 158 y ss.). Aclara que “simétrico” no significa estimarse recíprocamente en igual medida ya que en las sociedades actuales no existe un objetivo colectivo fijo de comparación, sino que todo sujeto tiene la posibilidad de sentirse valioso en sus aportaciones singulares. Las relaciones solidarias también implican una valoración simétrica de los grupos frente a experiencias de opresión, al remitir a la concurrencia individual en torno a una valoración social libre del menosprecio.

evidente que la evaluación de criterios normativos acerca de la organización social y la justicia en el mundo globalizado requieren una mirada integral que atienda al equilibrio internacional, denunciando las tendencias manifiestas de mecanismos neocoloniales y neoimperiales todavía vigentes.

#### 4. Conflictos por el reconocimiento, movimientos sociales y derechos humanos

Retomando las cuestiones que se han presentado anteriormente en torno al reconocimiento pueden retenerse algunos ejes conceptuales que abren un campo significativo de problemas contemporáneos. Un primer asunto se refiere al señalamiento de su importancia como fenómeno constitutivo de la subjetividad a partir de las vinculaciones con los demás. Aun cuando se destaque esta dimensión antropológica, no debería entenderse igualmente al reconocimiento como un aspecto atribuible a una especie de naturaleza humana. La sociabilidad específica que poseen las relaciones intersubjetivas está caracterizada por la necesidad de ser reconocido por otros de acuerdo con determinadas valoraciones que son diversas y cambiantes en el tiempo. En consecuencia, es necesario ubicar en el marco de una contextualización histórica las formas que adquiere el reconocimiento, registrándose a partir de la modernidad una inflexión profunda que llega hasta nuestros días. Las transformaciones producidas se han identificado con el mismo giro subjetivo de la cultura moderna, cuyo significado y proyecciones actuales no deja de ser objeto de una revisión, por lo menos en relación con las interpretaciones que reafirman la trayectoria seguida por el liberalismo en su versión individualista como ideología fundante de una determinada tradición democrática. Una visión más compleja indica que esos cambios profundos afectan a distintos ámbitos de la vida social, política y cultural, tal como se observa al considerar los diferentes modos en que desde el ámbito intelectual se trata de dar cuenta de las

nuevas experiencias que atraviesan las prácticas y los saberes. En tal sentido, la referencia al problema del reconocimiento refleja una determinada comprensión de las mutaciones ya en curso respecto a las sociedades tradicionales, que, como se ha señalado anteriormente, encuentra una primera formulación en Rousseau hasta llegar a ocupar un lugar central en la filosofía de Hegel, siendo también tema de reflexión en otros pensadores modernos.

En función de los cambios producidos a partir la modernidad hasta el presente pueden ser identificadas las formas de reconocimiento con la diferenciación entre esferas interrelacionadas de los vínculos sociales. Sin que se trate de convertirlo en un esquema rígido y excluyente de otras aproximaciones, resulta orientador considerar la distinción de un plano referido a las relaciones primarias que se dan en los procesos de socialización y en la vida cotidiana de acuerdo con los vínculos afectivos del amor y la amistad. Otro ámbito está asociado a las relaciones jurídicas y políticas en que se manifiestan las normas y comportamientos éticos que alcanzan un grado de objetivación y regulación institucional. En otro nivel de consideración se encuentran las relaciones entre los integrantes de una comunidad determinada, en que se observan diferentes valoraciones relativas a las características de los sujetos y grupos en sus contribuciones particulares al conjunto de la sociedad.

En este último aspecto no se presenta únicamente como válido el criterio de la división del trabajo y las aportaciones vinculadas a la reproducción del sistema socioeconómico vigente, sino que se revelan otras variables posibles cuando son contempladas las pautas correspondientes al ámbito de la cultura que intervienen en la caracterización de las diversidades existentes en toda sociedad, y que resultan más acentuadas incluso entre distintas nacionalidades y regiones a nivel mundial. Desde una perspectiva crítica aparece como fundamental evidenciar los condicionantes materiales y culturales que inciden en los mecanismos de exclusión y subordinación de sectores subalternos. Las

expresiones de resistencia que surgen desde el ámbito de la sociedad civil en su lucha por el reconocimiento pueden poner en cuestión un cierto modelo normativo que se encuentra objetivado en una serie de instituciones jurídicas y políticas. Igualmente, esto evidencia que existe una conexión entre estos diferentes planos en que se distinguen los modos del reconocimiento; por ejemplo, al observar que ciertas demandas que surgen ligadas a nuevas prácticas sociales han alcanzado un grado de institucionalización con el establecimiento de derechos que les otorgan validez normativa.

Entre las discusiones teóricas que se desprenden de lo anterior, pueden mencionarse las alternativas propuestas con relación a la orientación que se desprende de la afirmación de la igualdad jurídica, que ha dado lugar al momento inicial de materialización de los derechos humanos, en su primera manifestación como derechos individuales y civiles, para luego ampliarse en otros derechos políticos y sociales. O bien la formulación que se presenta como reemplazo en la actualidad desde las variantes teóricas que parten de atender preferentemente a las diferencias correspondientes a identidades colectivas y a la resistencia ejercida por sujetos sociales negados y discriminados, que da lugar a las nuevas formas de reclamo de derechos culturales.

En este sentido, se ha planteado la posibilidad de un cambio normativo en las sociedades actuales, en que se habría pasado de la semántica de la *igualdad* a la de la *diferencia*. En su lugar, puede interpretarse que el problema planteado con respecto al tratamiento de la igualdad y la diferencia consiste en una oposición falsa y, por lo tanto, no excluyente, ya que son dos dimensiones que habría que distinguir para considerar sus posibles mediaciones. La diferencia tiene en realidad como correlato a la identidad, por la cual se reconoce la semejanza de un grupo en relación con las diferencias que posee frente a otro, que básicamente se constituyen en el nivel cultural. En cambio la igualdad se entiende como un concepto principalmente político,



del cual se derivan una serie de derechos establecidos de modo universal. De allí también se desprende que son principios que responden a las tendencias divergentes de la singularización y la universalización, aun cuando pueda establecerse una interrelación entre ellos. Ni uno ni otro concepto pueden ser, además, considerados en su carácter abstracto, sino que requieren una adecuada contextualización, en que los mismos reciben un sentido desde los procesos sociales conflictivos en que se reclama el reconocimiento.

Cuando se parte, además, de la acuciante realidad que comporta la exclusión que padecen quienes no acceden a los mínimos recursos ni a derechos tanto económicos como socioculturales, resulta claro que no se trata solo de una opción teórica, menos aún para el contexto latinoamericano. Si se piensa y actúa en un sentido emancipatorio, es evidente que tienen que revertirse tanto las desigualdades asociadas a un ordenamiento injusto en lo económico como las discriminaciones derivadas de lo cultural que, por ejemplo, se manifiestan hoy críticamente en las demandas de movimientos indígenas y de otros sectores subalternos. Frecuentemente ambas dimensiones se implican, la desvalorización que opera al nivel de la asignación de determinadas características culturales, que generalmente se presentan como ideológicamente naturalizadas, refuerzan formas de subordinación en las estructuras institucionales, en los ámbitos jurídico-político y socio-económico. Por este motivo, cabe asimismo cuestionar la tesis histórica sobre los movimientos sociales que afirma la superación de una etapa en que se luchaba en defensa de la igualdad jurídica y económica por otra contemporánea que reivindica los reclamos por diferencias culturales. En contraposición puede advertirse que los movimientos sociales que registran una extensa trayectoria de resistencia, no se reducen en forma esquemática a objetivos materiales en sus manifestaciones iniciales, ni los más recientes resultan comprendidos exclusivamente como reivindicaciones que se limitan a objetivos culturales.

Los conflictos por el reconocimiento de derechos pueden también interpretarse como vinculados a desigualdades en la distribución económica y diferencias socioculturales originados en determinadas situaciones históricas y contextos particulares en que se tratan de revertir relaciones de dominación. Por lo tanto, requieren de una consideración teórica que atienda al principio normativo de la dignidad de todo ser humano que incluye a ambas dimensiones. Las realizaciones progresivas que se logran en relación con los derechos humanos demuestran que su concreción histórica responde principalmente a una serie de luchas protagonizadas en el transcurso de fenómenos de emergencia social en que determinados sujetos se afirman en su dignidad. Esto significa el reclamo de reconocimiento de cualidades que tienden a ser valoradas como expresión de una particularidad que cuestiona la pretendida universalidad de un sistema o totalidad hegemónicas. Ante las diversas formas de alienación que generan las sociedades de consumo y las relaciones asimétricas reproducidas en el capitalismo globalizado se presentan en la actualidad manifestaciones alternativas que parten de la demanda básica del reconocimiento del derecho de todo ser humano a una vida digna.

## Referencias bibliográficas

- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata / Fundación Paideia Galiza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006). *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica / Grijalbo Mondadori.
- Honneth, Axel (2008). *La société de mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris: La Découverte.
- Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- Rousseau, Jean-Jacques (1997). *Sueños de un paseante solitario*. Buenos Aires: Nuevo Siglo.
- Rousseau, Jean-Jacques (2009). *Les rêveries du promeneur solitaire*. Barcelone: Gallimard.
- Sauerwald, Gregor (2008). *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*. Münster: Lit Verlag.

Taylor, Charles (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.

Todorov, Tzvetan (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.

# La cuestión del sujeto y la teoría del reconocimiento desde la perspectiva crítica de la filosofía latinoamericana

La temática aludida con el título se refiere a dos aspectos que se tratan de analizar en sus vinculaciones mutuas, considerando que constituyen un asunto debatido actualmente en las ciencias humanas y sociales. En particular, la temática del sujeto representa uno de los ejes centrales de la reflexión filosófica a partir de la modernidad, que registra una extensa trayectoria en que se constatan distintas inflexiones de acuerdo con las propuestas teóricas que orientan su definición. En el curso del desarrollo seguido por el pensamiento contemporáneo con relación a la reformulación de la noción de sujeto se van a manifestar posiciones críticas con distintos alcances. Esto se presenta desde la denuncia de la “transparencia de la conciencia”, elaborada por los planteos derivados de la llamada *filosofía de la sospecha*, hasta la impugnación radical de la idea de sujeto que realiza el posmodernismo, lo cual incluso va a terminar cuestionando a esta categoría como una invención moderna que no es válida para interpretar la dinámica de la época presente.

En un sentido que se distancia de esta perspectiva posmoderna, que acentúa la fragmentación de los sujetos y de la misma sociedad, es posible también ubicar en las últimas expresiones de la filosofía y la teoría social y política un giro que tiene que ver con lo que podría calificarse como un “retorno del sujeto”, en particular desde nuevos enfoques que intentan dar cuenta de los problemas inéditos que corresponden al mundo globalizado. Entre los debates sostenidos en el campo de la teoría crítica se encuentra la atención concedida al fenómeno del reconocimiento, tematizado como asunto relevante para abordar la constitución de la subjetividad y su emergencia a partir de los procesos

conflictivos que atraviesan las sociedades actuales. Por otra parte, cabe anticipar que las líneas principales del pensamiento crítico latinoamericano no dejan de articularse en todo momento –sin caer en las subsecuentes modas intelectuales– como una reflexión que se afirma a partir del lugar significativo otorgado al sujeto. Ya sea que se lo haya concebido como sujeto de enunciación de un discurso propio o, en un sentido complementario, como tema relevante en cuanto hace referencia a las manifestaciones de sujetos sociales en los procesos históricos de cambio que se dan en determinadas situaciones históricas vividas por nuestra región.

Desde este punto de vista ha sido considerado acertadamente el pensamiento filosófico producido en nuestra América como una forma de *humanismo* que se asume de modo crítico. Dicha característica que se constata como fundamental, aunque cambiante según las formulaciones que recibe en diferentes momentos, se articula conceptualmente con el tratamiento que posee en particular el tema del sujeto. Asimismo, es posible observar que otro de los ejes principales que convergen en este enfoque está relacionado con la identidad. Esta cuestión, que ha sido recurrentemente tratada, requiere señalar las dificultades conceptuales que conlleva, así como la posibilidad de renovar su comprensión según las tendencias que reafirman su carácter histórico y constructivo, a diferencia de posiciones esencialistas, y en el marco de los procesos actuales de integración regional. Interesa, entonces, revisar y poner en diálogo las problemáticas del sujeto, el reconocimiento y la identidad, que se presentan como claves significativas para comprender las transformaciones experimentadas en las sociedades actuales.

## 1. Sujeto, identidad y reconocimiento en la filosofía latinoamericana

En los enfoques que propone el pensamiento filosófico latinoamericano en algunos de sus representantes contemporáneos puede observarse que se encuentra supuesta una reflexión

en torno al reconocimiento, que es retomada desde una revisión crítica a la formulación de Hegel<sup>1</sup>. En un sentido que está asociado a esta problemática, la cuestión de la identidad representa un aspecto posible de ser abordado a partir de una teoría del sujeto que se afirma como el punto de partida que caracteriza a la filosofía latinoamericana. Tal como define a este pensamiento Yamandú Acosta va a afirmar que se trata de “un pensar radical estructurado desde los modos de actuar y sentir de un sujeto, que se constituye autónomo y auténtico en esa articulación y en su consecuente traducción en conceptos y categorías” (Acosta, 2008, p. 28). En consecuencia, es posible también constatar entre las características mediante las que se ha distinguido a este quehacer filosófico se destaca la historicidad, entendida como la capacidad evidenciada por los sujetos al asumir de forma creadora un pasado cultural que se expresa a través de proyectos de construcción identitarios, los cuales dan cuenta de las condiciones presentes y, al mismo tiempo, señalan un horizonte utópico posible de ser realizado.

En las proposiciones que realiza Roig acerca del modo en que entiende al pensamiento latinoamericano resulta central el sujeto que lo ejerce como acto de autoafirmación y autorreconocimiento, lo cual supone el reconocimiento del otro como valioso<sup>2</sup>. Mediante ese posicionamiento de los sujetos en su relación con la alteridad resulta permanentemente reconfigurada la misma identidad latinoamericana, hecho que debe comprenderse más adecuadamente como respuesta a las formas de identificación implicadas en un proceso histórico cambiante antes que en un sentido fijo que solo se remite al pasado.

---

<sup>1</sup> Una referencia especial a las proyecciones de la teoría del reconocimiento respecto a la filosofía latinoamericana, así como la revisión de las lecturas de Hegel en distintos pensadores contemporáneos se encuentra en: Gregor Sauerwald (2008).

<sup>2</sup> Las proposiciones teóricas mencionadas se retoman principalmente del libro de Arturo Roig: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), las cuales han sido profundizadas en escritos posteriores.

Asimismo, en cuanto la *sujetividad* se entiende en su carácter plural y colectivo, representa un “nosotros”, que se ha afirmado y reconocido como tal a través de sucesivas experiencias históricas. De acuerdo con esta propuesta teórica, se establece como instancia clave para la reconstrucción del pensamiento latinoamericano la serie de “comienzos” y “recomienzos”, que pasan por la afirmación de la identidad de los sujetos dentro de una historia comprendida en su discontinuidad y contingencia. De allí que se trata de recuperar críticamente los momentos de emergencia de este proceso cuya legitimidad y alcances se rastrea en el curso de la historia de América Latina, principalmente en sus manifestaciones culturales consideradas como uno de sus modos de objetivación.

Precisamente a partir de estas consideraciones esboza Roig una definición sintética de su posición: “La filosofía latinoamericana se ocupa de los modos de objetivación de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y autoafirma como tal. Esos modos de objetivación son, por cierto, históricos y no siempre se logra a través de ellos la afirmación de sujetividad plena” (Roig, 1993, p. 105). A partir del ejercicio de lo que denomina “*a priori* antropológico” –implicado en ese acto de autoafirmación y reconocimiento– se desprenden los modos legítimos o ilegítimos de objetivación, que oscilan entre los polos de la autenticidad y la alienación. El mismo carácter histórico y contingente que poseen esos modos de objetivación son los que nos indican que se van logrando diferentes niveles dentro de un proceso de humanización. Para esta finalidad va a considerar a la dignidad humana como ideal regulador, donde la emergencia social va orientando los sucesivos cambios que no aseguran que se hayan alcanzado definitivamente modos de realización plenos.

Es importante en relación con esta caracterización remarcar que hace referencia a la misma concepción del objeto del cual se ocupa la filosofía latinoamericana, que son los modos en que se realizan las objetivaciones y no tanto los productos culturales como tales,

lo que la reduciría a una filosofía de la cultura; en cambio, significa más propiamente indagar sobre el horizonte normativo que se presenta como condición de esa producción. En el minucioso análisis de Horacio Cerutti Guldberg dedicado a examinar la totalidad de la obra de Roig aclara precisamente algunos aspectos claves de su propuesta cuando afirma:

Decíamos entonces que la subjetividad es constituyente de la objetividad, que no hay una sin la otra, pero destacando siempre la prioridad de la primera, porque se constituye en subjetividad construyendo la objetividad. Se requiere cierta distancia entre una y otra para que ambas se hagan posibles. Cuando examinamos cómo se produce esta distancia advertimos que la prioridad de la subjetividad es, podríamos decir, cualitativa respecto de la objetividad y con un alcance mayor (Cerutti Guldberg, 2009, pp. 61-62).

De allí también puede interpretarse que esa toma de distancia, mediante la cual el ser humano se erige como sujeto al referenciar al mundo como objeto, según se desprende de la misma enunciación de Roig, indica que básicamente la experiencia está atravesada por lo axiológico que es previo a lo gnoseológico. Asimismo es una toma de posición que realiza el sujeto frente a las situaciones que se presentan, lo cual comprende las respuestas que damos en nuestra vida cotidiana no ajenas a otras interrelaciones existentes por la pertenencia a una comunidad en que se producen esas formas de objetivación.

En un sentido amplio, la cultura material y simbólica puede ser comprendida como una trama de prácticas y significados que son contruidos por los sujetos en su existencia social. De este modo, la configuración de esas objetivaciones da cuenta de las relaciones de reconocimiento recíproco que establecen entre sí los integrantes de una sociedad determinada, en que se reflejan distintos niveles de conflictividad. Asimismo poseen una materialidad en el plano de las regulaciones institucionales, que suponen frecuentemente una colisión de intereses entre los



movimientos emergentes de la sociedad civil y las formas en que operan los poderes hegemónicos. La lucha por el reconocimiento, que ponen en juego los sectores subalternos en la afirmación de su dignidad, representa así un medio de transformación por el que pueden adquirir contenido sustantivo la democracia y los derechos humanos.

Las perspectivas abiertas por la teoría del reconocimiento en torno a las dinámicas involucradas en la configuración de identidades resultan valiosas para abordar las motivaciones involucradas en los cambios que se presentan en las sociedades de modo acelerado. Sin duda que la propuesta filosófica de un punto de vista normativo no elude la complejidad que reviste la construcción de alternativas en el mundo global, que se estructura en relación con la hegemonía del paradigma neoliberal. Dicha sobredeterminación del capitalismo globalizado afecta incluso a las formas de constitución de los sujetos, interpelados desde una racionalidad sistémica que resignifica las relaciones sociales y culturales según las lógicas del mercado y del consumo.

## 2. Identidad y diversidad culturales en los procesos de integración regional

La cuestión de la identidad representa un tema que ha sido recurrentemente tratado en América Latina. No obstante, habría que señalar que la identidad no es un asunto que sea un objeto preferente y exclusivo del pensamiento latinoamericano, la cual en más de una ocasión es ubicada como el eje central de la reflexión y motivo de búsqueda constante. Entre los factores que han incidido para que se haya convertido en un tema largamente debatido se encuentra como clave la experiencia histórica que sigue la configuración histórica de las sociedades y culturas de América Latina. Esto es patente ya desde el mismo momento de la conquista y colonización, cuyas consecuencias en el continente americano, con el etnocidio de las poblaciones indígenas, la imposición que significó en los modos de organización social y

política y la destrucción de conocimientos, prácticas y tradiciones, no ha tenido equivalentes en otros casos por su profundidad y amplitud a nivel continental. La sucesión de los fenómenos históricos asociados con la dependencia condicionaron estructuralmente el desarrollo de América Latina, al interior de sus países y en sus relaciones geopolíticas con otras regiones y centros de poder mundial. En la actualidad gravita igualmente el proceso de globalización que ha generado una reestructuración de las naciones con la conformación de bloques económicos y nuevas modalidades de contacto e intercambios culturales y migratorios, cuyas repercusiones no dejan de ser aceleradas y contradictorias. En este marco, la recomposición de las identidades nacionales y supranacionales constituye un acontecimiento relevante que se viene desarrollando de modo cambiante en el mundo contemporáneo.

Asimismo puede afirmarse que la construcción de identidades colectivas está estrechamente asociada a la cuestión de los derechos humanos y la justicia social. En las democracias vigentes el carácter igualitario que orienta al marco jurídico está directamente vinculado a las desigualdades existentes que deben tenderse a reparar, especialmente en el caso de la región de América Latina que presenta índices altamente negativos en este sentido. Sin duda que la resolución de las enormes desigualdades que afectan a nuestras sociedades es necesaria para el desarrollo de las personas y de las culturas, que no pueden expandirse adecuadamente sin un sustento material. Si esto último es considerado teóricamente como un problema que tiene que ver con la justicia, se puede distinguir entre las situaciones de injusticia que tienen que ver con la desigual distribución de la riqueza, esto es la dimensión socioeconómica, de las que se relacionan con la falta de reconocimiento de la diversidad, que se vincula a una dimensión sociocultural. Esta distinción queda relativizada cuando se trata de mostrar en un plano práctico como se dan interrelacionadas, en donde la discriminación o el

menosprecio de ciertos grupos sociales por razones culturales resulta también objeto de un perjuicio en lo económico.

La reorientación que ha tenido recientemente –desde el inicio del nuevo milenio y no sin dejar de experimentar avances y retrocesos– la integración entre los países latinoamericanos revela la posibilidad de combinar una serie de políticas que refuerzan lazos de solidaridad y cooperación, al mismo tiempo que vienen a dar respuesta a las demandas de inclusión social. Aparte del impulso que reciben las democracias con mayor participación popular y la vigencia del estado de derecho en situaciones críticas, ha cobrado relevancia la dimensión cultural de la integración en un marco jurídico supranacional.

Entre los antecedentes a nivel internacional cabe mencionar la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de la UNESCO, originada en México en el año 2001. La misma implica una extensión del derecho al desarrollo de las identidades a partir del respeto a la diversidad de las culturas, la tolerancia y el diálogo intercultural. Para esto se tiende a promover políticas que favorezcan el intercambio y la convivencia en cuanto al reconocimiento del pluralismo cultural. Asumido como un imperativo ético que se fundamenta en la dignidad humana, se postula que los derechos culturales son parte integrante de los derechos humanos.

En la creación de la Comunidad Sudamericana de Naciones, que abarca a la totalidad de los países del Cono Sur y se va a denominar luego Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), cobra fuerza un nuevo modelo de integración regional que concede un valor especial a los principios que orientan una identidad común. Tal como se lo definía en su texto fundacional, la Declaración del Cusco dada a conocer el 8 de diciembre de 2004, esta comunidad a construir tiene entre sus fundamentos y objetivos a los siguientes:

El pensamiento filosófico y político nacido de su tradición, que reconociendo la preeminencia del ser humano, de su dignidad y derechos, la pluralidad de pueblos y culturas, ha consolidado una identidad sudamericana compartida y valores comunes, tales como: la democracia, la solidaridad, los derechos humanos, la libertad, la justicia social, el respeto a la integridad territorial, a la diversidad, la no discriminación y la afirmación de su autonomía, la igualdad soberana de los Estados y la solución pacífica de controversias.

Los valores en que se sustenta esa identidad compartida pueden ser comprendidos igualmente como ideales a realizar, conforman un horizonte utópico que da una dirección a las políticas implementadas en la actualidad.

La identidad latinoamericana, entendida como una identidad colectiva ligada a fenómenos de carácter nacional y a relaciones geopolíticas mundiales, resulta de un proceso de constitución que ha estado marcado por diferentes inflexiones y una rearticulación del “nosotros” que comprende su enunciación, tal como lo registran incluso las distintas denominaciones que ha recibido la región. Pero es igualmente este carácter histórico el que permite vislumbrar su apertura al futuro, que puede comprenderse como un proyecto permanente de construcción y actualización de una identidad que se realiza desde el presente. La identidad es así el resultado del ejercicio de memoria histórica y de la potenciación de imaginarios sociales, que van a evidenciar la constitución y emergencia de los sujetos plurales que integran América Latina. De esta constatación se desprende que el reconocimiento de la diversidad es el complemento de la aspiración a la integración en una unidad que la contiene, como consecuencia del mismo criterio normativo de la dignidad de todo ser humano. En este sentido, la concreción de una identidad de América Latina se presenta hoy como la voluntad de asegurar un marco supranacional de convivencia pacífica y solidaria, que contribuya a la profundización de las democracias con un mayor sentido

participativo, en que tengan una vigencia y realización plenas las normas e ideales que consagran los derechos humanos.

Las posibilidades que se presentan para afianzar un proceso que garantiza condiciones para la integración son inéditas en nuestra región, sin desconocer que todavía resta bastante por avanzar en términos de justicia e inclusión sociales en las experiencias democráticas que transitamos.

## Referencias bibliográficas

Acosta, Yamandú (2008). *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.

Cerutti Guldberg, Horacio (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva / Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Declaración del Cuzco sobre la Comunidad Sudamericana de Naciones. III Cumbre Presidencial Sudamericana (8 de diciembre de 2004). Recuperado de: [https://web.archive.org/web/20041213041318/http://www.comunidadandina.org/documentos/dec\\_int/cusco\\_sudamerica.htm](https://web.archive.org/web/20041213041318/http://www.comunidadandina.org/documentos/dec_int/cusco_sudamerica.htm)

Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2 de noviembre de 2001). Recuperado de: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13179&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

Ramaglia, Dante (2005). Alcances de la crítica de la modernidad y la recuperación del sujeto en la filosofía latinoamericana actual. En José de la Fuente y Yamandú Acosta (Coords.), *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (pp. 327-337). Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.

Ramaglia, Dante (2010). La cuestión de la filosofía latinoamericana. En Enrique Dussel, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. Historia, corrientes, temas y filósofos (pp. 377-389). México: CREFAL / Siglo XXI Editores.

Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, Arturo Andrés (1993). *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

Salas Astrain, Ricardo (Coord.) (2005). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales* (3 Vols.). Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.

Sauerwald, Gregor (2008). *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*, Münster, Lit Verlag.

Tugendhat, Ernst (1992). *Justicia y derechos humanos*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

# Mirarse en los ojos del otro. Variaciones sobre el reconocimiento y la intersubjetividad

*El infierno son los otros.*

Jean-Paul Sartre, *A puerta cerrada*

*No soy yo quien mira desde el interior de mi mirada al mundo, sino que yo me veo a mí mismo con los ojos del mundo, con los ojos ajenos; estoy poseído por el otro (...) No poseo un punto de vista externo sobre mí mismo, no tengo enfoque adecuado para mi propia imagen interna. Desde mis ojos están mirando los ojos del otro.*

Mijaíl Bajtín, *El hombre ante el espejo*

## 1. Jean-Paul Sartre: la mirada y el otro

Entre quienes han destacado inicialmente los alcances de la mirada en la constitución del sujeto se encuentra Jean-Paul Sartre, desde una comprensión que se refiere a la conciencia en su apertura al mundo y a los otros. Principalmente en su ensayo *El ser y la nada* va a delinear la relación que se mantiene con el otro, a partir de una descripción fenomenológica en que la mirada se convierte en una figura privilegiada para referirse a las modalidades que caracterizan a la conciencia y la presencia. La argumentación de este libro se desarrolla en los términos de una ontología que, a través de la redefinición de la idea de fenómeno, busca superar los dualismos entre “ser / aparecer” y, en un sentido similar, entre “esencia / existencia”. A diferencia de la línea de reflexión que inaugura la modernidad, con la figura del *cogito*

cartesiano y concluye en el *noumeno* kantiano, nos va a decir Sartre que la conciencia no remite a una sustancia, a una especie de interioridad inaccesible, sino que es pura apariencia que se identifica con su existencia. Si, además, esta designa lo absoluto, lo es en la medida que remite a un sujeto de las experiencias que son vividas concretamente, en que la subjetividad es el fundamento del conocimiento respecto al cual todo fenómeno es relativo. En contraposición al idealismo que reduce el ser al conocimiento, entendiendo a este último como algo dado y que posee una primacía, va a sostener que se debe fundar su ser más allá de lo fenoménico en el sujeto, en la realidad de la conciencia en tanto que es y no en tanto que es conocida. En consecuencia, va a afirmar: “La conciencia no es un modo particular de conocimiento, llamado sentido interno o conocimiento de sí: es la dimensión de ser transfenoménica del sujeto” (Sartre, 1984, p. 21).

Para aclarar qué significa esta dimensión de ser, Sartre introduce una distinción que lleva, por una parte, a considerar la conciencia en su intencionalidad, al modo de Husserl, en cuanto es una conciencia posicional del mundo, esto es, se trasciende hacia los objetos, hacia el exterior, desde el punto de vista de las acciones prácticas, judicativas y en el plano de la afectividad. En este punto resulta necesario destacar que esa trascendencia deviene de considerar que se enfrenta a una presencia plena y concreta de algo y no representa que la conciencia sea constitutiva del ser de los objetos. Igualmente, como veremos luego, la mención del hecho de que existe una forma de conciencia afectiva, que se diferencia de la que se refiere al conocimiento, adquiere una importancia central cuando se considere la relación con el otro. Por otra parte, cuando se ocupa de la conciencia de sí trata de mostrar que no se resuelve en una dualidad sujeto / objeto, sino que es una relación inmediata, en tanto que no es posicional respecto de sí misma. Es el caso de la conciencia refleja espontánea que se da en la percepción, sobre la cual puede ejercerse una reflexión, aunque aclara que la primera es la condición de posibilidad de la conciencia reflexiva. Es lo que

denomina como “*cogito* prerreflexivo” que se reconoce como la condición del *cogito* cartesiano, por lo cual se está afirmando respecto a la conciencia que su existencia implica su esencia. Esta tesis, extendida a la misma noción de sujeto, va a traducirse en la siguiente formulación: “(...) toda existencia consciente existe como conciencia de existir” (Sartre, 1984, p. 23). En definitiva, la caracterización del sujeto que se vincula con esta conciencia de sí, remite a lo absoluto en el plano de la existencia y no del conocimiento, en que la apariencia se identifica con la existencia.

A partir de estas premisas teóricas son tratadas algunas cuestiones vinculadas con categorías que Sartre va a definir de un modo particular desde su planteo fenomenológico-existencial. La forma de trascender que posee la conciencia con respecto a lo existente es comprendida con relación a un *sentido* del ser, que en tanto se devela inmediatamente a la conciencia es el fenómeno de ser. En cierto modo, es una trascendencia que conduce de lo óptico a lo ontológico. Este ser del fenómeno se denomina como *ser en sí*, que no remite a sí como lo hace la conciencia, es meramente una síntesis de sí consigo mismo en su identidad, se refiere al ser de las cosas, de los objetos, de las realidades no humanas o no concientes. En consecuencia, alude a una positividad plena donde no cabe la alteridad, no se pone a sí como otro diferente y no mantiene ninguna relación con lo otro. Por su parte, el ser de la conciencia se encuentra en un plano diverso y opuesto, que es designado con la noción de *ser para sí*, en que no hay coincidencia consigo mismo, sino que se determina por no ser el en sí, a partir del cual se funda al producir una nihilización que es el origen de la trascendencia, tal como dice Sartre:

El para-sí, como fundamento de sí, es el surgimiento de la negación. Se funda en cuanto niega *de sí* cierto ser o una manera de ser. Lo que él niega o nihiliza es, como sabemos, el ser-en-sí. Pero no cualquier ser-en-sí: la realidad humana es, ante todo, su propia nada (Sartre, 1984, p. 122).



En tal sentido, surge de un tipo de negación que establece una relación interna entre lo que se niega y aquello de lo cual se niega, similar a la oposición dialéctica hegeliana, pero remarca que pertenece a una dimensión profunda del ser que es la “carencia”, como lo prueba la existencia del deseo que se cualifica en relación con el ser humano mostrando que es incompleto.

Otro nivel de análisis se desprende de la consideración de una estructura ontológica asociada a lo que denomina *ser para otro*. Es en este aspecto de la relación entre el yo y el prójimo que se intenta superar la deriva hacia el solipsismo, en que esta relación se concibe entre dos sustancias separadas, para dar lugar a la captación de un nexo fundamental que se da como constitutivo en el surgimiento de cada conciencia. Diferenciada de las manifestaciones del *en sí* y del *para sí*, la singularidad atribuida al *para otro* se refiere a una determinación que proviene de esa relación recíproca atravesada igualmente por una negación interna, que se presenta en lo que podríamos caracterizar en otros términos como modalidad propia del reconocimiento intersubjetivo.

El marco de discusión de Sartre está directamente relacionado con posiciones teóricas que le son contemporáneas, como es el caso de Husserl o Heidegger con quienes mantiene un diálogo crítico que lo llevan a realizar algunas distinciones, para lo cual recurre también a la inicial captación de este vínculo constitutivo de formas de autoconciencia en la filosofía de Hegel. En este último se destaca la figura dialéctica del amo y el esclavo, desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*, en que la conciencia de sí se alcanza en la medida que se produce un reconocimiento mediado por el otro. Su análisis no repara demasiado en la dominación implicada en ese reconocimiento, más allá de que admita que no puede haber reciprocidad entre amo y esclavo, por lo que el interés se centrará en señalar que el planteo hegeliano se limita a los términos del conocimiento que se asume como dirigido a lo universal, en parte porque se procura una confirmación de la certeza de sí, por cierto alcanzada por quien vence al arriesgar su

vida –esto significa que renuncia a su ser sensible ligado a un cuerpo– y reafirma así su libertad. En la medida que se identifica el ser con el conocimiento, la resolución dialéctica del conflicto termina siendo considerada desde el punto de vista de una totalidad ontológica. Frente a esta concepción que refuerza la mismidad del sujeto, Sartre se orientará a demostrar que la pluralidad de conciencias que emergen en la relación con el otro no es posible de superar, esto es, no es reductible a una síntesis unificadora.

En el hilo de esta línea argumentativa irrumpe un fenómeno que se sitúa en la encrucijada de la relación con el otro: la mirada. Asociada a una forma de percepción de lo sensible que no se agota en una forma determinada, la mirada es reveladora en realidad de la presencia del prójimo, en que este aparece no como objeto sino como sujeto en una relación fundamental con el sí mismo, que va a ser caracterizado desde esta perspectiva como el ser para otro. Es en este punto que se instaura una vinculación entre conciencias que es radicalmente diferente a la que se tiene con los objetos del mundo, por lo que dice Sartre:

(...) no podemos percibir el mundo y captar al mismo tiempo una mirada fija sobre nosotros. Pues percibir es *mirar*, y captar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo (a menos que esa mirada no nos esté dirigida), sino tomar conciencia de *ser mirado*. La mirada que ponen de manifiesto los *ojos*, de cualquier naturaleza que sean, es pura remisión a mí mismo (Sartre, 1984, p. 287. Cursivas en el original).

De allí que la situación que se presenta a partir de la aparición del otro está relacionada inicialmente con una interpelación a mi ser, la cual consiste en una expresión del reconocimiento producida en la captación inmediata de sí que proviene del hecho de ser mirado.

La descripción realizada por Sartre recurre a ejemplos de relaciones cotidianas de las que se puede tener una experiencia concreta, cuyo análisis de las distintas proyecciones que están implicadas en la cuestión del otro va a explorar en qué medida se juegan modos de objetivación y de subjetivación, de inmanencia y trascendencia, alejada esta última de un sentido místico o ya sea clausurada como algo inefable. Un primer momento se refiere a lo que podría considerarse como un descentramiento del yo, que es el resultado de la sola presencia del prójimo en cuanto sujeto y de mi condición de ser visto por el otro que me confiere una cualidad de objeto. En esta instancia lo que se quiere mostrar es la fuga de mí mismo y del mundo que se configura a partir de mi visión –o conciencia–; es decir, la inmersión en una situación que corresponde a la estructura objetiva del mundo que se presentaba ligada a ciertas finalidades y libertad propias va a ser transformada totalmente, al mismo tiempo que se instaura una conciencia no posicional de mí mismo, una irrupción del yo en la conciencia irreflexiva, que se desprende de la mirada del otro en cuanto representa un nexo de ser y no solo de conocimiento.

Las imágenes y metáforas utilizadas aluden a esta experiencia radical de la objetivación de sí mismo, bajo la idea de un derramamiento de mí y del mundo hacia al otro, una especie de caída a través de un vacío absoluto hacia la objetividad, que conlleva la alienación de mis posibilidades y de mi libertad que se limitan por la indeterminación de mi ser para el prójimo. La idea de reconocimiento está asociada en este caso a ser objeto de la mirada y, principalmente, de apreciaciones de valor que hacen que mi ser se me escape y sea dependiente de una libertad y conciencia ajenas. Asimismo, desde el punto de vista de su papel constitutivo observa Sartre que esa experiencia de ser para otro hace posible a la vez la certeza de una existencia referida a mi propia libertad y conciencia, que precede y condiciona la esencia de la misma. Y esto se hace evidente en el hecho de constatarse una relación negativa interna que es de reciprocidad entre el yo y el prójimo, distinta a la que opera la conciencia respecto al mundo

de los objetos, ya que en el primer caso la negación es fundamentalmente constitutiva del sí mismo y del otro, en palabras de Sartre: “El Otro no existe para la conciencia sino como *sí mismo negado*. Pero, precisamente porque el Otro es un sí-mismo, no puede ser para mí y por mí sí-mismo negado en tanto que es *sí mismo que me niega*” (Sartre, 1984, p. 311. *Cursivas en el original*). En un segundo momento de la relación se produce una afirmación de sí mismo, mediada por la negación del otro en cuanto objeto, es una limitación de la conciencia por la que se recupera la libertad. En todo caso estas distinciones son analíticas, ya que ambas negaciones se presentan simultáneamente, así como aclara que una enmascara a la otra y en rigor nunca alcanzan a suprimir la condición de sujeto del otro ni de sí mismo, sino que está implicada esta condición en el marco de una relación que se presenta como atravesada por una tensión permanente.

Una vía de aproximación al significado que se experimenta en el ser para otro se encuentra especialmente en el plano afectivo, que ya vimos que deviene de una ampliación de la conciencia considerada no solo desde el punto de vista cognitivo. La interpretación que ensaya Sartre se detiene, en particular, en algunos sentimientos que son reacciones frente a esas formas de valoración objetivante. Entre ellos se da un lugar privilegiado a la *vergüenza*, como comprensión inmediata de mi ser *afuera* reconocido por la mirada del otro y por esto mismo dependiente. De acuerdo con su versión profana sobre el mito bíblico del origen de la humanidad, está representada del siguiente modo:

La vergüenza –dice Sartre– es el sentimiento de la *caída original*, no de haber cometido una determinada falta, sino simplemente de estar “caído” en el mundo en medio de las cosas, y de necesitar de la mediación ajena para ser lo que soy. El pudor y, en particular, el temor de ser sorprendido en estado de desnudez, no son sino una especificación simbólica de la vergüenza original: el cuerpo simboliza aquí nuestra objetividad sin defensa. Vestirse es disimular nuestra propia objetividad, es reclamar el derecho de ver sin

ser visto, es decir, de ser puro sujeto (Sartre, 1984, p. 316. Cursivas en el original).

De este sentimiento se deriva el del *orgullo*, por medio del cual se reconoce la objetividad al hacerse responsable de ella, pero se desplaza tratando de afectar al prójimo desde esa misma condición de objeto cuando se intenta generar admiración a partir de una cualidad que se posee, haciéndolo equivalente a la *vanidad*. Por esto considera que es un sentimiento ambiguo y de mala fe, diferente de otras actitudes auténticas que se darían incluso en la vergüenza o, más claramente, en la *dignidad*, que lleva a recuperar la dimensión proyectiva del sujeto al afirmarse en su libertad.

Igualmente está presente en la mayor parte de su descripción del vínculo que supone al otro una expresión de malestar, designada bajo el signo del *temor* o de la sensación de *estar en peligro*, de la cual se afirma que es la estructura permanente de mi ser para otro (cf. Sartre, 1984, p. 295. Cursivas en el original). En este sentido, la figura del otro se presenta como amenazante, conduce a la alienación y la pérdida de sí en cuanto me transformo en objeto trascendido hacia posibilidades ajenas. La salida al temor consiste precisamente en la trascendencia efectuada sobre esas posibilidades en la medida que responden a un ser ajeno que es constituido a partir de mi propia negación respecto al otro. Por lo que afirma Sartre:

Así, al mismo tiempo, he reconquistado mi ser-para-sí por mi conciencia (de) mí como centro de irradiación perpetua de infinitas posibilidades, y he transformado las posibilidades ajenas en posibilidades muertas afectándolas a todas del carácter de *no-vivido-por mí*, es decir, de *simplemente dado* (Sartre, 1984, p. 315. Cursivas en el original).

Una lectura contextual podría sugerir que un libro escrito en el lapso de la Segunda Guerra Mundial, ya que fue publicado originalmente en 1943, no se sustraería de este clima bélico

profundamente amenazador para cualquiera que se vislumbra en algunos ejemplos. Otra referencia estaría asociada al tratamiento inicial de este tema en Hegel, con cuyas tesis dialoga Sartre para diferenciarse, pero que no deja de lado la idea de una lucha que está en juego en la formación de la conciencia. Por cierto que la posición sartreana intenta superar el planteo hegeliano, en que el punto de vista de la verdad se sitúa en la totalidad para enfocar el problema del otro, mediante lo cual la conciencia de sí universal se despoja en su dialéctica para culminar como idéntica a sí misma. Frente a esto concluye Sartre en la imposibilidad de adoptar un punto de vista sobre la totalidad en la que estamos comprendidos, además de mostrarse en la existencia del prójimo un hecho irreductible que es la multiplicidad de las conciencias que aparece como una síntesis cuya totalidad no se puede conocer. Por otra parte, resulta decisiva la cuestión de que el reclamo de reconocimiento es efectuado por el individuo concreto en la búsqueda de su realización. Aun en el caso de derechos que suponen la universalidad se remarca que lo particular es el contenido y fundamento de lo universal, ya que se reclaman los derechos de un ser concreto e individual.

Indudablemente subsiste en la obra de Sartre una interpretación de las relaciones humanas como basadas en una conflictividad inherente y constante, a pesar de la evidencia que surge de la necesidad de los otros para alcanzar una conciencia de sí y, en definitiva, para lograr nuestra constitución como sujetos. Pero los demás se presentan como una limitación a la libertad individual, a la realización del proyecto al que el ser humano tiende en su condición existencial. Esto impregna también la idea de reconocimiento en la medida que depende de una relación antagónica, movida por una fuerza tensional que se basa en formas de cosificación que atraviesan la experiencia intersubjetiva, oscilando entre los polos de la alienación y la libertad. Cabe preguntarse si es la única modalidad posible, o si es la forma principal, que se presenta en el vínculo con los otros, al igual que si el reclamo de reconocimiento se agota en esa lucha

que da por resultado el sometimiento o la dominación, que representan sin duda una realidad innegable, aunque en casos extremos derivan en formas patológicas de las relaciones humanas.

En líneas generales, es posible señalar que su planteo fenomenológico-existencial se ubica en el paradigma de una filosofía de la conciencia, en que subyace la noción de un sujeto centrado en sí mismo como ideal de autorrealización libre e individual. El ser para otro y la mirada del prójimo que lo revela son vistos así negativamente como el motivo de la fuga excéntrica del mundo y de sí<sup>1</sup>. La misma primacía de la conciencia funciona como presupuesto en la vinculación con el cuerpo, asimilado a un mero objeto del que intenta separarse nuestra representación más “pura” del sí mismo. No debería considerarse, en cambio, que la corporeidad resulta inescindible de nuestra condición humana y es el lugar desde donde se realizan las experiencias concretas que impactan en lo que puede distinguirse como conciencia afectiva. El recorrido por la indagación inicial de Sartre nos sitúa igualmente en un horizonte determinado para intentar aproximarnos desde otros enfoques a las problemáticas que se desprenden del otro y de la mirada.

## 2. Cuerpo, lenguaje y alteridad en Mijaíl Bajtín

La original obra escrita de Mijaíl Bajtín se despliega en diferentes registros disciplinarios, con una referencia destacada sobre temas de crítica literaria, en cuya configuración se apela a una reflexión filosófica que tiene como uno de sus ejes centrales la configuración de una teoría del sujeto. Desde el punto de vista de una consideración estética, el ser humano es comprendido en su expresividad corporal y lingüística, que le confieren a sus actos

---

<sup>1</sup> Esta connotación negativa se traduce en la pieza teatral de Sartre: *A puerta cerrada* (1944), mediante un escenario que transcurre en un cuarto ciego que representa el infierno, donde los personajes están condenados eternamente a permanecer bajo la mirada y el juicio de los otros.

una apertura a la comunicación y al sentido –como él va a afirmar en varios de sus trabajos–; revisten un carácter dialógico que trata de ser captado en sus concepciones sobre los procesos productivos de la escritura y a partir de sus manifestaciones discursivas. En tal sentido, la condición de posibilidad de la misma subjetividad supone la noción central de la alteridad, en que el otro posee un papel estructurante respecto al yo, presente en la valoración de la misma corporeidad y en la relación establecida con el mundo. La función constitutiva que asigna Bajtín al vínculo intersubjetivo –similar en cierto sentido, pero que se diferencia de Sartre– reconoce la necesaria complementariedad y el valor positivo de los otros, si bien no deja de aparecer una actitud tensa y conflictiva con respecto a la alteridad instalada en el propio yo que se encuentra condicionado por la mirada ajena.

De sus escritos tempranos sobre esta temática se destaca *Autor y personaje en la actividad estética*<sup>2</sup>, cuyas tesis van a ser retomadas, y adquieren otros desarrollos, en obras posteriores. Aun cuando el planteo de Bajtín gire en torno a los problemas de la creación estética, en particular relacionados con la literatura, en sus consideraciones sobre los distintos tipos de acciones humanas se incorpora una perspectiva ética. Incluso implican una dimensión ontológica en cuanto todo acto remite a lo que llama como “acontecimiento del ser”, que supone una participación conjunta con el otro, es decir, a través de acciones en que cada sujeto ocupa un lugar único e irreversible que corresponden a una situación concreta. En contraposición a la unificación que se produce desde una teoría del conocimiento, asociada al pensamiento abstracto y universal, el yo y el otro son comprendidos en su diferencia irrebasable y en sus relaciones singulares que se analizan desde

---

<sup>2</sup> Este texto, que se presume fue elaborado en la década de 1920, va a ser incluido en la obra póstuma: Bajtín, 1982. Para el desarrollo del tema nos basamos igualmente en la siguiente compilación de sus escritos: Bajtín, 2000.



las categorías de *yo para mí*, *otro para mí* y *yo para otro*, las cuales son definidas fundamentalmente por su carácter axiológico.

Cuando se ocupa de examinar la función que cumple el autor en relación con el héroe o personaje central, aclara que se trata de dar cuenta de acciones “contemplativas”, puramente estéticas, que se cualifican desde un “excedente de visión” que posee el primero en relación con el otro (Bajtín, 1982, p. 28 y ss.). En las operaciones realizadas mediante la actividad estética se distinguen dos momentos que en la práctica se entrecruzan. En primer lugar, el que corresponde a la “empatía” con el personaje, en que se experimentan las vivencias a partir de ponerse en su lugar, de ver su mundo desde el interior, como él mismo lo vive. En segundo lugar, es necesario un regreso a uno mismo, al propio lugar desde el cual el material vivenciado puede adquirir un sentido ético, cognoscitivo o estético. Esto último es necesario, en el plano estético, para dar forma a las acciones, expresiones y sentimientos, lo cual lleva a lo que Bajtín designa como dar “conclusión”. Por otra parte, esto es posible por ese excedente de visión que posee la conciencia del autor frente a la conciencia de sus personajes, por el cual se apela a valores “transgredientes” para concluir sus actos e imagen, fundado en lo que llama *exotopía*, como condición que deviene del lugar único e irremplazable que ocupó en el mundo, del que los demás se encuentran fuera y son *otros para mí*.

Desde un punto de vista inverso, y complementario del anterior, se plantea la dificultad existente para imaginarse a sí mismo, al propio cuerpo en su expresividad y apariencia externas. De uno mismo se tiene inmediatamente una “autopercepción intrínseca”, pero falta el enfoque emocional y volitivo de las reacciones y categorías valorativas –admiración, amor, compasión, enemistad, odio, etc. – que se producen con respecto a los otros. En este punto recurre Bajtín al ejemplo de mirarse en el espejo, que daría la sensación de estar directamente ante nosotros mismos, pero lo único que vemos es un reflejo que no nos comprende totalmente,

en el que no se manifiesta el “alma única”. De allí que se requiere introducir una posición axiológica hacia nosotros mismos a partir de un otro potencial e indeterminado; en esta dinámica la expresión se orienta hacia una valoración de ese otro, lo cual Bajtín califica como estar “poseído por el alma ajena”. Esto sucede en la medida que mi existencia para otro tiende a ser confundida con la autoconciencia, genera un plano superpuesto en que el reflejo que me devuelven los demás se contraponen al propio cuerpo que va a depender de la mirada del otro, convirtiéndose así en el doble que irrumpe en la conciencia.

En otros términos, está implicado el problema de objetivación – dificultad mayor cuando es de sí mismo– en las valoraciones de la estética y la ética, a diferencia de otros planteos referidos al conocimiento. Tanto en la extraposición en que el yo debería verse desde la perspectiva del otro, como en la imposibilidad de que se pueda captar la totalidad de sí mismo como objeto, se nos revela que solo existe la vivencia de un mundo concreto de un sujeto singular, o podríamos decir, de una pluralidad de sujetos que interactúan desde su lugar único. La subjetividad propia, o el yo *para mí*, resulta así inagotable en su carácter de objeto, es precisamente lo que se opone al mundo exterior en cuanto contiene una actividad interna que es trascendente (Bajtín, 1982, p. 43). Asimismo, si con respecto al otro parecería en cierta medida que puede ser ubicado como objeto en su imagen y acciones externas, es claro que representaría también un principio de subjetivación respecto a mí y en sí mismo, de allí puede concluirse en la necesidad que tenemos de los otros para constituirnos como sujetos.

A partir de estas consideraciones sobre la alteridad se van derivando una serie de reflexiones teóricas, que aquí retenemos únicamente en sus alcances sobre la intersubjetividad y el fenómeno del reconocimiento que nos permitirán retomarlas desde otras posiciones. Una cuestión que está en primer plano se refiere a la corporeidad, enfocada principalmente desde un punto

de vista estético pero que alcanza proyecciones filosóficas. Puede observarse en este escrito de juventud un conjunto de supuestos que dependen de una particular antropología cristiana presente en Bajtín; no obstante la centralidad que le otorga al cuerpo, subsiste la idea de la interioridad diferenciada del alma y, en un plano más abarcador, el espíritu. Del cuerpo nos va a decir que existe uno interior, que es mi cuerpo captado por la autoconciencia en sus sensaciones, necesidades y deseos unificados en un centro, del cual poseo una vivencia intrínseca que se diferencia de la extrínseca que requiere la percepción y valoración del otro. Este último, a su vez, posee un cuerpo exterior, cuyo valor es actualizado por mí mediante una contemplación intuitiva y recibe una forma a través de categorías cognoscitivas, éticas y estéticas. Como es posible observar, se está dirimiendo el problema del valor respecto del cuerpo, que es asociado en sus ejemplos con la experiencia del amor que conlleva la relación con el otro. Como casos extremos se ubica al mito de Narciso que constituye una excepción en cuanto el amor se agota en sí mismo y no requiere de los demás, asimilado a quien detenta una actitud egoísta, que actúa como si se amase a sí mismo pero en realidad desconoce ese sentimiento. La tesis que postula con relación al amor de sí y del prójimo consiste en afirmar que se transfieren a este las acciones que se desearían para uno mismo.

En este punto es incorporada la función especial que posee el reconocimiento. Como primera aproximación, se refiere a los hechos básicos de la autoconservación y el bienestar, de defensa de la propia vida, la aspiración al poder y la sumisión, pero esto no significa que se alcance efectivamente la personalidad jurídica porque esta depende del reconocimiento de los demás, supone el derecho de uno y la obligación de los otros respecto de este. Lo anterior se hace patente con relación a la vivencia intrínseca del cuerpo propio y el reconocimiento de su valor extrínseco por otra gente, lo que denomina como el reconocimiento amoroso, que está ubicado en un plano distinto respecto del jurídico. Esta distinción, presente ya en Hegel, se trata desde una postura que reformula

completamente la idea que reduce el reconocimiento solo al fenómeno del conflicto en el vínculo con los otros, remarcando la relación afectiva que existe en el mismo origen de la subjetividad, tal como lo expresa Bajtín:

Los actos de atención heterogéneos y dispersos por mi vida, amor hacia mi persona, el reconocimiento de mi valor por otra gente, crean para mí el valor plástico de mi cuerpo exterior. Efectivamente, apenas empieza un hombre a vivir su propia persona por dentro [a cobrar conciencia de sí mismo], enseguida encuentra los actos de reconocimiento y amor de los prójimos, de la madre, dirigidos desde el exterior: todas las definiciones de sí mismo y de su cuerpo, son recibidas por el niño de la boca de su madre y de sus parientes más cercanos (Bajtín, 1982, p. 51).

Y, reafirmando este papel constitutivo de la mirada y la palabra amorosa, más adelante agrega: “El niño empieza a verse por primera vez mediante la mirada de su madre, y empieza asimismo a hablar de sí empleando los tonos emocionales y volitivos de ella, acariciándose con su primera expresión propia” (Bajtín, 1982, p. 51). Esta experiencia de reconocimiento temprano que interviene en la constitución del sujeto al reafirmar su valor en relación con otros, podríamos decir desde la psicología contemporánea que es estructural en la formación de la personalidad que se irá desarrollando, con la dinámica propia que resulta de otras experiencias y valoraciones, a lo largo de la vida.

Por cierto que las relaciones entre sí mismo y el otro son más complejas, no solo se limitan a un reconocimiento positivo y se juegan formas de autoafirmación que pueden reforzarse o no mediante las valoraciones otorgadas por los demás. No obstante, Bajtín está poniendo de relieve la importancia que poseen los otros en la configuración del sujeto, aun cuando este se conciba como centro es comprendido desde una relación que es recíproca e incluye la dimensión valorativa que conlleva la posible

trascendencia de sí. Con relación al tema estético, se traduce en la posibilidad de transferir los actos de los personajes a otro contexto axiológico que es asumido por un contemplador externo, por medio de lo que caracteriza como el paso a un nuevo plano del ser, en que el reconocimiento es definido así como una actividad creadora. Una primera lectura sugiere que esto es posible desde el plano de la conciencia, aunque en las acciones concretas el lugar único que ocupan el yo y el otro dependen de la condición material del cuerpo captado desde sus formas expresivas, que significan determinadas afecciones, emociones y voliciones, de las cuales en la vida real se es responsable éticamente y nos muestran, además, que el ser humano es siempre abierto. Tanto su carácter dialógico –que requiere una pluralidad de conciencias–, como su sentido potencialmente infinito –que se actualiza al entrar en contacto a través de la frontera entre lo propio y lo ajeno– nos muestran que en el mismo lenguaje está presente la alteridad: el ser es fundamentalmente ser en comunicación y el no ser sería no ser reconocido por los demás. Esto se presenta, en palabras de Bajtín, bajo la idea de que la vida humana es un diálogo inconcluso.

### 3. A modo de (in)conclusión

Hemos realizado un recorrido por los planteamientos de Sartre y Bajtín, que resultan fundamentales en relación al problema del sujeto, de sí mismo y del otro, con sus proyecciones sobre la temática del reconocimiento. Como se ha puesto de relieve, contienen algunas similitudes en cuanto a la centralidad que confieren a la relación con el otro como constitutiva de la subjetividad, simbolizada en el fenómeno de la mirada. Por otra parte, resulta resignificada la alteridad desde posiciones valorativas distintas: concebida como amenazante en la tensión antagónica y excéntrica respecto del yo en el caso de Sartre, a diferencia de la necesaria complementación de uno mismo que se expresa en el caso de Bajtín. De allí también que en este último se

examina una variante del reconocimiento, que se distancia de la formulación hegeliana de la lucha entre el amo y el esclavo como momento propio de la autoconciencia, mediante la experiencia amorosa manifestada especialmente en el vínculo inicial entre la madre y el niño, que es constitutiva del sujeto en la percepción de la propia corporeidad y la conciencia de sí mismo en su sentido axiológico.

Algunas de estas proposiciones originales han sido retomadas por pensadores contemporáneos, otorgándoles nuevas direcciones que aquí solo podemos mencionar. Las metáforas sobre la mirada y el papel estructurante que posee esa imagen ideal de la alteridad internalizada en nuestra conciencia se encuentran desarrolladas por Tzvetan Todorov (1995). En su enfoque destaca la condición sociable del ser humano, frente a teorías que conciben la individualidad autónoma anterior a la vida social inauténtica, para concluir en la necesidad que se tiene de los otros, expresada como deseo de reconocimiento. Independientemente de las formas que adopta el reconocimiento, con sus diversos reclamos y derivaciones, el hecho principal que revela para Todorov es la confirmación del sentimiento de la propia existencia. Este se sitúa más allá de los planos de la pulsión de ser, que compartimos con toda la materia, y la pulsión de vivir, con todos los seres vivos, ya que la pulsión de existir es específicamente humana, está basada en lo que llama nuestra *incomplétude* originaria y nuestra naturaleza social que busca el reconocimiento de los demás, esto es, la mirada del otro.

Otro de los autores que elabora una teoría del reconocimiento es Axel Honneth (1997), quien ha reformulado la concepción hegeliana con la distinción de un plano referido a las relaciones primarias que se dan en los procesos de socialización y en la vida cotidiana de acuerdo con los vínculos afectivos del amor y la amistad. Otro ámbito está asociado a las relaciones jurídicas y políticas en que se manifiestan las normas y comportamientos éticos que alcanzan un grado de objetivación y regulación

institucional en el derecho. En otro nivel de consideración se encuentran las relaciones entre los integrantes de una comunidad determinada, en que se observan diferentes valoraciones relativas a las características de los sujetos y grupos en sus contribuciones particulares al conjunto de la sociedad, caracterizadas por la solidaridad. Asimismo, postula las formas negativas de menosprecio que son correlativas: el maltrato físico, la desposesión de derechos y la falta de estima social. En estas últimas formas negativas ubica la génesis de reacciones morales que explican las motivaciones involucradas en los procesos de cambio social en referencia a pretensiones normativas orientadas al logro del reconocimiento recíproco.

Un punto importante lo representa la indagación de las experiencias de menosprecio que se sitúan en el plano social de las relaciones con los demás. Por ejemplo, la vergüenza, si bien es interpretada por Honneth como un desplome del sentimiento del valor propio, se manifiesta socialmente como reacción en formas de protesta y resistencia que reclaman el reconocimiento de quienes son discriminados o excluidos. Para caracterizar la situación de quien no es valorado en grado extremo recurre a la metáfora de la “invisibilidad”, en la que la falta de percepción indica que se le niegan las formas de expresión, gestuales y corporales, que presuponen la aprobación moral del otro. Desde esta perspectiva en que se destaca el papel crucial de la valoración de las personas sobre la sola identificación cognitiva individual va a concluir Honneth en la reflexión epistemológica que afirma que el reconocimiento precede al conocimiento<sup>3</sup>.

En líneas generales, podemos afirmar que en los desarrollos del tema del reconocimiento y del otro se superponen enfoques que provienen de la filosofía, la psicología, la antropología, la historia de las ideas, la crítica literaria, los estudios culturales, entre otros.

---

<sup>3</sup> Sobre esta temática véase especialmente su trabajo: “Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento”, incluido en: Honneth, 2011, pp. 165-181.

Por cierto que, además, requieren una contextualización cuando los pensamos desde situaciones particulares que se dan en América Latina, como por ejemplo, la formas de reclamo de reconocimiento que se dan en los actuales movimientos sociales, sobre lo cual he realizado una aproximación en otros trabajos (cf. Ramaglia, 2010; 2012). En cierto sentido, el pensamiento crítico latinoamericano no ha renunciado a ocuparse como uno de sus temas centrales de la categoría de sujeto, entendido como un sujeto colectivo y plural a partir de una comprensión que no separa el cuerpo y las necesidades de la autoafirmación valorativa que lleva a reclamar el reconocimiento de su dignidad, sin reducir esto a un mero fenómeno de la conciencia. En este sentido, queda abierto un camino de indagación que sitúe la cuestión de la alteridad como expresión no de un reflejo especular de sí mismo, sino de las diferencias que deben ser reconocidas en el horizonte de un proceso que tiende a la humanización y a la liberación.

## Referencias bibliográficas

- Bajtín, Mijaíl (1982). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (1ª edición en ruso de 1979).
- Bajtín, Mijaíl (2000). *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México: Aguilar / Altea / Taurus / Alfaguara.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica / Grijalbo Mondadori.
- Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Ramaglia, Dante (2010). Debates actuales en torno a las políticas del reconocimiento: constitución de los sujetos y cambio social. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, (12), Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, Mendoza, 45-55.
- Ramaglia, Dante (2012). La cuestión del sujeto y la teoría del reconocimiento desde la perspectiva crítica de la filosofía latinoamericana. *Pucará. Revista de Humanidades*, (24), Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Universidad de Cuenca, Ecuador, 25-38.
- Sartre, Jean-Paul (1984). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Madrid: Alianza / Losada.
- Todorov, Tzvetan (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.





# Reconocimiento, alteridad y humanismo. Contribuciones teóricas desde la filosofía latinoamericana

Una de las características que identifican a la filosofía latinoamericana en sus principales representantes contemporáneos se relaciona con la reflexión que ha producido acerca de la liberación. Por este motivo, se ha presentado como central la cuestión del sujeto en diferentes planteos que no han renunciado a asumir de modo crítico la tradición humanista que representa este pensamiento. La afirmación de la prioridad que poseen los sujetos sociales en sus formas de emergencia frente a distintas formas de opresión, constituye un planteo central de propuestas que están orientadas a dar respuesta al problema de la emancipación humana. Vinculada a una serie de debates actuales en el campo de la filosofía social y política a nivel mundial se ubica la teoría del reconocimiento, tematizada como asunto relevante para abordar la constitución de las relaciones intersubjetivas y el protagonismo de los movimientos sociales, aspectos que se presentan como claves para la comprensión de los procesos que conducen a las transformaciones políticas de las sociedades actuales. Interesa, entonces, considerar estas diferentes perspectivas en sus proyecciones respecto a un pensamiento crítico que confluya en nuevos modos de entendimiento intercultural con vistas a una resignificación del humanismo.

Gregor Sauerwald (2008) ha propuesto la recepción de las tesis desarrolladas por la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, representada principalmente por Axel Honneth, como espacio de diálogo que daría lugar a una nueva fundamentación de la filosofía latinoamericana. Para ello se refiere a la posibilidad de mediación entre la teoría del reconocimiento y las postulaciones del pensamiento latinoamericano que derivan de la

llamada “filosofía de o para la liberación”, en particular remarca la significación dentro de esta tendencia de las propuestas elaboradas por Arturo Roig. Sin duda que este estudio de Sauerwald plantea temas relevantes, cuya significación se relaciona con toda una trayectoria que ha seguido la reflexión en autores contemporáneos que pretendemos analizar en el presente trabajo. En este sentido, se trata de considerar el modo en que ha estado presente la temática del reconocimiento en la filosofía latinoamericana para examinar sus posibles acuerdos y discrepancias con la definición teórica de Honneth. Para este propósito será necesario detenerse en la consideración de las diferentes tesis sostenidas acerca de esta problemática en la filosofía moderna, que tiene como referencias centrales a los planteos de Kant y, en especial, de Hegel.

Sin la intención de desarrollar en profundidad un estudio comparativo, se tratará de reconstruir algunos antecedentes que permitan entender cómo se presenta la cuestión del reconocimiento en las reflexiones de Arturo Roig y Enrique Dussel. En cada uno de ellos se ha elaborado una determinada comprensión acerca de la filosofía desde una perspectiva latinoamericana. Esto constituye un punto de partida de la interpretación que es necesario ubicar en sus propias posiciones teóricas, relacionada en una de sus líneas posibles de análisis con la utilización de la dialéctica en función de la explicación del modo en que se producen los procesos históricos de irrupción en lo social. En este punto puede constatarse que existen diferencias respecto a la incorporación de las tesis hegelianas por parte de los filósofos mencionados, las cuales darán lugar también a una tematización particular del reconocimiento que se distingue de las propuestas de Honneth.

El señalamiento anterior no deja de lado los alcances que posee en Honneth la discusión acerca de la relevancia de la lucha por el reconocimiento como manifestación del cambio que experimentan las sociedades. Igualmente la intención inicial es atender

a los propios supuestos desde donde se plantea esta cuestión en los pensadores mencionados, Roig y Dussel, que se vincula con la misma posibilidad de articular conceptualmente lo que se conoce como filosofía latinoamericana. Por tal se entiende un pensar que reconoce un cierto lugar de enunciación, el cual se afirma como legítimo en la medida que cuestiona la universalidad abstracta de las concepciones filosóficas, en especial considerando las referidas a la caracterización de lo humano, en las que se desliza a menudo un sesgo eurocéntrico. Por lo tanto, cabe reparar en la posibilidad de una lectura crítica de ciertos autores, y en general de la constitución histórica y cultural que deriva de la modernidad, cuando se la realiza desde otro horizonte cultural como es el de América Latina. Desde este punto de vista, es posible encontrar coincidencias en relación con la reorientación del pensamiento crítico que se produce a nivel mundial, cuyo sentido requiere ser planteado en el marco de un diálogo que supere la tendencia a sustentar cualquier lugar privilegiado de enunciación.

## 1. Origen y significación del reconocimiento en la modernidad: interpretaciones en relación con las tesis de Kant y Hegel

Desde un punto de vista histórico, la cuestión del reconocimiento adquiere un estatuto teórico a partir de los acontecimientos que se presentan con la modernidad, cuyas expresiones principales se ubican en los países centrales europeos. Como han señalado varios autores (*cf.* Honneth, 1997; Taylor, 2009), la transformación profunda experimentada en esa época lleva a modificar la estructura de las sociedades tradicionales, en las cuales el reconocimiento se presentaba en función del *honor* que respondía a una organización corporativa en estamentos, para dar lugar a nuevas modalidades que se presentarán en las sociedades modernas. El término “reconocimiento” tuvo una expresión inicial en el terreno jurídico, por medio del cual se va a

representar la nueva conformación de las relaciones sociales y políticas bajo los principios de igualdad y libertad, asociados a la noción de *dignidad* que se asigna a todos los seres humanos: En un sentido general, esta idea acerca de la dignidad se relaciona con la definición prioritaria del carácter racional de los sujetos y, en su traducción en el ámbito político, tiene que ver con la nueva figura de la ciudadanía que surge a partir de las formas republicanas modernas. Lo anterior puede verse reflejado tanto en la elaboración conceptual que realiza el pensamiento de la ilustración, como en la concreción histórica de estos principios novedosos en la reorganización política que se verifica a partir de la irrupción de la Revolución francesa.

En la filosofía de Kant se condensan algunas de estas concepciones surgidas con la modernidad, que él contribuye a establecer como el ideario y proyecto que orienta al iluminismo de su época. Tal como lo presenta en *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, el concepto de “dignidad” es central en su planteo ético para afirmar que el mismo representa un valor intrínseco y absoluto que caracteriza al ser humano en cuanto ser racional, que se distingue claramente de las cualidades que poseen meramente un “precio”, ya sea que se establezca una equivalencia en las capacidades que tienen un “precio de mercado” o bien contenga un “precio afectivo” en la relación con los demás (Kant, 2005, p. 123 y ss.). Al mismo tiempo, la noción de dignidad se constituye en el fundamento de la determinación que alcanza en esta obra la formulación del imperativo categórico, en que se postula la necesidad de considerar siempre al hombre como un fin en sí mismo y no como un medio para otros (Kant, 2005, pp. 114-116).

Otra de las categorías kantianas que se han retomado en cuanto poseen un significado particular para una teoría del reconocimiento es la de *respeto*, que se juega en los vínculos intersubjetivos y en cuanto base moral para alcanzar la convivencia. Para Kant, el respeto se presenta primariamente

hacia la ley moral, que la vemos reflejada en la relación con los otros en la medida que representa la realización de un determinado valor. En una nota a pie de página aclara que, si bien el respeto es un sentimiento, el mismo surge como un concepto de la razón a diferencia de la inclinación o el miedo, a partir del cual trata de fundamentar la acción que se orienta incondicionadamente hacia el deber. La interpretación que da Honneth a la referencia acerca del respeto remarca la operación de descentramiento de sí, enunciada en Kant como la actitud de “doblegar el amor propio”, por lo que afirma: “(...) en el sujeto que reconoce se efectúa un acto por el que queda descentrado, porque admite un valor a otro sujeto que es la fuente de pretensiones legítimas que menoscaban el amor que se tiene a sí mismo” (Honneth, 2011, p. 176). Lo que le interesa destacar a Honneth es la prioridad genética que tiene el acto de reconocer sobre el de conocer, que se verifica en las relaciones sociales, mediante lo cual nos constituimos a la vez como sujetos.

Con mayor peso se presenta la temática del reconocimiento en la obra de Hegel, cuyas tesis ofrecen aportes significativos en el marco del pensamiento moderno. En las ideas que ofrece acerca de las motivaciones que se encuentran a la base de las diferentes formas de interacción social y política, incluyendo un nivel de conflictividad primario de las mismas, está presente la dinámica de una “lucha por el reconocimiento”. Esto se hace patente en la relectura y propuesta teórica que realiza inicialmente Axel Honneth (1997), elaborada a partir de la reconstrucción crítica de la filosofía ético-política hegeliana del período de Jena, en particular la conocida como *Filosofía real*. En principio, puede observarse un criterio de selección en función de los intereses de la propia conceptualización de Honneth, al ocuparse de esta etapa preliminar que se distingue de las definiciones adoptadas por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Por cierto que, además, se recurre a otras vertientes en relación con la fundamentación y base empírica que intenta ofrecer en su teoría social crítica, las

cuales provienen mayormente del campo de la psicología y de enfoques históricos y sociológicos actuales.

Resulta claro que en la interpretación del filósofo frankfurtiano se retoman aspectos de la elaboración hegeliana que son resignificados en función de sus propios intereses teóricos que enfatizan la motivación psicológica y moral involucrada en el reconocimiento intersubjetivo. Independientemente de las críticas que podrían hacerse a algunas propuestas de Honneth, cabe aquí reparar en la ausencia del tratamiento de algunos aspectos que son centrales desde el punto de vista de la recepción que ha tenido la filosofía de Hegel en el pensamiento latinoamericano<sup>1</sup>. Uno de ellos está representado por la “dialéctica amo-esclavo”, que constituye la forma principal que adopta la lucha por el reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* (cf. Hegel, 1991). En particular se considera fundamental develar desde la perspectiva de una filosofía liberacionista las proyecciones que posee en relación con el fenómeno de la dominación. Igualmente puede mencionarse que esta figura dialéctica habría sido motivada en Hegel por el conocimiento de la rebelión de esclavos negros en las luchas por la independencia de Haití. En tal sentido, la filosofía de la historia que postula este último autor en sus alcances universales contiene una forma paradigmática de la justificación de la postura colonialista, cuyo cuestionamiento constituye un tema que ha llevado a revisar el problema del reconocimiento de los sujetos latinoamericanos en su propia historicidad.

---

<sup>1</sup> La valoración crítica de los aportes teóricos de Honneth la he realizado en: Ramaglia, 2010.

## 2. Perspectivas críticas a partir de las propuestas del pensamiento latinoamericano:

Arturo Roig y Enrique Dussel

Ante la complejidad que revisten algunos de los problemas enunciados, vamos a indagar como se manifiesta el tema del reconocimiento en la filosofía latinoamericana. En primer lugar, se hará referencia al tratamiento teórico que propone Arturo Roig teniendo en cuenta su relación con la cuestión del sujeto y la consecuente reformulación que supone del humanismo. De acuerdo con los lineamientos que orientan las concepciones de este autor, cabe mencionar la complementariedad que existe entre la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas. Los diversos trabajos que realiza sobre la historia del pensamiento latinoamericano son abordados desde una perspectiva que ofrece claves filosóficas para su interpretación. Estos enfoques se presentan articulados teóricamente a partir de los supuestos historicistas que desarrolla en su obra.

Un ejemplo acabado de esta perspectiva complementaria se refleja en uno de sus libros más relevantes sobre el tema: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). En este texto propone una fundamentación del pensamiento filosófico teniendo en consideración la dimensión práctica que conduce a plantear la normatividad que posee el saber, lo cual conlleva pautas que no son comprendidas como externas a lo teórico. De allí se desprende, además, que la reflexión desarrollada por Roig se centre principalmente en la significación de la *sujetividad*, categoría que venía a quedar definida dentro de una reformulación particular. En este sentido entendía que la filosofía como saber crítico no se reducía a los límites de la razón, a las posibilidades del conocimiento, sino que involucra al sujeto que conoce en su inserción en una situación social e histórica. La pauta fundante va a enunciarla con la noción de “*a priori* antropológico”, a partir de una revisión del planteo del apriorismo que excede el nivel lógico-trascendental en Kant y encuentra una



postulación más explícita en Hegel cuando en su *Introducción a la historia de la filosofía* aborda el problema del comienzo de la filosofía, en que la condición de posibilidad del conocimiento entiende que va a darse a partir de un acto de autoafirmación y autovaloración del sujeto.

En última instancia, esta idea recibe una redefinición para interpretar el desarrollo histórico episódico que sigue el pensamiento latinoamericano. Igualmente implica la prioridad que se otorga al sujeto en un nivel axiológico como acto previo al conocimiento –en cierto modo, como se ha remarcado en Honneth–, pero cuya significación es leída en la clave de la constitución de un sujeto colectivo y plural que se identifica como un “nosotros”, en la medida que se produce un auto-reconocimiento frente a formas de dominación y teniendo en cuenta sus posibilidades de realización en el marco de procesos históricos concretos que suponen la actualización del pasado y la proyección de un futuro entendido como novedad.

A diferencia del planteo que se deriva de la filosofía de la historia hegeliana, el historicismo propugnado por Roig comprende que la empiricidad humana se manifiesta en un proceso dialéctico abierto, donde interesa considerar más el momento de la ruptura que la integración conceptual, por lo que expresa:

Debido a ello, no hay modo de alcanzar un *para sí* dentro de los términos de un discurso liberador, si no se asume esa alteridad desde una conciencia de alteridad. Desde ella, que nos mueve permanentemente a un reencuentro con nuestra radical historicidad y situacionalidad, es posible descubrir que el hombre es anterior a las totalidades objetivas (Roig, 1981, p. 113).

Asimismo, de la particular relectura e inversión de la filosofía hegeliana que efectúa Roig resulta interesante la referida a la “dialéctica del amo y el esclavo”. En ella se advierte puntualmente una forma de constitución de los sujetos, entendida en el plano de

la formación de la autoconciencia en relación con otra autoconciencia. Este fenómeno observa que está anticipado en Aristóteles en su definición del “hombre como animal político” y como ser que posee *logos*, que significa no solo razón sino también palabra; esto significa que la vinculación entre los seres humanos se encuentra mediada por la comunicación. Si bien se reconoce la riqueza del planteo de Hegel, en particular cuando se refiere a los modos en que comprende la importancia del hecho básico del reconocimiento intersubjetivo, entiende que se termina desvirtuando esta relación en cuanto la entiende bajo un acto de dominio, que implica en definitiva una reificación del otro. No menos importante sería el modo de reconocimiento que se ejerce en relación con el trabajo, lo cual será retomado desde otros supuestos en las tesis de Marx. En textos posteriores Roig vuelve a remarcar el valor de ambas formas de mediación, esto es la referida al lenguaje y sin desplazar la del trabajo como sucede en la teoría comunicativa de Habermas, como principios dinamizadores del proceso de antropogénesis, y en definitiva de humanización, en cuanto no se recaiga en modos alienantes (cf. Roig, 2008, pp. 157-162).

Las anteriores consideraciones serán comprendidas en un registro amplio de la historia de América Latina que repasa en algunos momentos y autores significativos. De la interpretación ensayada en este texto habría que indicar que alude principalmente a las consecuencias que derivan de procesos de dominación y colonización que se dan a partir de la etapa moderna, que implicaron, entre otras cosas, el desconocimiento de la propia historicidad de Latinoamérica y de su población. De allí también que el planteo de Roig se concentre en la denuncia de una filosofía de la historia imperial de la modernidad, cuyo modelo paradigmático se encuentra expuesto en Hegel con su visión de la historia mundial y el lugar que ocupa América en la misma, pero que podría extenderse igualmente a diversas expresiones del occidentalismo y del eurocentrismo. En respuesta a esta filosofía de la historia eurocéntrica y colonial, la filosofía

latinoamericana se presenta como un saber auroral, no ajeno a la dimensión utópica desde la cual se plantea la crítica de una situación vigente y se proponen ideas reguladoras que tienen como fin la realización de alternativas mejores de existencia para una comunidad determinada y, en última instancia, contribuyen a un proceso de humanización de alcance universal.

Estos aspectos son remarcados con relación a las formas de conciencia histórica presente en toda cultura y la posesión del lenguaje en todo ser humano, aún frente a quienes pretenden tener una posición privilegiada:

Podríamos afirmar, como corolario, –dice Roig– que la pauta enunciada en este caso como una exigencia de “reconocer la historicidad de todo hombre” es equivalente a la del “reconocimiento de que absolutamente todo ser humano posee voz”. En consecuencia, la distinción entre “hombres históricos” y “hombres naturales”, entre un ser parlante y otro mudo, entre un individuo capaz de discurso y otro impotente para el mismo, no puede ser más que ideológica (...). La pauta que en este caso comentamos supone, por todo lo dicho, un humanismo, y en la medida que no hay ningún humanismo que no sea pensado como un “proceso de humanización”, ella adquiere toda su fuerza programática. Aquel “ponernos a nosotros mismos como valiosos” quedaría sin justificación si no fuéramos capaces de ver la relación que hay entre una afirmación legítima de un “nosotros” y lo que se ha de entender como humanismo (Roig, 1981, p. 124).

De esta última cita cabe aclarar la advertencia sobre los modos legítimos e ilegítimos que resultan de esa autoafirmación del nosotros, que puede tener un sentido incluyente o excluyente y que se juega también entre los polos de la autenticidad y la alienación. Igualmente viene a advertir sobre la función ideológica que pueden tener algunas manifestaciones del pensamiento que se declara humanista, en cuanto la cualidad de lo humano podría erigirse a partir de determinados valores que

posee un grupo social o cultural frente a otros a los que no se les reconoce los mismos. En consecuencia, estaría implícita una afirmación de la igualdad genérica de la humanidad, que no se trata únicamente de una idea abstracta finalmente contradictoria en las prácticas y discursos que podrían verificarse en nuestra historia. La misma es traducida por Roig bajo el concepto normativo de “dignidad humana”, que supone el reconocimiento del valor intrínseco de todo ser humano según la concepción kantiana.

Esta última temática es tratada igualmente por Arturo Roig en su libro: *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002). En este texto van a ser desarrolladas sus proposiciones en el campo de la ética, desde una perspectiva que reinterpreta las problemáticas de la corporalidad, el vínculo del ser humano con la naturaleza, las necesidades y su fundamentación en el principio de la dignidad humana y la formación de lo que denomina como “moral emergente”. En particular puede comprobarse que la cuestión del *a priori* va a ser ampliada en función de la definición de la moral de la emergencia que propone en sus alcances y fundamentación.

En este sentido se perfilarían, entonces, las condiciones de una moral subjetiva que impulsan movimientos sociales, grupos étnicos, feministas y otros sectores subalternos que se manifiestan en su emergencia histórica. La misma constituye una moral alternativa frente a sistemas normativos e institucionales dominantes que conforman una determinada *eticidad*, con lo cual se invierte la primacía que había otorgado la filosofía política hegeliana a este último nivel objetivo de la ética, en particular representado por el Estado y el derecho. En todo caso, lo que se pone de manifiesto es que los sujetos son anteriores en su valor moral frente a las objetivaciones éticas, las cuales pueden ser sucesivamente conformadas de acuerdo con las necesidades y sus diversos modos de satisfacción que se expresan en la vida social y cultural. De este modo, tanto para las objetivaciones como para las

necesidades el criterio de evaluación y de discernimiento radica en el principio de la dignidad humana.

Si este último principio constituye un punto de partida para la acción moral, resulta a la vez reconstruido con posterioridad en sus distintas manifestaciones históricas, especialmente a través de su enunciación en discursos producidos por autores latinoamericanos y, al mismo tiempo, se encuentra como motivación profunda de las luchas por el reconocimiento de diferentes grupos, lo cual permite delinear a este proceso como una “antropología de la emergencia”. Desde este punto de vista, se vislumbra una línea de continuidad y complementación entre lo que Roig había caracterizado como *a priori* antropológico y la dignidad humana, comprendido este último como un concepto desde el cual se desprende un universo normativo que orienta la praxis.

Por último, vamos a ocuparnos de las tesis filosóficas de Enrique Dussel que tienen como núcleo de reflexión central a la dimensión ética. A través de las formulaciones que realiza en sucesivos trabajos, este autor desarrolla teóricamente lo que concibe como filosofía de la liberación latinoamericana. En ellos se establece un método y categorías pertinentes –proximidad, totalidad, exterioridad, mediaciones, alienación, liberación, analéctica, etc.–, desde las cuales se plantea una superación de la situación de miseria y explotación que viven las clases, sujetos y pueblos de América Latina y gran parte de la humanidad. La filosofía que aspira a contribuir a la praxis de liberación entiende que debe realizar la crítica a un sistema vigente a partir de la afirmación de la exterioridad del “otro”, de quien es negado y excluido por una racionalidad y totalidad dominadoras. Desde la positividad de la realidad de esa alteridad radical, que para el sistema es el no-ser, se concibe un movimiento dialéctico que tiende a la construcción de un nuevo orden que no es solo la negación del anterior. Su método se concibe así como una revisión crítica del sentido de la dialéctica tal como había sido establecida en los términos de

Hegel. Igualmente habría que indicar que su concepción dialéctica privilegia el momento de ruptura que está dado por la figura de la *alteridad*, es decir, de quienes son excluidos de un cierto sistema que representa una totalidad en que se ejerce una forma establecida de poder y relaciones sociales de dominación.

Su filosofía ética se plantea como una tarea crítica deconstructiva de las tradiciones filosóficas de occidente, en particular con respecto a la racionalidad instrumental y el discurso hegemónico que se instauran desde la modernidad en que comienza a configurarse un sistema mundial. Frente a las profundas asimetrías y desigualdades que atraviesan el mundo globalizado, Dussel sostiene que la razón ético-crítica debe arrancar de la solidaridad incondicional con los excluidos material y culturalmente, para fundar un pensamiento crítico transformador desde la periferia social y geopolítica. Resulta prioritaria la consideración ética de lo que denomina como “víctimas”, es decir, quienes están afectados negativamente por un sistema normativo e institucional, o una eticidad vigente, para asumir la responsabilidad de un compromiso teórico-práctico concreto que tienda a cancelar la dominación en las relaciones intersubjetivas. En este sentido, se encuentra implícita una comprensión del reconocimiento desde el punto de vista de la asimetría que comporta la misma definición del otro como subalterno y que sufre pasivamente una situación de injusticia. En este punto podría cuestionarse si representa efectivamente una exterioridad absoluta o, por otra parte, si no se constituyen efectivamente como sujetos activos en su capacidad de resistencia frente a formas de negación de sus derechos, tal como sucede con los movimientos sociales.

El principio ético que postula como material y universal se refiere a la vida humana, arraigada en la corporalidad de un sujeto viviente. La interpelación a un orden ético dado se realiza desde el lugar de quienes se encuentran relegados de las condiciones materiales de reproducción de la vida y menospreciados en su

dignidad como seres humanos. La afirmación de la vida humana se presenta en consecuencia como el criterio de discernimiento y el fundamento de toda ética, que sustenta la enunciación de juicios normativos. En el ámbito de una filosofía política este principio permite reconocer la legitimidad de un orden o institución formal, a partir de la posibilidad que poseen para garantizar la reproducción y desarrollo de la vida humana de modo universal.

En algunos de sus textos sobre filosofía política, Enrique Dussel ha utilizado la expresión de “lucha por el reconocimiento” sin precisar tanto sus alcances, pero se sobreentiende que designa a las manifestaciones de sectores sociales que cuestionan un cierto orden injusto<sup>2</sup>. La referencia a sus acuerdos y disidencias con la teoría crítica en relación con las distintas generaciones y planteos de la Escuela de Frankfurt se encuentra en un artículo dedicado al tema, del cual –sin desconocer su extenso diálogo crítico con Apel– nos interesa dar cuenta de su apreciación de la posición de Honneth, en que va a afirmar:

Es la lucha por el reconocimiento, pero no por la igualdad, sino por la Di-ferencia, por la exigencia del respeto a la Alteridad de la víctima (levinasiana, vislumbrada en las últimas obras de Honneth). Es la lucha por la afirmación del otro como otro, no como lo mismo (...). Pero, y esto es lo esencial, a partir del consenso crítico de los excluidos comienza toda una filosofía, no sólo la “lucha por el reconocimiento” (esto es sólo el punto de partida), sino de la lucha como praxis de liberación (Dussel, 2007, pp. 348-349).

La crítica de Dussel pone de relieve que el conflicto por el reconocimiento no se dirime principalmente en alcanzar la igualdad, sino que tiende a la transformación de un determinado estatuto jurídico para construir un Estado de derecho alternativo.

---

<sup>2</sup> Por ejemplo, puede observarse inicialmente esta expresión en: Dussel, 2001.

En esta construcción tiene un papel preponderante la emergencia de los movimientos sociales en cuanto son excluidos de la ciudadanía plena y de determinados derechos dentro del orden dominante, por lo cual se constituyen en el momento crítico de una política de la liberación.

Para concluir puede señalarse que a partir de las perspectivas sobre el reconocimiento planteadas por la filosofía latinoamericana contemporánea, tal como se presentan en las tesis sostenidas por Arturo Roig y Enrique Dussel—independientemente de sus diferencias conceptuales que no se han considerado específicamente en este trabajo—, contienen una ineludible referencia a la dimensión de los sujetos que reclaman ser reconocidos en su dignidad desde su particularidad y emergencia ante las formas de exclusión que se multiplican en el capitalismo globalizado. En consecuencia, el sentido que adquiere el reconocimiento resulta orientado hacia una revisión que atienda al contexto amplio de relaciones geopolíticas que se han ido conformando históricamente desde la modernidad hasta el presente. Para este propósito resulta igualmente válida la confluencia en la elaboración de un pensamiento radicalmente crítico que parta del diálogo entre distintas tradiciones filosóficas.

## Referencias bibliográficas

Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Dussel, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Dussel, Enrique (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdés.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2006). *Filosofía real*. México: Fondo de Cultura Económica.

Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica / Grijalbo Mondadori.

Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.

Kant, Immanuel (2005). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.



Ramaglia, Dante (2010). Debates actuales en torno a las políticas del reconocimiento: constitución de los sujetos y cambio social. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (12), 45-55.

Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo Andrés (2008). *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones El Andariego. (Edición corregida y aumentada).

Sauerwald, Gregor (2008). *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*. Münster: Lit Verlag.

Taylor, Charles (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.

## Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación

Las distintas elaboraciones teóricas realizadas en relación con la noción de reconocimiento han sido empleadas para aludir a un conjunto de procesos conflictivos que caracterizan a las sociedades contemporáneas. En particular, algunas de las concepciones que se desprenden de este enfoque han permitido dar cuenta de reclamos que están connotados por la diversidad cultural, como es el caso de las formas de resistencia desarrolladas mediante la organización de movimientos sociales que pueden identificarse en varias regiones de América Latina. En tal sentido, es posible referirse a la extensión y también usos de la teoría del reconocimiento que no fueron previstos en sus formulaciones originales, aunque la intención crítica de esta perspectiva que se vincula a la filosofía social y política supone la posibilidad de ofrecer criterios y bases normativas con respecto a transformaciones que ocurren en el marco de las dinámicas sociales complejas del presente.

Desde este punto de vista, nos interesa poner de relieve los aportes realizados por Axel Honneth, quien ha promovido una actualización de la teoría crítica frankfurtiana a partir de la conceptualización del reconocimiento, para mostrar sus proyecciones posibles para considerar fenómenos sociales contemporáneos, en particular referidos al contexto latinoamericano. En primer lugar, será evaluada sintéticamente la orientación diferente que Honneth incorpora en sus planteos al interior de la tradición intelectual asociada a la Escuela de Frankfurt. En un segundo paso, se tratarán de mostrar inflexiones significativas en su obra, remitidas especialmente al modo en que se explican las relaciones de reconocimiento recíproco en el seno

de la sociedad civil y al lugar que ocupa la solidaridad como principio regulativo. En un tercer momento, se hará referencia a la tematización de la justicia en las democracias actuales como un núcleo relevante de su reflexión, considerando hasta qué punto la teoría del reconocimiento ofrece un marco de análisis con respecto al capitalismo. Finalmente, se abordarán algunos puntos de contacto y también divergencias respecto al pensamiento crítico latinoamericano, en especial, retomando las propuestas elaboradas por el filósofo argentino Arturo Roig.

## 1. Patologías sociales, racionalidad y emancipación: derivas de la teoría crítica

La propia comprensión con la que Honneth describe sus proposiciones filosóficas se basa en las contribuciones y, a la vez, aporías que provienen de la teoría crítica, tal como se viene desarrollando desde sus momentos fundacionales hasta el presente. De los componentes que constituyen la herencia irrenunciable de esta tradición de pensamiento menciona en una de sus reconstrucciones a los siguientes temas centrales:

(...) mientras no se abandone la intención de entender la teoría crítica como forma de una razón históricamente activa, tampoco se podrá renunciar sencillamente al motivo normativo del universal racional, a la idea de patología social de la razón y al concepto de interés emancipador (Honneth, 2009, p. 51).

Aun con las variantes que señala principalmente entre las postulaciones de Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas, entiende que el horizonte crítico que se condensa en estos núcleos conceptuales mantiene su vigencia como programa intelectual. En particular, la tesis de que el proceso de formación histórico contiene una racionalidad que puede ser distorsionada por el capitalismo, implica el señalamiento de una “patología social” que provoca sufrimiento en cuanto impide la autorrealización, y cuya

resolución depende de la capacidad de comprensión de los mismos sujetos en vistas a una praxis que los libere de la misma. Igualmente advierte que las condiciones que presentan en la actualidad los actores sociales han cambiado en función de la pluralidad cultural y las diferentes convicciones existentes, al mismo tiempo que observa que el capitalismo no es posible definirlo como un sistema unitario de racionalidad social. Sobre estos aspectos volveremos más adelante, ya que marcan una diferencia fundamental de las posiciones de Honneth en su diagnóstico del presente, si bien se conciben como parte de la renovación que promueve dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt.

Otro componente central que se resignifica respecto del legado ofrecido por esta tradición es la idea de que la crítica responde a lo que Honneth designa como *trascendencia inmanente* o *trascendencia intramundana*<sup>1</sup>. Por una parte, esto significa que la teoría normativa debe poder referirse a una instancia de la realidad social en que su perspectiva de análisis se vincula a un interés empírico o a una experiencia moral. En otros términos, lo que se denomina como “crítica social inmanente” implica la apelación a criterios que se derivan de los mismos hechos que se someten a evaluación y de la propia experiencia de los sujetos que están involucrados. Por otra parte, el carácter “trascendente” proviene de su vinculación a prácticas que son necesarias para la reproducción social, pero que, a la vez, poseen un excedente normativo que apunta a la superación de los modos de organización de las relaciones sociales en una situación dada.

---

<sup>1</sup> El propio Honneth va a explicarlo de la siguiente manera: “El significado de la ‘trascendencia dentro de la inmanencia social’ –cuyo origen es religioso– no se circunscribe a que aún haya que encontrar en la realidad social y en una época determinada los ideales y objetivos sociales incumplidos y, en esa medida, trascendentes. En cambio, designa un potencial normativo que resurge en cada nueva realidad social porque está íntimamente unido a la estructura de los intereses humanos” (Fraser y Honneth, 2006, p. 181).

Si esta motivación reconoce que ha sido común a los distintos representantes de la Escuela de Frankfurt, resulta revisada en función del propio punto de vista sostenido por Honneth<sup>2</sup>. En la primera generación que recibe la influencia del hegelianismo de izquierda, desde Marx hasta Lukács, el lugar que ocupa la experiencia del trabajo es central en sus tesis filosóficas que se complementan con el análisis sociológico, al igual que el interés emancipatorio se ubica en el potencial derivado de la concientización y praxis de la clase obrera de acuerdo con objetivos e ideales ya compartidos por la sociedad en su conjunto. Esta visión entra fuertemente en crisis luego de Auschwitz, siendo sustituida por una crítica negativista debido a la imposición que se observa en diversos ámbitos de formas de dominación, administración y control.

En el caso de Habermas, si bien mantiene el señalamiento de imperativos sistémicos como la burocracia o el capitalismo que contribuyen a una colonización del mundo de la vida, encuentra una salida en la pragmática del lenguaje por medio de la cual se vislumbra un potencial de racionalidad que tiene que ser liberado de modos de dominio. El pasaje del paradigma marxista de la producción al paradigma de la comunicación constituye una vía para aclarar el tipo de prácticas que entiende están en peligro con el desarrollo patológico de la sociedad actual. Estas prácticas se remiten al entendimiento comunicativo que representa el medio y objetivo procurados con la emancipación, además de ser el lugar en que la crítica encuentra su punto de vista normativo.

Entre las observaciones realizadas por Honneth respecto de la teoría de la acción comunicativa menciona la dificultad de ubicar como instancia previa de la realidad social a la restricción de las reglas lingüísticas del entendimiento. Por medio de ellas no se puede remitir a una experiencia de los sujetos implicados que

---

<sup>2</sup> Una revisión de la trayectoria seguida por los pensadores frankfurtianos con respecto a la crítica social se encuentra en: Honneth, 2011, pp. 127-145.

constituya de modo consciente una depreciación de sus expectativas. En cambio, propone como hecho significativo para las experiencias morales el tipo de daño que se infringe a las reivindicaciones de la identidad adquiridas a través del proceso de socialización. De este modo, afirma que las expectativas normativas que se reflejan en la vida cotidiana responden a situaciones de interacción social en que se busca alcanzar formas de reconocimiento mutuo. Y lo que se percibe generalmente como “injusticia moral”, para las personas afectadas supone la ausencia de un merecido reconocimiento en contra de sus propios intereses. Para estas situaciones que se experimentan desde un punto de vista ético, dice Honneth, que cabe la designación de “sentimientos de desprecio” (Honneth, 2011, p. 137).

Esta afirmación supone que ese nivel de experiencia es previo como sensación afectiva a su expresión lingüística, además de que esta última responde a reglas discursivas que están conformadas en un espacio público hegemónico. En consecuencia, plantea que el lugar central que había ocupado en la teoría crítica el desarrollo de la racionalidad humana para comprender las patologías sociales, debe desplazarse para abarcar a otros fenómenos que se relacionan con las condiciones intersubjetivas mediante las cuales se desarrolla la identidad durante el proceso de socialización; es decir, el enfoque propuesto atiende especialmente a las estructuras sociales de reconocimiento y sus distorsiones en las formas de desprecio.

## 2. La solidaridad como experiencia intersubjetiva de reconocimiento

La orientación fundamental de la crítica social que postula Honneth en relación con una teoría del reconocimiento resulta significativa en cuanto alude a una experiencia básica que constituye la formación de la personalidad en las relaciones intersubjetivas. Tal como lo han afirmado también otros autores, como Tzvetan Todorov (1995), es una necesidad inherente al ser

humano el ser reconocido por otros, a través de lo cual se refuerza el sentimiento de la propia existencia. Desde esta perspectiva, es posible señalar que las situaciones en que se juega el reconocimiento no solo involucran relaciones antagónicas y de rivalidad, sino también abarcan formas complementarias y de reciprocidad solidaria con los otros<sup>3</sup>.

En su formulación original, donde retoma las tesis del joven Hegel, Honneth va a identificar tres esferas en que se realizan formas de reconocimiento en las sociedades actuales<sup>4</sup>. En primer lugar, las relaciones primarias asociadas a vínculos afectivos basados en el amor y la amistad; otro ámbito se refiere a las relaciones jurídicas y políticas en que los sujetos alcanzan un reconocimiento bajo el principio del derecho; por último, las relaciones sociales en que los sujetos obtienen una valoración de acuerdo con sus rendimientos y capacidades individuales. El sentirse reconocido en las prácticas sociales que se despliegan en estas distintas esferas del reconocimiento es lo que proporciona modos de autorrealización, que el autor denomina respectivamente como autoconfianza, autorrespeto y autoestima. En contraparte, son caracterizadas las formas negativas de menosprecio que son correlativas: el maltrato físico, la desposesión de derechos y la falta de estima social. En estas últimas formas ubica la génesis de reacciones morales que explican las motivaciones involucradas en los procesos de cambio social, en referencia a pretensiones normativas orientadas al logro del reconocimiento recíproco.

Si bien se mantiene este esquema tripartito de las formas de reconocimiento en los desarrollos teóricos posteriores del filósofo frankfurtiano, no resulta indiferente que se constaten variaciones significativas en la conceptualización con que se describe, en particular, esa tercera esfera relacionada con la sociedad civil. La

---

<sup>3</sup> Estos diferentes modelos de reconocimiento son descriptos a partir de Jean-Paul Sartre y Mijail Bajtín en: Ramaglia, 2013, pp. 119-137.

<sup>4</sup> Se hace referencia en particular a: Honneth, 1997 (1ª edición en alemán de 1992).

enunciación inicial de Honneth, que se encuentra en *La lucha por el reconocimiento*, pone el énfasis en la categoría de “solidaridad” como orientación normativa que permite enfrentar situaciones de menosprecio subjetivo o las valoraciones negativas que recaen en un determinado sector social. Siguiendo en este punto a Hegel, entiende que la solidaridad es una forma reflexiva que reúne el componente afectivo relativo a las relaciones primarias y el aspecto cognitivo que corresponde al reconocimiento jurídico, por lo que puede caracterizarse como un sentimiento más racional que se expresa en las interacciones establecidas dentro de los miembros de un grupo o de una comunidad. De este modo, se alcanzan formas de integración social en que se manifiesta la reciprocidad de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento, que en la filosofía hegeliana se desvirtúan cuando plantea su síntesis en el Estado como comunidad ética. Asimismo, se presenta esta tercera forma de reconocimiento como superación del derecho moderno de carácter universal, ya que la valoración social se aplica a cualidades y capacidades particulares que son inherentes al proceso de individualización, al igual que el pluralismo axiológico se establece como marco cultural en las sociedades contemporáneas.

Tomando como referencia a las proposiciones de George Mead, Honneth señala que el campo de la actividad social está atravesado por la división funcional del trabajo, que se emplea además como medio de reconocimiento de las capacidades y rendimientos de los sujetos. No obstante, en este texto plantea que tanto el modelo de Hegel basado en la eticidad como el de Mead sobre la división del trabajo presentan dificultades teóricas que pueden ser resueltas mediante la apelación al concepto de “solidaridad” (Honneth, 1997, p. 157). El marco en que se desenvuelven las relaciones solidarias implica una valoración simétrica de los sujetos en función de un objetivo práctico que se ejemplifica en las situaciones de resistencia a la opresión política. En las formas de valoración social que predominan en las sociedades postradicionales va a aclarar que cambia la relación



práctica de los sujetos consigo mismos de acuerdo con el fenómeno de la individualización. Por este motivo, indica Honneth:

En las condiciones de la sociedad moderna, la solidaridad está por ello ligada al presupuesto de relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados (y autónomos); en este sentido, valorarse simétricamente significa considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común. Las relaciones de ese tipo deben llamarse “solidarias” porque no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de otras personas; pues sólo en la medida que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes (Honneth, 1997, pp. 158-159).

Hemos citado en extenso este párrafo porque expone claramente una visión de la interacción social que luego va a ser modificada, principalmente porque es desplazada la noción de solidaridad. Creemos que lo que permite la interpretación fundada en este concepto de solidaridad constituye un aspecto significativo de las potencialidades teóricas que posee el reconocimiento, en cuanto a este último se lo comprende como apertura existencial a las diferencias que se experimentan en relación con los otros. Desde este punto de vista la actitud de reconocer, que es considerada como previa genéticamente al acto de conocer<sup>5</sup>, representa una forma de la relación fundamental mediante la cual se constituye la subjetividad. Y, precisamente, la solidaridad supone ese reconocimiento del otro que lo transforma en sujeto autónomo, es decir, una experiencia y objetivo que es emancipatorio; a diferencia de las tendencias sistémicas que contribuyen a la reificación de las relaciones intersubjetivas en las sociedades

---

<sup>5</sup> Sobre este tema véase: Honneth, 2011, pp. 165-181.

actuales<sup>6</sup>. En buena medida, este principio funciona como presupuesto de la interculturalidad, que puede ser considerado según el paradigma de la comunicación a partir de las formas deseables de diálogo y entendimiento entre distintas culturas<sup>7</sup>, sin dejar de lado la dimensión conflictiva que se verifica cotidianamente en las interacciones entre grupos diferenciados y de un modo creciente con implicancias políticas a nivel global.

En su teorización inicial advierte Honneth que las luchas por el reconocimiento se dirimen entre distintos sectores sociales que buscan imponer determinados objetivos que sirven como estándares socioculturales, los cuales funcionan como criterios de valoración desde los cuales se referencian las cualidades individuales. Una distinción fundamental que realiza en este punto, siguiendo en parte a Pierre Bourdieu, va a referirse a la lucha simbólica que se produce para lograr la consideración social de las propias formas de vida por diferentes grupos, esta situación está a la base de lo que designa como un “conflicto cultural” (cf. Honneth, 1997, pp. 155-156). El mismo es crucial respecto a los objetivos perseguidos por los movimientos sociales para fijar la atención pública en sus demandas de reconocimiento, que no están disociadas de reivindicaciones económicas.

### 3. La cuestión de la justicia y los movimientos sociales en el capitalismo globalizado

El hilo argumental de algunas de las cuestiones mencionadas anteriormente se encuentra retomado por Honneth en el debate que sostiene con la filósofa norteamericana Nancy Fraser (cf. Fraser y Honneth, 2006). Resulta esclarecedor el enfoque dado a varios asuntos que configuran las proyecciones políticas del

---

<sup>6</sup> La discusión sobre el concepto de reificación es presentada en: Honneth, 2007.

<sup>7</sup> Una noción de interculturalidad que va más allá de la tolerancia como forma de reconocimiento se presenta en: Fernet-Betancourt, 2009.

reconocimiento, de los cuales nos interesa poner de relieve sus implicaciones para un diagnóstico crítico sobre el capitalismo. Un eje de la discusión está relacionado con el tema de la justicia y los procesos de cambio social, que es abordado por el pensador frankfurtiano desde la perspectiva acerca de que el reconocimiento constituye un principio básico que vincula las causas de los sentimientos de injusticia con los objetivos normativos de los movimientos emancipadores.

En tal sentido, sostiene que los problemas de justicia relativos a la redistribución de bienes económicos deben remitirse a relaciones no logradas de reconocimiento, en que se constata la falta de respeto social o el sufrimiento por quienes no alcanzan a realizar sus expectativas normativas. Esto último implica una lesión a las reivindicaciones de identidad, que Honneth postula como núcleo normativo en cuanto entiende a los actores a partir de una motivación moral y no principalmente orientados por intereses materiales, de acuerdo con lo que postula la teoría marxista (Fraser y Honneth, 2006, p. 103 y ss.). Por otra parte, cuestiona que los conceptos normativos de la teoría se deriven directamente de los reclamos que se encuentran articulados en el espacio político por parte de los movimientos sociales, ya que significa dejar de lado a otras formas de sufrimiento social y de conflictos cotidianos que no se visibilizan en el debate público. Otra distinción relevante realizada por el autor, a partir de su diferenciación respecto de las “políticas de identidad” defendidas por Nancy Fraser o del “multiculturalismo” considerado por Charles Taylor, se refiere a su revisión de la tesis histórica acerca de que los actuales movimientos y organizaciones colectivas han pasado de una lucha por la *igualdad*, en relación con la obtención de derechos y la redistribución económica, a demandas basadas en la *diferencia*, en que se interpreta el reconocimiento a partir de su significación cultural.

En varios de estos aspectos indicados pueden encontrarse observaciones de interés para la discusión sobre problemas

relativos a la justicia social en el marco del capitalismo globalizado. En particular, consideramos que en la polémica sostenida en este texto mayormente hay referencias al contexto de las sociedades capitalistas avanzadas, por lo que para extender sus conclusiones deben tomarse en cuenta las profundas asimetrías existentes a nivel mundial, hecho que incluye las desigualdades sociales que se reproducen notoriamente al interior de los países periféricos y, de alguna manera, aparecen también en los mismos países centrales<sup>8</sup>.

En cierto sentido, nos parecen insuficientes algunas de las respuestas de Honneth respecto a las modalidades que poseen las contradicciones sociales ante las formas que ha adoptado el capitalismo en sus desarrollos recientes, y más cuando tenemos que ofrecer un marco de interpretación desde la realidad de América Latina. En su enfoque teórico del reconocimiento como motivo que da cuenta de los conflictos y su resolución en las sociedades contemporáneas se encuentra una orientación para la evaluación normativa de las consecuencias del capitalismo actual, pero no resultan comprendidos claramente los efectos relativos a los aspectos estructurales y sistémicos del mismo<sup>9</sup>.

En su distinción de las esferas de reconocimiento social ya mencionamos que en el nivel que corresponde a las relaciones dentro de una comunidad se termina relegando a la solidaridad como horizonte regulador de los aportes cooperativos de sus

---

<sup>8</sup> No se trata de adjudicar esto a una suerte de indiferencia, sino a la falta de un conocimiento cabal de la nueva situación vigente a nivel global, que el mismo Honneth admite: "Yo mismo no tengo muy clara la pregunta de cómo se describen las condiciones de dependencia, aquellas nuevas formas de imponer y hacer prevalecer los imperativos capitalistas en estos países [no desarrollados]. Por supuesto existen intentos de configurarlos de alguna manera con ayuda de la teoría de la globalización económica, y también se han hecho intentos de revivir la antigua teoría del imperialismo y de preguntarse si tiene que ver con nuevos imperios. Creo que existe una necesidad inmensa de aclarar este punto y quizás es necesario reanudar los debates económicos de los años setenta y ochenta para preguntarse cómo se debe describir este modo del nuevo desarrollo mundial que está invadiendo de manera brutal las condiciones de vida en las sociedades subdesarrolladas, a través de las *big companies*" (cf. Cortés Rodas, 2005, p. 14).

<sup>9</sup> Una evaluación sobre esta temática se realiza en: Herzog, 2013.

miembros. Esto sucede a partir de la consideración de lo que significa el logro que se obtiene mediante el “éxito individual” o el “mérito”, motivo por el cual se evalúan los rendimientos en función de la división del trabajo en las sociedades capitalistas (Fraser y Honneth, 2006, p. 109 y ss.). En parte, esta descripción pone de relieve la centralidad que posee el concepto de trabajo como norma de valoración social, junto con las deficiencias que se observan respecto del modo ideológico que adquiere en cuanto se imponen ciertos valores unilaterales que inciden en la redistribución económica. Esto significa que la calificación de esos logros responde a una jerarquía de estatus social que está directamente asociada al modo como se pondera el trabajo y su remuneración, como se ve claramente en la situación del trabajo femenino. El contrapeso a estas desviaciones, que señala Honneth, radica en el excedente normativo que poseen las distintas formas de reconocimiento recíproco y, en un plano más político, mediante la constitución del Estado de bienestar que incorpora la dimensión de la igualdad jurídica para garantizar derechos sociales y recursos económicos básicos a todos los ciudadanos.

En consecuencia prevalece un punto de vista descriptivo, y relativamente crítico, del significado que adquiere el principio de legitimación según el éxito individual, así como el mérito basado en la formación personal y los aportes al ámbito social y laboral, que se reproducen con el desarrollo del capitalismo. Del mismo modo que estos representan orientaciones normativas que se encuentran institucionalizadas, también las formas de subordinación que se establecen entre distintos sectores y clases sociales poseen un marco institucional de acuerdo con las pautas que fija el mercado capitalista<sup>10</sup>, incluyendo las relaciones de dependencia y dominación que se dan entre las naciones

---

<sup>10</sup> Sobre la posibilidad de que el reconocimiento cumpla una función de integración social en un orden dominante véase: Honneth, 2006, pp. 129-150.

desarrolladas y las que han padecido procesos (neo)coloniales o imperiales.

Sin duda lo que se hace evidente en el proceso de globalización impulsado por el neoliberalismo es un fuerte condicionamiento a las mismas democracias en su capacidad de responder a las demandas sociales y a la distribución equitativa de recursos. Esto trae aparejado también un cambio cultural y material sustantivo con la mercantilización de las relaciones entre los sujetos en todos los ámbitos de reconocimiento mencionados. Desde este punto de vista, la aspiración a la autorrealización se vuelve muchas veces inviable, no solo en el ámbito personal sino básicamente en una dimensión colectiva, abarcando asimismo a la humanidad en esta tendencia a la transformación de la vida en mercancía que impacta con la crisis ecológica del presente.

Otro aspecto a revisar es la actuación política que está asociada a los movimientos sociales, que representan una alternativa frente a muchas situaciones vigentes de injusticia. En la perspectiva de Honneth se trata de mostrar cómo se encuentra a la base de estas situaciones una experiencia moral de menosprecio vivido individualmente, que se traslada posteriormente a su manifestación colectiva en la esfera pública. Pero es precisamente esta posibilidad del fenómeno que se caracteriza como proceso de subjetivación político lo que permite en muchos casos traducir esa experiencia y otorgarle un contenido en cuanto lucha por el reconocimiento.

Como se ha aclarado anteriormente, es posible considerar que algunas de esas luchas se producen en relación con objetivos materiales y otras incluyen reivindicaciones relativas a diferencias culturales, así como en muchos casos se da la combinación de ambos aspectos, sin que esta distinción signifique un cambio histórico en los objetivos de los movimientos sociales, sino que depende de las características de los mismos. Tanto como la proyección política del reconocimiento que procuran los

movimientos sociales, que excede siempre el nivel individual para darle otro sentido a las mismas valoraciones que prevalecen en una sociedad determinada, resulta necesaria la solidaridad que alcanzan estas formas de organización y reclamo más allá del propio grupo de referencia. Cualquiera que posea sensibilidad social puede vincularse solidariamente a quienes padezcan distintas formas de inequidad, ya sea, por ejemplo, respecto a las condiciones de amplios sectores que viven en la pobreza, la persistencia del maltrato hacia las mujeres o, como se presenta en la actualidad, la realidad desesperada de refugiados que tratan de migrar a países de Europa.

#### 4. Reconocimiento y moral de la emergencia en el pensamiento latinoamericano

De lo comentado anteriormente se desprenden algunos aspectos que resulta necesario reformular en relación con la teoría crítica del reconocimiento para abordar problemas de nuestro tiempo. Entre las cuestiones que siguen incitando a las reflexiones que confluyen en el escenario cambiante de los acontecimientos contemporáneos, se vuelve acuciante interrogarse por las posibilidades de vida en común, o a veces la misma sobrevivencia, en un mundo signado por distintas crisis: de una marcada desigualdad en las relaciones socioeconómicas y un crecimiento exponencial de la concentración de la riqueza, de cada vez mayores daños ambientales con sus consecuencias en la reproducción de las diversas formas de vida, de guerras indiscriminadas en el plano internacional, de la imposición de modelos de subordinación a las pautas del capitalismo financiero y de ajuste en las políticas públicas. En contraparte, se vienen experimentando nuevas dinámicas de constitución de los sujetos y formaciones identitarias, de demandas y proyectos alternativos surgidos de distintos movimientos sociales, de intervenciones surgidas de políticas contrahegemónicas, así como otras

manifestaciones emergentes en el mundo actual que requieren ser abordadas desde enfoques teóricos renovados<sup>11</sup>.

Si esta es una tarea pendiente y abierta a nuevos desarrollos en que confluyen distintas perspectivas críticas, nos interesa destacar las líneas posibles de confluencia que encuentra la conceptualización sobre el reconocimiento en las direcciones principales que ha seguido el pensamiento latinoamericano contemporáneo. En un texto inaugural sobre el tema, Gregor Sauerwald ha intentado mostrar las convergencias que pueden señalarse entre la reflexión teórica de Axel Honneth y las manifestaciones de la llamada filosofía de (o para) la liberación, en que destaca la figura del filósofo argentino Arturo Roig (*cf.* Sauerwald, 2008).

Entre las postulaciones centrales de este último autor cabe remarcar la noción de “*a priori* antropológico”, cuya enunciación se remite principalmente a Hegel y su idea de que el comienzo de la filosofía tiene que ver con la autovaloración efectuada por quien ejerce el acto de pensar. A partir de esta tesis, Roig propone como punto de partida del discurso filosófico al acto de autoafirmación y reconocimiento de sí y de los otros que es ejercido por un sujeto<sup>12</sup>. En otras palabras, como vimos en Honneth, se trata de mostrar que el aspecto axiológico es previo al mismo acto de conocimiento. En particular, a Roig le interesa comprender desde esta perspectiva a la trayectoria histórica seguida por las ideas filosóficas en América Latina, en que cada ejercicio de afirmación y reconocimiento ha implicado un “recomienzo”. Esto significa también que las formaciones identitarias colectivas, como es la referida a un “nosotros latinoamericano”, se han dado de manera episódica y contingente en el curso de la experiencia histórica e implica la pluralidad de

---

<sup>11</sup> La consideración de estos temas desde el marco de la teoría crítica, en un diálogo que incluye a pensadores latinoamericanos y europeos, se encuentra tratada en: Leyva, 2005.

<sup>12</sup> La propuesta inicial de esta tesis es presentada en: Roig, 1981.



ese constructo subjetivo que debe considerarse desde el punto de vista de la inclusión o rechazo de determinados sectores sociales.

Otra temática que este pensador reformula a partir de la filosofía hegeliana, con una clara diferenciación que en alguna medida evidencia una posición distinta a Honneth, es la referida a la comprensión de la ética (cf. Roig, 2002). El nivel objetivo que representa la *eticidad*, mediante el cual se erigen una serie de normas en el Estado, el orden jurídico y las instituciones vigentes en una sociedad dada, plantea Roig que es sucesivamente puesto en cuestión por las expresiones de una “moral emergente” que surge de la sociedad civil. En este sentido, se tienden a remarcar las manifestaciones alternativas de los sectores subalternos frente a las totalidades objetivas que se han vuelto opresivas.

El principio que Roig identifica como criterio normativo de las transformaciones sociales, así como de la satisfacción de las distintas necesidades de los sujetos, radica en la dignidad humana. Si este último principio constituye un punto de partida para la acción, resulta a la vez reconstruido con posterioridad en sus diferentes expresiones históricas, especialmente a través de la postulación de una ética crítica que se rastrea en autores latinoamericanos y, al mismo tiempo, se encuentra como motivación profunda de las luchas por el reconocimiento de diferentes grupos, lo cual permite delinear a este proceso como una “antropología de la emergencia”. Desde este punto de vista, se vislumbra una línea de continuidad y complementación entre lo que Roig había caracterizado como *a priori* antropológico y la afirmación de la dignidad humana, comprendido este último como concepto desde el cual se desprende un universo normativo que orienta la praxis<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> La referencia a este planteo ético, leído en sus similitudes y diferencias con la ética del discurso, se aborda especialmente en: Roig, 2002, pp. 107-125.

De estas breves acotaciones realizadas a partir de las proposiciones de Roig es posible identificar un marco diferente en que se ha desarrollado la interpretación de las tesis hegelianas, en particular respecto a la noción que se ha tomado como eje que es la de reconocimiento. Entendemos que ese contexto de recepción está principalmente reflejado en los procesos históricos y sociales de América Latina, sobre los cuales se efectúa una opción para situar el lugar de enunciación del propio discurso. Con esto queremos indicar que el potencial teórico que posee el concepto de reconocimiento tiene que ser evaluado en función de la capacidad que posea para explicar la propia realidad. Sin duda que esto es factible, ya que, como se ha señalado, los actos de reconocimiento son constitutivos de todo sujeto y se expresan igualmente en los conflictos y demandas sociales del presente.

## Referencias bibliográficas

- Cortés Rodas, Francisco (2005). Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth. *Estudios políticos*, (27), Medellín, Colombia, julio-diciembre, 9-26.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2009). *Tareas y propuestas de la filosofía intercultural*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata / Fundación Paideia Galiza.
- Herzog, Benno (2013). La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, (5), Madrid, 311-335.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica / Grijalbo Mondadori.
- Honneth, Axel (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, (35), Madrid, julio-diciembre, 129-150.
- Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires / Madrid: Katz Editores.
- Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Editorial Trotta.
- Leyva, Gustavo (Ed.) (2005). *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona: Anthropos / México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa.
- Ramaglia, Dante (2013), Mirarse en los ojos del otro. Variaciones sobre el reconocimiento y la intersubjetividad. En Marisa Muñoz y Liliana Vela (Eds.), *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad. Ensayos* (pp. 119-137). Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Ramaglia, Dante (2015). Reconocimiento, alteridad y humanismo. Contribuciones teóricas desde la filosofía latinoamericana. En Adriana Arpini (Coord.), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América* (pp. 171-179). Mendoza: EDIUNC.

Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDIUNC.

Sauerwald, Gregor (2008). *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*. Münster: Lit Verlag.

Todorov, Tzvetan (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.

# Avatares de la justicia en el mundo globalizado. Relectura crítica de debates vigentes en la filosofía social y política contemporánea

## 1. Introducción: las patentes desigualdades e injusticias del presente

Aun cuando el tratamiento acerca de la temática de la justicia ha atravesado las reflexiones acerca de lo político a lo largo de la historia, es posible observar que constituye una cuestión que viene promoviendo una serie de debates centrales en la filosofía social y política en las últimas décadas. Cabe aclarar que se hará alusión en el presente trabajo a la problemática de la justicia social, la cual no se refiere inmediatamente a las formulaciones del derecho positivo o la jurisprudencia, si bien se constata que existe una posible interrelación entre ambas dimensiones, lo cual se muestra factible y necesario en determinadas situaciones, como es el caso referido a la vigencia jurídica efectiva que requieren las declaraciones efectuadas en relación con los derechos humanos. Otra indicación preliminar que debe hacerse guarda relación con el vínculo estrecho que existe entre las definiciones teóricas de la justicia que se retomarán para realizar una interpretación crítica y las variadas formas de injusticia que se replican en nuestro tiempo. En realidad, puede decirse que la atención al problema de la justicia siempre tiene en su reverso las lesivas injusticias que se han reproducido frecuentemente en la historia de la humanidad y se continúan reiterando en el presente.

En consecuencia, la actualidad que reviste la justicia como asunto debatido en el pensamiento contemporáneo puede remitirse a distintos motivos. En buena medida, las discusiones sostenidas

hacen referencia principalmente al problema de las desigualdades que se han visto agudizadas con el desarrollo de la globalización bajo un modelo neoliberal hegemónico a nivel mundial, y que contiene asimismo toda una representación ideológica acerca de los modos de organización social, política y económica. Si bien las inequidades existentes son un aspecto que se hace sentir con crudeza en las regiones más pobres y subdesarrolladas, no dejan hoy de presentarse igualmente en otras naciones avanzadas que han desmantelado el Estado de bienestar bajo la oleada globalizadora neoliberal.

En tal sentido, las cifras estadísticas revelan que cada vez sectores con menos recursos pertenecientes a la mayoría de la población mundial tienen dificultades para acceder a servicios esenciales, como la atención en salud y el acceso a la educación, o sufren la no satisfacción de necesidades básicas, como la alimentación necesaria, el consumo de agua potable y habitar en una vivienda digna, por mencionar los casos extremos en que se llega al límite de la supervivencia<sup>1</sup>. Además de las inequidades socioeconómicas señaladas, el tema de la desigualdad se relaciona con el trato diferente que reciben grupos o personas por su condición social, económica, política, cultural, racial, sexual o religiosa, entre los principales factores que influyen en la reproducción de formas de discriminación, ya sea esta negativa o positiva. En última instancia, se presenta como hecho patente del mundo contemporáneo el predominio de una extendida exclusión social de grandes sectores de la población, que afecta no solo el reparto

---

<sup>1</sup> Para darse cuenta de la situación mundial basta considerar un mapa donde se represente la desigualdad bajo el coeficiente de Gini. Igualmente existen otros indicadores de la pobreza que reflejan la concentración enorme de la riqueza no solo por países, sino que se observa de modo evidente en la diferencia acerca de lo que representan ciertas fortunas personales o de corporaciones económicas frente a inmensas mayorías desposeídas e incluso de Estados. El caso de América Latina y el Caribe resulta particularmente significativo en cuanto a la persistencia de diferencias socioeconómicas, siendo mayormente una región donde la distribución de los bienes y recursos es tremendamente desigual, salvo en contadas excepciones en que se ha podido revertir algo esta situación y esto depende de la continuidad que han podido tener determinadas políticas sociales bajo gobiernos progresistas.

desigual de bienes y recursos entre diferentes regiones, lo cual se verifica también al interior de las propias naciones menos o más desarrolladas, sino la falta de otorgamiento igualitario de derechos ciudadanos a determinados grupos sociales.

Por otra parte, las versiones renovadoras de una teoría de la justicia se tienen que enfrentar a los desafíos que presentan las circunstancias cambiantes de la misma realidad social y política. Desde esta perspectiva, la aparición en escena de manifestaciones de distintos movimientos sociales –como son los asociados a demandas de participación política, de inclusión social, de género, de grupos étnicos, ecologistas, pacifistas, entre otros– requieren de nuevos enfoques para dar cuenta de la heterogeneidad y pluralidad de reclamos, que difícilmente puedan limitarse a la protesta tradicional movilizada por las clases o sectores sociales bajo intereses estrictamente materiales.

De allí que, en una primera aproximación, se retoman las discusiones contemporáneas que se dan a nivel mundial en torno a la significación de algunas expresiones identitarias y culturales que se han articulado en relación con las denominadas “políticas del reconocimiento”. Ante este enfoque teórico no deja de sostenerse la necesidad de atender a lo que significa la dinámica de la “redistribución” como instancia decisiva en los casos de las desigualdades socioeconómicas, por lo menos tal como se considera en el caso latinoamericano cuando se tratan de comprender desde un marco conceptual las formas de exclusión que prevalecen en buena parte de nuestras sociedades. Para la consideración de la tematización de la justicia en el contexto de América Latina, y su tratamiento conceptual desde la ética y la filosofía política y social, se atienden especialmente a las formulaciones elaboradas por el pensamiento crítico latinoamericano, que se diferencia en sus derivaciones más radicales con respecto a las enunciaciones de la teoría crítica en su versión europeo-norteamericana.

En una aproximación siguiente se tratan de mostrar las proyecciones de la justicia en relación con la cuestión de la democracia y los derechos humanos. Si, en principio, es posible comprender la estrecha vinculación que debería existir entre estos tres ámbitos en el plano de las prácticas y los discursos políticos, esto se refleja en una serie de consideraciones que se juzgan como prioritarias para la reflexión. En su lado negativo, la ausencia de un marco de justicia y de respeto a los derechos humanos hace inviable a las democracias, así como torna invivible la cotidianidad de los integrantes de cualquier comunidad política. En tal sentido, han sido reiteradas las experiencias pasadas de interrupción de la vida democrática, asociadas a dictaduras cívico-militares que sumieron en el terror y la miseria a poblaciones cautivas en ese estado de indefensión ante la ausencia del Estado de derecho, lo cual se evidenció como un plan sistemático desplegado en varios países latinoamericanos, pero que no dejó de ser una tragedia extendida a nivel mundial en diversas situaciones que se presentaron con los totalitarismos, las grandes guerras y los genocidios que se produjeron durante el pasado siglo XX.

Asimismo, aun bajo la vigencia de las restauradas democracias en la región de América Latina, la alternancia de gobiernos progresistas y proclives con distintos matices hacia la izquierda con respecto a los representativos de la derecha, conservadores y neoliberales, ha evidenciado los modelos que se encuentran en pugna, al mismo tiempo que prosiguen las demandas por desigualdades todavía pendientes de resolución. El reclamo de una justicia “desde abajo” y una mejora en la inclusión social, junto con la extensión en materia de derechos que deberían asistir a distintos sectores postergados o discriminados, constituyen los pilares de una tendencia a la profundización democrática que asegure la participación política en función de garantizar la satisfacción de necesidades básicas y de promover el bienestar de las mayorías populares. En consecuencia, no se contempla la cuestión de la justicia como un debate meramente académico, sino

que esta discusión se encuentra comprometida en la transformación de las estructuras políticas, lo cual se moviliza a partir de la emergencia de distintos conflictos sociales, en especial teniendo en cuenta lo que se ha afirmado antes acerca de la proliferación de muchas manifestaciones de injusticia que continúan, o se agudizan, en el momento actual.

## 2. Definiciones acerca de una teoría crítica de la justicia

En este apartado interesa realizar una revisión de determinadas precisiones conceptuales en torno a la idea de la justicia y sus correlatos en las prácticas políticas. Para ello se considera, en primera instancia, las reflexiones que se vinculan con lo que se identifica como los principales desarrollos contemporáneos de la teoría crítica a nivel mundial. En una segunda instancia, desarrollada en el apartado siguiente, se retoma la cuestión de la justicia desde la perspectiva del pensamiento crítico latinoamericano, teniendo en cuenta las proyecciones que presenta tanto en el campo de la ética y la filosofía política como con respecto a las expresiones concretas que surgen de ciertos procesos políticos y movimientos sociales actuales.

Un debate significativo en relación con la justicia se presenta en los puntos de vista contrapuestos que sostienen Axel Honneth, representante de la Escuela de Frankfurt, y Nancy Fraser, pensadora radical de origen estadounidense<sup>2</sup>. El problema fundamental que se recorre en las intervenciones de cada uno se relaciona con la disyuntiva planteada entre la redistribución y el reconocimiento como fenómenos sociopolíticos y, a la vez, como conceptos orientadores de los reclamos de justicia en las sociedades contemporáneas. Planteado esto como dilema, se trata de aclarar en qué medida las demandas referidas al

---

<sup>2</sup> La compilación en un libro de este debate, que incluye varios textos propositivos respecto a las definiciones aportadas y las respuestas de uno a otro, se considera en la siguiente versión en español: Fraser y Honneth, 2006.



reconocimiento, que representan una dimensión más asociada a lo cultural y a las manifestaciones identitarias de determinados grupos sociales discriminados, están desplazando a los reclamos por la redistribución, en el sentido de que estos últimos reclamos se remiten a políticas relativas al mundo del trabajo y vinculadas a asociaciones representativas de la clase obrera, en el modo más tradicional de desenvolvimiento de los conflictos sociales que se producen en las sociedades capitalistas con su despliegue a partir del mundo moderno.

En el caso de las obras de Honneth se postula una teoría acerca del reconocimiento, retomando proposiciones filosóficas iniciales de Hegel sobre este tema a partir de una reformulación que tiene en cuenta una perspectiva sociológica y nociones procedentes de la psicología social y relacional<sup>3</sup>. En el marco de esta discusión argumenta a favor de la clave conceptual contenida en el reconocimiento para dar cuenta de las implicaciones de la justicia, en que la tendencia a la redistribución queda asimilada desde esta primera concepción. Para el filósofo alemán la fundamentación en términos del reconocimiento se refiere a un núcleo normativo a partir del cual se evalúa en qué medida son lesionadas moralmente las expectativas de los sujetos sociales que experimentan ciertas injusticias ocasionadas por la falta de respeto y el menosprecio, lo cual atenta contra la integridad de su identidad y obstruye la autorrealización individual. Los actores sociales son así comprendidos en su dimensión psicológica y moral, antes que una asimilación exclusiva ligada a sus intereses económicos (Fraser y Honneth, 2006, p. 100 y ss.). Este motivo se traduce en la idea relativa a que la ausencia de una redistribución justa se corresponde con la negativa a que ciertos sectores o individuos sean valorados adecuadamente, hecho que se produce

---

<sup>3</sup> Un escrito inicial relevante de Axel Honneth acerca de su teoría del reconocimiento es: Honneth, 1997. Otra versión más reciente sobre esta temática se encuentra en: Honneth, 2011.

en un determinado orden social y político donde las formas de reconocimiento ya están institucionalizadas.

En las reflexiones de Fraser se trata de sustentar una concepción bidimensional de la justicia, que atienda tanto a las demandas por la igualdad social relacionadas con la redistribución como a las reivindicaciones por la diferencia que implica el reconocimiento. En tal sentido, resulta destacado el significado específico de las políticas identitarias que se realizan en términos de ser reconocidos, efectuadas por los movimientos asociados al género, las minorías étnicas y de disidencia sexual, las cuales entiende que no es posible reducirlas solamente al respeto asignado a un trato igualitario. En su argumentación defiende la acepción corriente del reconocimiento que surge de las exigencias de actores políticos y movimientos sociales, que se refieren al problema de la justicia desde una perspectiva crítica acerca de las relaciones institucionalizadas de subordinación, antes que remitirse a la instancia ética que se encuentra involucrada en la autorrealización individual (Fraser y Honneth, 2006, pp. 35-37). En todo caso, Fraser entiende que en ambas dimensiones de injusticias, ya sean distributivas o de reconocimiento, están implicados patrones de valor cultural que impiden la “paridad de participación”, siendo este último el criterio normativo que identifica como fundamental. La separación de estos dos órdenes de injusticia es inherente a la estructura consolidada por la moderna sociedad capitalista en el curso de la historia, que lleva a una disociación de las luchas por el reconocimiento y la redistribución, las cuales son necesarias para la eliminación de los impedimentos que dificultan la paridad participativa de los afectados por estas situaciones.

Con relación a este punto identifica dos estrategias políticas: una denominada como “afirmación” y otra como “transformación”. Por lo que dice Fraser:

Las estrategias afirmativas para reparar la injusticia intentan corregir los resultados desiguales de los acuerdos

sociales sin tocar las estructuras sociales subyacentes que los generan. En cambio, las estrategias transformadoras aspiran a corregir los resultados injustos reestructurando, precisamente, el marco generador subyacente (Fraser y Honneth, 2006, p. 72).

Con respecto a la redistribución, la estrategia afirmativa es característica del Estado liberal de bienestar, que intenta reparar una distribución deficiente mediante la transferencia de renta de unos sectores sociales a otros; en cambio, el ejemplo paradigmático de la estrategia transformadora tiene que ver con el socialismo, que apunta a reparar la distribución injusta de manera radical a través del cambio del marco estructural que la genera. En relación con el reconocimiento, la estrategia afirmativa se corresponde con el “multiculturalismo dominante”, que se plantea como reparación de las identidades colectivas devaluadas, dejando intactos tanto los contenidos de esas identidades como las diferenciaciones de grupos que subyacen. En contraposición, la estrategia transformadora se asocia a la “deconstrucción”, que tiende a reparar la subordinación de estatus mediante la deconstrucción de las oposiciones simbólicas que subyacen a los patrones de valor cultural institucionalizados. Asimismo, aclara Fraser que la distinción entre afirmación y transformación es contextual, para cuya implementación política propone una vía intermedia entre una estrategia afirmativa que se muestra como factible y otra transformadora que resulta frecuentemente impracticable. Esta estrategia alternativa se califica de “reformas no reformistas”, para cuya concreción, además, las cuestiones de justicia deben ser ubicadas en un marco local, nacional y transnacional.

Por su parte, un aspecto central en el planteo de Honneth tiene que ver con el recurso a una teoría normativa sustantiva sobre la justicia, que se basa en las posibilidades de logro por parte de los actores sociales de expectativas legítimas de reconocimiento. Como se ha afirmado antes, esta teoría se remite a las formulaciones filosóficas de Hegel, previas a la “dialéctica del amo

y del esclavo” que se desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*, texto que no se considera en particular por contener una derivación metafísica, a diferencia de las enunciaciones sobre el reconocimiento que son realizadas en el *Sistema de la eticidad* y la *Filosofía del derecho*.

El esquema tripartito que se presenta en estos textos de Hegel resulta retomado por Honneth para señalar la diferenciación histórica de las esferas de reconocimiento intersubjetivo, que van a responder a principios distintos en el orden institucionalizado capitalista (cf. Fraser y Honneth, 2006, pp. 109-119). Una primera esfera se relaciona con los sentimientos de atención, cuidado y afecto mutuo que surgen en relación con la demarcación de la infancia como etapa de protección especial y la institución del matrimonio cuando se desliga de presiones sociales y económicas. El reconocimiento que las personas aportan de modo recíproco a este tipo de vínculo social se basa en el principio del “amor”, ya que en las relaciones afectivas los sujetos aprenden a comprenderse como individuos con sus propias necesidades. La segunda esfera se refiere al reconocimiento jurídico del individuo sobre la base del principio normativo de la “igualdad”, que se diferencia históricamente del honor estamental que prevalece en las sociedades premodernas. Con la aparición en las relaciones jurídicas de este modelo de igualdad respecto a derechos y obligaciones mutuos los sujetos resultan definidos por la autonomía que poseen tal como los demás miembros de la sociedad. En la tercera esfera de reconocimiento se caracteriza al principio del “éxito” que alcanzan los individuos según la valoración delimitada por la división del trabajo que rige en las sociedades capitalistas. De este modo, se verifica una distinción meritocrática mediante la cual los sujetos logran la estima social como ciudadanos productivos de acuerdo con las habilidades y

capacidades valiosas que aportan al desenvolvimiento del conjunto de la sociedad<sup>4</sup>.

A diferencia de Hegel, no se comprende que los conflictos intrínsecos de cada una de estas esferas de reconocimiento se resuelvan en la transición a un nuevo nivel determinado por complejos institucionales que llegan a alcanzar una síntesis en la totalidad ética representada por el Estado. Para Honneth, en cambio, se trata de ámbitos diferenciados de relaciones de reconocimiento orientados por principios que tienen un excedente normativo que impulsa a su implementación efectiva en las interacciones dadas en una sociedad, tal como lo expresa:

Por tanto, las estructuras de reconocimiento representan modelos de interacción, fundamentales en sentido normativo, en los que se expresa la naturaleza intersubjetiva de los seres humanos de un modo generalizable. Debido a estos principios subyacentes, lo que aquí se establece en forma de reconocimiento recíproco tiene el carácter de normas públicamente justificadas cuya aplicación social puede estar sometida, en consecuencia, a objeciones y dudas racionales (Fraser y Honneth, 2006, p. 115).

La necesidad de fundamentar una teoría normativa de la justicia, apelando como sustento a una reformulación de la filosofía hegeliana de la temática del reconocimiento, es un asunto principal que sostiene Honneth en contraposición a las proposiciones de Nancy Fraser. Igualmente recusa en la filósofa norteamericana la tendencia a tener en cuenta para elaborar su consideración acerca de las injusticias presentes a los reclamos de

---

<sup>4</sup> No obstante las distorsiones ideológicas que advierte Honneth con respecto al principio del éxito o del mérito para considerarlo como idea normativa para el reconocimiento mutuo, sostiene que su incorporación en la sociedad moderna contribuye a superar la estima social basada en la propiedad de la tierra. Igualmente cabe aclarar que la posición que sustenta en esta discusión desplaza las consideraciones realizadas en su anterior libro *La lucha por el reconocimiento* sobre la "solidaridad" como principio normativo de esta dimensión de las relaciones sociales. Una referencia crítica sobre este cambio de perspectiva la he desarrollado en: Ramaglia, 2016.

los movimientos sociales que han alcanzado una cierta notoriedad en la opinión pública a través de los medios de comunicación, lo cual invisibiliza otras experiencias subjetivas de sufrimiento social y de luchas cotidianas que están excluidas del debate público. Por otra parte, Honneth critica la separación entre aspectos materiales y simbólicos, que se plantea cuando se hace referencia a la redistribución como ligada a lo económico y el reconocimiento a lo cultural. Así como recusa la tesis histórica del paso de las luchas por la igualdad jurídica a las motivadas por la diferencia cultural, que implica el desplazamiento de una semántica de la igualdad a una orientada por la diferencia. Otro motivo de disenso se vincula con la delimitación de la postura de Fraser a la generalización de una experiencia local fuertemente presente en los Estados Unidos, relativa a las reivindicaciones identitarias de mujeres y minorías étnicas y sexuales, diferente al papel secundario que para el pensador alemán tienen estos movimientos en Europa, en que se atiende más a las políticas laborales, el bienestar social y la ecología.

En última instancia, son dos perspectivas que convergen en la necesidad de justificar una reflexión crítica acerca de la justicia frente a los desafíos que presentan las sociedades capitalistas avanzadas, en que el reconocimiento juega un papel fundamental, pero que difieren principalmente en los enfoques que sustentan en relación con la articulación de la teorización a las demandas de los movimientos sociales y políticos que se despliegan en el momento actual. Para Honneth se requiere una teoría independiente de los objetivos normativos implicados en los movimientos sociales, que se presenta como orientación para los mismos en sus demandas por el reconocimiento, el cual subsume a la redistribución. En su lugar, Fraser deriva de los movimientos reivindicativos de derechos redistributivos y por el reconocimiento identitario una concepción acerca de la justicia que atiende a ambos reclamos diferenciados, en que la teoría

social y política está fuertemente imbricada con la misma conflictividad social del presente<sup>5</sup>.

En un debate precedente que sostiene Nancy Fraser con Judith Butler, el cual gira igualmente en torno al dilema de la redistribución y el reconocimiento, se reflejan algunas cuestiones que resultan esclarecedoras acerca de cómo se trata desde estas premisas la justicia en el contexto actual, particularmente referido a la situación social y política de los Estados Unidos de Norteamérica. En el artículo que se presenta en el inicio de esa polémica Fraser se muestra como más enfática respecto del rol central que está implicado en el reconocimiento. De este modo, va a afirmar:

La “lucha por el reconocimiento” se está convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político a finales del siglo XX. Las reivindicaciones del “reconocimiento de la diferencia” estimulan las luchas de grupos que se movilizan bajo la bandera de la nacionalidad, la etnicidad, la “raza”, el género y la sexualidad. En estos conflictos “postsocialistas”, la identidad de grupo reemplaza al interés de clase como motivo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación en tanto injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural reemplaza a la redistribución socioeconómica como remedio contra la injusticia y como objetivo de la lucha política (Butler y Fraser, 2017, p. 23).

Si bien advierte que los conflictos por desigualdades socioeconómicas siguen estando presentes en las sociedades contemporáneas, caracterizadas como representativas de una etapa “postsocialista”, existe una marcada inclinación a dar un lugar preponderante a las demandas políticas por el reconocimiento de identidades particulares en el plano cultural.

---

<sup>5</sup> En su estudio sobre esta polémica, Delfín Gueso (2012) interpreta que se trata de distintas reflexiones metafisológicas acerca de los objetivos y alcances de la filosofía política.

De allí que propugne Fraser una combinación de esta dimensión cultural con otra relativa a la dimensión socioeconómica, a partir de una lectura del marxismo que pretende ser renovadora:

En lugar simplemente de adoptar o rechazar de modo incondicional la totalidad de la política de la identidad, deberíamos enfrentarnos a una nueva tarea intelectual y práctica: la de desarrollar una teoría *crítica* del reconocimiento, que identifique y propugne únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que puedan combinarse de manera coherente con una política social de la igualdad (Butler y Fraser, 2017, p. 24. Cursivas en el original).

En parte como respuesta a este planteo, pero apuntando contra la objeción corriente desde el marxismo ortodoxo acerca del significado otorgado a los nuevos movimientos sociales en la actualidad, y especialmente cuando corresponden a los reclamos feministas o raciales, Butler argumenta a favor de una integración de lo cultural y lo material, es decir, de las políticas del reconocimiento y la redistribución:

La acusación de que los nuevos movimientos sociales son “meramente culturales” y que un marxismo unitario y progresista debe retornar a un materialismo basado en un análisis objetivo de clase presume en sí misma que la diferencia entre la vida material y cultural es algo estable. Esta apelación a una distinción aparentemente estable entre la vida material y cultural pone claramente de manifiesto el resurgimiento de un anacronismo teórico que ignora las contribuciones que se han hecho a la teoría marxista desde que Althusser desplazara el modelo de la base y la superestructura, así como las realizadas desde las distintas corrientes del materialismo cultural, por ejemplo, las de Raymond Williams, Stuart Hall y Gayatri Chakravorty Spivak (Butler y Fraser, 2017, pp. 71-72).



El punto de vista que sostiene Butler se enlaza con la idea de que estos movimientos sociales y formaciones políticas se superponen, se determinan mutuamente y confluyen entre sí, presentando el desafío de plantear cómo se articulan en sus diferencias ya existentes entre ellos en su misma constitución, lo cual se observa como la posibilidad de configuración de su identidad o, en todo caso, representa su límite constitutivo. Desde esta perspectiva, antes que insistir en su posible unidad, la autora destaca la relevancia del aporte deconstructivo para las políticas democráticas de izquierda. Asimismo, se propone como necesaria la tarea de traducción para esta articulación de las luchas que libran cada uno de estos procesos políticos protagonizados por los nuevos movimientos reivindicativos, tal como lo expresa Butler:

Cualquiera que sea el universal que cobre existencia –y podría darse el caso de que los universales sólo cobraran existencia durante un periodo limitado, un “destello”, en el sentido de Benjamin–, será el resultado de una difícil tarea de traducción en la que los movimientos sociales expondrán sus puntos de convergencia sobre el trasfondo en el que se desarrolla el enfrentamiento social (Butler y Fraser, 2017, p. 75).

Por su parte, Nancy Fraser se desliga de cualquier similitud con un marxismo estándar que rechaza las políticas de identidad como “meramente culturales”, para dar lugar en su réplica a la idea de que se trata de dos órdenes diferenciados, el de la redistribución y el reconocimiento, que son necesarios para distinguir más claramente las injusticias sociales existentes y para llevar adelante políticas que deben ser confluyentes en un frente unitario de izquierda.

Otro pensador que interviene en los debates sobre la fundamentación de la temática de la justicia es uno de los representantes actuales destacados de la Escuela de Frankfurt, Rainer Forst. Para él, un concepto de justicia fundamental se entiende como justicia discursiva, que se basa en el derecho y el

deber de *justificación* que prevalece en la definición de lo político<sup>6</sup>. La cuestión de la justificación entiende que no se trata de algo abstracto sino concreto, para lo cual debe contextualizarse al ser planteada por actores históricos y políticos que se encuentran insatisfechos con el orden normativo vigente. Las causas de su origen se encuentran en el conflicto social, en el que se realizan las prácticas de justificación que verifican los fundamentos de validez de ese orden normativo y, en consecuencia, pueden rechazarlos o modificarlos.

La crítica de las relaciones de justificación atiende a los principios de autonomía y dignidad de las personas, concebidas estas como seres activos –no solo pasivos, necesitados o sufrientes–, que reclaman ser reconocidos como sujetos de la justificación para incidir en las decisiones políticas relativas a la estructura básica de la producción y distribución de bienes en una determinada sociedad. En este sentido, se contempla también como necesaria la apelación al principio de la crítica, mediante el cual se justifican o no las normas, que se diferencian en sustanciales y procedimentales, teniendo en cuenta, además, que las relaciones de justificación se presentan como prácticas discursivas y de argumentación racional que se producen en contextos políticos concretos. La cuestión del poder es central desde el punto de vista que el autor alude a la existencia de un espacio propio de lo político sustentado en justificaciones, que en el caso de las legitimaciones no fundamentadas o ideológicas, referidas a relaciones asimétricas en que prevalece la coerción o la violencia, se trata de formas en que se manifiestan las relaciones de dominación (Forst, 2014, pp. 20-25).

---

<sup>6</sup> Aun cuando en su origen etimológico el término “justificación” se relaciona con hacer algo justo, en español posee frecuentemente connotaciones que lo asimilan a disculpa, excusa o defensa. El vocablo alemán *Rechtfertigung* admite también esta última significación, pero es utilizado por Rainer Forst para aludir específicamente a la legitimación política o la validación normativa que se efectúa desde el discurso racional.

En el recorrido que realiza por los problemas involucrados en el tema de la justicia repasa la discusión de Fraser y Honneth. A partir de una interpretación crítica de sus planteos, Forst propone una concepción que denomina *monismo de la justificación y pluralismo diagnóstico-evaluativo*. Para atender a las cuestiones relativas a la justicia entiende que debe apelarse a una “gramática de la justificación normativa”, la cual sirve para diferenciar en nuestros juicios las pretensiones justificables de las no justificables, así como se emplea para examinar, por un lado, las posibilidades de las pretensiones de justicia y, por otro lado, las puede limitar. En función de apuntar a un objetivo emancipatorio, plantea este pensador: “*un contexto de la justicia es siempre un contexto específico de la justificación en el que todas las relaciones básicas sociales y políticas relevantes, también las económicas, requieren de una justificación mutua y general*” (Forst, 2014, p. 134). No deja de advertir que los contextos de justicia se refieren a contextos de la injusticia, por lo que estos últimos se deben someter a una evaluación crítica para derivar una idea de justicia, que requiere asimismo no solo una descripción normativa sino un análisis social que tiene que ser multidimensional.

En la medida que Forst afirma que la justicia tiene como propósito principal cancelar la dominación y el ejercicio del poder no justificado y arbitrario, se relaciona con la constitución de los ciudadanos con los mismos derechos en la vida política y social, lo cual es traducido en sus propios términos como el “derecho fundamental a la justificación”. En este sentido, aclara que los principios fundamentales de la justicia no exigen la forma de distribución de determinados bienes, antes bien, exigen que a toda forma de distribución se anteponga un proceso de justificación. Aun cuando pueda ser objetable esta primacía dada a la justificación, sostiene la importancia que posee la capacidad de alcanzar acuerdos justos o equitativos a partir de que los afectados hayan podido participar en su definición. Este procedimiento reflexivo de mayor jerarquía considera que

corresponde a la justicia democrática que se concentra en la igualdad de todos los miembros de un contexto de justicia.

Desde esta perspectiva, sostiene Forst que se puede vislumbrar una propuesta superadora de las posiciones de Fraser y Honneth acerca de la justicia:

Esta forma de ver propone, a diferencia del enfoque de Fraser, un acercamiento monístico a la justicia; sin embargo, esta teoría no se basa en una descripción sustantiva del reconocimiento y de la autorrealización, a diferencia de la de Honneth, aun cuando presuponga una forma fundamental de reconocimiento: el reconocimiento del derecho básico a la justificación de todo miembro de una estructura básica social como participante en igualdad de derecho en procedimientos de justificación social efectiva. Este es el núcleo de lo que significa el respeto de la dignidad humana en tal contexto (Forst, 2014, p. 135).

De acuerdo con el punto de vista que sustenta una teoría crítica basada en las relaciones de justificación, distingue Forst entre una *justicia fundamental o mínima*, que requiere de una estructura básica de justificación, donde todos los miembros posean una posición y poder suficientes para decidir acerca de las instituciones bajo las que tienen que convivir, y una *justicia máxima*, que implica una estructura básica totalmente justificada, en la cual se aseguren los derechos, oportunidades y bienes que los ciudadanos de una sociedad justa no pueden negarse mutuamente (Forst, 2014, pp. 136-137). En consecuencia, su tesis central la sintetiza así:

Para resumir, mi argumento es normativo en favor de un enfoque fundamentalmente *monista* respecto del principio de mayor jerarquía de la justicia, que debe ser explicado sustantivamente en lo que se refiere al establecimiento de una estructura básica de justificación de la sociedad; en cuanto a la cuestión de la “justicia

máxima” frente a la justicia fundamental, definiendo, en cambio, un enfoque *pluralista* (Forst, 2014, p. 141).

Y aclara a continuación que ese pluralismo se refleja en discusiones sobre la distribución de bienes, como el trabajo o la salud, donde entran en juego distintos aspectos normativos, y en las reflexiones abiertas a varios puntos de vista, como son los argumentos que se remiten a determinadas tradiciones de las comunidades políticas, necesidades generales del ser humano, capacidades particulares o valores éticos especiales, entre otros asuntos a tener en cuenta.

Para defender su posición Forst manifiesta que no se trata solo de asignar un significado normativo respecto del *a priori* de la justificación, sino que sostiene que en cuestiones de justicia el poder es el más importante de los bienes, que se requiere para establecer y mantener una estructura básica justificada. En tal sentido, una teoría crítica de la justicia, que en su contracara contiene el fenómeno de la injusticia, supone ante todo sostener una crítica de las relaciones de justificación existentes o lo que define como el “poder de justificación”.

Interesa igualmente realizar una evaluación de las definiciones conceptuales acerca de la justicia que se han presentado en líneas generales dentro de las tendencias actuales de la teoría crítica. En principio, podría observarse que, si bien las posiciones reseñadas se sustentan desde una perspectiva universalista que se refleja en sus concepciones teóricas, no dejan de estar atravesadas por referencias contextuales que indican un lugar determinado de enunciación. En el caso de Nancy Fraser y Judith Butler son claras las marcas de sus discursos que privilegian las cuestiones de la diversidad cultural, étnica, sexual y de género, correlativas al tipo de conflictos sociales que prevalecen en América del Norte<sup>7</sup>. Por

---

<sup>7</sup> Cabe aclarar que esta representación acerca de los reclamos asociados al reconocimiento no tiene que llevar a relegar la existencia de desigualdades socioeconómicas y necesidades básicas

su parte, Axel Honneth y Rainer Forst parecen tener en mente las discusiones propias de reivindicaciones sociales y demandas políticas propias de la situación vigente en la Unión Europea y, en particular, en Alemania, además de una referencia ineludible a la tradición de la teoría crítica frankfurtiana. Si bien esta ubicación de la enunciación que aspira a lo universal es en cierta medida legítima, cabe remarcar que la pretensión de universalidad debe ser mediada por la contextualidad de la cual parte todo discurso. Desde esta perspectiva, es posible contrastar estas proposiciones con las que se originan teniendo en cuenta específicamente el contexto de América Latina y el Caribe.

Como ejemplo significativo puede considerarse el grado de articulación que se sostiene desde las formulaciones teóricas con respecto a la conflictividad social existente en cada caso, que es un requisito que se supone en la misma orientación seguida por la teoría crítica. En este punto Honneth parece estar más alejado desde su propuesta de fundamentación anclada en lo normativo, en relación con los planteos de Fraser que se vinculan más estrechamente con las demandas y objetivos que persiguen los movimientos sociales. No obstante, cabe remarcar que en ambos autores la tendencia a otorgar un lugar privilegiado a las luchas por el reconocimiento, termina desplazando en alguna medida a las reivindicaciones por la redistribución.

Esto se refleja cuando se plantea la posibilidad de un cambio normativo en las sociedades actuales, en que se habría pasado de la semántica de la *igualdad* a la de la *diferencia*. En su lugar, puede interpretarse que el problema planteado con respecto al tratamiento de la igualdad y la diferencia consiste en una oposición falsa y, por lo tanto, no excluyente, ya que son dos dimensiones que habría que distinguir para considerar sus posibles mediaciones. La diferencia tiene en realidad como

---

insatisfechas de una buena parte de la población que se ha empobrecido en los Estados Unidos en los últimos tiempos, especialmente a partir de la situación de crisis que ha generado la pandemia.

correlato a la identidad, por la cual se reconoce la semejanza de un grupo en relación con las diferencias que posee frente a otro, que básicamente se constituyen en el nivel cultural. En cambio, la igualdad se entiende como un concepto principalmente político, del cual se derivan una serie de derechos establecidos de modo universal. De allí también se desprende que son principios que responden a las tendencias divergentes de la singularización y la universalización, aun cuando pueda establecerse una interrelación entre ellos. Ni uno ni otro concepto pueden ser, además, considerados en su carácter abstracto, sino que requieren una adecuada contextualización, en que los mismos reciben un sentido desde procesos sociales conflictivos en que se reclama su realización efectiva, ya sea en términos de reconocimiento o de redistribución. Pero incluso puede suceder que en las formas que adopta el reconocimiento no se deje de apelar a la igualdad; por ejemplo, en las demandas por un reconocimiento igualitario en sus derechos ciudadanos que plantean sectores discriminados socialmente. Asimismo, es probable que con respecto a la redistribución sean relevantes aspectos relacionados con las diferencias culturales, como se da en la situación de trabajos generalmente con menor remuneración que afecta a las mujeres, lo cual ha dado origen a una sostenida reivindicación de los derechos laborales que les corresponden.

A continuación, se precisará con más detalle el modo en que es posible constatar una recepción de algunas de las definiciones teóricas acerca de la justicia que se han reseñado, a lo que se añade una serie de consideraciones propias que se han producido desde el pensamiento filosófico latinoamericano. Cabe aclarar que, además de una contextualización específica que se pone en primer plano, los marcos categoriales a los que se recurre para dar cuenta de las situaciones particulares de las formaciones sociales y políticas de América Latina se presentan con una cierta autonomía respecto de las discusiones que se han analizado anteriormente.

### 3. Justicia, democracia y derechos humanos

Las reflexiones acerca de la justicia en el contexto latinoamericano no se encuentran desvinculadas de la tematización de lo político, que se orientan a examinar las condiciones que ofrecen las construcciones democráticas de la región para atenuar las deficiencias respecto de la participación popular en la toma de decisiones y, por consiguiente, en los beneficios derivados de la implementación de las mismas políticas públicas. En última instancia, la reconfiguración de nuestras democracias está asociada tanto a las crecientes desigualdades que existen en el plano socioeconómico, como a las históricas discriminaciones que han experimentado conjuntos sociales que no se pueden contemplar como minoritarios en la región, tales como las poblaciones indígenas y afrodescendientes o los colectivos de mujeres. En torno a estas últimas agrupaciones se han conformado nuevos movimientos sociales que han cobrado protagonismo en las últimas décadas, a los que se suman reclamos específicos que provienen de sectores vinculados al sindicalismo obrero, las asociaciones campesinas, las organizaciones de base, los grupos ambientalistas, los movimientos juveniles y estudiantiles, entre otros<sup>8</sup>.

Aun cuando la aparición de distintos movimientos sociales y políticos responda a una serie diversa de reivindicaciones a partir de las cuales han tenido su origen, es posible observar la convergencia de algunos de ellos en demandas comunes a los sistemas democráticos. Incluso en los reclamos que tienen su raíz en motivos simbólicos y culturales, no deja de estar presente el aspecto económico o redistributivo, como es esperable debido a las inequidades que traen aparejadas esas formas de exclusión

---

<sup>8</sup> Un estudio detallado de la multiplicidad de movimientos sociales existentes en los distintos países de América Latina se encuentra en: Almeida y Cordero Ulate, 2017. Con respecto a la situación mundial que experimentan las expresiones de la protesta social puede consultarse: Bringel y Pleyers, 2017.



social; y lo mismo sucede a la inversa, en que lo socioeconómico no deja de lado las exigencias efectuadas por diferencias culturales.

Un ejemplo paradigmático está representado por las revueltas sociales iniciadas en Chile en octubre de 2019 a partir de la suba del boleto de metro –sin duda sobre el trasfondo de malestar con respecto a las políticas neoliberales aplicadas desde la época de la dictadura de Pinochet–, que derivaron en una masiva concentración popular en las calles para dar origen posteriormente a una convocatoria a la realización de una convención constituyente con representación de distintos sectores sociales y políticos, siendo electa como presidenta de la misma una dirigente de origen mapuche, Elisa Loncón. En esta rebelión terminan confluyendo distintos reclamos que encuentran un punto de convergencia en un objetivo común, como es la reforma de la Constitución de la República de Chile que provenía de la etapa de la dictadura<sup>9</sup>. Aunque sea incierto cómo se termina canalizando políticamente de distintas maneras el fenómeno de la indignación popular, resulta generalizada la experiencia de resistencia y movilización que ha dado impulso a la orientación hacia políticas progresistas y a la instauración de gobiernos de izquierda en la región.

En todo caso, parece resonar la advertencia lanzada por José Martí cuando afirma: “Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros, porque no se la administra en acuerdo con las necesidades patentes del país” (Martí, 2010 [1891], p. 10). Podría decirse que ese “hombre natural” del que habla el escritor cubano en su momento está representado hoy por los movimientos insurgentes de la sociedad civil y las rebeliones políticas de origen popular, así como la

---

<sup>9</sup> En un volumen colectivo se registran las motivaciones y derivaciones de este levantamiento popular de Chile, al igual que se examina la situación de otros países latinoamericanos en términos de justicia social: AA.VV., 2020.

referencia realizada respecto a la libertad y la justicia que se declaran en las cartas constitucionales y leyes fundacionales de nuestras repúblicas, las cuales son denunciadas como abstractas porque no tienen un reflejo evidente en el plano de las prácticas políticas, se trata de que sean ajustadas a los cuerpos de quienes luchan motivados por su liberación desde el ejercicio de una “justicia desde abajo”.

En la actualidad igualmente se ciernen otras amenazas derivadas de las políticas neoliberales extendidas a nivel global, que han suscitado distintas formas de resistencia popular. En relación con la región latinoamericana las amenazas de la globalización responden principalmente a dos causas: económicas y ambientales. En el primero de los casos, las rebeliones de los movimientos sociales en varios países, ya sean organizados o espontáneos, se han dirigido contra las políticas vinculadas a medidas de ajuste, el avance en las privatizaciones, la pérdida de beneficios de seguridad social y subsidios estatales, así como la implementación de tratados de libre comercio que han atentado contra la subsistencia precaria de puestos laborales o la debida remuneración de los mismos. En el segundo de los casos, el deterioro de las condiciones ecológicas por las políticas económicas extractivas que, por ejemplo, impulsan la deforestación de grandes extensiones rurales o generan contaminación ambiental por la explotación minera ha dado lugar a resistencias que desde un origen local han pasado a ser amplificadas por el conjunto de la sociedad al alcanzar cada vez una mayor conciencia de la gravedad de la situación que se enfrenta ya en un corto o mediano plazo<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Como ejemplo de lo que sucede en muchos lugares de nuestra América, puede mencionarse que en la provincia de Mendoza, situada en una zona árida y montañosa del centro-oeste de Argentina en que el agua es un recurso escaso, se generalizó a finales del año 2019 una movilización social ante un intento de modificación por parte del gobierno de la Ley 7722, que regula la utilización de sustancias químicas contaminantes en la explotación minera de metales a gran escala. Esta resistencia venía siendo sostenida desde hacía años por las asambleas ciudadanas por el agua que se formaron en distintas partes del territorio provincial y alcanza en esa oportunidad un fuerte eco

Con respecto a esta última situación, de acuerdo con la tendencia a revertir, o por lo menos a paliar, las consecuencias que trae aparejada la degradación ecológica a nivel planetario, se plantea el concepto de “justicia ambiental”. El mismo se refiere, por un lado, a la igualdad de oportunidades en los derechos para acceder a los recursos naturales considerados como bien común y medio de satisfacción de necesidades vitales, para lo cual se requiere tener en cuenta deberes y obligaciones legales; por otro lado, se trata de la necesidad de reparar los daños ocasionados en el medio ambiente mediante las acciones desarrolladas por grupos económicos privados o públicos, que generalmente perjudican a las regiones geográficas y sectores sociales más pobres y vulnerables, lo cual obliga jurídicamente a implementar medidas de reducción, reparación y compensación cuando el daño ecológico no puede evitarse o, con mayor razón, si ha sido realizado deliberadamente. En este sentido, se manifiesta la idea relativa a la existencia de una “deuda ecológica”, derivada de las injusticias cometidas por las naciones más desarrolladas y las corporaciones multinacionales con respecto a la explotación indiscriminada de recursos naturales y la aceleración de las secuelas negativas del cambio climático a nivel mundial.

Como es posible advertir, debido a la situación que se presenta en el complejo contexto contemporáneo, las democracias se encuentran tensionadas por una fractura ideológica, que confronta a las tendencias que impulsan cambios sustantivos orientados hacia la inclusión social con las posiciones regresivas que condenan a una gran parte de la humanidad solo a sobrevivir, mientras una porción reducida genera una acumulación desmedida de riquezas. Este conflicto se manifiesta en el marco de la hegemonía capitalista neoliberal a nivel global, al que se suma el resurgimiento alarmante de la extrema derecha en muchos países, lo cual ha dado lugar al cuestionamiento realizado desde

---

en una amplia mayoría de la sociedad mendocina que se mantiene en alerta hasta el momento presente.

fuerzas sociales y políticas que pugnan por alcanzar formas de convivencia democrática que aseguren condiciones dignas de vida para todos y todas. El desafío que enfrentan las democracias a partir de esta polarización de perspectivas e intereses resulta visible a nivel global, así como encuentra en América Latina un escenario que viene siendo objeto de una lucha política que se ha acentuado en las últimas décadas.

Las alternativas que se generan desde la apertura democrática al promediar la década del ochenta del siglo pasado, la cual sustituye a la declinación de las dictaduras cívico-militares instaladas especialmente en la mayoría de los países del Cono Sur, revelan que esas reconstrucciones de la vida civil y política se erigen ante condicionamientos internos y externos persistentes. Los resabios del autoritarismo, las deudas económicas y sociales contraídas, la desarticulación de los movimientos sociales y partidos políticos, la anulación de las instituciones democráticas y la fuerte represión desatada contra la población, que constituye un atentado criminal contra los derechos humanos básicos, dan por resultado un panorama amplio de injusticias a las que se tienen que enfrentar las restauraciones emprendidas en los sistemas políticos de la región. Esto es lo que se conoce como la etapa de transición democrática, que resulta llevada adelante con diferentes intensidades según cada realidad nacional, en algunos casos produciendo más avances institucionales, jurídicos y políticos que permitieron un cambio estructural y en otros casos con mayores dificultades para una reforma profunda de la herencia autoritaria. En este sentido, Yamandú Acosta ha señalado la transmutación de esas formas políticas derivadas de las dictaduras en las derivaciones neoliberales de los años posteriores:

Las “Dictaduras de Seguridad Nacional” han prohiado democracias de seguridad mercantil en las que los referentes transterritoriales de la lógica mercantil totalizada al amparo de la uni/multi polaridad del poder

político, técnico, financiero y militar que impone la corriente principal del orden global en curso de extensión y profundización, desplaza con creciente violencia y visibilidad al referente sustantivamente democrático de la vida digna sin exclusiones de las poblaciones territorializadas, por lo que el mercado a través de sus mediadores globales, regionales y locales ha desplazado al pueblo del lugar de la soberanía (Acosta, 2008, p. 80).

A ese momento de transición le va a seguir una etapa refundacional de democracias participativas que coincide con la llegada al poder de fuerzas políticas progresistas, de izquierda o de orientación socialista con el comienzo del nuevo siglo. La convergencia de estos nuevos gobiernos que se erigieron principalmente en Venezuela, Brasil, Argentina, Uruguay, Bolivia y Ecuador, en alianza con otros países de la región, va a impulsar políticas de inclusión social, el fortalecimiento de las democracias, la soberanía e independencia de los Estados nacionales y la profundización de los lazos de integración latinoamericana, como se refleja en el cambio de rumbo con respecto a los acuerdos limitados al libre comercio, como es el caso del Mercado Común del Sur (MERCOSUR), para dar espacio también a otras iniciativas de cooperación regional como la fundación en 2008 de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR) y la creación en 2011 de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (CELAC).

Los objetivos comunes alcanzados en estas experiencias políticas han contribuido a una disminución de las desigualdades e inequidades existentes en nuestros países, afianzando procesos de participación popular y de ciudadanías activas que colaboran en la radicalización de las prácticas políticas para superar la instalación de democracias formales o las estrategias que tienden a mantener los privilegios sectoriales minoritarios. El entrelazamiento de la consolidación de democracias inclusivas con los procesos de integración regional resulta paradigmático de la potenciación de ambos aspectos que se verifica en esta conjunción, independientemente de que el ideal de la unidad en

la diversidad ha sido un anhelo largamente buscado en nuestra historia y se mantiene aún en la actualidad como horizonte utópico. Tal como lo afirma Horacio Cerutti Guldberg:

No queda otra salida que una fuga hacia adelante y reconocer que la noción misma de Nuestra América es, por naturaleza (¿o sería más pertinente decir por historia?), utópica y promueve un programa utópico: ¡hagamos nuestra a esta América que todavía no lo es suficientemente, aunque la sintamos parcialmente como tal y querramos que lo sea completamente! ¿Confusión mental entre la realidad y el ideal? No, porque está bien claro que para quienes esto impulsan que la realidad no es el ideal y, justamente la insatisfacción frente a realidad tan insuficiente, lleva a reclamar con más fuerza el ideal (Cerutti Guldberg, 2007, p. 125).

La otra dirección principal que se emprende para una reformulación de lo político se liga a la dimensión jurídica y a la recuperación del Estado de derecho en nuestros países. Esto se produce especialmente a partir de la significación otorgada a los derechos humanos en las reconstrucciones democráticas y su vigencia en las actuales circunstancias que impulsan a mejores condiciones de vida, afirmadas desde el principio normativo de la dignidad humana<sup>11</sup>. En este sentido, el fundamento de los derechos humanos se encuentra en que el sujeto sea reconocido como tal antes de ser sujeto de derechos. Y esto también se revela frente a formas de desconocimiento y de alienación que pueden provenir de un determinado sistema jurídico. Existe así un derecho injusto, apoyado en la fuerza o la violencia, que se transforma por este motivo en discriminatorio, lo cual es precisamente el hecho que intenta revertir la concreción de los derechos humanos en cuanto por su universalidad tratan de

---

<sup>11</sup> Acerca de la vinculación entre democracia y derechos humanos a partir de una consideración filosófica situada desde una perspectiva histórica latinoamericana véase: Guadarrama González, 2016.

superar toda discriminación, marginación exclusión, diferenciación o preferencias, es decir, satisfacen únicamente a la condición humana. Podría decirse que su realización progresiva se ha afianzado precisamente en la resistencia que se va oponiendo a las distintas formas injustas del derecho.

Como se ha afirmado anteriormente, las teorizaciones sobre la justicia en el pensamiento filosófico latinoamericano resultan inescindibles de las consideraciones que se realizan acerca de la profundización de la democracia, los procesos de integración regional y la vigencia de los derechos humanos. En las renovadas direcciones que asume lo político instituyente en nuestros países reviste un rol clave el afianzamiento de los movimientos sociales articulados a fuerzas políticas progresistas. Las observaciones sobre estos fenómenos contemporáneos cambiantes de América Latina, resultan abordadas en distintas elaboraciones teóricas desde una perspectiva crítica, que encuentra un campo específico en los desarrollos de la filosofía social y política, remitiéndose también a una fundamentación desde la ética que se destaca especialmente en algunos autores que se mencionan a continuación.

Un pensador representativo de la filosofía latinoamericana contemporánea es Arturo Roig, en cuya extensa obra escrita las proposiciones sobre la ética reciben un tratamiento específico en su libro: *Ética del poder y moralidad de la protesta*<sup>12</sup>, publicado en 2002, al poco tiempo del estallido social producido en la Argentina ante una crisis económica y política terminal que se desencadena luego de una década de aplicación de políticas neoliberales. En esa instancia que fuera calificada por Roig como connotada también por una “crisis moral”, se indica que la necesidad de sustentar un discurso crítico tiene su punto de partida en los desafíos

---

<sup>12</sup> Cf. Roig, 2002. En este libro se compilan una serie de trabajos sobre ética que Roig había venido realizando desde años anteriores, pero encuentran todo un sentido a la luz de los acontecimientos de entonces.

vislumbrados en el presente. Asimismo, la intención de ofrecer una fundamentación en el ámbito de la ética, encarada como una tarea ineludible, no deja de reconocer que sus bases teóricas se desprenden de una determinada praxis, que se relaciona con actos de resistencia y de disidencia promovidos por distintos sectores sociales que sostienen sus demandas frente a situaciones de injusticia<sup>13</sup>. Estas manifestaciones de quienes se encuentran excluidos y relegados en sus derechos constituyen la expresión de lo que se comprende como “moral de la emergencia”, que a través del ejercicio crítico respecto a un determinado sistema institucional, jurídico y político revelan la posibilidad de sostener formas superadoras de lo dado.

Al destacar la capacidad de denuncia que proviene de la justicia impulsada “desde abajo”, se está poniendo de relieve el aspecto subjetivo que implica la *moralidad*, a diferencia del nivel objetivo que se privilegia cuando se contempla la ética en su concreción en el Estado y el derecho positivo, lo que se designa como *eticidad* en la clásica formulación de Hegel. La apelación a lo subjetivo conlleva la idea de la constitución social de todo sujeto, antes que representar solo lo particular o lo individual, más precisamente denominado también con el neologismo de *sujetividad*, que resulta una categoría central en las postulaciones que desarrolla este autor en relación con la filosofía latinoamericana<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> En relación con esta centralidad de la praxis sostiene Roig: “Mas, aquí se trata del pensar dado en la misma praxis social, expresado espontáneamente y sin pretensiones teóricas, por sectores de población femenina, campesina, indígena, negra o mestiza, proletariado industrial, sectores de suburbios, clases medias empobrecidas, niños arrojados a la calle y la masa, en nuestros días creciente, de desocupados y parados, abandonados a las exigencias de aquel sistema de acumulación de capital que ha hecho opción entre riqueza y vida humana, desconociendo que la verdadera riqueza es precisamente la vida humana y, por cierto, la vida humana digna” (Roig, 1997, p. 11).

<sup>14</sup> Principalmente sus concepciones sobre el sujeto son expuestas en: Roig, 1981. Una revisión de este tema, con aclaraciones importantes respecto a su posición inicial, se encuentra tratada en el texto “La filosofía en nuestra América y el problema del sujeto del filosofar”, incluido en: Roig, 2011, pp. 235-246.



El acto de constituirnos como sujetos consiste en asumir una posición valorativa que –según Roig– precede al saber filosófico, en cuanto significa llevar a cabo un modo de reconocimiento de sí y de los otros. En los términos de la ética que se propone fundar a partir de estos presupuestos, es posible considerar que la autoafirmación de los sujetos, que se verifica en el curso de una historia episódica y en el marco de la conflictividad existente en lo social, viene a representar las formaciones morales emergentes que responden a esa misma exigencia de reconocimiento. Pero aclara que el horizonte alcanzado en ese ejercicio de autoafirmación, concebido en lo que llama “*a priori* antropológico”, solo es un punto de partida que está orientado normativamente mediante la noción de dignidad humana. Este último principio teórico-práctico remite al valor intrínseco que poseen todos los seres humanos –en esto consiste justamente la dignidad que se reconoce en los demás y en uno mismo–, que en el plano ético implica que ningún ser humano debe ser reducido a medio sino ser tomado como fin en sí mismo, según lo enuncia Kant a partir del contenido material dado al imperativo categórico, o bien convertirse en simple medio en función del sistema de acumulación capitalista, de acuerdo con la crítica desarrollada por Marx desde la categoría de alienación.

Las consideraciones que ofrece Roig en torno a la problemática ética, comprendida desde sus proposiciones como *moral de la emergencia*, implican una proyección que va desde el mundo de las relaciones sociales a la reflexión sobre lo político. En este aspecto, se tiende a interpretar el modo en que se manifiestan los conflictos y demandas existentes, las expresiones de resistencia y de disenso o, en general, las formas de objetivación de esas relaciones complejas que se dan entre los distintos grupos y actores que conforman la sociedad cuando son mediadas institucionalmente. Las cuestiones que plantea el autor se refieren a la posibilidad de recrear la democracia a partir de una idea reguladora que le diera sentido a lo que se entiende como el ejercicio del poder popular que es definitorio de esta forma de

gobierno. En consecuencia, se invoca al factor que constituye un contrapoder frente a los modos opresivos que asume la imposición de determinadas políticas que terminan restringiendo derechos, el cual puede impulsarse desde el principio regulativo que se enuncia bajo la noción de “democracia directa” (cf. Roig, 2005). Por una parte, a través de este modo de presentar la democracia se afirma la tensión existente respecto a la concreción de formas participativas del ejercicio político, que consisten en el involucramiento de sectores cada vez más amplios en las tomas de decisión y en la satisfacción de sus demandas. Por otra parte, se señala el principal déficit que había hecho eclosión especialmente en esa circunstancia vivida en Argentina, que tuvo que ver con el extendido descreimiento popular hacia los representantes y los partidos políticos, expresado en la masiva pronunciación de diferentes sectores sociales bajo la frase: “¡que se vayan todos!”

En esa coyuntura particular de la crisis de 2001 el diagnóstico era claro y pesimista, aunque Roig alienta a su vez a recuperar la esperanza:

Y una de las bases imprescindibles para la puesta en marcha de la gobernabilidad democrática, no de la gobernabilidad mercantil disfrazada, se encuentra en que los seres humanos puedan regular sus interacciones mutuas a partir de la esperanza, la que únicamente puede darse cuando no rigen los principios de exclusión y marginación en todos los órdenes de su cultura (Roig, 2005, p. 351).

Frente a esta situación se sostiene que la economía no se identifica necesariamente con las lógicas y técnicas propias del capitalismo, así como a este último en su deriva neoliberal le resulta indiferente para su despliegue el tipo de gobierno, ya sea democrático o no. En la práctica se verifica entonces un vaciamiento de las formas democráticas para que fueran adecuadas y funcionales a ciertos sectores de poder que generan

exclusión y marginación en el mundo asimétrico que conlleva el desarrollo de la globalización. La salida propuesta ante este estado de cosas apunta en la consideración de Roig al horizonte utópico de la implementación efectiva de los derechos humanos, entendidos estos como expresión de la moralidad en cuanto emergencia y resistencia, que impulsa a la plena realización de la condición humana.

Otro autor significativo del pensamiento crítico latinoamericano es Enrique Dussel, representante destacado del movimiento que se conoce como “filosofía de la liberación”, surgida en América Latina en los años setenta y que continúa con proyecciones importantes hasta la actualidad. De su amplia producción escrita se retoman especialmente las reflexiones sobre ética y política, que constituyen un núcleo central de su teoría liberacionista.

Su filosofía ética se plantea como una tarea crítica y deconstructiva de las tradiciones filosóficas de occidente, en particular con respecto a la racionalidad instrumental y el discurso hegemónico que se instauran desde la modernidad en que comienza a configurarse un sistema mundial<sup>15</sup>. Frente a las profundas asimetrías y desigualdades que atraviesan el mundo globalizado, Dussel sostiene que la razón ético-crítica debe arrancar de la solidaridad incondicional con los excluidos material y culturalmente, para fundar un pensamiento transformador desde la periferia social y geopolítica. Resulta prioritaria la consideración de lo que denomina como “víctimas”, es decir, quienes están afectados negativamente por un sistema normativo e institucional, o una eticidad vigente, para asumir la responsabilidad de un compromiso teórico-práctico concreto que tienda a cancelar la dominación en las relaciones intersubjetivas. En este sentido, se encuentra implícita una comprensión del

---

<sup>15</sup> Las reflexiones sobre la ética se reflejan en numerosas obras de Enrique Dussel, alcanzando un desarrollo amplio en: Dussel, 1998. Una última versión de sus ideas sobre el significado de una ética liberadora se encuentra en: Dussel, 2016.

reconocimiento desde el punto de vista de la asimetría que comporta la misma definición del otro como subalterno y que sufre pasivamente una situación de injusticia.

En ambos campos, el de la ética y la política de la liberación, se distingue un momento de fundamentación de otro que sustenta un punto de vista crítico desde la perspectiva de los afectados por un sistema, el cual puede transformarse en opresivo por la entropía de las mismas mediaciones institucionales que las conduce a su fetichización. Los sistemas políticos, en cuanto constituyen una determinada totalidad, implican el modo en que se ejerce una forma establecida de poder y, frecuentemente, pueden justificar relaciones sociales de dominación. La posibilidad de cambio social se reconoce para Dussel en la categoría de “alteridad” o “exterioridad” respecto a la totalidad vigente, representada por esa mayoría de excluidos que reclaman por una necesaria transformación del sistema. Esta situación de cambio se refleja en el acontecimiento representado por las rebeliones populares, mediante las cuales quienes son considerados como “víctimas”, con toda la carga pasiva que caracteriza a esta denominación, pasan a erigirse en actores políticos a partir de la constitución de movimientos reivindicativos.

Esta importancia que es asignada a los movimientos sociales y políticos se consigna en una obra que sintetiza su posición sobre la filosofía política, escrita al promediar la primera década del siglo XXI:

Por ello, ante la reciente experiencia latinoamericana de una cierta “Primavera política” que se viene dando desde el nacimiento de muchos nuevos movimientos sociales (como las “Madres de Plaza de Mayo” o los “piqueteros”, los “Sin Tierra”, los “coccaleros”, las movilizaciones indígenas de Ecuador, Bolivia, Guatemala, y tantos otros) reunidos en el Foro Social Mundial de Porto Alegre, y desde la inesperada elección de Néstor Kirchner, de

Tabaré Vázquez, de Luiz Inacio “Lula” da Silva, de Hugo Chávez, de Evo Morales, y de la perenne y proverbial figura del “abuelo” Fidel Castro (que como el Viejo Vizcacha del *Martin Fierro*, y como el zorro, “más sabe por viejo que por zorro”), entre los que no hay que olvidar la figura simbólica del Sub Marcos, entre tantos otros signos de esperanza, debemos comenzar a crear una nueva teoría, una interpretación coherente con la profunda transformación que nuestros pueblos están viviendo (Dussel, 2006, p. 7).

De acuerdo con la conceptualización que despliega Dussel en este texto, entiende que el poder político tiene tres determinaciones constitutivas con sus respectivos principios, los cuales reiteran el esquema que presenta también en sus escritos principales acerca del tema de la ética. Una primera se refiere a la determinación material, de la cual se desprende un principio fundamental relativo a la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad, que orienta el contenido de la acción política y sirve como criterio de discernimiento de la validez de las instituciones políticas. La segunda está vinculada a una determinación formal, que alude a un principio democrático, en que son relevantes las cuestiones procedimentales de participación igualitaria y del logro de consensos racionales en la definición de la vida comunitaria para garantizar la legitimidad de las acciones e instituciones de todo sistema político. La tercera es la determinación estratégico-instrumental, relacionada con el principio de factibilidad, que atiende a las posibilidades de concreción de determinadas acciones políticas según las condiciones materiales y formales, teniendo en cuenta, además, las mediaciones institucionales del Estado y la sociedad civil.

Como se dijo antes, cambia la comprensión de estas determinaciones, y la enunciación de esos principios constitutivos de cada una de ellas –material, formal y de factibilidad–, cuando se pasa de la dimensión de la fundamentación al de la crítica de los órdenes políticos vigentes. La posibilidad de transformación

social afirma Dussel que se desencadena a partir del surgimiento de movimientos contestatarios y las teorías críticas vinculadas orgánicamente a ellos, que se manifiestan contra situaciones de opresión y exclusión. Esta tendencia a implementar cambios radicales en las instituciones y el mismo Estado de derecho requiere la articulación de esas fuerzas sociales y políticas insurgentes, que conduce a la consolidación de una contrahegemonía desde la cual se construye una “praxis de liberación”:

Los movimientos sociales y los partidos políticos progresistas, críticos, deben darse a la tarea de la “traducción” de las reivindicaciones de todos los sectores (las identidades diferenciales) que, por el mutuo conocimiento, diálogo e inclusión en su propia reivindicación de las otras reivindicaciones, van construyendo el *hegemon analógico* que es sostenido por todos transformándose en la nueva propuesta fruto de la praxis de liberación popular. “¡Un mundo donde quepan todos los mundos!” –es el postulado– (Dussel, 2006, p. 124).

Como puede observarse, las reflexiones sobre la justicia, relacionadas con la vigencia efectiva de la democracia y los derechos humanos, se producen en el pensamiento crítico latinoamericano al calor de las luchas sociales y políticas, no sin dejar por esto de presentar una fundamentación teórica y marcos categoriales que aspiran a una determinada universalidad, pero en los que se tiene en cuenta la situación particular de donde parte el discurso filosófico. Desde esta perspectiva, puede decirse que la radicalización que se verifica en esas proposiciones filosóficas contiene una potencia teórica que se vuelve necesaria en el marco de una situación mundial en que se han profundizado las desigualdades sociales.

En líneas generales, tiene un peso decisivo el papel movilizador representado por actores sociales y políticos para promover las transformaciones de órdenes injustos, que comúnmente han

tenido repercusiones profundas en la configuración de los sistemas políticos de la región. Esta situación se ha visto modificada con la aparición de procesos de participación popular que han dado lugar a la construcción de democracias con un mayor grado de inclusión social, ampliación de derechos y cambios institucionales significativos para revertir distintas formas de disciplinamiento y dominación que son históricas, ya sea que vengan del pasado reciente de las dictaduras o de siglos de opresión de determinados sectores sociales, como son las que afectan a las comunidades indígenas y afrodescendientes, las mujeres y otros grupos discriminados o excluidos que integran nuestras sociedades. En este marco histórico y contextual se elaboran las consideraciones sobre la justicia que se han expuesto anteriormente, en las cuales sigue siendo un impulso fundamental la utopía de la construcción de sociedades más equitativas, que tiendan a la reparación de las injurias cometidas y la concreción de una vida comunitaria más plena orientada por el principio constitutivo de la dignidad humana.

#### 4. A modo de conclusión: la necesidad urgente de un mundo más justo

La justicia continúa representando un asunto principal en la filosofía social y política, con mayor razón cuando se agravan cada vez más las desigualdades a nivel global. Bajo la idea de que las desigualdades comprenden tanto las inequidades socioeconómicas profundas de nuestro tiempo, como las formas de discriminación que afectan a determinados grupos humanos que conforman nuestras sociedades, se desdobl原因an respectivamente las demandas de justicia referidas a la redistribución y al reconocimiento. Este último tipo de reclamos identitarios y culturales han cobrado visibilidad en tiempos recientes, no sin dejar de advertir que la existencia de estas injusticias viene de larga data, aunque no estuvieran en el centro de la agenda de debate.

En tal sentido, el tema del reconocimiento resulta un objeto de reflexión que se expresa en algunas de las discusiones teóricas que se han reseñado, particularmente en la contraposición de planteos que se produce entre Axel Honneth y Nancy Fraser, o entre esta última y Judith Butler. En buena medida, giran estos debates en torno al lugar y alcances que deben darse a las “políticas del reconocimiento” en cuanto a su presencia en la conflictividad social del mundo contemporáneo. Para Honneth el reconocimiento resulta un aspecto fundamental que orienta normativamente la justicia, subsumiendo incluso a las políticas redistributivas, según los principios diferenciados –amor, igualdad y éxito– que prevalecen en distintas esferas de la interacción social. En cuanto se refiere especialmente a una dimensión subjetiva vinculada a la autorrealización individual, se puede objetar que reduce la importancia de los objetivos que guían a los movimientos sociales. A diferencia del pensador frankfurtiano, las posiciones de Fraser y Butler, más allá de sus diferencias conceptuales, tienden a producir una reflexión más ligada a la praxis política de los nuevos movimientos sociales, en los que se identifica la posibilidad de conformar un bloque antihegemónico ante el avance del capitalismo global, lo que parece estar más en sintonía con la finalidad que persigue la teoría crítica. En cambio, las proposiciones de Axel Honneth, y en parte las evidenciadas por Rainer Forst, se dirigen a la necesidad de procurar un fundamento teórico consistente de la organización social y política democrática vigente y de sus posibles reformas orientadas a la inclusión social. Esta postura contrasta con respecto a los antecedentes que presenta la Escuela de Frankfurt en su momento fundacional, en que predomina el marco fuertemente crítico acerca del significado histórico del capitalismo, entre otras cuestiones relevantes tratadas por esa primera generación<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Esta objeción de la insuficiencia de una crítica más frontal del capitalismo se esgrime en varias referencias a la obra de Axel Honneth, ante lo cual reorienta algunas de sus interpretaciones acerca



Tal como se ha mostrado respecto a algunas enunciaciones principales de la filosofía latinoamericana, resultan estrechamente ligadas las reflexiones acerca de la justicia con las tendencias emancipatorias que se manifiestan en determinados procesos políticos y movimientos sociales actuales, especialmente en las experiencias democráticas de signo progresista y de izquierda. Al mismo tiempo, adquieren esas propuestas teóricas un fuerte tono crítico respecto a las desigualdades e injusticias que se han experimentado en el pasado y el presente, lo que incluye decididamente a las distorsiones que se derivan de las consecuencias del capitalismo bajo su fase neoliberal. Esa degradación se observa de modo claro en las amenazas principales que atraviesan la región, las cuales tienen que ver con motivos económicos y ecológicos que atentan contra mejores condiciones de la existencia comunitaria e incluso la misma supervivencia humana. Asimismo, los marcos conceptuales que se sostienen en el pensamiento crítico latinoamericano tratan de ofrecer una orientación de la praxis expresada en distintas formas de protesta social, constituyendo un asunto fundamental la consideración de la posibilidad de articular los reclamos de distintos movimientos sociales.

El recorrido que se trata de alcanzar hacia la concreción de una mayor justicia social representa igualmente la meta principal que debe tener presente el establecimiento de formas participativas e inclusivas de la democracia, ante las modalidades defectivas de lo político que se han instalado con los gobiernos autoritarios y conservadores, o ante la preeminencia de una tendencia a la mercantilización de las relaciones sociales, la cual se opone a que haya una democratización de la vida política. Esa democratización exige que se verifique una ampliación de las conquistas de diferentes sectores sociales que han sido relegados o discrimi-

---

del socialismo en un libro reciente: Honneth, 2017. Un ejemplo de la revisión de las posiciones de este autor sobre el capitalismo en relación con la formulación de una teoría del reconocimiento se encuentra en: Herzog, 2013.

nados, es decir, se orientan por la realización efectiva de los derechos humanos. Esto supone un cambio gradual o, menos frecuentemente, revolucionario de los sistemas institucionales, jurídicos y estatales, en función de la satisfacción de necesidades y el reaseguro de libertad y bienestar de las mayorías populares. Tal como es el estado de cosas vigente en nuestras sociedades, requiere impulsar transformaciones profundas que suscitan la reacción de quienes defienden sus privilegios y cuentan con el recurso de poderes fácticos para hacerlo, incluidos en la actualidad los medios de comunicación y la misma estructura judicial, que en algunos casos operan como un factor destituyente de gobiernos democráticos elegidos por el pueblo.

En esta dirección seguida por la experiencia reciente de varios países de América Latina hacia la consolidación de la democracia y los derechos humanos, junto con el afianzamiento de una integración regional, se ha hecho referencia a las propuestas realizadas por pensadores actuales desde la teoría política y la ética. No están exentas estas posiciones de examinar críticamente algunos obstáculos que dificultan la tarea urgente orientada hacia la justicia social, pero prevalece un sentido constructivo respecto de los desafíos a los que nos enfrentamos.

En los autores que se repasan sus proposiciones teóricas con más detalle en este trabajo, como son Arturo Roig y Enrique Dussel, puede advertirse una posición crítica respecto de las desigualdades e injusticias de nuestra época. La noción de “moral de la emergencia” postulada por Roig permite apreciar la importancia otorgada a las formas de rebelión de sujetos colectivos y plurales que luchan por su dignidad. Sus concepciones ético-políticas, si bien se encuentran referidas a un contexto particular, evidencian la posibilidad de ser generalizadas en muchas experiencias de protesta que protagonizan los movimientos sociales en la actualidad. Una intención similar puede reconocerse en Dussel, quien establece una fundamentación de la ética y la política de la liberación que se pronuncia con

un alcance universal, independientemente de que el punto de partida sea la situación de los pueblos y sectores marginados por la modernidad capitalista. En tal sentido, este autor plantea el modo en que podría sustentarse una “praxis de liberación”, que tiene como motor principal a los reclamos de cambio que promueven los movimientos sociales y partidos políticos progresistas de América Latina y el Caribe.

Desde esta perspectiva, se puede considerar que el pensamiento crítico latinoamericano tiende a producir una teorización más radical de las injusticias del presente, que se originan en estructuras sociales y políticas representativas de distintas manifestaciones de la dominación<sup>17</sup>. En parte, esto puede explicarse como una característica distintiva de las experiencias históricas negativas que representan situaciones tales como un prolongado dominio colonial, sometimientos y genocidios por motivos raciales y políticos, formas de dependencia respecto de otras naciones más desarrolladas y frecuentes interrupciones de su vida democrática debido a los regímenes autoritarios y la intervención extranjera que se producen reiteradamente en nuestra región.

Pero, además, se trata de sostener un espíritu crítico ante la situación mundial que se vive en nuestra época, y esto lo puede advertir cualquier persona que tenga sensibilidad social, ya sea que experimente algún tipo de injusticia o posea la apertura suficiente para comprenderla y solidarizarse, aunque no la viva de modo directo. La tendencia hacia una mayor solidaridad con los demás es una de las claves principales de la justicia, lo cual se muestra claramente en la misma constitución de los movimientos sociales y políticos que luchan por su emancipación. Para avanzar hacia ese cambio social se requiere que la imagen tradicional de

---

<sup>17</sup> La contraposición de las posiciones teóricas e ideológicas de Arturo Roig y Enrique Dussel respecto a las de Axel Honneth se desarrolla en: Ramaglia, 2015. Asimismo, la recepción de la teoría del reconocimiento en Latinoamérica se presenta en: Sauerwald y Salas Astrain, 2016.

la justicia, que se encuentra reflejada de modo distorsionado en los ordenamientos jurídicos generalmente funcionales a los poderes dominantes, se saque la venda para mirar de frente a las desigualdades reales y equilibre mejor la balanza inclinándola hacia quienes siempre han resultado invisibilizados en su sufrimiento y han sido aplastados por el peso de las inequidades existentes en nuestro mundo globalizado.

## Referencias bibliográficas

- AA.VV. (2020). *Luchas sociales, justicia contextual y dignidad de los pueblos*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Acosta, Yamandú (2008). *Filosofía latinoamericana y democracia en clave de derechos humanos*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Almeida, Paul y Cordero Ulate, Allen (Eds.) (2017). *Movimientos sociales en América Latina: perspectivas, tendencias y casos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Bringel, Breno y Pleyers, Geoffrey (Eds.) (2017). *Protesta e indignación global. Los movimientos sociales en el nuevo orden mundial*. Buenos Aires: CLACSO / Río de Janeiro: FAPERJ.
- Butler, Judith y Fraser, Nancy (2017). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños / New Left Review en español.
- Cerutti Guldberg, Horacio (2007). *Democracia e integración en nuestra América*. (Ensayos). Mendoza: EDIUNC.
- Cortés Rodas, Francisco (2005). Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth. *Estudios políticos*, (27), Medellín, Colombia, 9-26.
- Dussel, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI / Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe.
- Dussel, Enrique (2016). *14 tesis de ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. Madrid: Trotta.
- Forst, Rainer (2014). *Justificación y crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Buenos Aires / Madrid: Katz Editores.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata / Fundación Paideia Galiza.
- Grueso, Delfín Ignacio (2012). Teoría crítica, justicia y metafilosofía. La validación de la filosofía política en Nancy Fraser y Axel Honneth. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte* (16), Barranquilla, Colombia, 70-98.
- Guadarrama González, Pablo (2016). *Democracia y derechos humanos: visión humanista desde América Latina* (2 tomos). Bogotá: Universidad Católica de Colombia / Taurus.
- Herzog, Benno (2013). La teoría del reconocimiento como teoría crítica del capitalismo: propuestas para un programa de investigación. *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, (5), Madrid, 311-335.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica / Grijalbo Mondadori.

- Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Honneth, Axel (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Buenos Aires / Madrid: Katz Editores.
- Martí, José (2010 [1891]). *Nuestra América*. (Edición crítica a cargo de Cintio Vitier). La Habana: Centro de Estudios Marianos.
- Ramaglia, Dante (2015). Reconocimiento, alteridad y humanismo. Contribuciones teóricas desde la filosofía latinoamericana. En Adriana Arpini (Coord.), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América* (pp. 171-179). Mendoza: EDIUNC.
- Ramaglia, Dante (2016). Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación. En Gregor Sauerwald y Ricardo Salas Astrain (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth* (pp. 172-187). Münster: Lit Verlag.
- Roig, Arturo Andrés (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Roig, Arturo Andrés (1997). Las morales de nuestro tiempo: un reto para las nuevas generaciones. En Adriana Arpini (Comp.), *América Latina y la moral de nuestro tiempo. Estudios sobre el desarrollo histórico de la razón práctica* (pp. 7-14). Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo Andrés (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, Arturo Andrés (2005). Cabalgar con Rocinante. Democracia participativa y construcción de la sociedad civil: de Sarmiento y Artigas hasta Mariátegui. En José de la Fuente y Yamandú Acosta (Coords.), *Sociedad civil, democracia e integración. Miradas y Reflexiones del VI Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur* (pp. 347-375). Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.
- Roig, Arturo Andrés (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.
- Sauerwald, Gregor y Salas Astrain, Ricardo (Eds.) (2016). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Münster: Lit Verlag.

# Derivas de las relaciones intersubjetivas en el mundo actual. Acerca de las sociedades del (des)conocimiento y el individualismo exacerbado

En el siguiente ensayo se trata de comprender la proyección que posee para nuestros tiempos la cuestión del reconocimiento, considerada a partir de las transformaciones que atraviesan las interacciones humanas en las nuevas condiciones culturales presentes en la configuración de las sociedades contemporáneas. No obstante, si bien se plantea un enfoque centrado en las novedades existentes en el mundo actual, no dejan de ser analizadas como un hecho significativo algunas características persistentes que reviste la temática del reconocimiento, en cuanto la misma alude a una motivación profunda de la acción implicada en la constitución de la subjetividad y las interrelaciones sociales, que resulta comprendida desde consideraciones antropológicas y psicológicas hasta concepciones surgidas de la filosofía social y política que abordan este asunto. En este sentido, además de la dimensión individual que posee esta temática, se expresa en la actualidad en las “políticas del reconocimiento” que son sostenidas a partir de los reclamos de identidad cultural y ampliación de derechos por parte de diferentes movimientos sociales, tales como comunidades indígenas y afrolatino-americanas, agrupaciones de mujeres y otros sectores sociales subalternos; demandas que son recuperadas principalmente desde el pensamiento crítico latinoamericano, la interculturalidad, la teoría feminista y el enfoque decolonial.

Asimismo, la tendencia a ser reconocidos, como parte de la condición social del ser humano, se presenta teorizada desde concepciones que poseen un contenido valorativo diferente con

respecto a esta realidad antropológica fundamental, considerando también la vinculación del reconocimiento con el deseo y el cuerpo. Desde las proposiciones de Hegel acerca de la “dialéctica del amo y el esclavo”, que resulta un punto de partida inevitable para una evaluación crítica de su planteamiento, hasta las reflexiones sobre las consecuencias de la racialización en las relaciones humanas de Frantz Fanon, que resultan referidas en continuidad y disidencia con las proposiciones hegelianas, se observa un arco de variaciones teóricas sobre el significado del reconocimiento desde posiciones que pasan de la crítica sobre las situaciones de dominación a las de una posible emancipación.

Por último, se concluye con algunas precisiones acerca del fenómeno del reconocimiento en las sociedades actuales. Si bien el tema del reconocimiento relacionado con la configuración de las subjetividades se viene sosteniendo desde la tematización frecuente realizada por el pensamiento contemporáneo, resulta visible su transformación y desviaciones a partir de la incidencia de los últimos cambios culturales que traen aparejados las tecnologías de la información y la comunicación. En este marco dado por la actualidad sobresale la tendencia hacia una comprensión de la propia subjetividad, y de las mismas pulsiones que atraviesan las relaciones humanas, orientada por un marcado individualismo, que hunde sus raíces en la modernidad y se incrementa con los cambios tecnológicos de las últimas décadas. Frente a esta situación se vuelve imprescindible repensar el lazo social que nos mantiene unidos a un mundo común, en que el vínculo subyacente al reconocimiento recíproco resulta ser un elemento fundamental para sostener una vida comunitaria, con el objetivo primordial de tener la oportunidad de hacer habitable las relaciones entre nosotros y con respecto al lugar en el que vivimos.

## 1. Reconocimiento, deseo y corporalidad a partir de las relecturas de la filosofía de Hegel

Entre los antecedentes históricos de la tematización del reconocimiento se encuentra la apelación que realiza Hegel en distintos escritos donde trata de delimitar su significación. La importancia de esta temática en las relaciones humanas se pone de manifiesto en la función principal que tiene respecto de la constitución de la subjetividad, que se produce siempre en la mediación con los otros y con el mundo. Su versión más conocida está asociada a la “dialéctica del amo y el esclavo”, incluida en la *Fenomenología del espíritu*, donde se examina el significado que posee el reconocimiento con respecto a la formación de la autoconciencia (cf. Hegel 1991, pp. 107-121). La tesis que sustenta Hegel parte de la idea de que el surgimiento de la autoconciencia en el ser humano –o lo que llama también alcanzar de modo verdadero la certeza de sí mismo– requiere el reconocimiento por parte de otra autoconciencia. Pero esa necesidad que tenemos de ser reconocidos para constituirnos como sujetos autónomos proviene de un momento previo marcado por el deseo<sup>1</sup>.

Que el deseo sea el principio de la generación de un sentimiento de sí se explica en el modo específico en que el ser humano se relaciona con el mundo, en que la negación muestra el modo en que se despliega la oposición del yo a los objetos. Según la concepción hegeliana, la actividad negadora respecto del objeto deseado –que consiste en su destrucción, asimilación o

---

1 De esta manera lo expresa Hegel (1991): “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia (...). Es una autoconciencia para una autoconciencia. Y solamente así es, en realidad, pues solamente así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro; el yo, que es el objeto de su concepto, no es en realidad objeto; y solamente el objeto de la apetencia es independiente, pues éste es la sustancia universal inextinguible, la esencia fluida igual a sí misma. En cuanto una autoconciencia es el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto del espíritu” (pp. 112-113. *Cursivas en el original*).



transformación– conduce al sujeto fuera de sí mismo y produce, al mismo tiempo, un proceso de mutación subjetiva.

Con respecto al papel fundamental que posee el deseo en la noción de reconocimiento hegeliana, el filósofo argentino León Rozitchner (2015), en su ensayo “Comunicación y servidumbre”, plantea lo siguiente:

Para que la conciencia de sí exista es necesario entonces que el deseo tome como objeto de su satisfacción un objeto no natural, algo que sobrepase la realidad dada. Lo único que puede sobrepasarla es el deseo mismo. Significa entonces que es preciso que el hombre considere el deseo antes de su satisfacción, como revelación de una ausencia en su mismo ser. El deseo se revela así como un “vacío irreal” que se nutrirá de deseos, y hará nacer un yo esencialmente distinto al “yo” simplemente animal. Frente a la identidad que el animal mantiene consigo mismo, el yo del hombre será en cambio negación de su ser actual, “deseo en su mismo ser”, realización de sí en el tiempo, espera de sí (pp. 107-108).

Y al reflexionar sobre cómo en el deseo se juega la propia valoración de los sujetos involucrados en esa relación, agrega a continuación:

Y este es el punto que queríamos destacar: a perseguir el deseo del otro me lleva la necesidad que tengo de que el otro reconozca como deseable el valor que yo soy. Todo deseo humano, toda actividad como conciencia de sí en medio de un mundo humano, persigue ese reconocimiento de nuestro supremo valer, y se expresa en la historia por la lucha a muerte con vistas a ese reconocimiento (p. 108).

En esta lucha a muerte entiende Hegel que se pone en riesgo nuestro ser determinado y natural, que es precisamente la dimensión corporal y sensible, para alcanzar su superación e integración en una forma superior de conciencia de sí y para sí a través de la mediación del otro. Pero esto lo logra principalmente

quien obtiene la victoria e impone su voluntad, que es el sujeto que se establece como amo, y en el caso del vencido su destino es el de ser esclavo y dependiente de la voluntad de ese otro que termina imperando en esa relación dialéctica. En consecuencia, se puede constatar que, para Hegel, el resultado de la formación del yo autoconciente implica una situación antagónica donde no se alcanza la posibilidad de un reconocimiento recíproco entre iguales, por lo cual esa aspiración para lograr ser reconocidos se resuelve en una relación de sometimiento y dominación.

En su estudio sobre las ideas de Hegel, y su recepción por la filosofía francesa contemporánea, Judith Butler ha puesto de relieve la centralidad del deseo en la travesía del sujeto que se presenta en la *Fenomenología del espíritu*. En los términos que lo plantea Hegel, la autoconciencia se relaciona esencialmente con el deseo, ya que este expresa la reflexividad de la conciencia, por lo cual ese extrañamiento del sujeto implica que requiere salir fuera de sí para conocerse, de buscar su identidad en lo que parece diferente. Esto es lo que Butler (2012) señala como la paradoja del sujeto hegeliano, en la medida que para conocerse necesita de una mediación y solo se llega a conocer como la estructura de esa mediación, ya que el sujeto es una estructura reflexiva que se autoconoce cuando sale fuera de sí (p. 37). Y es a través de esa apertura ontológica que el sujeto internaliza el mundo que es objeto de su deseo para integrar aquello que en primera instancia confronta como otro para sí.

La aparición del deseo, si bien se menciona recién en el capítulo denominado “La verdad de la certeza de sí mismo”, posee una función estructurante y movilizadora de todas las peripecias que recorre el sujeto de Hegel a lo largo de su ensayo fenomenológico. De este modo lo dice Butler (2012):

No se trata tan sólo de que el deseo también está presente en la sección “Señorío y servidumbre”, sino de que continúa ocupando un lugar esencial para el proyecto cada vez más ambicioso de la negación que estructura a la

*Fenomenología*. Puesto que el deseo es el principio de la reflexividad o la diferencia interior de la autoconciencia, y puesto que tiene como su meta más elevada asimilar todas las relaciones externas en relaciones de diferencia interior, el deseo constituye la base experiencial del proyecto de la *Fenomenología* en general. El deseo y su satisfacción constituyen los momentos primero y último de la búsqueda filosófica del conocimiento de sí mismo (pp. 83-84).

Asimismo, puede observarse este papel fundamental del deseo en los dos momentos que se distinguen en la vinculación con lo otro de la conciencia: por un lado, la relación con el mundo de los objetos o cosas; y, por otro lado, la relación con otra autoconciencia, que se desarrolla en la “dialéctica del amo y el esclavo”. Pero esta última relación con lo otro humano es un supuesto de la verdadera condición en la que se despliega la autoconciencia. En ambos casos se juega la negación de lo otro para producir una afirmación de la subjetividad en su salida fuera de sí misma, lo cual sin duda es una experiencia más radical a partir de la posible pérdida de la propia libertad en el enfrentamiento con otra conciencia reflexiva. Igualmente, ese otro constituye una estructura esencial de toda experiencia, ya que esta no se desarrolla sin el marco que le da la intersubjetividad (cf. Butler, 2012, p. 86).

El hecho de que ese encuentro con el otro mediado por el deseo representa inicialmente una forma de alienación de la propia libertad tiene como consecuencia que se desate un enfrentamiento. En consecuencia, la lucha a muerte entre esas dos autoconciencias, descrita por Hegel en su figura dialéctica, posee como presupuesto anterior que es en realidad una lucha por el reconocimiento implícito en el mismo deseo de los sujetos que se confrontan en su búsqueda de identidad. Ese encuentro, entonces, está marcado por una experiencia fallida de reconocimiento recíproco, debido a lo cual se transforma en una forma

insatisfecha del deseo que tiene su manifestación en las corporalidades de los sujetos que reclaman su autonomía:

El supuesto filosófico de esta experiencia consiste en que la libertad es una característica exclusiva del individuo y puede habitar una corporeización particular sólo en cuanto propiedad exclusiva de esa corporeización. Así, en la medida que se considera que es el cuerpo del Otro el que reivindica la libertad, ese cuerpo ha de ser destruido. La primera autoconciencia sólo podrá recuperar su derecho a la autonomía con la muerte del Otro (Butler, 2012, p. 91).

En el relato filosófico hegeliano lo que se juega en la “dialéctica del amo y el esclavo” es esa situación de ser para otro, que la autoconciencia procura superar y que solo será posible hacerlo a partir de la relación intencional con ese otro. De esta manera, “(...) sólo podrá superar la alienación de sí misma superando la exterioridad de la autoconciencia del Otro” (Butler, 2012, p. 92). Y esa superación que se da en la experiencia del encuentro con la alteridad es lo que se entiende como reconocimiento, por medio del cual el deseo se transforma en el intercambio a partir del cual las dos autoconciencias afirman su respectiva alienación y autonomía. En tal sentido, el deseo inicial de aniquilar al otro para alcanzar una vida independiente muestra su limitación al evidenciarse que sin la persistencia de la propia vida y la del otro no hay reconocimiento posible.

No obstante, lo que se pone en cuestión para Hegel en esa lucha a muerte es la inmediatez de la vida: “El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia independiente” (Hegel, 1991, p. 116. Cursivas en el original). En la lectura realizada por Judith Butler esto significa que para Hegel el deseo no puede ser satisfecho en cuanto se presente meramente como deseo de vivir; el despliegue de la autoconciencia significa algo más que vivir, ya que debe trascender la inmediatez de la pura vida. De allí extrae una

conclusión que representa una perspectiva crítica respecto de la dialéctica del espíritu hegeliana:

Así, la lucha a vida o muerte es una continuación del erotismo con que abre este capítulo: una vez más, es deseo transformado en destrucción, un proyecto que parte del supuesto de que la verdadera libertad sólo existe más allá de los confines del cuerpo. Mientras que en su primera aparición el deseo destructivo buscaba internalizar lo otro en un cuerpo autosuficiente, en esta aparición se esfuerza por superar la vida corporal, esto es, convertirse en una entidad abstracta sin necesidades corporales. En un esfuerzo por librar al Otro de su existencia determinada, cada autoconciencia se aboca a un erotismo anticorporal que trata de probar, en vano, que el cuerpo es el límite último que se le impone a la libertad, antes que su sustento y su mediación necesaria (Butler, 2012, pp. 94-95).

La atenuación del deseo de aniquilar al otro muestra también una vía de escape para que se visualice la significación del reconocimiento recíproco, que para Hegel justamente queda inconcluso en la relación amo/esclavo, ya que se señala claramente que la situación de dominación no entraña una auténtica libertad para ninguno de los dos extremos de esa relación. En el caso del esclavo su cuerpo se convierte en un instrumento sin vida independiente, que alcanza solamente un grado de realización a través de la transformación de la naturaleza mediante el trabajo para satisfacer necesidades. Y en el caso del amo termina dependiendo en parte del esclavo para realizar su libertad al prescindir de su cuerpo, por lo que aparentemente se libera de las necesidades inmediatas para lograr su misma subsistencia material, tal como lo hace el siervo con su trabajo por él. Lo que queda en entredicho en ambos a partir de la relación de dominación y esclavitud es el mismo deseo de vivir, que representa la posibilidad de alcanzar una identidad más plena en el marco del logro de un reconocimiento recíproco:

El señor y el siervo se vuelven contra la vida de maneras diferentes, pero ambos oponen resistencia a la síntesis de corporalidad y libertad, síntesis que es constitutiva de la vida humana; el señor vive sumido en el terror de su cuerpo, mientras que el siervo vive sumido en el terror de la libertad. La disolución de su antagonismo allana el camino para una búsqueda corporeizada de la libertad, un deseo de vivir en su sentido más pleno (Butler, 2012, p. 98).

En todo caso se constata que el deseo tiene una doble intencionalidad: por una parte, está vinculado con el problema del reconocimiento de y por otra autoconciencia; pero, por otra parte, se orienta hacia la negación o transformación del mundo natural. La realidad sensible y perceptible reaparece en este punto bajo una nueva forma, lo cual sugiere que: “El reconocimiento mutuo solo resulta posible en el contexto de una orientación compartida hacia el *mundo material*” (Butler, 2012, p. 101. Cursivas en el original). Por lo tanto, se hace evidente que: “El deseo en cuanto transformación del mundo natural es, al mismo tiempo, la transformación de su propio yo en una libertad corporeizada” (Butler, 2012, p. 102). Pero estas transformaciones resultan factibles solo en el marco de vínculos intersubjetivos constituidos históricamente, que medien la relación con la naturaleza y con el yo. En consecuencia, la plenitud de los sujetos se puede alcanzar en comunidades en donde es posible el reconocimiento recíproco, ya que no logramos una autorrealización exclusivamente a través del trabajo, sino fundamentalmente a través de la mirada del otro que nos confirma.

Acerca del planteamiento hegeliano de la dialéctica del amo y el esclavo, si bien no es la única versión que ofrece Hegel sobre el tema del reconocimiento, es posible acotar que contiene toda una representación sobre las relaciones humanas, la cual se basa en un conflicto permanente. Sin duda que significa una realidad observable de los vínculos intersubjetivos, pero sería un error tomarla como la única forma de relación posible, sin otorgar un margen a una forma de convivencia que se asiente sobre otros

fundamentos que los referidos a la lucha para alcanzar el reconocimiento.

## 2. Hacia una interpretación situada y crítica de la “dialéctica del amo y el esclavo”: revisitando el problema de la alienación y liberación del ser humano

En definitiva, acerca de la comprensión que supone el planteo hegeliano se han propuesto diferentes interpretaciones, que particularmente interesa aludir ahora a algunas de sus referencias en el ámbito latinoamericano. Según lo ha demostrado Susan Buck-Morss (2013), esta figura dialéctica habría sido motivada en Hegel por el conocimiento de la rebelión de esclavos negros en las luchas por la independencia de Haití. En tal sentido, puede afirmarse que la filosofía de la historia que postula este último autor, con sus alcances universales en otros de sus textos relevantes, contiene una forma paradigmática para justificar la empresa colonialista desarrollada por la Europa moderna, cuyo cuestionamiento constituye un tema que ha llevado a revisar el problema del reconocimiento de los propios latinoamericanos. El lugar subalterno asignado a América en la historia universal por parte de Hegel es un tema que ha sido tratado especialmente en las tesis ofrecidas por Leopoldo Zea (1987) y Arturo Roig (2009), quienes reconstruyen lo que se encuentra implícito en ese desconocimiento de la historicidad de los mismos sujetos americanos

Asimismo, se puede reformular la cuestión del reconocimiento desde la consideración de lo que es relegado por Hegel en la figura dialéctica del amo y el esclavo a partir del borramiento de la impronta de la naturaleza en el ser humano, esto es su dimensión corporal y sensible, lo cual implica igualmente en su planteo que el deseo se oriente de modo racional hacia la integración del sujeto autónomo. De hecho la relación de reconocimiento representa una dimensión profunda de la existencia humana, aspecto

evidenciado en la apertura a las diferencias que se experimentan en la interacción con los otros. Esa relación intersubjetiva supone no tanto un fenómeno relativo solo a la formación de la autoconciencia, tal como lo privilegia Hegel, sino básicamente una vinculación entre cuerpos que se encuentran, aun cuando se comprenda en sus proposiciones que la presencia de la corporalidad del otro es la mediación que provoca el extrañamiento y la recuperación de la propia identidad subjetiva. Por otra parte, es posible afirmar que no se trata únicamente de relaciones en que se presenta el afán de dominio, con su correlato en la rivalidad y la competencia entre individuos y grupos sociales, ya que puede constatarse en distintas interacciones sociales la presencia de vínculos de afecto, complementariedad y solidaridad basados en la necesidad de reconocimiento de todo ser humano.

Tzvetan Todorov (1995), a partir de retomar estudios en psicología relacional, ha mostrado el modo en que este deseo de ser reconocidos está presente ya desde los primeros meses de vida del ser humano en la relación que se presenta entre los hijos y los progenitores, especialmente en el vínculo amoroso establecido entre la madre y el bebé, que viene a confirmar el sentimiento de la propia existencia de este último. Ese sentimiento se refleja especialmente en el hecho del intercambio de las miradas que se da en el momento de amamantamiento como característica específica de la especie humana. Asimismo –según aclara Todorov–, los motivos y finalidades por las que se procura reconocer o ser reconocidos en las distintas formas que adoptan las relaciones intersubjetivas abarcan una multiplicidad de situaciones, al ser un componente básico de la constitución de la personalidad en el marco de las vinculaciones personales que se dan en el proceso de socialización. Por lo cual es fundamental tener en cuenta esta dimensión, junto con la condición social de los seres humanos, para formular un estudio de antropología general.



La significación corporal del reconocimiento resulta claramente percibida en el pensador martiniqués Frantz Fanon, quien analiza en profundidad la internalización psicológica de una situación de inferioridad y sometimiento de la población negra en las relaciones de subordinación establecidas dentro del sistema de dominación colonial extendido a partir de la modernidad y que repercute todavía en el presente. Cuando en la parte final de *Piel negras, máscaras blancas* plantea el tema: “El negro y el reconocimiento” (cf. Fanon, 1974, pp. 185-196), va a producir una relectura de la dialéctica hegeliana, junto con los síntomas de neurosis presente en el sentimiento de inferioridad que describe Alfred Adler en los individuos, para aplicarlos a su estudio de la psicología caracterológica de los antillanos. Su diagnóstico es fuertemente crítico con respecto a los modos de relación con los otros que surgen de una relación de reconocimiento distorsionada, lo cual evoca la caracterización que propone Jean-Paul Sartre en *El ser y la nada* cuando se refiere al “ser para-otro” (cf. Sartre, 1984, p. 249 y ss.), en cuanto supone esa categoría existencial formas enajenantes que afectan el logro de la libertad individual. En este sentido, dice Fanon (1974):

El antillano se caracteriza por su deseo de vencer al otro. Su línea de orientación pasa por el otro. Siempre es cuestión de sujeto y no se preocupa del objeto. Trato de leer en los ojos del otro la admiración, y si por desgracia el otro me produce una imagen desagradable, desvalorizo ese espejo: decididamente ese otro es un imbécil. No busco estar desnudo frente al objeto. Este es negado, en tanto que individualidad y libertad (p. 186).

A continuación se refuerza la idea acerca del estado de comparación que prevalece en ese sentimiento de inferioridad, que procura afirmar el propio valor a partir de reaccionar mediante un falso complejo de superioridad:

Toda acción del *Antillano* pasa por el otro. No porque el otro permanezca como meta final de su acción, en la

perspectiva de la comunión humana que describe Adler, sino más simplemente porque es el otro que lo afirma en su necesidad de valoración (p. 187).

Siguiendo el planteamiento de Hegel, Fanon (1974) constata que el negro, “sumergido en la inesencialidad de su servidumbre” (p. 193), no ha librado una verdadera lucha por alcanzar su libertad, que solo le fue concedida por el blanco. Ante la postura políticamente correcta del blanco que admite al negro como un igual, aunque subsista de hecho la diferencia, reclama el autor martiniqués la necesidad que tiene este último de afirmarse en su alteridad a través de la resistencia y la oposición. Pero entiende que se requiere hacerlo desde una reivindicación por las condiciones presentes de miseria y opresión, no tanto por la añoranza del pasado glorioso de una civilización negra o las injusticias que se vivieron en la situación de esclavitud.

De allí que Fanon (1974) –no sin dejar de expresar una amarga ironía– concluya en una confirmación de ese estado de alienación: “El *Negro* quiere ser como el *Blanco*. Para el *Negro* hay un solo destino. Y es blanco. Hace tiempo que el *Negro* ha admitido la superioridad indiscutible del *Blanco* y todos sus esfuerzos tienden a realizar una existencia blanca” (p. 201. Cursivas en el original). Y más adelante afirma una posible alternativa ante ese callejón sin salida en que se encuentra el negro y también el blanco, es decir, el esclavo y el amo en esa relación alienada que se basa en el dominio:

Yo, hombre de color, sólo quiero una cosa: que jamás el instrumento domine al hombre. Que cese para siempre el sometimiento del hombre por el hombre. Es decir de mí por otro. Que se me permita descubrir y querer al hombre allí donde se encuentre. El negro no es más. No más que el blanco.

Ambos deben apartarse de las voces inhumanas que fueron las de los ancestros respectivos para permitir que nazca una auténtica comunicación. Antes de empeñarse

en la voz positiva, hay libertad para un esfuerzo de desalienación (p. 201).

La inversión de la dialéctica del reconocimiento hegeliana que realiza Fanon viene a poner así en cuestión la necesidad fáctica del dominio sobre otro para ser valorado, y lo hace a partir de la recuperación de una subjetividad que se libera, tanto de las determinaciones negativas que provienen de lo corporal como de lo psíquico. Esta reflexión resuena todavía en la actualidad, donde las relaciones humanas se encuentran degradadas en cuanto subsista cualquier forma de inferiorización del otro. En la medida que se rebaja la humanidad de un grupo social discriminado por algún motivo, el auténtico reconocimiento igualitario se diluye.

### 3. El reconocimiento en las condiciones culturales de las sociedades actuales: la incidencia de las tecnologías de la información y la comunicación

La otra cuestión que surge a partir de los condicionamientos materiales de nuestra existencia se relaciona con la inscripción que tiene toda persona o colectivo social en el marco de una cultura. Como observa David Le Breton (2021), desde una perspectiva antropológica y sociológica, el cuerpo contiene una dimensión simbólica de nuestra vida que ha cambiado de una época o sociedad a otra. Debido a este motivo existen diferentes representaciones sobre la corporalidad en culturas diversas, que implican modos concretos de relacionarse con los otros y el mundo. A diferencia de la concepción dualista que predomina en las sociedades occidentales, indaga el autor en experiencias y modos de comprensión que se dan en otras culturas. Interesa retomar esta consideración sobre la inscripción simbólica de la corporalidad, sin perder de vista su significado intercultural en nuestro mundo globalizado, para aproximarse a una caracterización del fenómeno del reconocimiento en el contexto cambiante y complejo que ofrece la época presente.

A partir de lo que se ha venido exponiendo puede replantearse el reverso de esa tendencia a la dominación que ha prevalecido en la historia de la humanidad para examinar la significación del reconocimiento en las condiciones culturales actuales, en que es posible repensar la emancipación social en un contexto que igualmente tiende a una representación individualista de la libertad que niega esa posibilidad a los otros. En principio puede sostenerse que todo acto de reconocimiento intersubjetivo, que es por tanto un acto de comunicación, debería orientarse a un proceso de humanización, esto es, a una apertura existencial a los otros que los reconozca en sus diferencias y pueda establecerse una convivencia que promueva la realización plena de cada uno. Sin embargo, ya se ha visto que las formas de reconocimiento implican la empatía y la indiferencia, la complementariedad y la competencia, la solidaridad y la rivalidad. Esta dualidad es parte de la condición humana, que sin duda evidencia retrocesos que se verifican con más crudeza en ciertos períodos históricos, por lo que se requiere una mejor comprensión del momento actual marcado por la crisis civilizatoria que estamos atravesando. Para ello hay que buscar una orientación que parta de una crítica de la situación presente y elabore alternativas que sean factibles de realizar.

Si uno atiende a algunos de los signos negativos de nuestro tiempo, es posible señalar que prevalece una tendencia regresiva que impacta en los modos en que se establecen las relaciones con los otros, evidenciada en las muestras de intolerancia y odio, ya sea, por ejemplo, en el plano de la polarización de ideologías, de reacción frente a las migraciones, de discriminaciones que persisten por motivos políticos, socioeconómicos, culturales, raciales, religiosos, sexuales y de género, entre otras manifestaciones de la fragmentación existente en las sociedades contemporáneas. Este fenómeno ha sido descrito y explicado –entre otros autores– por François Dubet (2020) en su libro: *La época de las pasiones tristes* –retomando esta última expresión de Spinoza–, donde analiza los cambios ocurridos en las sociedades

de clases y las reacciones negativas que se observan ante el crecimiento de las desigualdades.

En principio, cabe señalar la relación que posee la extensión creciente de las desigualdades con el problema de la justicia, por lo que se trata de identificar bajo la proliferación de distintas formas de no reconocimiento –o directamente la instauración de “la sociedad del desprecio”, tal como lo denomina Axel Honneth (2011)– qué tipo de injusticias se presentan en cada caso. La experiencia de las desigualdades, y de la injusticia asociada a las mismas, revela también que se trata de una temática ética, ya sea que se la vivencie de modo personal o colectivo:

En paralelo con el tema del desprecio, hoy en día las desigualdades se denuncian como una falta de reconocimiento: “No soy reconocido”. Esta fórmula sugiere que las desigualdades se viven como una prueba subjetiva, una puesta en entredicho de mi propio valor. Sin embargo, en su uso corriente, la noción de reconocimiento engloba varias figuras de las desigualdades y las injusticias (Dubet, 2020, p. 52).

Precisamente se trata de clarificar cuáles son los tipos de injusticia y las orientaciones normativas con respecto a la posibilidad de establecer un diagnóstico y las alternativas que se presentan en nuestras sociedades. Así se distinguen, por una parte, las injusticias referidas a aspectos relativos a las identidades y diferencias culturales, como las formas de discriminación que prevalecen en diversas realidades sociales atravesadas por el multiculturalismo, el patriarcalismo y los prejuicios étnicos, que responden al principio del *reconocimiento*. Por otra parte, se ubican las cuestiones referidas a la prevalencia de inequidades que tienen que ver con las diferencias socioeconómicas –lo que convencionalmente se abarca desde la justicia social–, que se encuentran contempladas bajo el principio de la *redistribución*. Por cierto que esta distinción de principios que se aplican a cada caso diferente de justicia no elude la cuestión de que hay

situaciones frecuentes en que se presentan combinados; es decir, en varias ocasiones una forma de discriminación que opera a nivel simbólico y cultural se traduce en modos deficientes de redistribución socioeconómica.

El hecho que llama la atención en nuestro mundo actual, a diferencia de otros momentos históricos de hace unas décadas, consiste en que las desigualdades se van naturalizando o no se las enfrenta socialmente con tanta vehemencia, ni en los discursos ni en las prácticas. En muchas ocasiones lo que se manifiesta es un difundido rencor y violencia hacia ciertos sectores sociales o minorías discriminadas. El culpable de las frustraciones o el deterioro social y económico parece ser ese otro al que se le atribuyen determinadas cualidades negativas y una influencia perjudicial, sin llegar a cuestionar las causas estructurales de las condiciones de pauperización y miseria que genera el capitalismo globalizado.

Según se lo testimonia mediante una serie de encuestas – realizadas por Dubet junto a otros especialistas–, resulta evidente la divergencia de perspectivas con respecto a cuáles son las causas de las formas de injusticia existentes. Esto se observa en relación con la pregunta acerca de por qué son injustas las desigualdades que sufre la gente, ante lo cual se alude a tres criterios. El primero relacionado con el principio de la *igualdad*, en cuanto se consideran injustas las situaciones que afectan la igualdad fundamental de los ciudadanos, como es el caso del rechazo a los extremos de la riqueza y la pobreza, pero se atenúa este principio igualitario cuando se refiere a los que no son de la misma nacionalidad. El segundo se asocia con el principio del *mérito*, “(...) que supuestamente produce desigualdades justificables en función de los esfuerzos, los talentos y la utilidad de cada uno. Es justo recompensar a quienes lo merecen; de igual manera, se denuncian las prebendas, las posiciones de ventaja y los privilegios” (Dubet, 2020, p. 53). Este es un criterio justificado ideológicamente en las democracias liberales, que se aplica de

distinto modo según sean los actores sociales. Por último, el tercer principio es el de la *autonomía*, donde las desigualdades no deben asociarse a una dominación excesiva que atente contra la libertad ni la creatividad de los individuos para desarrollar sus capacidades. Como es posible advertir, existen disidencias respecto a la delimitación de estos tres criterios que antagonizan entre sí, prevaleciendo en los dos últimos un punto de vista más individualista que juega en contra de cualquier forma de solidaridad social.

Igualmente tendría que considerarse la consumación de un individualismo exacerbado, de acuerdo con una orientación ideológica liberal que surge a partir de la modernidad y el desarrollo del capitalismo, pero adquiere en nuestros días nuevas características. En esta dirección inciden fuertemente los cambios culturales que vienen realizándose desde hace unas décadas con la aparición de nuevas tecnologías asociadas a la información y la comunicación, principalmente por la difusión masiva de computadoras, internet y teléfonos móviles, que han dado lugar a la proliferación de interrelaciones a través de las redes sociales. Esta disponibilidad de medios nos da una sensación de omnipotencia individual al ofrecernos infinitas posibilidades para obtener información de manera instantánea y responder inmediatamente para acceder a la interacción con otros, lo cual se ha dado conjuntamente con una mayor vigilancia de las conductas y la utilización de nuestros datos a través de la captación de gustos, preferencias y vivencias personales. A esto deben añadirse las contradicciones que experimentan los sujetos en su vida cotidiana, en que las oportunidades se reducen para las mayorías con el incremento de las inequidades sociales.

El cuadro de desconcierto que prevalece en nuestra época lo retrata acertadamente Éric Sadin (2022):

Asistimos, en general desconcertados, a la metamorfosis solapada de los modos de comportarnos, de pensar, de expresarnos, sin poder determinar cuál era su tenor; más

bien lo que pasó fue que la manifestación de estos nuevos modos, repetida con regularidad, generó sorpresa, incomprensión y a veces inquietud. No eran tanto las grandes estructuras de la sociedad las que daban muestras de hábitos nuevos sino los cuerpos, las posturas, las miradas –o la ausencia de miradas– las que asumían perceptible o imperceptiblemente un giro inusitado (p. 14).

Estos cambios tecnológicos y culturales se suceden vertiginosamente desde el inicio del nuevo milenio, lo que da lugar a una nueva constitución de la subjetividad, caracterizada por Sadin como la configuración de una nueva psicología individual y la formación de un *ethos* que se centran en una autonomía paradójicamente desligada de lo colectivo a pesar de su masividad social. La situación novedosa incorporada con el uso de internet y los teléfonos móviles son las causas principales de esa nueva disposición subjetiva que se prolonga hasta el presente:

Sin embargo, agazapado en las sombras, un hecho igual de decisivo pero más solapado se escondía todavía y no se revelaría sino más tarde: *la sensación cada vez más extendida de la centralidad de uno mismo.* (...) Estábamos recién en los albores de la formación de ese *ethos* que se apoyaría principalmente en dispositivos técnicos (Sadin, 2022, pp. 93-94. Cursivas en el original).

Asimismo, el hecho que generan las distintas redes sociales (*Facebook*, *Twitter* –ahora *X*–, *Instagram*, etc.) potencia una interconexión con los otros que confirma esa importancia personal a través de la exposición pública de lo privado, e incluso de lo íntimo, como parte de un impulso a prodigarse subjetivamente en la expresividad que facilitan esos nuevos medios a “libre” disposición de todos los que quieran ser incluidos en la utilización de sus plataformas. Y lo que se procura en esa exposición es la aceptación de los demás mediante los “pulgares para arriba” y el uso del *like* para consentir nuestras palabras, actos e imágenes; en última instancia, se fomenta el halago a la puesta en escena de uno mismo que se realiza mediante el espacio



de socialización que ofrecen las redes. En tal sentido, dice Sadin (2022):

Lo que generan todas estas prácticas no es tanto una mezcla entre las esferas privada y pública como el posicionamiento de uno mismo como una nueva condición de la visibilidad social. La visibilidad que hasta ahora dependía de las propias acciones, de una forma del mérito personal, pretende de ahora en más, y para la mayoría, ser obtenida a través de la transformación verbal y la difusión de imágenes y de hechos de todo tipo destinados a despertar *efectos de reconocimiento* (p. 145. Cursivas propias).

Esta manifestación actual se opone a un proceso de subjetivación que se base en la reapropiación de la propia vida por medio de nuestros actos y decisiones, en la cual no sea absolutamente prioritario el juicio y la aprobación de los demás sobre los mismos, tal como denunciaría Rousseau respecto a los efectos de la dependencia de las consideraciones de los demás sobre nosotros. Por tanto, es posible observar una mutación de las formas en que se establecen los vínculos de reconocimiento intersubjetivo, a partir del significado que adopta este cambio operado en las conductas de los sujetos que privilegia la búsqueda narcisista de la autoestima.

Las consecuencias de esta situación que se reproduce en nuestro presente llevan a una disolución efectiva de los lazos que nos unen a la sociedad como un todo, acentuando la tendencia a la individualización de las formas de relacionarnos que se difunden de una manera ampliamente extendida, y en cierto modo inconscientemente, en el mundo contemporáneo. De este modo lo describe Sadin (2022):

Eso que desde hace dos siglos se llama “sociedad” se ve sustituido por lo que podríamos llamar *una monadización a gran velocidad del mundo*. Todos los factores parecen reunidos para que esta dinámica no deje de ganar

potencia. Hay ahora una multiplicidad de indicios que dan pruebas de ello y es difícil no presentir que son anunciadores no ya de un derrumbe de la biosfera –lo que se convirtió en la nueva y bastante exclusiva obsesión de nuestros tiempos– sino de un desmoronamiento harto probable, ya en marcha, y que debería movilizarnos tanto como aquel: el de nuestro vital, e indefinidamente plural, *mundo común* (p. 192. Cursivas en el original).

No deja de ser un fenómeno contradictorio lo que se genera en la descripción de ese comportamiento subjetivo del tiempo en curso, donde la preeminencia de las singularidades individuales que se promueve por los medios tecnológicos digitales se acompaña también de una creciente insatisfacción y desconfianza con lo público, asociado este hecho a las políticas neoliberales que se vienen implementado en una escala global. El reverso de la catástrofe próxima que presenta Sadin consiste en la apuesta a darnos cuenta y reaccionar frente a la misma, a partir de la apelación a “(...) una razón que ratifique la pluralidad de las conciencias y que se preocupe por defender la ley intangible de la equidad, el derecho y el justo reconocimiento de todos, así como la integridad y la dignidad humanas” (Sadin, 2022, p. 42). Esta es, sin duda, una tarea urgente de nuestra época, que tiene que ver con reconstruir ese mundo en común que, según resulta pronosticado, se viene derrumbando aceleradamente.

Otra posible indicación de las transformaciones producidas en la era actual se encuentra en las reflexiones realizadas por el filósofo surcoreano Byung-Chul Han, cuando se refiere al impulso a la información y la comunicación que prevalece en la relación con lo que llama “no-cosas”, siguiendo las ideas de Vilém Flusser a quien cita: “(...) las no-cosas penetran actualmente por todos lados en nuestro entorno, y desplazan a las cosas. A estas se las llama informaciones” (Flusser, citado por Han, 2021, p. 13). El hecho al que se apunta críticamente en su ensayo es el tema del desplazamiento de un mundo poblado de seres y objetos por parte

de estas “no-cosas”, que provienen del mundo digital en que estamos inmersos:

Nuestra obsesión no son ya las cosas, sino la información y los datos. Ahora producimos y consumimos más información que cosas. Nos intoxicamos literalmente con la comunicación. Las energías libidinales se apartan de las cosas y ocupan las no-cosas. La consecuencia es la *infomanía*. Ya nos hemos vuelto todos *infómanos* (Han, 2021, p. 14. Cursivas en el original).

Es algo similar a lo que Norval Baitello (2014) –también inspirándose en concepciones derivadas de Vilém Flusser– ha denominado *iconofagia*, que denota nuestro modo de relacionarnos compulsivamente con las imágenes y todo el mundo simbólico que ofrecen los medios de comunicación e información.

Entre los cambios ocurridos en nuestro tiempo, asociados a este mundo que ha perdido consistencia al estar regido por las informaciones o “no cosas”, se destaca –en la perspectiva crítica de Byung-Chul Han– la disolución de la verdad:

La información por sí sola no ilumina el mundo. Incluso puede oscurecerlo. A partir de cierto punto la información no es informativa, sino deformativa (...). Se ha nivelado la distinción entre lo verdadero y lo falso. La información circula ahora, sin referencia alguna a la realidad, en un espacio hiperreal. Las *fake news* son informaciones que pueden ser más efectivas que los hechos. Lo que cuenta es el *efecto a corto plazo*. La eficacia sustituye a la verdad (Han, 2021, p. 18. Cursivas en el original).

De este modo, se postula que el orden digital va instalando una “sociedad de la información posfactual”, que se rige más allá de la verdad de los hechos, en cuanto se apela a las emociones y la excitación en la sucesión de informaciones que prevalecen en la comunicación, generando una inestabilidad personal y colectiva.

La relación que se da con ese espacio mediatizado por las informaciones, imágenes o “no-cosas” –en términos de Flusser– también muestra la creciente mercantilización de la cultura en nuestra época. Esto es lo que Han califica como la aparición de una modalidad de “capitalismo informático”, que va colonizando nuestros distintos espacios de vivencias, interrelación y comunicación, convirtiendo la cultura inmaterial en mercancías. Por lo que afirma enfáticamente su disidencia:

La cultura tiene su origen en la comunidad. Transmite valores simbólicos que fundan una comunidad. Cuanto más se convierte la cultura en mercancía, tanto más se aleja de su origen. La comercialización y mercantilización total de la cultura ha tenido por efecto la destrucción de la comunidad. La *community* que tan a menudo invocan las plataformas digitales es una forma de comunidad mercantil. La comunidad como mercancía es el fin de la comunidad (Han, 2021, p. 31. *Cursivas en el original*).

A nivel de los comportamientos subjetivos se verifica el debilitamiento de los lazos afectivos. En parte esto se produce a partir de la menor presencia del otro en la comunicación digital; por ejemplo, esto se advierte en la comunicación que entablamos a través de nuestros teléfonos celulares, en que frecuentemente no se llama a quien se quiere contactar y se prefieren los mensajes de texto. La voz o la imagen del otro, esto es su corporalidad y sensibilidad, se limitan de manera notable en la comunicación que establecemos por estos medios:

Ya por faltar corporeidad, la comunicación digital debilita la comunidad. La vista solidifica la comunidad. La digitalización hace desaparecer al *otro como mirada*. La ausencia de la mirada es también responsable de la pérdida de empatía en la era digital (Han, 2021, pp. 35-36. *Cursivas en el original*).

Para Han, toda esta mutación cultural que estamos viviendo supone una forma deficiente de realizar las relaciones humanas.

Crear que por estar en redes uno se encuentra relacionado con los demás es, en cierto modo, una ficción, ya que en la comunicación digital falta “(...) el encuentro personal, el *rostro*, la *mirada*, la *presencia física*. De este modo, acelera la *desaparición del otro*” (Han, 2021, p. 74. Cursivas en el original). Esta situación actual se traduce en la disolución de los lazos que nos atan a los otros, y también a las cosas, lo cual implica que en esta pérdida se deja de lado nuestra capacidad de prestar atención y hacernos responsables por la relación que tenemos con ellos. Frente a esto se denuncia que: “Hoy los lazos fuertes pierden cada vez más importancia. Son, sobre todo, improductivos, porque los lazos débiles aceleran por sí solos el consumo y la comunicación. Así, el capitalismo destruye sistemáticamente los lazos” (Han, 2021, p. 94).

Se puede compartir o no en su totalidad este diagnóstico desencantado que se desprende de las reflexiones de pensadores que proceden de países centrales. En muchos casos parece no haber un horizonte de expectativas que vaya más allá del pesimismo ante esas transformaciones culturales y tecnológicas que se presentan de modo acelerado en nuestra época, que ciertamente se han extendido a nivel mundial, si bien con distintos grados de intensidad y repercusiones de acuerdo con cada realidad local. Igualmente se observa que, frente a la falta de alternativas en el marco de una crisis sistémica, la desazón y el sentimiento de frustración de grandes mayorías derivan en la receptividad de ideologías extremas que difunden el odio y el resentimiento al interior de las propias sociedades nacionales o se dirigen hacia causas externas, en que se concentra la figura del enemigo. En todo caso, no se llega a percibir que estamos inmersos en una crisis civilizatoria de alcances mayúsculos, que tendría que poner en cuestión el mismo sistema de organización político, social y económico que abarca a la globalidad del mundo y ya llega a límites autodestructivos.

La paradoja de nuestro tiempo no es solo que no se perciba con claridad esa misma crisis en la que estamos, sino que se acentúe la dimensión individual como opción, lo cual nos conduce a un callejón sin salida. La recuperación de una idea relativa al “nosotros”, del que ineludiblemente somos siempre parte, consiste en una tarea urgente de nuestro tiempo<sup>2</sup>. El problema es el modo en que se contempla hoy esa participación en un colectivo social desde la reserva individualista predominante, que transforma a ese todo en un agregado inestable de un conjunto de individuos particulares enfrentados entre sí. Esto se presenta frecuentemente en la acción desplegada en el plano político, donde las adhesiones a una determinada orientación son cada vez más volátiles y se polarizan fuertemente, en la medida que se ha creado un espacio público que funciona a demanda de los ciudadanos-consumidores.

#### 4. A modo de conclusión: el horizonte de la emancipación social y las posibilidades de recrear un mundo en común

La condición social contemporánea es caracterizada por Marina Garcés (2020) como referida a un “universalismo individualista” que rige en el mundo globalizado, en que se produce el hecho de que las existencias han sido privatizadas en un nivel superlativo. En su descripción señala que: “Entre la afirmación ilimitada de sí y la inseguridad de su autoconservación defensiva y atomizada, el yo se ha hecho hoy global a la vez que ve cómo sus condiciones de vida se fragilizan” (p. 21). La pregunta que surge es cómo se puede

---

<sup>2</sup> Una referencia significativa sobre el tema del nosotros, incluyendo la temática del reconocimiento de sí y de los otros, ha sido planteada para ofrecer una fundamentación de la filosofía latinoamericana por Arturo Roig (2009).

Asimismo, esta idea de un nosotros la ha puesto de relieve Carlos Lenkersdorf (2005) en su descripción acerca del filosofar tojolabal, etnia maya del Estado de Chiapas en México. A través del estudio de su lenguaje, formas de pensar, de convivir y de relacionarse muestra la significación de ese nosotros en la estructuración de una vida comunitaria, que se reitera en el caso de muchas poblaciones indígenas.

construir una vida en común en estas condiciones, para lo cual un modo de aproximarnos a una respuesta sería pensar que el “nosotros” no constituye la suma de individuos particulares que están unos frente a otros, sino esa misma dimensión del mundo que compartimos.

En este desplazamiento se considera que se abre una vía para superar el legado individualista de nuestro tiempo: “Sobre esta otra vía, el problema del nosotros no se plantea como un problema de la conciencia basado en el drama irresoluble de la intersubjetividad, sino como un problema del cuerpo inscripto en un mundo común” (Garcés, 2020, p. 28). En tal sentido, se trata de reformular la comprensión del mismo reconocimiento, que no entraña solo el fenómeno de la conciencia que se presenta en las relaciones intersubjetivas, sino también el encuentro desde la corporalidad. Al mismo tiempo, se tiende a enfatizar a partir del planteo hegeliano la dimensión comunitaria sobre la individualidad, si bien es posible conjeturar en qué concluye la idea de la instalación del conflicto en una sociedad fragmentada:

El reconocimiento se establece sobre el escenario de una lucha, también lo dejó escrito Hegel. Una lucha que se basa, principalmente en el deseo de aniquilar al otro. Nuestro mundo difícilmente consigue ir más allá de la repetición cada vez más cruenta de esa escena de la *Fenomenología*, sin llegar sin embargo a su solución final. La lucha por el reconocimiento sin teleología conduce, o bien a la guerra permanente, o bien a su neutralización mediante el respeto y la tolerancia como formas socializadas de la indiferencia (Garcés, 2020, p. 53).

Tal como se ha visto anteriormente, existen otras posibilidades para lograr un reconocimiento mutuo que nos vincule de otra manera con los demás, en cuanto puede prevalecer el encuentro corporal, sensible y afectivo, que no se presenta desligado de una relación en que la inteligencia conduzca al diálogo y la comprensión. Aun cuando parezca utópico, sin esa vivencia que

tenemos generalmente en lo cotidiano no podríamos imaginar y construir otro tipo de lazos sociales en los distintos ámbitos de interacción en que participamos. En última instancia lo que se revela en algunas circunstancias de desencuentros con los otros, particularmente en las mismas soluciones fallidas del antagonismo o la indiferencia, es que representan una profunda carencia existencial para alcanzar formas más logradas de reconocimiento recíproco.

La alternativa superadora que encuentra Marina Garcés consiste en la defensa de una “politización de la corporalidad”, que no significa la idea de un cuerpo liberado que se reinventa a sí mismo, tal como se postuló a partir de las décadas siguientes a la segunda mitad del siglo XX, sino la posibilidad de comprometernos e involucrarnos en lo que nos es común en la perspectiva de una emancipación social que se enfrenta a distintos límites impuestos a la vida, lo cual se reformula del siguiente modo:

En esta nueva experiencia del límite cambia de signo el problema moderno de la emancipación, que había estado abanderado por la apuesta por la autonomía: autonomía de la razón, autonomía de la política, autonomía del cuerpo, autonomía del individuo, autonomía del deseo. Pero hoy el mundo nos impone la vida como un problema común que nos obliga a tener en cuenta a todos los demás. Nuestros cuerpos como cuerpos pensantes y deseantes, están imbricados en una red de interdependencias a múltiples escalas (Garcés, 2020, p. 86).

Y a continuación agrega cuál es el camino que tiene que adoptar el pensamiento crítico que acompaña a esa posible emancipación: “En la crisis de palabras en la que nos encontramos, ensordecida por el rumor incesante de la comunicación, *poner el cuerpo* se convierte en la condición imprescindible, primera, para empezar a pensar” (Garcés, 2020, p. 87. Cursivas en el original).



La idea de remitirse al cuerpo restituye así una dimensión fundamental de nuestra existencia, que ha sido más de una vez distorsionada o dejada de lado en determinadas concepciones antropológicas. Una influyente representación sobre el cuerpo atraviesa la cultura occidental, que tiene lejanos antecedentes históricos pero se acentúa especialmente a partir de la modernidad, donde se lo considera separado de nuestra interioridad, ya sea concebida como relativa al alma o la mente. Lejos de la obsesiva preocupación por el aspecto estético de la corporalidad, que en el presente parece prevalecer en una cultura de consumo en que el cuerpo se transforma en una mercancía más, el retorno a una valoración adecuada de esta dimensión constitutiva de nuestra subjetividad nos muestra la forma de interrelacionarnos con los demás y con la naturaleza, la cual está inscrita en nuestro cuerpo.

La cuestión que queda abierta, y para la que quizás no se tenga aún una respuesta conclusiva, se refiere al hecho de cómo recrear las posibilidades emancipatorias de una experiencia compartida y, por lo tanto, de un mundo en común. Una vía es posible ubicarla a partir de la búsqueda de autarquía de los sujetos y las comunidades en las que ineludiblemente estamos insertos, que remite al hecho del cuidado de sí mismos que involucra a las condiciones en que desarrollamos nuestras existencias. Esto se diferencia de la concepción moderna del poder absoluto ejercido sobre los otros y la naturaleza que se deriva de la idea de autonomía centrada en un tipo de racionalidad. En tal sentido, se debe tender a restituir nuestra realidad corporal y a evitar la implantación de jerarquías sociales que conllevan formas de dominación de los demás y con respecto del mundo, que resulta así objeto de un desmedido usufructo en beneficio del privilegio privado para unos pocos.

Igualmente nos manejamos con un margen creciente de incertidumbre sobre el futuro, que tendría que conducir a direccionar los medios tecnológicos de los que disponemos, como

es el caso de la información y la comunicación, en un marco social y cultural que supere las aporías existentes a partir de su apropiación por el desarrollo desenfrenado del capitalismo en esta fase globalizada, que acelera la destrucción de las relaciones sociales y con nuestro entorno natural y cultural. Las opciones sobre las que tenemos que tomar nuestras decisiones no nos dan mucho margen: en el momento crucial del presente se trata de sostener la vida como humanidad, y esta última palabra no se refiere a un sujeto abstracto, sino a los sujetos concretos.

## Referencias bibliográficas

- Baitello Junior, Norval (2014). *A era da iconofagia. Reflexões sobre imagem, comunicação, mídia e cultura*. São Paulo: Editorial Paulus.
- Buck-Morss, Susan (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, Judith (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dubet, François (2020). *La época de las pasiones tristes*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Fanon, Frantz (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor.
- Garcés, Marina (2020). *Un mundo común*. Buenos Aires: Marea.
- Han, Byung-Chul (2021). *No-cosas*. Buenos Aires: Taurus.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Le Breton, David (2021). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lenkersdorf, Carlos (2005). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.
- Roig, Arturo Andrés (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana. (Edición corregida y aumentada).
- Sadin, Éric (2022). *La era del individuo tirano. El fin de un mundo común*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Sartre, Jean-Paul (1984). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Madrid: Alianza / Losada.
- Todorov, Tzvetan (1995). *La vida en común. Ensayo de antropología general*. Madrid: Taurus.
- Zea, Leopoldo (1987). *Filosofía de la historia americana*. México: Fondo de Cultura Económica.

# Origen de los materiales publicados

Los textos que componen el presente libro se reproducen con algunas modificaciones a partir de las siguientes ediciones:

Ramaglia, Dante (2010). Debates actuales en torno a las políticas del reconocimiento: constitución de los sujetos y cambio social. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, (12), Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas, INCIHUSA, Mendoza, 45-55.

Ramaglia, Dante (2012). La cuestión del sujeto y la teoría del reconocimiento desde la perspectiva crítica de la filosofía latinoamericana. *Pucará. Revista de Humanidades*, (24), Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Universidad de Cuenca, Ecuador, 25-38.

Ramaglia, Dante (2013). Mirarse en los ojos del otro. Variaciones sobre el reconocimiento y la intersubjetividad. En Marisa Muñoz y Liliana Vela (Eds.), *Afecciones, cuerpos y escrituras. Políticas y poéticas de la subjetividad. Ensayos* (pp. 119-137). Mendoza: Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Ramaglia, Dante (2015). Reconocimiento, alteridad y humanismo. Contribuciones teóricas desde la filosofía latinoamericana. En Adriana Arpini (Coord.), *El humanismo, los humanismos. Ideas y prácticas revisadas desde Nuestra América* (pp. 171-179). Mendoza: EDIUNC.

Ramaglia, Dante (2017). Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación. En Gregor Sauerwald y Ricardo Salas Astrain (Eds.), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth* (pp. 172-187). Discursos germano-iberoamericanos, vol. 8. Münster: Lit Verlag.

Ramaglia, Dante (2022). Avatares de la justicia en el mundo globalizado. Relectura crítica de debates vigentes en la filosofía social y política contemporánea. En Pablo Guadarrama González y Lucia Picarella (Eds.), *Libertad y justicia social para el cambio social. Teoría y conceptos* (pp. 197-235). Fisciano, Italy: NaSC Free Press.

## Acerca del autor



Dante Ramaglia es Licenciado y Doctor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Desarrolla actividades docentes de grado y posgrado en la misma Universidad. Es miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la mencionada Facultad. Se desempeña como Investigador

Independiente del CONICET en el Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas (INCIHUSA-CCT Mendoza).

Las temáticas en que concentra su investigación se refieren a la filosofía social y política, al pensamiento crítico y a la historia de las ideas latinoamericanas. Ha publicado numerosos artículos en revistas, capítulos de libros y es editor de obras colectivas. Entre sus obras recientes pueden mencionarse: *Miradas filosóficas sobre América Latina* (Porto Alegre: Editora Fi, 2020, coorganizador); *Diálogos inacabados con Arturo Andrés Roig. Filosofía latinoamericana, historia de las ideas y universidad* (Mendoza: EDIFYL, 2020, coeditor); *Recorridos alternativos de la modernidad. Derivaciones de la crítica en el pensamiento contemporáneo* (Buenos Aires: Teseo, 2021, editor); *La función emancipatoria de la crítica. Diálogos filosóficos ante la crisis civilizatoria actual* (Buenos Aires: Teseo, en prensa, editor).

✉ [ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar](mailto:ramaglia@mendoza-conicet.gob.ar) | [dante.ramaglia@gmail.com](mailto:dante.ramaglia@gmail.com)

id <https://orcid.org/0000-0001-5739-6331>