





# **TEMÁTICAS Y PROBLEMAS ACTUALES DEL RECONOCIMIENTO**

Guillermo Flores Miller  
Luisa Álvarez Cervantes  
**Coordinadores**

---

Temáticas y problemas actuales del reconocimiento /Guillermo Flores Miller y  
Luisa Álvarez Cervantes.—Ciudad de México : Colofón ; Universidad Autónoma de Tamaulipas,  
2020.  
185 págs.; 17 x 23 cm.

1. Reconocimiento (Filosofía) 2. Ontología I. Flores Miller, Guillermo, coord. II. Álvarez Cervantes,  
Luisa, coord.  
LC: B809.3 T45 DEWEY: 142 T45

---

Centro Universitario Victoria  
Centro de Gestión del Conocimiento. Tercer Piso  
Cd. Victoria, Tamaulipas, México. C.P. 87149  
[consejopublicacionesuat@outlook.com](mailto:consejopublicacionesuat@outlook.com)

D. R. © 2020 Universidad Autónoma de Tamaulipas  
Matamoros SN, Zona Centro Ciudad Victoria, Tamaulipas C.P. 87000  
Consejo de Publicaciones UAT  
Tel. (52) 834 3181-800 • extensión: 2948 • [www.uat.edu.mx](http://www.uat.edu.mx)



**Fomento Editorial** Una edición del Departamento de Fomento Editorial  
de la Universidad Autónoma de Tamaulipas

Edificio Administrativo, planta baja, CU Victoria  
Ciudad Victoria, Tamaulipas, México  
Libro aprobado por el Consejo de Publicaciones UAT  
ISBN UAT: 978-607-8750-02-3

Colofón S.A. de C.V.  
Franz Hals núm. 130, Alfonso XIII  
Delegación Álvaro Obregón C.P. 01460, Ciudad de México  
[www.colofonlibros.com](http://www.colofonlibros.com) • [colofonedicionesacademicas@gmail.com](mailto:colofonedicionesacademicas@gmail.com)  
ISBN: 978-607-635-133-8

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra incluido el diseño tipográfico y de portada, sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento del Consejo de Publicaciones UAT.  
Impreso en México • *Printed in Mexico* El tiraje consta de 400 ejemplares

**Este libro fue dictaminado y aprobado por el Consejo de Publicaciones UAT mediante un especialista en la materia. Asimismo fue recibido por el Comité Interno de Selección de Obras de Colofón Ediciones Académicas para su valoración en la sesión del segundo semestre 2019, se sometió al sistema de dictaminación a “doble ciego” por especialistas en la materia, el resultado de ambos dictámenes fue positivo.**

"PARA CREAR COSAS BUENAS  
PRIMERO HAY QUE CREER  
EN ELLAS"



UNIVERSIDAD  
AUTÓNOMA DE  
TAMAULIPAS  
—1950-2020—

# TEMÁTICAS Y PROBLEMAS ACTUALES DEL RECONOCIMIENTO

Guillermo Flores Miller  
Luisa Álvarez Cervantes  
**Coordinadores**



UAT



Fomento  
Editorial





Ing. José Andrés Suárez Fernández  
PRESIDENTE

Dr. Julio Martínez Burnes  
VICEPRESIDENTE

Dr. Héctor Manuel Cappello Y García  
SECRETARIO TÉCNICO

C.P. Guillermo Mendoza Cavazos  
VOCAL

Dra. Rosa Issel Acosta González  
VOCAL

Lic. Víctor Hugo Guerra García  
VOCAL

Consejo Editorial del Consejo de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Tamaulipas

**Dra. Lourdes Arizpe Slogher** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Amalio Blanco** • Universidad Autónoma de Madrid, España | **Dra. Rosalba Casas Guerrero** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Francisco Díaz Bretones** • Universidad de Granada, España | **Dr. Rolando Díaz Lowing** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Manuel Fernández Ríos** • Universidad Autónoma de Madrid, España | **Dr. Manuel Fernández Navarro** • Universidad Autónoma Metropolitana, México | **Dra. Juana Juárez Romero** • Universidad Autónoma Metropolitana, México | **Dr. Manuel Marín Sánchez** • Universidad de Sevilla, España | **Dr. Cervando Martínez** • University of Texas at San Antonio, E.U.A. | **Dr. Darío Páez** • Universidad del País Vasco, España | **Dra. María Cristina Puga Espinosa** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. Luis Arturo Rivas Tovar** • Instituto Politécnico Nacional, México | **Dr. Aroldo Rodríguez** • University of California at Fresno, E.U.A. | **Dr. José Manuel Valenzuela Arce** • Colegio de la Frontera Norte, México | **Dra. Margarita Velázquez Gutiérrez** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dr. José Manuel Sabucedo Cameselle** • Universidad de Santiago de Compostela, España | **Dr. Alessandro Soares da Silva** • Universidad de São Paulo, Brasil | **Dr. Akexandre Dorna** • Universidad de CAEN, Francia | **Dr. Ismael Vidales Delgado** • Universidad Regiomontana, México | **Dr. José Francisco Zúñiga García** • Universidad de Granada, España | **Dr. Bernardo Jiménez** • Universidad de Guadalajara, México | **Dr. Juan Enrique Marcano Medina** • Universidad de Puerto Rico-Humacao | **Dra. Ursula Oswald** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Arq. Carlos Mario Yori** • Universidad Nacional de Colombia | **Arq. Walter Debenedetti** • Universidad de Patrimonio, Colonia, Uruguay | **Dr. Andrés Piqueras** • Universitat Jaume I, Valencia, España | **Dr. Yolanda Troyano Rodríguez** • Universidad de Sevilla, España | **Dra. María Lucero Guzmán Jiménez** • Universidad Nacional Autónoma de México | **Dra. Patricia González Aldea** • Universidad Carlos III de Madrid, España | **Dr. Marcelo Urra** • Revista Latinoamericana de Psicología Social | **Dr. Rubén Ardila** • Universidad Nacional de Colombia | **Dr. Jorge Gissi** • Pontificia Universidad Católica de Chile | **Dr. Julio F. Villegas** • Universidad Diego Portales, Chile | **Ángel Bonifaz Ezeta** • Universidad Nacional Autónoma de México

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> <i>Guillermo Flores Miller</i> <i>Luisa Álvarez Cervantes</i>	9
<b>EL RECONOCIMIENTO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO DEL SUJETO SOCIAL</b> <i>Darío Barboza Martínez</i>	17
<b>LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN A. HONNETH Y LAS CRÍTICAS DE N. FRASER</b> <i>Gerardo Ambriiz Arévalo</i>	31
<b>PERSPECTIVAS ACTUALES SOBRE ONTOLOGÍA SOCIAL NORMATIVA Y RECONOCIMIENTO EN HEGEL</b> <i>Guillermo Flores Miller</i>	67
<b>RECONOCIMIENTO VERSUS LIBERACIÓN. A PROPÓSITO DE “EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA PARA O DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA”</b> <i>Gregor Sauerwald</i>	79
<b>EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO Y EL DEBATE SOBRE UNA TEORÍA CRÍTICA DESDE LAS AMÉRICAS</b> <i>Stefan Gandler</i>	101
<b>LOS DESPRECIOS DEL RÉGIMEN MIGRATORIO. HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LAS MIGRACIONES</b> <i>Benno Herzog</i>	117
<b>REFLEXIÓN ÉTICA SOBRE LA MORAL SOCIALISTA. EL RECONOCIMIENTO Y SUS CONTRADICCIONES EN LA HISTORIA DE LA MILITANCIA EJEMPLAR DEL PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES EN MÉXICO</b> <i>Luisa Álvarez Cervantes</i>	135
<b>EL CINE COMO RECONOCIMIENTO EN LA FILMOGRAFÍA DE ABBAS KIAROSTAMI</b> <i>Francesc J. Hernández i Dobon</i>	157
<b>LOS AUTORES</b>	183



# INTRODUCCIÓN

*Guillermo Flores Miller*

*Luisa Álvarez Cervantes*

El reconocimiento es uno de los conceptos de filosofía práctica y pensamiento social que hoy en día más aporta a comprender la relevancia del desarrollo moral, ético, político, jurídico y económico, en clave intersubjetiva, y en cuanto a las problemáticas que se presentan en las sociedades actuales. Y dado que el reconocimiento ha ido experimentando un amplio desarrollo conceptual, esta obra brinda una especie de panorámica del concepto de reconocimiento en la actualidad con la intención de mostrar los rendimientos de este concepto y su viabilidad teórica, pero también práctica, para abordar los temas fundamentales de lo social, lo político y lo ético. Para ello diremos que el concepto de reconocimiento ha sido motivo de aplicación directa a la filosofía y la teoría social en general. Temas y corrientes de pensamiento tan mencionados dentro de las disputas teóricas contemporáneas como el multiculturalismo, el pluralismo, el liberalismo, el comunitarismo, el republicanismo, el feminismo, los derechos humanos, el derecho interestatal, el derecho de las minorías, el derecho a la diferencia o a la diversidad, entre otros, son muestra de una constante reformulación o actualización del pensamiento a la luz del concepto de reconocimiento en el ámbito de las relaciones humanas. La historia muestra la lucha por el reconocimiento de los derechos, por ejemplo: el sufragio universal, los derechos de las mujeres, de las minorías, de los indígenas, la abolición de la esclavitud y del racismo, entre otros. De este modo, el reconocimiento ha ido adquiriendo suficiente plasticidad teórica como para que sea usado tanto en estudios sociales, éticos y políticos, así como para estudios sobre estética, arte y religión. Es por ello que en esta obra se realiza una valoración teórica de algunos aspectos propios de los fundamentos del reconocimiento en el abordaje realizado por algunos autores, pero también se analizan algunas problemáticas actuales desde la perspectiva del reconocimiento.

Si algo tienen en común las diversas corrientes teóricas del reconocimiento es compartir una perspectiva del reconocimiento en la que se parte de la distinción conceptual de la intersubjetividad, dado que los seres humanos no son considerados como entes aislados o átomos, al modo del individualismo metodológico, sino que se considera que la relación entre sujetos sociales ocurre como una relación social intersubjetiva que siempre requiere el reconocimiento de unos a otros, es decir, que cuando se entabla relación con otros seres está implícito el reconocimiento intersubjetivo.

Después del planteamiento de sus autores iniciales, como Fichte<sup>1</sup> y Hegel,<sup>2</sup> el reconocimiento ha experimentado una serie de interpretaciones y desarrollos por parte de filósofos y teóricos sociales que lo han convertido, al paso del tiempo, en uno de los aportes más fecundos para la filosofía social, así como para la teoría social. Dada la relevancia actual del tema sería oportuno mencionar que el concepto de reconocimiento ha llevado a algunas formulaciones que pretenden encontrar una interpretación que actualice el concepto mismo de manera histórico-contextual, es decir, que responda a las necesidades que la realidad actual plantea. Los casos más conocidos son los tratamientos que realizan del concepto de reconocimiento algunos de los pensadores y teóricos sociales más representativos de nuestros tiempos: Jürgen Habermas, quien con un texto ya no tan reciente pero que influyó lo suficiente para detonar el tema del reconocimiento. El texto es un capítulo del libro *Ciencia y técnica como “ideología”* titulado *Trabajo e interacción*.<sup>3</sup> Del discípulo de Habermas, Axel Honneth, tenemos uno de los puntales del desarrollo del concepto de reconocimiento en la actualidad, su obra *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* se convirtió rápidamente en un hito respecto a este tema, y es, sin duda, el autor más importante que ha desarrollado una amplia teoría del reconocimiento.<sup>4</sup> La gramática moral y política del reconocimiento de Honneth

---

<sup>1</sup> J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), en *Werke*, Berlín, W. de Gruyter, 1971, vol. III; vers. cast.: *Fundamento del Derecho Natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit [Kritik des Fichteschen Naturrechts]*, Kurt Reiner Meist, Hamburg, Felix Meiner, 2000; vers. cast.: *El sistema de la eticidad*, Madrid, Editora nacional, 1982; G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe: I Das System der spekulativen Philosophie*, Klaus Düsing y Heinz Kimmerle, Hamburgo, Felix Meiner, 1986; G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe: III Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Rolf-Peter Horstmann, Hamburgo, Felix Meiner, 1987; vers. cast.: *Filosofía Real*, 2ª ed., Madrid, FCE, 2008; G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), en *Werke in zwanzig Bänden*, (Theorie Werkausgabe), vol. 3, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*, en *Obras I*, Madrid, Gredos, 2010, pp. 111-627; G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse III* (1830), en *Werke in zwanzig Bänden* (Theorie Werkausgabe), vol. 10, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970, pp. 219-227; vers. cast.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999, pp. 478-481.

<sup>3</sup> J. Habermas, “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”, en Id., *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1971, pp. 9-47; vers. cast.: “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena”, en Id., *Ciencia y técnica como “ideología”*, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 11-51.

<sup>4</sup> A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992; vers. cast.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997.

implica la comprensión de que hay varios niveles del reconocimiento: el nivel afectivo, el nivel social, y el nivel político. El plexo de relaciones sociales requiere una adecuada asunción ética del reconocimiento del otro por parte de los involucrados, de otro modo se produce el no reconocimiento, lo cual lleva al agravio moral, social, político, etcétera. Es por ello que una teoría del reconocimiento tiene como parte medular el aspecto de la lucha por el reconocimiento, es decir, los sujetos o el conjunto de sujetos que son afectados o sufren el agravio moral, social o político, generan sus propias luchas para conquistar y ejercer sus derechos o que se les reconozca su lugar dentro de la sociedad. Estas luchas por el reconocimiento son en sí un síntoma de ajustes sociales ya sea dentro de una sociedad democrática o que se halla en pos de ser democrática. Es decir, o bien pueden ser luchas por el reconocimiento dentro de una normalidad social y política democrática o pueden ser luchas por el reconocimiento que contribuyan directamente a la democratización de una sociedad política que todavía no alcanza el nivel de normalidad democrática. También el reconocimiento ha sido abordado en la muy influyente obra de Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*<sup>5</sup>. Taylor se convirtió rápidamente en una referencia sobre el tema del multiculturalismo y la construcción de la identidad moderna y el tema de la "autenticidad". Inaugurando lo que actualmente se conoce como la "política del reconocimiento". Dicho concepto de reconocimiento no deja de ser polémico y por ello mismo ha suscitado gran controversia en los debates entre liberales y comunitaristas. Así mismo, Paul Ricœur, en su última obra *Caminos del reconocimiento*, deja abierta una veta para el tema del reconocimiento desde una perspectiva fenomenológica en la que acude directamente a Hegel, enfrentando el "reto de Hobbes", también recurre a Honneth y a la antropología cultural de Marcel Mauss.<sup>6</sup>

Los capítulos del libro contienen la pretensión de contribuir a un abordaje teórico-conceptual del reconocimiento desde distintas perspectivas a partir de las cuales se piensan algunas de las problemáticas de nuestra sociedad. Y, sobre todo, la aportación central de esta obra consiste en invitar a la reflexión sobre las bases del reconocimiento ético, social, político y estético, que puede servir para comprender mejor las problemáticas del mundo actual.

---

<sup>5</sup> Ch. Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, 2ª ed., Princeton, Princeton University Press, 1994; vers. cast.: *El multiculturalismo y 'la política del reconocimiento'*, Comentarios de Amy Gutmann, Jürgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer y Susan Wolf, 2ª ed., México, FCE, 2009. Charles Taylor, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, 2ª ed., México, FCE, 2009.

<sup>6</sup> P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*, París, Stock, 2004; vers. cast.: *Caminos del reconocimiento*, México, FCE, 2006.

El libro abre con un texto de Darío Barboza Martínez. En el texto de Barboza se explica la relevancia de los discursos en la construcción de las identidades colectivas, tanto respecto a su constitución como sobre la estrategia discursiva donde se inserta. Y dentro del discurso y su aplicación política tenemos que considerar la importancia del “reconocimiento”, tanto para la elaboración de la identidad propia como la de los otros. Esto hace que el concepto de reconocimiento se coloque como central en el uso del lenguaje en las relaciones sociales, de ahí que la reflexión hegeliana sobre la identidad, la autoconciencia, y su construcción dentro de las relaciones sociales ha de resultar crucial. A su vez, se remarca la relativa diferencia entre el discurso político o ideológico, de otros tipos de discurso, aún bien los distintos tipos de discurso guarden elementos comunes entre sí.

Son dos los objetivos principales del texto de Gerardo Ambriz. En primer lugar, busca exponer a grandes rasgos la teoría de Axel Honneth sobre la lucha por el reconocimiento, en la cual aparecen tres formas de reconocimiento, a saber: el amor, el derecho, y la solidaridad; y tres formas de desprecio o de no reconocimiento: el maltrato, la exclusión de derechos y la injuria. En segundo lugar, Gerardo Ambriz señala algunos de los ejes del importante debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth. Estos ejes están relacionados con el enfoque dualista (que distingue entre la injusticia distributiva y la de reconocimiento) de la autora estadounidense, y con el enfoque monista (que reduce toda injusticia a una falta de reconocimiento) del autor alemán.

En el capítulo de Guillermo Flores Miller se hace una lectura de la relación entre el reconocimiento y los desarrollos en sentido normativo que algunos autores contemporáneos han efectuado teniendo como referencia el pensamiento de Hegel desde una perspectiva que parte de una ontología social, y que se concentra en los múltiples eventos causales espacio-temporales que están presentes en el reconocimiento y que refieren a una ontología de alcance ético normativo. Esta lectura ontológica estima que desde la filosofía de Hegel se pueden abordar problemas que todavía nos conciernen a nosotros, y que se puede realizar una explicación plausible de la subjetividad humana y el reconocimiento basada en una constitución social de la autoconciencia individual en términos intersubjetivos. También interesa desarrollar esta posición ontológica para hacer frente a aquellas posturas que: 1) se detienen únicamente en el aspecto psicológico interno de la autonomía personal o que 2) tratando de superar el internalismo intentan acudir a ciertas propiedades objetivas externas; y que a nuestro juicio fracasan por no acudir a una posición holista, es decir, una posición ontológica en la que se consideren todas las partes que integran la totalidad social y que abarca tanto lo subjetivo y lo objetivo, y por lo cual el tratamiento del reconocimiento sería tanto horizontal como vertical.

En su texto Gregor Sauerwald nos presenta una discusión acerca de la ética del discurso y la ética de la liberación. Si en Europa o en el Norte tuvo tanto éxito la ética comunicativa de Habermas, parece que la situación se prestó para priorizar, en la lucha por el reconocimiento, la dimensión comunicativa e igualitaria sobre la distributiva. Ésta última más bien reservada al Sur por las desigualdades e injusticias. Aunque, además, agrega que tampoco el llamado primer mundo está exento de graves problemas de distribución. Y hay que recordar que, para Honneth, reconocimiento y distribución (justicia) no son alternativas, dado que: “somos conscientes de que el reconocimiento de la dignidad de personas o grupos pertenece esencialmente al concepto de la justicia”. Además, Sauerwald plantea que el descubrimiento de un *Hegel revolucionario* podría ser el inicio de una recepción crítica de la Teoría del reconocimiento, al rescatar los trabajos de Honneth desde una Teoría crítica latinoamericana con la finalidad de adaptarlos a la situación y perspectiva latinoamericanas.

El capítulo de Stefan Gandler tiene como punto de partida el actual debate sobre la posibilidad de una Teoría crítica desde las Américas, y para eso distingue cuatro *ethe* de la modernidad capitalista (Echeverría), entre ellos: el realista, hoy dominante, es el de la claridad; el barroco, es el de contradicciones, de doblesentidos. Según la teoría hegeliana del reconocimiento (Honneth/Habermas), la convivencia racional entre culturas sólo es posible dentro del *ethos* realista. Se parte del *a priori* dudoso de la posibilidad del reconocimiento dentro de la sociedad burguesa (entendiendo al racismo como algo accidental y no estructural). Para Gandler el *ethos* barroco que existe en América Latina implica la posibilidad de convivir con el otro sin reconocerlo en términos hegelianos, abriendo vías al mestizaje cultural. La falta de claridad de este *ethos* es la base de cierta convivencia intercultural bajo su actual imposibilidad estructural. Esta convivencia -sin reconocimiento en sentido estricto, pero al mismo tiempo sin la necesidad de expulsar o exterminar a los *no reconocibles*- es concebida como *mestizaje cultural* en los debates fundadores de una *Teoría crítica desde las Américas*.

En su texto, Benno Herzog parte de la crítica inmanente, que se refiere a un procedimiento que se basa en normas ya aceptadas, al menos implícitamente, por la sociedad. Este es el modelo de crítica social comúnmente asociado con la Escuela de Frankfurt, cuya oferta teórica más actual es la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth. En su argumentación, Herzog despliega algunas reflexiones que ayudan a comprender las prácticas alrededor de los procesos migratorios para, de este modo, fundamentar una crítica social en la tradición frankfurtiana. El objetivo de su trabajo consiste en elaborar instrumentos analíticos para comprender a los movimientos y políticas migratorias como herramienta para la crítica social.

Para ello se interpretan las distintas prácticas como luchas por el reconocimiento y los diferentes contextos sociales (sociedad de acogida, sociedad de orígenes, constelaciones supranacionales) como órdenes de reconocimiento. De esta forma, se pueden convertir las prácticas, que a menudo parecen individuales y particulares, en críticas sociales.

El capítulo de Luisa Álvarez Cervantes tiene por origen una reflexión ética sobre la vida de militante de la autora en el Partido Socialista de los Trabajadores (1973-1989) en México. Su experiencia la ha llevado a recurrir a las categorías de reconocimiento y desprecio, para explicar esta militancia política, es decir, la falta de reconocimiento; el Partido Socialista de los Trabajadores hizo suya la concepción marxista de la sociedad y de la historia, y tomó como propia la teoría la organización leninista. En el año 2012, y después de más de diez años de abandonar la militancia política, por fin, la autora consiguió la suficiente distancia para reflexionar y pensar sobre lo sucedido. Ello aconteció después de un largo y doloroso proceso, el cual comenzó con una investigación de corte historiográfico sobre la historia del Partido Socialista de los Trabajadores (PST) en México, que tuvo como hilo conductor la figura histórica del militante socialista ejemplar. Una vez escrita dicha historia, se dio cuenta de que tal militancia no había sido suficiente para comprender lo sucedido, pues a la luz de la misma siguieron brotando muchas preguntas, las cuales la agolpaban dolorosamente. Es por ello que comenzó a reflexionar sobre la moral del militante socialista desde una ética que he denominado “del querer”. Desde ella se consideran los puntos fundamentales y neurálgicos que aparecen cuando se sigue una ética sostenida en el “deber ser”. En este apartado se presentan los puntos neurálgicos de la moral revolucionaria y su problematicidad.

Por su parte, el texto de Francesc J. Hernández aborda el cine de director iraní Abbas Kiarostami, aunque no lo hace desde un simple análisis de cine, sino que su texto parte del análisis filmico como crítica social, el cual tiene una cierta tradición en la Escuela de Frankfurt, y que se remonta a los escritos de Sigfried Kracauer. En sus libros sobre la lucha por reconocimiento social, Axel Honneth utiliza esporádicamente ejemplos de películas. En este capítulo se pretende ir más allá de estas ejemplificaciones y argumentar que toda una filmografía, la de Abbas Kiarostami, tiene su núcleo en la pugna por el reconocimiento en el sentido de Honneth. A pesar de la sencillez de su producción, las películas de Kiarostami se construyen como ficciones con un sustrato teórico altamente sofisticado. La tesis del texto se razona en dos pasos, en los que se analizan respectivamente los dos ciclos de películas de Kiarostami. En el primero se comentan los films sobre la educación o la formación (los primeros cortometrajes educativos, la trilogía del terremoto, “Shirin” y “Copia certificada”) y el papel destacado que, en su articulación, juega

el film “Close-Up”. En el segundo paso se explica el segundo ciclo de películas de Kiarostami sobre la dignidad de la muerte (“El sabor de las cerezas”, “El viento nos llevará”), en el que también la estructura de “Close-Up” desempeña un papel destacado. Esta película es un film paradigmático sobre el reconocimiento. En la intersección de ambos ciclos se evidencia el objetivo del director de realizar una dialéctica de la mirada que visibilice el sufrimiento social.

Recapitulando los objetivos de esta obra hay que mencionar que los modelos teóricos y las problemáticas del reconocimiento, desde sus distintas variantes y autores procuran que se comprenda que mientras no se tenga como base a la relación intersubjetiva de orden ético-político, entonces lo que predominará será la posición no sólo dominante en la teoría sino también en las prácticas sociales: la del individualismo egoísta de las sociedades actuales que lleva a la anomia y a las patologías sociales y a la poca contribución en la construcción de una esfera pública democrática y de valores, normas e instituciones que también vayan en el mismo sentido. En cambio, las teorías del reconocimiento que se producen en el pensamiento y la teoría social en la actualidad son teorías que recogen tanto el nivel ético social como el conflicto del cual surgen las luchas por el reconocimiento. Hay que tomar en cuenta que las repercusiones de individualismo, del egoísmo reificante y del desprecio social también influyen directamente en la baja calidad de vida democrática en las sociedades actuales. El respeto de la dignidad humana del otro, lo cual implica reconocer al otro como otro ser humano, contribuye a la consolidación de una vida ético-cívica democrática en la que se pone en práctica el reconocimiento recíproco en toda esfera de lo social. De este modo, se comprende que las temáticas desarrolladas desde las teorías del reconocimiento son diversas y en constante flujo y los problemas que se abordan son sumamente amplios y complejos.

Esta obra forma parte del proyecto “Formación y reconocimiento: educación, ética e historia”, del Cuerpo Académico “Historia e Historiografía Regional” de la Universidad Autónoma de Tamaulipas, con clave de registro de PRODEP UAT-CA-72, en su línea de investigación “ética y reconocimiento”.



# EL RECONOCIMIENTO Y LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO DEL SUJETO SOCIAL

*Darío Adolfo Barboza Martínez\**

“¿Es preciso añadir que una vez rota la complicidad religiosa establecida entre el Logos y el Ser, entre ese Gran Libro que era el Mundo en su propio ser y el discurso del conocimiento del mundo (...) al fin se hacía posible una nueva concepción del discurso?”

*Louis Althusser. Para Leer el Capital.*

En el presente texto abordo la importancia de los discursos en la construcción de las identidades colectivas, tanto respecto a su constitución como en lo que respecta a la propia estrategia discursiva donde se inserta. Dentro del discurso y su aplicación política tenemos que tener en cuenta la importancia del “reconocimiento”, tanto para la elaboración de la identidad propia como la de los otros. Esto hace que se coloque como central el concepto de reconocimiento y el uso del lenguaje en las relaciones sociales, de ahí que la reflexión hegeliana sobre la identidad, la autoconciencia, y su construcción dentro de las relaciones sociales nos ha de resultar crucial. A su vez, se ha de remarcar la relativa diferencia entre el discurso político o ideológico, de otros tipos de discurso, aún bien los distintos tipos de discurso guarden elementos comunes entre sí.

Para adentrarnos en la materia, nos interesaremos por el espacio del discurso y el mundo cultural de referencia a través de los estudios de Charles Taylor acerca de la construcción de las subjetividades humanas, visión que nos advierte de que esta no debe ser tomada como una realidad de la que se parte sino como una “haceidad” que encuentra su condición de posibilidad en los lenguajes en los que nos hallamos insertos, a través de los cuales construimos “nuestro mundo”. A este respecto, haremos uso de las concepciones acerca del análisis del discurso, en lo referente a la construcción de las identidades tanto individuales como políticas, que realiza Paul Ricoeur en su estudio sobre la construcción histórico-lingüística del individuo.

A continuación, nos introduciremos en la concepción elaborada por Ernesto Laclau, junto a las elaboraciones teóricas de Chantal Mouffe, sobre la forma de construcción política de los sujetos políticos, en lo que se ha denominado la construcción “ideológica-discursiva”.

---

\* Universidad Complutense de Madrid.

En dichas interpretaciones es determinante el concepto althusseriano de “interpelación”, que centrado en la constitución de los individuos en tanto que sujetos, remiten su existencia a una elaboración ideológica, que pese a ser imaginaria, remite a algo real, por lo que no se trata de mera demagogia, dado que hace uso de la capacidad performativa del lenguaje.

Y por último en las conclusiones estableceré ciertas precauciones a la hora de dar entrada a las distintas estrategias del discurso planteadas dentro de una perspectiva emancipatoria, que, si bien tengan en cuenta la “necesidad” estratégica, también den cuenta de la multiplicidad de lo social.

### **LA IDENTIDAD LA CONSTRUIMOS EN DIALOGO CON NUESTROS OTROS SIGNIFICATIVOS Y EL ENTRAMADO DE REFERENCIAS**

En su libro *Fuentes del yo*<sup>1</sup> Charles Taylor reflexiona sobre un tema que nos ha de servir a la hora de examinar el problema de la construcción de uno mismo, de la identidad, y en donde coloca el mecanismo del reconocimiento. En él busca dar respuesta, a partir del método histórico, a la pregunta de qué es lo que conforma la identidad moderna, la individualidad y el hecho moral de la persona; y, desde un principio, enlaza la realidad individual de la persona con su realidad moral, es decir: su ser con otros y como otros, que remite, por un lado, a la concepción del hombre como un ser social y, por otro, a la realidad de una ontología moral del hombre, a la existencia de una esencia moral del hombre más allá del hecho individual y su historia vivida.

En *La ética de la autenticidad*<sup>2</sup> Taylor apunta a que las consideraciones de índole moral son relevantes no sólo a la hora de justificar nuestras acciones, sino también a la hora de emprenderlas. Denuncia lo que considera un ocultamiento de los presupuestos morales de la modernidad y de la concepción liberal, que se pretenden neutrales y no influidas por una determinada concepción moral. Por ello, se embarca en la tarea de poner a la luz los fundamentos éticos de la sociedad liberal y el papel que reserva al individuo en ella. El hombre “nuevo” que construye el liberalismo es un hombre que habita en una sociedad atomizada, que actúa por su propio interés calculando los costes y beneficios de sus acciones racionalmente, y que tiene como fin su autorrealización, como ser distinto a los demás. La “autenticidad” se convierte así, en la base de una sociedad de individuos “encerrados en sus corazones”.

---

<sup>1</sup> Ch. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>2</sup> Ch. Taylor, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.

Tal concepción es muy diferente a la de la tradición aristotélica, que concebía una determinada naturaleza humana, estableciendo así una norma mediante la cual juzgar las formas de vida.<sup>3</sup>

Al tratar las consecuencias del *giro subjetivo* Taylor incorpora la concepción del “amor de sí” de Rousseau, como la consideración que uno tiene de sí mismo, y que le ofrece una *voz interior* con la que se ha de guiar, una voz que no difiere de la que la naturaleza ha puesto en él, y lo enfrenta al “amor propio” o aquello que nos aleja de nuestra naturaleza, por la presión social. Además, señala la importancia del concepto roussoniano de “libertad autodeterminada” que implica que ante los asuntos que conciernen a uno se debe actuar por uno mismo sin dejarse llevar por influencias externas. Una voz interior. El discurso se produce en un doble desdoblamiento: en relación consigo mismo y en relación con los otros. Uno puede debatir consigo sobre sí o sobre cualquier otra realidad “externa-interna” y lo puede hacer con los otros.

Sin embargo, se busca “superar” esta concepción agregando a las exigencias de “autenticidad” y “autodeterminación” una visión que le ofrezca un marco de sentido. Su propuesta es establecer una determinada “articulación” de los conceptos en el discurso que, sin anularlos de plano, les dote de un significado contextualizado que aclare su sentido. Esta articulación encuentra su sentido en una relación con los otros y con el mundo lo que remarca el carácter dialógico de la construcción de las subjetividades humanas, proceso que no es tomado como un “producto” sino como una “hacedad”, donde los lenguajes en los que estamos inmersos son “nuestro mundo”. Por lo tanto, la identidad no queda sólo en la génesis, sino que se encuentra “definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros”.<sup>4</sup> Pero a su vez, esta identidad se construye buscando la diferencia con los demás, y estableciendo autode-finiciones sustanciales, dentro de un “horizonte”, un fondo de inteligibilidad.<sup>5</sup>

Por lo tanto, las formas de pensar no son simple resultado de las condiciones sociales, aunque tampoco una realidad *ex nihilo*, además de que a través de ellas se modifica la realidad. Por lo tanto, para entender la Modernidad se ha de tener en cuenta no sólo cambios tecnológicos sino también los cambios en la concepción de sí mismos y la potenciación o no de determinadas concepciones, como es el caso del individualismo.<sup>6</sup> El hombre no ha de ser concebido como un mero imitador de

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 94.

la realidad, sino que se ha de dar cuenta de su capacidad creativa. Se remarca al individuo en relación a su capacidad de hacer uso de los poderes creativos, auto-constitutivos del lenguaje. Para la comprensión ya no es posible el mero recurso al canon, sino que se ha de establecer cierta conexión con lo que se dice, dando cuenta de la articulación de sus “referencias y hacerlas creíbles”. Para entender al creador hace falta “cartografiar el dominio público de las referencias”. Si bien para Taylor “ya no creemos en las doctrinas de la Gran Cadena del Ser” esto no supone que imposibilite a nuestro “sentimiento de la existencia” a buscar una relación con un todo más amplio que, al contrario, exige un sentido más fuerte y más interior del vínculo.<sup>7</sup>

La problemática acerca del reconocimiento se encuentra ampliamente desarrollada por Taylor en la obra *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*,<sup>8</sup> centrándose en la problemática política que subyace en el desarrollo de los individuos como parte de sociedades, grupos sociales, religiosos e identitarios, así como políticos y culturales. Una problemática que tiene lugar dentro de una concepción del hombre como un ser relacional, que encuentra su identidad siempre dentro de un nudo de relaciones, con sus “otros significativos”, que van incidiendo en nuestra propia realidad como sujetos. Se trata de escapar de las concepciones “monológicas” del ser humano, que hablen de un hombre constituido que dé cuenta de la realidad que le circunda como ajena a él, para pasar a una concepción “dialógica” de este sujeto, que se construye y es constituido dentro de una red de interacciones, en donde los “lenguajes” posibilitan nuestro intercambio con los demás, haciendo posible nuestra “expresión”. En este sentido, toda nuestra vida se encuentra “dirigida”,<sup>9</sup> es decir, se encuentra fundamentada en relación a alguien, siempre “dependiente”, objeto de una “génesis” que, no obstante, nunca deja de continuar elaborándose. Así, a nivel individual, “la formación de la identidad y del yo tiene lugar en un diálogo sostenido y en pugna con los otros significantes”,<sup>10</sup> a la vez que, a nivel público, la política del “reconocimiento igualitario” es cada vez más trascendental.

Dentro del discurso y su aplicación política tenemos que tener en cuenta la importancia de un discurso del “reconocimiento” o de la “redistribución”. Uno y

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

<sup>8</sup> Ch. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, FCE, 2001.

<sup>9</sup> “Dirigido”, dado que todo discurso tiene un destinatario, aunque ese destinatario no exista aún (el futuro lector de una obra) o sea creado por el propio discurso. Ese destinatario puede ser también un superdestinatario, ya sea Dios o el público.

<sup>10</sup> Ch. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, *op. cit.*, p. 59.

otro van de la mano, porque en el discurso están en juego los dos valores. Por un lado, el reconocimiento da cuenta de la necesidad de ciertos colectivos de ser reconocidos en su diferencia frente a su segregación, desconocimiento o minusvaloración, y por otro lado la “redistribución” entra en liza dado que lo que se dirime, tras la identificación de nuevos actores, es la problemática de la redistribución de bienes que se consideran injustamente repartidos, ya sean estos de carácter material o de carácter simbólico. Esto último implica que el propio uso del lenguaje y la propia distribución de los discursos es objeto de reivindicación (la aparición en pantalla, la posibilidad de contar con medios de comunicación propios, etcétera). Es la problemática que podemos leer en *¿Redistribución o reconocimiento?*,<sup>11</sup> libro que es fruto del debate mantenido entre Nancy Fraser y Axel Honneth acerca de estos temas y que nos revelan dos maneras distintas de hacer frente a la problemática del reconocimiento y sus puntos en común. Desde él abarcamos la problemática de la “justicia social” y su articulación o no con respecto a la “política de la identidad”. La demanda de “justicia social” viene a ser reinterpretada teniendo en cuenta las demandas de “redistribución”, “reconocimiento” y “participación”. Entra dentro de la problemática abierta con el surgimiento de reivindicaciones por el reconocimiento de las distintas diferencias “étnicas”, “raciales”, sexuales, religiosas y de género.

## **EL RECONOCIMIENTO COMO MECANISMO DE ARTICULACIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN DEL INDIVIDUO**

A este respecto, por último, señalar la importancia del discurso y del lenguaje en lo político, especialmente en la construcción de las identidades tanto individuales como políticas, como realiza Paul Ricoeur en su estudio sobre la construcción histórico-lingüística del individuo, en *Sí mismo como otro*,<sup>12</sup> en el que busca una salida a la discusión que establece representada por Descartes y Nietzsche. Desde la perspectiva de Ricoeur para elaborar una respuesta a estas dos posturas, que para él simbolizan las dos grandes líneas en que se rige nuestra contemporaneidad, se debe partir de una postura filosófica que las aúne. Se parte de la confrontación de las “filosofías del sujeto”, en la que la disputa se establece entre la identidad *ipse* o *idem*, la de sí mismo y la de su otro. La pregunta que se realiza es acerca del *yo*, ya sea el *yo* empírico o *yo* trascendental. En todos los casos el sujeto es identificado con éste “yo”. Sin embargo, propone pasar de la problemática del *yo* (del sujeto como *cogito*)

---

<sup>11</sup> N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Editorial Morata y Fundación Paideia, 2006.

<sup>12</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

a la problemática del “sí”. No se trata de pasar del sujeto fuerte a un sujeto débil, sino de plantear la diferencia entre la verdad primera y la ilusión necesaria. Es así que Ricoeur argumenta que se ha de trabajar con dichos términos asumiendo que la *ipseidad* del *sí mismo* ha de implicar la *alteridad* de forma tal que no se pueda pensar la una sin la otra, “que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano”, lo que supone que no se trata simplemente de decir comparativamente que una es como la otra sino que la implicación es mucho más fuerte: “sí mismo en cuanto... otro”.<sup>13</sup>

Según Ricoeur, Descartes basa su duda en la hipótesis de un engaño radical: la construcción de un gran embustero o genio maligno “este sujeto de duda carece de anclaje radical, puesto que el propio cuerpo es arrastrado en el desastre de los cuerpos”. Incluso la hipótesis del genio maligno es una ficción que *yo* creo. La pregunta que nos presenta es acerca de quién es ese “yo” que duda. La respuesta que nos ofrece va en la dirección de que en verdad no es nadie. Nos lo argumenta señalando que no es ni el sujeto autobiográfico ni ese cuerpo -lugar en el espacio y en el tiempo-. Por el contrario, nos propone un “yo” sin anclaje. Lo que nos plantea la duda respecto de la posibilidad de saber si las cosas son tales como pretenden ser. Descartes encuentra como certeza su propia existencia. Nos presenta así el ser como absoluto y no como mera cópula. Se produce la identificación entre argumentar que uno es y que uno existe. De ahí llega la certeza de que yo soy “un espíritu, un entendimiento o una razón”. Es una respuesta respecto a la identidad del sujeto en la que esta se torna puntual, ahistórica, del *yo* en la diversidad de sus operaciones. Nos encontramos ante una subjetividad sin anclaje a la que Descartes llama “alma” -a la que la tradición filosófica llama *sujeto-*, cuya actividad se reduce al acto de pensar, sin objeto determinado.<sup>14</sup>

La otra postura supone pasar al *cogito* quebrado que nos propone Nietzsche, leído como un ataque al *cogito* cartesiano, ofreciéndonos un alegato contra la pretensión de la filosofía de erigirse en ciencia. Indaga en su *Curso de retórica* en la dimensión del discurso filosófico, afirmando que los tropos no constituyen adornos sobreañadidos del discurso literal sino que son propias del funcionamiento del lenguaje. Para él no existe “naturalidad” del lenguaje dado que es desde el principio figurativo.

Por consiguiente, la propia vida -en sentido referencial y no figurativo- es fuente de la fábula con lo que se termina asumiendo la verdad como mentira. Para Ricoeur, Nietzsche permanece en la deconstrucción, dado que para él la propia Naturaleza ha imposibilitado que descifremos la ilusión. Ya sea el origen de la

---

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

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. XIX.

designación de las cosas por medio de palabras natural o convencional ya no se encuentra el referente, al ser el lenguaje fruto de sustituciones e inversiones, con lo que pese a ser verdadero se torna engañoso.

Por tanto, Ricoeur establece esta contraposición en la que andamos insertos en la filosofía contemporánea, entre la duda de Descartes ante la imposibilidad de distinguir entre el sueño y la vigilia, y la duda radical de Nietzsche ante la imposibilidad de distinguir entre la mentira y la verdad. Para Ricoeur, para salir de la duda, se ha de partir del carácter fenoménico del mundo interior en el que concibe que todo lo que se nos hace “consciente” es previamente construido. A partir de esta concepción podremos señalar que ni el mundo interior ni el exterior nos ofrecen objetividad sino solamente “arreglo, simplificación, esquematización, sistematización”. Esto supone posicionarse frente al positivismo, afirmando frente a este que lo que no hay son hechos, solo hay interpretaciones. De ahí que no se establezca excepción respecto a la duda, dado que esta recae también al interno del sujeto. Esto supone que el mismo pensar puede ser también él una ficción, una unidad completamente arbitraria, fruto de la multiplicidad de instintos. El yo se transforma así, simplemente, en un hábito gramatical de asociar un agente a cada acción.

Lo que Ricoeur nos propone realizar es una *hermeneutica del sí*, partiendo de ciertos rasgos gramaticales: del uso del *se* y del *sí* en casos oblicuos; del desdoblamiento del *mismo* según el régimen del *idem* y del *ipse*; de la correlación entre *sí* y el *otro* distinto de *sí*. Tras dicho ejercicio hermenéutico nos propone realizar un rodeo de la reflexión mediante el análisis, que nos conduzca a una doble dialéctica, de la *ipseidad* y de la *mismidad*, y de la *ipseidad* y la *alteridad*. De lo que se trata es de desentrañar el sentido de la respuesta a la pregunta ¿Quién? *Sí*. De lo que se trata es de desentrañar el sentido de la respuesta a la pregunta ¿Quién? *Sí*. Para realizar dicho ejercicio coloca ante nuestro juicio cuatro interrogaciones a las que intentan encontrar respuesta distintas áreas de conocimiento, estas son: ¿Quién habla? Filosofía del lenguaje (dividida en la semántica y pragmática); ¿Quién actúa? Filosofía de la acción, estableciendo una relación entre la filosofía analítica y la hermenéutica; ¿Quién se narra? Siguiendo la pregunta por la identidad personal, que va unida a su temporalidad, como identidad narrativa, en la entra la concepción del hombre como quien *actúa* y *sufre*; ¿Quién es el sujeto moral de imputación? En relación a las categorías de lo bueno y de lo obligatorio, siguiendo así las dimensiones *éticas* y *morales*, ya sea por que siguiese lo bueno o la *obligación*.

## EL RECONOCIMIENTO COMO ELEMENTO DE COMPOSICIÓN DEL DISCURSO DESDE LA PERSPECTIVA HEGELIANA

El problema del lenguaje en Hegel y de la propia nominación se encuentra dentro de su reflexión acerca de la representación, de cómo el hombre se representa una realidad que se le presenta como parcial, a la que ha de dar consistencia mediante la nominación y la enunciación de proposiciones. En esta concepción centrada en el uso del lenguaje en las relaciones sociales, es esencial el concepto de *reconocimiento* dentro de la reflexión sobre la identidad, la autoconciencia, y su construcción dentro de las relaciones sociales. En el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*<sup>15</sup> Hegel señala que el *sujeto* es concebido como absoluto, como algo constituido, como Dios, mediante esa repetición por la que aquello que está vacío de significado se le agregan contenidos y adquiere así una supuesta realidad. Pero la constitución del sujeto se realiza mediante la repetición del mismo. La necesidad de representarse lo absoluto como sujeto se traduce en proposiciones del tipo “Dios es lo eterno”, en las que lo verdadero se pone como sujeto, como algo reflejado en sí mismo, escapando así a su condición de no ser más que un nombre, carente de sentido, al que se adhieren los predicados. Pero, sin embargo, dicha anticipación, por la que lo absoluto se presenta como sujeto, implica presentar a dicha realidad como un punto quieto, aunque esta sea, no obstante, automovimiento.<sup>16</sup>

Si hay un texto central a la hora de entender la concepción hegeliana del *reconocimiento*, por su inserción dentro de su instrumento dialéctico, es el conocido como la dialéctica del amo y del esclavo en “Independencia y sujeción de la autoconciencia: señorío y servidumbre”.<sup>17</sup> El reconocimiento implica que para la creación de tu identidad es necesaria la existencia del “otro”, de un otro que avale tu identidad, que te certifique que también desde su perspectiva, a la que tú no tienes acceso, posees tu identidad. En este caso, tú cuentas con ciertas características y estas son las que piensas que posees, aunque en verdad no sean más que las que el otro te da, con lo que sólo estas afirmando como idea propia la idea que el otro tiene de ti. Pero, por otra parte, se puede estar poniendo en los ojos (conciencia) del “otro” la visión que uno mismo tiene de sí, o bien, se está poniendo en la visión que uno tiene del “otro” la visión que uno tiene de sí. En resumen, aquella visión del otro te constituye, te viene incorporada a tu propia identidad.

---

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 2017.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 14-17.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 95-101.

## EL MOMENTO DE LA CONSTRUCCIÓN DEL DISCURSO POLÍTICO Y SU RELACIÓN CON EL HECHO SOCIAL

La explicación del sujeto que hace Althusser en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*<sup>18</sup> es la de un sujeto construido por la ideología, por las determinaciones de la superestructura, que como elemento imaginario es parcialmente determinado por la estructura, sin dejar de tener un carácter material ella misma. Aunque la ideología, la concepción del hombre de su mundo, no sea toda la verdad, sí que es material en tanto que tiene consecuencias materiales y determina la acción de los hombres. Mediante la ideología se concreta la concepción que el individuo tiene de sí y del mundo, estableciendo una relación imaginaria con esta realidad.

El individuo para Althusser no es un sujeto *constituyente* de la realidad, sino un ser que es mero *nodo* en esa historia. Las pretensiones de un “sujeto constituyente” son vanas pues el *sujeto* no juega el papel que él cree, sino el que le es asignado por el mecanismo del proceso. Es así que el *sujeto* es solamente un mero “porteador” de determinadas funciones.<sup>19</sup> De ahí que los individuos no sean los verdaderos sujetos, sino que ese papel lo deberían desempeñar sus posiciones y funciones en las relaciones de producción. Y tales relaciones no pueden ser pensadas desde la categoría de sujeto, sino que se ha de seguir la idea de *proceso* carente de sujeto y fines.

Esta concepción tiene como concepto central el de ideología y su noción implica un debate epistemológico acerca del *sujeto*. La concepción de ideología de Althusser no es la de un “sistema de representaciones deformantes”. Si existe alguna deformación no es producto de una voluntad deliberada. En el discurso ideológico los hombres expresarían, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: una relación real en tanto que vivida. Es por ello importante acudir a la noción de *interpelación*, mecanismo mediante el cual la ideología actúa de tal manera que recluta a sujetos entre los individuos o transforma a los individuos en sujetos. Mediante la función conativa, llamándole por su nombre propio, se personifica a todo individuo. La ideología consigue que cada uno sea uno particular al mismo tiempo que sean todos iguales. Todos y cada uno se convierten en sujetos en tanto que se construyen a imagen y semejanza del *sujeto*. Se crea la ilusión de autonomía al mismo tiempo que se *garantiza* el sometimiento, que es vivido como libre sujeción.

---

<sup>18</sup> L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 2005.

<sup>19</sup> L. Althusser y É. Balibar. *Para leer el Capital*, Madrid, Siglo XXI, 2010, p. 198.

El mecanismo básico por el que funciona la ideología es mediante la interpelación. El sujeto se encuentra de antemano predispuesto para recibir ese mensaje, para ser el destinatario del mismo.<sup>20</sup>

El discurso religioso es puesto como modelo del discurso ideológico, en él, el sujeto concreto es interpelado por alguien, otro Sujeto, que es el “Nombre de todos los nombres”, Dios, que puede decir de sí mismo “Soy el que soy”, que es quien actúa para asegurar que lo que se predica se cumpla mediante el artificio de la repetición del sujeto. Es mediante este mecanismo que se le ofrece existencia a dichas construcciones, en lo que constituye la *estructura de garantía* del discurso ideológico.<sup>21</sup> El mecanismo mediante el que actúa la ideología es especular, mediante un juego de espejos, en el que el centro es asumido por el *Sujeto* del que todos los sujetos son imágenes. Las características que lo definen es la de *interpelar*, constituir a los sujetos como individuos, garantizar su sujeción al *Sujeto*, asegurar la tarea de reconocimiento recíproco entre los sujetos y el *Sujeto*, y garantizar de que dicho modelo es el correcto.<sup>22</sup>

## **EL SUJETO EN EL ESPACIO DE LA ENUNCIACIÓN DENTRO DEL DISCURSO IDEOLÓGICO**

Para adentrarnos en la materia, nos introduciremos en la concepción elaborada por Ernesto Laclau, junto a las elaboraciones teóricas de Chantal Mouffe, sobre la forma de construcción política de los sujetos, en lo que se ha venido a denominar la construcción “ideológica-discursiva” de los sujetos políticos.

La recepción del pensamiento de Althusser por parte de Laclau y Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*<sup>23</sup> abre un lugar de encuentro entre sus concepciones, pues de su mano la “interpelación” se introduce en sus pensamientos, junto a una concepción del sujeto, herederas ambas de su interpretación del psicoanálisis, al que hace entroncar con el marxismo, pasando de los individuos a los sujetos sociales. Realizan una crítica a la unidad de los sujetos sociales y al propio marxismo, buscando emanciparse de la concepción de la existencia de identidades sociales preconstituidas y de instancias últimas formadoras de lo social. Mouffe y Laclau aplican la noción de *interpelación* de Althusser como un concepto clave para entender la construcción de los sujetos sociales. Parten de la base de que los

---

<sup>20</sup> L. Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, *op. cit.*, pp. 104-108.

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 104-120.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pp. 138-146.

<sup>23</sup> E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2006.

agentes sociales, al estar insertos en la realidad social, no pueden ser considerados observadores objetivos de esa realidad y de sus propias posiciones como sujetos. Esta cierta opacidad de lo social también implica que no exista una estricta relación de identidad entre lo que perciben como su situación con lo que realmente viven, de ahí que es posible que sus representaciones simbólicas de la realidad se encuentren sesgadas y no se correspondan con sus situaciones reales. Sin embargo, este mecanismo ideológico es esencial para entender lo social en tanto que a través suyo se asegura la reproducción de las relaciones de producción.

Además, Laclau y Mouffe extrapolan la noción de interpelación y reconocimiento del individuo a identidades sociales. Así, distintos sujetos sociales, como el de “mujer”, “proletariado” o “pueblo”, nacidos en el seno de distintos “discursos” al ser nombrados adquieren realidad, a la vez que al ser negados adquieren identidad frente a otros. En esta construcción producida mediante la interpelación/reconocimiento se hace necesaria la introducción de un “otro” que se excluye, el antagonista u “otro constitutivo”, esencial a la propia identidad de uno, pues lo limita.<sup>24</sup> A través de la noción de “exterior constitutivo” se trata de dar cuenta de la condición de existencia de toda identidad, que ha de hacer uso de la enunciación de una diferencia, la determinación de un “otro” que le sirve para trazar un “afuera”, un antagonista. Esta apertura, marcada por la necesidad constitutiva del otro en la noción de uno mismo nos revela la imposibilidad de considerar a un sujeto aislado y de una posible “clausura de lo social”, de una definición objetiva y total de lo social. Por lo tanto, todo cierre ha de ser concebido como contingente. Toda identidad se construiría a través de parejas jerarquizadas, por la que afirma que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de un “otro” que le serviría de “exterior”, un “otro” que se percibe como negación de nuestra identidad.<sup>25</sup>

Partiendo de esta caracterización de la identidad podemos entender la concepción esbozada por Laclau en *La razón populista*,<sup>26</sup> que denominamos *discursiva*, en la que señala que el populismo más que expresar unos determinados contenidos, ser una forma propia de una determinada etapa de desarrollo, o ser expresión de un determinado grupo o clase social, es una forma de hacer política. La *estrategia del discurso*, que tiene como eje interpelar a los individuos para que se sientan reconocidos en el sujeto populista parte de la articulación de demandas insatisfechas

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 164-170.

<sup>25</sup> Ch. Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 20.

<sup>26</sup> E. Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

heterogéneas en torno de una parcialidad (*significante vacío*) que pasa a representar a la “totalidad”. A su vez, trabajarían las lógicas de la equivalencia y de la diferencia, una a la hora de conjugar y permitir su representación, y otra a la hora de construir su antagonista. Lo importante aquí en el discurso es el momento de la interpelación, por la que distintas demandas son conjugadas para hacer frente a un otro que se considera como antagonista.

## CONCLUSIONES

En conclusión, nos hemos encontrado a través de distintos textos ante la problemática que tiene lugar dentro de una concepción del hombre como un ser racional, que encuentra su identidad, aquello que él es, siempre dentro de un nudo de relaciones, con la gente con la que se relaciona o que ha conocido, con los presentes y los ausentes, con los “otros significativos”, que mediante lo que son, sus actos, sus discursos y lo que piensan de uno, va incidiendo -de manera reactiva pero también receptiva-, en nuestra propia realidad como sujetos. Se trata de escapar de las concepciones “monológicas” del ser humano, que hablen de un hombre constituido que dé cuenta de la realidad que le circunda como ajena a él, para dar cuenta de la realidad “dialógica” de este sujeto, que se construye y es constituido dentro de una red de interacciones, en donde los “lenguajes” posibilitan nuestro intercambio con los demás, haciendo posible nuestra “expresión”. En este sentido, nuestras vidas se encuentran siempre en relación a un espacio y a otras personas, dan cuenta de historias vividas, lo que hace que nunca estén del todo constituidas y sean objeto de reelaboración.

Si cuando hablamos de poder nos referimos a su ejercicio debemos dar cuenta de que éste se marca sobre los cuerpos, los territorios y en lo simbólico mismo, si es que este es campo lo podemos considerar un campo separado. Esto es así cuando nos percatamos que los propios cuerpos -poblaciones, individuos, bienes, etcétera- y territorios -espacios donde se distribuyen los cuerpos- y cuerpos -ellos mismos- se identifican como símbolos y son ellos mismos simbolizados. El lenguaje mismo es también materia y símbolo, simboliza a la vez que es marcado, es territorio y es cuerpo, -sobre él se extienden los objetos y él mismo es objeto-, por lo tanto, es objeto sobre el que se instaura el poder y elemento del poder. No hay realidad fuera del lenguaje para el hombre, el lenguaje y la propia realidad comunicacional lo constituye. Si bien no hay posibilidad de un mundo humano sin poder - entendida como voluntad transformadora, espacio de libertad, de capacidad de elegir, transformar y crear- éste no se puede considerar siendo el mismo siempre, sin posibilidad de cambio o emancipación. Por lo tanto, todo proyecto emancipatorio ha de hacer uso del lenguaje, porque es en su distinta articulación donde se puede

producir la subversión a un determinado estado de cosas. El que la condición de posibilidad se encuentre ya en el propio lenguaje, como espacio de libertad, hace posible que se abran nuevas realidades. Y el lenguaje no es simplemente unas caligrafías, o unos símbolos, sino que el lenguaje está inserto en un contexto, que no le es ajeno, por lo tanto, unas mismas palabras cambian su sentido en referencia al contexto histórico, al canal, al enunciador y al receptor del mismo. El lenguaje se encuentra inserto en una red de referencias. Tratar de fijar una “tabla de la ley”, fijar el sentido de la escritura, es propiamente una forma de discurso ideológico que pretende legitimar al enunciador frente a antagonistas y seguidores, es un recurso hegemónico. Si la lectura es una, simbolizada en una piedra marcada que permanece a lo largo de miles de años, el que la ha marcado adquirirá esa misma permanencia.

A su vez, no se puede considerar que el lenguaje sea una realidad transparente, dado que ha de ser objeto de interpretación o desciframiento, siguiendo la idea de “opacidad de los social”, además, de que siempre se encuentra en constante cambio. Si bien contamos con un lenguaje más o menos establecido, como medio de comunicación de pensamientos, es en el discurso, en su articulación donde encontramos los mayores deslizamientos en el sentido que damos a las cosas y las realidades, a través del cual se legitiman los poderes establecidos a la vez que se producen los discursos emancipatorios. No hay un lenguaje emancipatorio separado del lenguaje del poder, unos y otros juegan dentro del mismo. Es la posibilidad de hacer uso del mismo, de elaborar discursos y que estos sean transmitidos y lleguen a sus destinatarios. Esto implica también tener en cuenta tanto los límites del discurso de la emancipación como del discurso del poder o del *statu-quo*, que supone que no todo discurso puede ser lanzado y alcanzar interlocutor, sino que ha de tener en cuenta determinados marcos, campos referenciales socialmente admitidos. Aún bien, la propia articulación del discurso puede establecer o modificar el campo del discurso hegemónico.

En palabras de Foucault:

[...] el discurso [es] una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable (...) no debemos imaginar un mundo del discurso dividido en discursos aceptados y discursos excluidos, o en discurso dominante y discurso dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden entrar en juego en estrategias diversas.

Por lo que no podemos hablar de un afuera del lenguaje o del poder, pero, sin embargo, “el discurso puede ser al mismo tiempo instrumento y efecto del poder, pero también un obstáculo, un punto de resistencia y un punto de partida para una

estrategia de oposición” de cara a plantear una perspectiva emancipatoria. Pero, sin embargo, frente a una estrategia binarista del poder, alerta sobre el reduccionismo del mismo y la reducción de las posibilidades de alternativas de poder, siguiendo la glosa al planteamiento de Foucault que realiza Butler en su seguimiento de la recepción hegeliana de los (pos) hegelianos.<sup>27</sup> Por tanto, esta última precaución nos previene del riesgo de simplificación tanto de la concepción monista de la realidad, preconcebida sin fisuras, así como la reducción de la misma a un juego binario entre dos campos enfrentados, aún funcionen como mecanismo de construcción del individuo, de un colectivo o de lo social mismo, que traerían consigo una reducción de las posibilidades y de la imaginación. Sin embargo, la posibilidad de una estrategia en el discurso político de carácter binario construida sobre la identificación del adversario, al modo de Mouffe, es siempre posible y estratégicamente utilizada incluso desde una perspectiva emancipadora, se debe tener en cuenta, que si bien, como nos señala Laclau, es una estrategia del discurso ésta ha de tener presente que tal simplificación de realidades puede ser funcional para dar cabida a una serie de demandas y realidades dispares, que si bien en un determinado momento pueden identificarse con uno de los campos representados, no ha de encontrarse en dicho espacio por siempre, sino que esta “alianza” es meramente contingente, que obedece a un juego de reconocimiento donde la identificación con el Sujeto mediante el mecanismo de interpelación no obedece a razones más allá que la de ser “tocado” por éste.

---

<sup>27</sup> Estos textos entrecorriados se refieren a citas en el libro de Butler, *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, pp. 304-305, que provienen de M. Foucault, *Historia de la sexualidad, 1, La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1991, pp. 122-123.

# LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO EN A. HONNETH Y LAS CRÍTICAS DE N. FRASER

Gerardo Ambríz Arévalo\*

En el presente trabajo se aborda el tema del reconocimiento en el filósofo Axel Honneth. Se exponen las principales tesis de su teoría sobre la lucha por el reconocimiento, y señalaremos algunas de las críticas de Nancy Fraser a la teoría de Honneth. Y para darle un orden a la discusión entre los dos autores, la exposición la dividimos en dos partes. En la primera parte, veremos en qué consisten las tres formas de reconocimiento que Honneth postula (el amor, el derecho y la valoración), así como los tres tipos de autorrelación práctica de quienes son reconocidos (autoconfianza, autorrespeto y autoestima), y el papel que juegan las tres formas de menosprecio (el maltrato, la exclusión de derechos y la injuria) dentro de su teoría de los conflictos sociales. En la segunda parte mostraremos las críticas que hace Fraser a la teoría “monista” de Honneth (que considera que todo conflicto social, incluyendo los que reivindican una falta de distribución económica, está motivado por la falta de reconocimiento en cualquiera de sus tres formas), a la par de una breve explicación de la postura “dualista” (que distingue dos formas de injusticia: la distributiva y la del reconocimiento) que ella propone como alternativa al paradigma del reconocimiento. También en la segunda parte, analizaremos las respuestas que da el autor alemán a dichas críticas, y veremos qué señalamientos hace a la postura de Fraser.

## I. LAS TRES ESFERAS DEL RECONOCIMIENTO EN HONNETH

Lo primero que se nos ocurre cuando vamos a estudiar la obra de un autor es detectar las fuentes de las que nace su pensamiento. En el caso de Honneth, son tres sus fuentes principales: en primer lugar, la Teoría Crítica, específicamente de la segunda generación encabezada por Habermas; en segundo lugar, el Hegel del periodo de Jena; y en tercer lugar, el psicólogo social G. H. Mead.<sup>1</sup> De Hegel, específicamente de sus escritos del periodo de Jena,<sup>2</sup> retomará tanto su propuesta

\*Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa.

<sup>1</sup> Para entender de qué manera recibió Honneth estas influencias, véase J. P. Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Netherlands, Brill, 2009.

<sup>2</sup> Honneth basará su teoría en el concepto de reconocimiento que aparece en las obras de Hegel del periodo de Jena (*El sistema de la eticidad y Filosofía real*), dejando fuera, por considerarlas muy

de las tres formas de reconocimiento (el amor, el derecho y la eticidad), como la tesis de que estas tres formas de reconocimiento “encierran en sí el potencial de una lucha éticamente motivada”.<sup>3</sup> Sin embargo, Honneth no retomará en su totalidad la teoría de Hegel sobre el reconocimiento, pues, según él, parte de “presupuestos racional-idealistas que no pueden mantenerse en las condiciones de un pensamiento posmetafísico”.<sup>4</sup> Por tal motivo, se apoyará también en la obra de Mead, la cual representa una orientación empírica de las ideas de Hegel, y plantea un concepto de persona intersubjetivo donde se elucida la posibilidad de que una persona no resulte afectada en su autorrelación práctica en cada uno de las tres formas de reconocimiento, a saber: en el amor, en el derecho y en la valoración. Veamos cómo plantea Honneth las tres formas de reconocimiento y lo que implican.

### 1.1. EL RECONOCIMIENTO EN EL AMOR

En lo que se refiere a la forma de reconocimiento del amor, Honneth nos aclara, antes que otra cosa, que con amor se está refiriendo a las relaciones amorosas como

---

metafísicas, obras como la *Fenomenología del Espíritu y Principios de la filosofía del derecho*. En oposición a Honneth, Guillermo Flores Miller señala, y con razón, que no se puede hacer un tratamiento preciso del concepto de reconocimiento en Hegel si se toman en cuenta únicamente sus obras del periodo de Jena anteriores a la *Fenomenología del espíritu*, pues en dichas obras, por un lado, todavía no ha madurado el concepto lo suficiente y, por el otro, aún no se han desarrollado lo suficiente conceptos como los de espíritu, libertad, autoconciencia, etc., los cuales nos ayudan a entender de manera más precisa lo que significó el reconocimiento para Hegel. G. Flores Miller, “El concepto de reconocimiento como principio de la filosofía práctica de Hegel”, en M. Rojas y K. Vieweg (Coords.), *Reconocimiento, Libertad y Justicia. Actualidad de la filosofía práctica de Hegel*, México, Editorial Ítaca, 2014, p. 213 ss.

<sup>3</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Ed. Crítica, 1997, p. 7. Honneth explica así el proyecto de Hegel sobre el reconocimiento: “Hegel defiende en sus años de Jena la convicción de que la “lucha por el reconocimiento” representa el medio de acción social por el cual la relación entre sujetos adquiere paso a paso una forma más ambiciosa en términos “morales”: es la pretensión recíproca de los individuos de que se les reconozca su identidad; pretensión que es inherente desde el principio a la vida social como una tensión normativa que lleva a conflictos morales entre los sujetos que dependen socialmente uno del otro, y que de esa manera, por la vía negativa de una lucha que se repite en cada escala, conduce de manera gradual a un estado de libertad vivido en términos comunicativos”. A. Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires, FCE/ UAM, 2009, p. 199.

<sup>4</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona, 1997, p. 7. Para una postura contraria a la de Honneth véase: KlausVieweg, *La idea de la libertad. Contribuciones a la filosofía práctica de Hegel*, México, UAM/Centro de Estudios Filosóficos José Porfirio Miranda, 2009.

lazos afectivos que unen a parejas sexuales, a padres e hijos, a hermanos, a amigos, etcétera. Y está de acuerdo con Hegel en que:

[...] el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional.<sup>5</sup>

Y para entender el reconocimiento en el amor en esos términos, Honneth nos remite a algunas teorías psicoanalíticas<sup>6</sup> sobre la relación *objetal* que muestran cómo esta forma de reconocimiento se empieza a dar desde los primeros meses de la vida de los humano; y ponen las bases para entender las relaciones amorosas como una interacción que lleva implícita una tensión entre la entrega simbiótica entre el niño y su madre, y la autoafirmación individual de los involucrados. Dicha teoría objetal (que tuvo sus inicios en trabajos como los de Freud, René Spitz y Daniel Stern) no pudo ser conectada con una consideración del amor en términos de reconocimiento hasta que Donald W. Winnicott, en su búsqueda de patrones que dieran cuenta de la socialización de los niños, dejó claro que:

[...] los cuidados con que la madre mantiene vivo al niño no se añaden como algo secundario al comportamiento infantil, sino que se funden con él de tal manera que es plausible aceptar para el comienzo de toda vida humana una fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis.<sup>7</sup>

Una vez reconocida la relación simbiótica, Winnicott se pregunta: “¿Cómo está constituido el proceso de interacción por el que madre e hijo pueden desprenderse de tal situación de ser-uno indiferenciado, de modo que al final del proceso aprenden a amarse y aceptarse como personas indiferentes?”<sup>8</sup> Y para responder a esta pregunta, Honneth expondrá las tres fases en las que Winnicott divide la relación simbiótica, que por sí solas explican ese proceso. La primera etapa comienza inmediatamente después del nacimiento del bebé, y lleva como nombre «dependencia absoluta», que no es otra cosa que la completa entrega (o fusión) del

---

<sup>5</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>6</sup> El que Honneth haya basado su teoría en la psicología generó no pocas críticas, además de la de Fraser, que veremos más adelante, la más importante aparece en: S. Thompson, *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*, Cambridge, Polity Press, 2006.

<sup>7</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 122.

uno al otro en tanto satisfacción mutua de necesidades; una entrega donde el par de sujetos no distingue su propia frontera.<sup>9</sup> La segunda etapa que señala Honneth, de la teoría de Winnicott, se conoce en psicología con el nombre de «dependencia relativa», y, como su nombre lo indica, en esa fase los dos involucrados en la relación (madre e hijo) conquistarán un pequeño espacio de autonomía, misma que consiste en que la madre podrá apartarse determinado tiempo del infante. Para el niño ese distanciamiento significará un cambio radical, pues irá aprendiendo en esa etapa que él y su entorno, incluida la madre, son diferentes entre sí. Eso ocurre, como señala Honneth, más o menos cuando el niño tiene seis meses de edad, y es cuando el niño también captará algunas señales acústicas o visuales relacionadas a la satisfacción de sus necesidades; además será capaz de soportar las ausencias de su madre pues se vive:

[...] como algo en el mundo que no está sometido al control de su propia omnipotencia, de manera que esto simultáneamente significa para el niño una preservación germinal de su dependencia; sale de la fase de la «dependencia absoluta», porque su orientación a la madre penetra de tal manera en su campo de visión, que aprende a relacionar finalistamente sus impulsos personales con aspectos determinados de su propia atención a sí mismo.<sup>10</sup>

Sin embargo, la «dependencia relativa» no es nada fácil, ya que se produce en el niño una desilusión al notar que su madre ya no le dedica todo el tiempo. Tal desilusión se traducirá en la tercera fase que Winnicott llama con el nombre de «destrucción» o «fenómenos de transición», y consiste en que el infante se vuelve agresivo contra la madre. No obstante, lo anterior no es algo que Winnicott considere como negativo, sino como un paso importante en la relación entre madre e hijo, dado que se da el paso donde él se sabe autónomo,<sup>11</sup> aunque unido amorosamente a otra persona autónoma, su madre.

---

<sup>9</sup> “Por un lado la madre vivirá la necesidad indefensa del lactante como una carencia de su propia situación, porque se ha identificado con él durante el embarazo; por ello su atención emocional está tan plenamente amoldada al niño, que aprende a adecuar sus atenciones y cuidados, como por un impulso interno, a sus cambiantes exigencias, que ella siente igualmente... por otro lado, la total indefensión del lactante que todavía no puede articular con ningún medio comunicativo sus necesidades físicas y emocionales. Incapaz de diferenciación cognitiva entre sí y el entorno, en los primeros meses de vida el niño se mueve en un horizonte de vivencias cuya continuidad sólo está asegurada con la ayuda de un compañero de interacción”. *Ibid.*, pp. 122-123.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 125.

Convencido está Honneth por todo lo dicho hasta el momento, porque las afirmaciones que se hacen fueron producto de observaciones y estudios sobre las relaciones afectivas entre madres e hijos. Además, porque está seguro de la importancia que tiene el lazo afectivo del amor tanto para la autocomprensión del niño como para la autoconfianza (la autorrelación del niño) que se generará en él. Pero esto no solamente se logra en los primeros años de vida, ni exclusivamente en relaciones filiales, también se presentará en cualquier edad, y entre personas que no pertenezcan al mismo círculo familiar, “porque esta relación de reconocimiento además le abre camino a un tipo de autorrelación, en el que los sujetos recíprocamente llegan a una confianza elemental en sí mismos”,<sup>12</sup> una autoconfianza individual “que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública”.<sup>13</sup>

Cabe señalar, que la autoconfianza es para Honneth una de las tres formas de autorrelación práctica que un sujeto puede tener consigo mismo. Y las tres corresponden a cada una de las formas de reconocimiento. Si en el amor la autorrelación es la autoconfianza, en el derecho y la solidaridad serán el autorrespeto y la autoestima, respectivamente. Desde luego que estas tres formas de autorrelación práctica son positivas, y se darán siempre y cuando el sujeto sea reconocido en los tres ámbitos. En el caso del reconocimiento en el amor, no estamos frente a una autorrelación que es secundaria, pues la autoconfianza, es el “estrato más básico de seguridad emocional y física en la exterioridad de las necesidades y los sentimientos propios, que constituye la premisa psíquica para el desarrollo de todas las otras formas de autoestima”.<sup>14</sup>

Ahora bien, ¿qué pasa si algún individuo no obtiene reconocimiento en su primera forma? En este caso se empezará a hablar del desprecio en una de las tres formas que Honneth señala. Nuevamente, cada vez que no sea reconocida la persona en cualquiera de las tres formas, se hablará, en el caso del amor, de maltrato y violación de la integridad física; en el caso del reconocimiento jurídico, de exclusión; y, en el caso de la solidaridad,<sup>15</sup> de injuria e indignidad de las personas.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

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

<sup>14</sup> A. Honneth, *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*, Madrid, Katz, 2010, p. 25.

<sup>15</sup> En términos generales, las tres formas de desprecio son para Honneth no sólo actos de injusticia que impiden a los humillados y ofendidos ejercer su libertad, sino agresiones que dañan a las personas en cuanto a su identidad o autorrelación consigo mismas. Además, Honneth, con la teorización del desprecio no se quiere quedar con un mero señalamiento, y sí quiere ir más allá de donde se quedaron Mead y Hegel, pues propone una respuesta a la pregunta “¿cómo se enraíza en el plano afectivo de los sujetos humanos esa experiencia de menosprecio, de

Respecto al no reconocimiento en el amor, el menosprecio como violación consistirá en cualquier tipo de agresión que se dirija a lastimar la integridad física de una persona. Este tipo de menosprecio es el que le parece más grave a Honneth, al ser una forma de agresión que, además de lesionar físicamente a la persona, daña gravemente su identidad personal,<sup>16</sup> por ejemplo, la violación, y la tortura.<sup>17</sup>

La contraposición entre el desprecio físico y el reconocimiento del amor es más que obvia para el autor de *Patologías de la razón*, ya que, mientras que con el amor el individuo logra una autoconfianza, con la violación se siembra un sentimiento de odio que causa en la víctima una pérdida de confianza en ella misma, además de una “especie de vergüenza social”.<sup>18</sup> Lo que nos debe llevar a pensar que este tipo de desprecio, es un daño físico que tarde o temprano se torna en una injusticia moral,<sup>19</sup> ya que “no es ya un dolor físico como tal, sino la conciencia resultante de no ser reconocido en la propia concepción que uno tiene de sí mismo lo que constituye la condición del daño moral”.<sup>20</sup>

---

modo que pueda motivar el impulso a resistencias y conflictos sociales, esto es, a la lucha por el reconocimiento?”. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 161

<sup>16</sup> El tema del desprecio en Honneth es muy importante, y es un concepto que lo separa de Habermas, pues este lo plantea sólo en términos de lenguaje, es decir, en el de distorsiones lingüísticas. Ver esto en: A. Honneth, *Crítica del agravio moral*, *op. cit.*, 262-263.

<sup>17</sup> A este respecto, Honneth señala lo siguiente: “Aquellas formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, representan el modo elemental de una humillación personal. El fundamento de esto es que cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objeto buscado, provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio; ya que lo específico en tales formas de lesión física, como ocurre en la tortura y en la violencia, lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebato sensible de la realidad”. A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 161.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>19</sup> Para Honneth la teorización sobre el amor puesta en los términos expuestos, tiene más poder explicativo y normativo que una visión del amor como una relación unilateral y/o instrumental como se ha planteado por algunos filósofos, específicamente Jean Paul Sartre. Según Honneth, Sartre reduce las relaciones amorosas a algo instrumental. Sin embargo, nosotros creemos que hay fragmentos de su obra capital que no concuerdan en mucho con la lectura del filósofo alemán. Él dice que: “¿Por qué el amante quiere ser amado? Si el amor, en efecto, fuera puro deseo de posesión física, podría ser en muchos casos fácilmente satisfecho... Así, el amante no desea poseer al amado como se posee una cosa; reclama un tipo especial de apropiación: quiere poseer una libertad como libertad...”, Jean Paul Sartre, *El ser y la Nada*, Buenos Aires, Losada, 2005, p. 502.

<sup>20</sup> A. Honneth, *Reconocimiento y menosprecio*, *op. cit.*, p. 24.

## 1.2. EL RECONOCIMIENTO JURÍDICO

La segunda forma de reconocimiento que Honneth desarrolla, es la del reconocimiento jurídico. Como señala, esta forma de reconocimiento se encontraba de alguna manera expuesta en las obras de Hegel y de Mead, sólo que en la del primero el reconocimiento jurídico estaba bien especificado, y no estaba mezclado con lo afectivo, lo cual no ocurría en el caso del segundo, donde se confundían dos tipos de reconocimiento: el jurídico y la valoración social. La diferencia radica en que Hegel ya hablaba de derecho postradicional o moderno “cuya pretensión se extiende, por principio, a todos los hombres en tanto que seres iguales y libres”,<sup>21</sup> y Mead de un derecho tradicional donde la dignidad humana “se encuentra todavía totalmente fundida con el papel social que se le atribuyen en el espacio de una distribución altamente desigual de derechos y deberes”.<sup>22</sup>

Ahora bien, de la distinción entre las posturas de Hegel y Mead, donde Honneth toma partido claramente por el primero, surgen dos preguntas que tienen que ver con las propiedades estructurales del reconocimiento jurídico. Las preguntas son las siguientes:

[...] [1] ¿Cómo debe calificarse un tipo de respeto que, por una parte, debe haberse desligado de los sentimientos de simpatía o inclinación, pero que, por otra, debe poder dirigir el comportamiento individual?; [2] ¿Qué puede significar que los sujetos en las condiciones modernas de relaciones de derecho se reconocen recíprocamente en su responsabilidad moral?<sup>23</sup>

Para responder a la primera cuestión, Honneth no acudirá ahora a una rama de investigación empírica (la psicología) como lo hizo con su concepción del reconocimiento en el amor, sino que hará uso, tal como él lo advierte, de un análisis conceptual “empíricamente sostenido”. El concepto clave que guiará su argumento será el de “respeto”, y a los autores que sigue en este caso serán Rudolph Von Ihering y Stephen L. Darwall. Ambos perciben que el concepto de “respeto” es la clave para entender la distinción que hay entre el reconocimiento jurídico y la valoración social. Ihering, dice Honneth, distingue entre dos formas de respeto. Por un lado, el respeto consistirá en que se debe considerar a todos y cada uno de los humanos como fines en sí mismos (reconocimiento jurídico), y por el otro, consistirá en respetar el valor de cada individuo por separado (respeto social).<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 133.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 137.

Además Honneth agrega que la distinción de Ihering corresponde, en el primer caso, a la fórmula kantiana del respeto universal de la libertad de la voluntad de la persona; y, en el segundo caso, a una formulación que reconoce las características particulares de cada persona, que se pueden medir o valorar “por el grado en que una sociedad las experimenta como significativas”.<sup>25</sup> También Stephen L. Darwall, aunque por la vía de la filosofía analítica, hace la misma distinción que Ihering, y llega a las conclusiones siguientes:

Aquí sólo es de relieve qué conclusiones pueden sacarse de la comparación entre la forma de reconocimiento jurídico y la valoración social de un hombre: en los dos casos un hombre es respetado a causa de determinadas capacidades, pero, en el primero, se trata de aquella cualidad general que le constituye como persona, y en el segundo, por el contrario, de cualidades particulares que le caracterizan a diferencia de otras personas. Por ello, para el reconocimiento jurídico es básico averiguar cómo puede determinarse esa cualidad constitutiva de la persona en tanto que tal...<sup>26</sup>

Por otro lado, la otra pregunta que guía la exposición de Honneth, tiene que ver con dilucidar cuál es aquella cualidad que todo el mundo comparte, misma que le hace acreedor del reconocimiento como persona, es decir, la cualidad que comparten todos los humanos y que debe ser respetada. Tal cualidad es la capacidad de “obrar autónomamente a partir de un enfoque racional”<sup>27</sup> y que no está exenta de responsabilidad moral. Sólo así, concluye Honneth, fue posible darle legitimidad al derecho moderno.<sup>28</sup>

No obstante, el mismo Honneth reconoce que las cualidades que deben ser reconocidas nunca pueden establecerse de una sola vez y para siempre, ya que éstas se van modificando o ensanchando conforme avanza la historia, que a su vez es empujada por la lucha para obtener reconocimiento. Así es como se ha visto por algunos de los más destacados teóricos del derecho como Georg Jellinek y Robert Alexi, quienes, según Honneth, han distinguido tres tipos de derechos,

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 137-138.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 139

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>28</sup> “Si un ordenamiento jurídico vale como legitimado y, por lo tanto, puede contar con la predisposición individual a seguirlo sólo en la medida en que, en principio, puede reclamar el libre acuerdo de todos los individuos, entonces a estos sujetos de derecho debe subordinárseles la capacidad de decidir racionalmente acerca de cuestiones en su autonomía individual. Sin esa atribución no sería pensable que los sujetos puedan haberse unificado recíprocamente sobre un ordenamiento jurídico”. *Ídem.*

a saber: derechos liberales de libertad, derechos políticos y derechos sociales. Específicamente, derechos civiles que reconocen la libertad de todas las personas de las imposiciones del Estado; los políticos, que permiten que toda persona participe en procesos públicos donde se eligen funcionarios; y derechos sociales, que coadyuvan a que las personas participen en la distribución de bienes materiales. Pero el autor que analizó esa ampliación de derechos fue T. H. Marshall, autor que Honneth retoma porque sus análisis tienen una orientación histórica de cómo se fueron conquistando por medio de luchas sociales los tres tipos de derechos señalados. Así, para Marshall los derechos liberales de libertad se gestaron en el siglo XVIII, los derechos políticos en el XIX, y los derechos sociales en el XX.

Lo que en opinión de Honneth se muestra con esta resumida concepción histórica del derecho de Marshall, es que existe un doble camino<sup>29</sup> por donde se han ampliado los derechos: en primer lugar, “el derecho gana en contenidos materiales por los que, de modo creciente, las diferencias en las oportunidades individuales de realización de las libertades sociales garantizadas son objeto de consideración”; y en segundo lugar, “la relación de derecho se universaliza de tal modo que a un círculo de grupos sociales hasta ahora excluidos o desfavorecidos se les reconocen iguales derechos que a los demás miembros de la sociedad”.<sup>30</sup>

Y esta ampliación del derecho en los dos sentidos tienen que ver, como bien señala Honneth, con el conflicto inherente a toda sociedad donde aunque se reconozcan los derechos de sus miembros, siempre se estará pugnando por una ampliación en el contenido material de los derechos; o se luchará para que cada vez más sujetos gocen de ellos, si hasta ese momento se les hubieran negado.

Así las cosas, para Honneth todo conflicto social por la obtención de derechos tiene atrás una de las formas de desprecio o de no reconocimiento, pues surgirá la pugna cuando no se posean derechos; cuando alguien no obtenga reconocimiento jurídico y su autorrelación práctica (la del sujeto excluido) sea de falta de respeto hacia sí. Sobre la autorrelación dañada, hay que recordar que para Honneth ésta va a ser importante en las tres formas del reconocimiento, pues de la misma manera que en las relaciones donde no se obtiene el reconocimiento del amor se generará en los involucrados una pérdida de autoconfianza, con el no reconocimiento jurídico se creará en el excluido un sentimiento moral de falta de respeto de sí mismo.<sup>31</sup> Por

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> Para el singular, la privación de sus pretensiones de derechos socialmente válidas significa ser lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales; por eso, la experiencia de la desposesión de derechos va unida a una pérdida de respeto de sí”. *Ibid.*, p. 163.

el contrario, si hay reconocimiento jurídico, habrá también autorrespeto, ya que al sujeto que le son reconocidos sus derechos individuales será “capaz de verse a sí mismo como persona que comparte con todos los otros miembros de su comunidad las características de un actor moralmente imputable”.<sup>32</sup>

### 1.3. EL RECONOCIMIENTO COMO SOLIDARIDAD O VALORACIÓN SOCIAL

La tercera forma de reconocimiento, al igual que las dos anteriores, dio sus primeros frutos en las obras de Hegel y Mead, y es de ahí de donde Honneth la recogerá para reformularla. En el caso de Hegel, la valoración social tomará forma teórica en su concepto de eticidad,<sup>33</sup> mientras que en Mead aparecerá como un “modelo institucionalmente concretizado de la división cooperativa del trabajo”.<sup>34</sup> Independientemente de que los dos autores difieran en cómo plantean el reconocimiento como valoración social, coincidirán, según Honneth, en que el reconocimiento solidario sólo podrá teorizarse adecuadamente si se tiene como presupuesto “la existencia de un horizonte de valores intersubjetivamente compartidos”. ¿Por qué eso es así?

[...] Porque el Ego y el Alter sólo pueden recíprocamente valorarse como personas individualizadas bajo la condición de que ellos compartan la orientación a valores y objetivos que, recíprocamente, les señalen la significación o la contribución de sus cualidades personales para la vida de los otros.<sup>35</sup>

En otras palabras:

[...] el autoentendimiento cultural de una sociedad proporciona los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida [que] cooperan en la realización de valores socialmente definidos.<sup>36</sup>

Dicho lo anterior, Honneth tratará de analizar con cuidado qué es la valoración social, y lo que implica que en esta esfera del reconocimiento (a diferencia del reconocimiento jurídico que reconoce a todos como igualmente libres, autónomos y responsables moralmente) se deban reconocer las características diferentes

---

<sup>32</sup> A. Honneth, *Reconocimiento y menosprecio*, op. cit., p. 27.

<sup>33</sup> Véase el análisis que hace Honneth del concepto de eticidad en Hegel en su obra: A. Honneth, *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Madrid, Katz, 2014, p. 22.

<sup>34</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, op. cit., p. 148.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 150

que cada quien tiene respecto a los demás integrantes de una comunidad, independientemente de compartan valores morales, políticos, religiosos, etcétera.<sup>37</sup> Y dado que los valores que comparten todo un grupo es algo que puede cambiar al transcurrir el tiempo, Honneth propone también un análisis histórico para saber cómo es que se fue consolidando determinada forma de relación comunal, y su grado de reconocimiento de la individualidad.

Honneth parte, entonces, de un análisis que contempla cómo las propiedades en la valoración social cambiaron de una concepción tradicional del “honor”, a una concepción moderna de “prestigio”. En las sociedades tradicionales, la sociedad estaba dividida en estamentos, y cada integrante se insertaba en uno o en otro, dependiendo de las tareas que realizara. Además, dice Honneth, los individuos actuaban y se dejaban guiar por el horizonte de valores que compartían con sujetos del mismo estatus; y eran dignos de honor si sus actos corresponden a éste (al estatus) y no afectan a los demás, sin embargo “no son las de un sujeto individualizado histórico-vitalmente, sino las de un estatus culturalmente tipificado”.<sup>38</sup>

Este tipo de valoración social, según lo estudia Honneth, aunque proporcionaba estabilidad, favorecía un orden jerárquico asimétrico, ya que al estar la comunidad dividida en estamentos, éstos tenían una relación vertical donde unos estamentos valían más que otros. Y dice que,<sup>39</sup> si bien había una simetría entre los miembros de un estamento, y se medía el honor con la misma vara, no sucedía lo mismo en el nivel del todo social. Es así como estaban las cosas en las sociedades tradicionales, dice Honneth, hasta que con la irrupción nada pacífica de la modernidad se pasó de una sociedad dividida jerárquicamente, y legitimada con rígidos valores metafísicos y religiosos, a una donde todos los individuos poseían dignidad humana (dignidad como individuos y no como grupo). Además, menciona que con las revoluciones burguesas no sólo se quiso terminar con los valores establecidos, sino que también se intentó imponer una serie de valores nuevos (como el logro, éxito, el mérito)<sup>40</sup> encabezados por el prestigio, que favorecían la individualización.

Así, según Honneth, en las sociedades postradicionales se abatió aquel concepto de honor basado en privilegios, y se estableció un sistema basado en la consideración y el prestigio que reconocía las cualidades y capacidades personales. Por estos conceptos (consideración y prestigio) Honneth entiende “el grado de

---

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>39</sup> *Idem.*

<sup>40</sup> Estos principios de la valoración social son los términos usados por Honneth en: N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento?: Un debate político filosófico*, Madrid, Ediciones Morata, 2006, p. 111.

reconocimiento social que merece el singular por la forma de autorrealización, porque con ella contribuye en una determinada medida a la conversión práctica de los objetivos abstractamente definidos de la sociedad”.<sup>41</sup> Y aclara, que en estas sociedades (modernas o postradicionales), por el hecho de que cada integrante valora y se sabe valorado por los otros en la misma medida, existen relaciones solidarias, “pues por «solidaridad» puede entenderse un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciables, porque se valoran entre sí en forma simétrica”.<sup>42</sup>

Dentro de esta forma de reconocimiento, la de la solidaridad o valoración social, Honneth también señala otra diferencia que existe entre la concepción tradicional y la moderna, a saber: la diferencia que hay entre las dos épocas respecto al modo de autorrelación práctica que alcanzará un individuo de ser reconocido en el tercer estadio. Nos referimos a la autoestima.

En las sociedades divididas en estamentos, la autorrelación práctica que cada miembro de éstos poseía se quedaba en un simple “sentimiento de orgullo de grupo”<sup>43</sup> o de “honor colectivo”, por estar asentada en relaciones donde la actividad individual de cada miembro no difería notablemente de la de los demás. En cambio, la autorrelación que se puede obtener en las sociedades modernas, es la de la autoestima pues, de darse el reconocimiento solidario, el individuo siente que se respetan (se estiman) sus particularidades individuales y se reconocen sus contribuciones como valiosas para lograr el objetivo de la comunidad.<sup>44</sup>

Desde luego que, en este estadio de reconocimiento, también pueden darse casos de desprecio como la injuria, que dañan directamente la autorrelación del sujeto que no es reconocido, convirtiendo la autoestima en un sentimiento de deshonra o de indignidad. Así lo explica Honneth:

La degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización, para quien lo soporta, trae como consecuencia no poder referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva; con ello, para el singular con la experiencia de tal desvalorización, se conjuga una pérdida en la autoestima personal y, por consiguiente, de la oportunidad de poder entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características.<sup>45</sup>

---

<sup>41</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 155.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>43</sup> *Idem.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 164.

#### 1.4. LA LÓGICA MORAL DE LOS CONFLICTOS SOCIALES Y EL CONCEPTO FORMAL DE ETICIDAD

Una vez que Honneth ha elaborado conceptualmente las tres esferas de reconocimiento y señalado las tres formas de desprecio, procederá a confrontar su teoría a la de tres autores que también reflexionaron sobre los conflictos sociales, a saber: Karl Marx, George Sorel y Jean-Paul Sartre. Básicamente su desacuerdo con ellos es que atribuyeron el origen de los movimientos sociales a intereses materiales, es decir, que postularon que los conflictos sociales eran motivados por una “distribución desigual de las oportunidades materiales de existencia”.<sup>46</sup> Frente a esas posturas, Honneth propondrá un modelo de análisis del conflicto que dé cuenta de lo que genera los sentimientos morales de injusticia. Pero para demostrar eso, él empieza por delimitar su propia teoría y reconoce que de los tres estadios de reconocimiento que propuso, sólo el amor no posee el potencial de convertirse en una lucha social por el reconocimiento, ya que su búsqueda de reconocimiento, no obstante que se da en medio del conflicto, no excede el ámbito privado y/o íntimo. En cambio, señala Honneth, en los estadios de reconocimiento del derecho y la valoración social (solidaridad), sí están contenidos los valores que se pueden generalizar y, por ende, sí pueden aglutinar a más personas para la defensa, búsqueda o ampliación de reconocimientos. Esto concuerda con su definición de lucha social:

[...] se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento.<sup>47</sup>

Esta concepción sobre la lucha social, busca trascender las explicaciones “utilitaristas” de los autores señalados al reconocer que las causas de los conflictos “se constituyen en un espacio de experiencias morales”,<sup>48</sup> y surgen cuando no se recibe el reconocimiento esperado, esto sin olvidar, aclara, que hay una semántica o identidad<sup>49</sup> que se comparte socialmente y que permite que los individuos al sentir

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>49</sup> Incluso Honneth interpreta los conflictos de clase no como luchas motivadas por intereses económicos, sino como conflictos que esconden algo de la esfera moral. Ver más detalles en: A. Honneth, *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2009, p. 401.

limitada su autonomía se unan para resistir o luchar en conjunto.<sup>50</sup> Pero Honneth no quiso conformarse con una teoría que simplemente explicara por qué surgen los conflictos sociales, e intentó agregarle un concepto formal que diera cuenta del desarrollo moral de las sociedades. Para obtener una teoría de ese tipo, Honneth tratará de defender un concepto formal de eticidad o de vida buena que debe contener “el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización humana”.<sup>51</sup>

El principio de eticidad de Honneth, como él mismo lo dice, está basado tanto en éticas comunitarias de corte aristotélico y hegeliano, como en la teoría moral de Kant. Pero una teoría kantiana que fue previamente revisada críticamente, y de donde salieron limitaciones como la de no haber mostrado ni “el objetivo de la moral en su totalidad, ni los objetivos concretos de los sujetos”.<sup>52</sup> En otras palabras, de la ética de Kant, Honneth asumirá las pretensiones de universalidad, pero rechazará el carácter de la autonomía moral del hombre porque no se toman en cuenta las condiciones que harían posible su autorrealización. Así, Honneth tendrá dos objetivos en la mira: 1) presentar su concepto de eticidad en los términos más abstractos y formales<sup>53</sup> para evitar que se le acuse de proponer una forma concreta de vida; 2) tomará en cuenta que por más formal y abstracto que sea su concepto, éste debe tener un contenido material que permita que se pueda experimentar la autorrealización; y 3) proponer un concepto de eticidad que no pretenda ser transhistórico. En vista de estos tres objetivos (formales, materiales e históricos), Honneth los conectará a las que cree son las tres condiciones intersubjetivas para una *vida lograda*, a saber: el amor, el derecho y la solidaridad.<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 197.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>54</sup> “No es difícil ver que las condiciones así perfiladas satisfacen los criterios metodológicos que, de antemano, hemos establecido en vistas a un concepto formal de eticidad. Por una parte, los tres modelos diferentes de reconocimiento, que deben valer como presupuestos de una autorrealización lograda, son, según su determinación, lo bastante formales a abstractos para no despertar la sospecha de que encarnan determinados ideales de vida. Por otra parte, la exposición de estas tres condiciones desde el punto de vista del contenido, son lo bastante ricas como para enunciar algo más que las estructuras generales de una vida conseguida, tal como se contiene en la simple indicación de la autodeterminación individual. Las formas de reconocimiento del amor, el derecho y la solidaridad constituyen los preparativos intersubjetivos de protección que aquellas condiciones aseguran a la libertad interior y exterior, y a la que está destinado el proceso de una articulación y realización no forzadas de los objetivos de vida individual; como, además, no representan determinadas estructuras institucionales, sino

Honneth presentará por separado cada una de las tres formas de reconocimiento. Y dice que el amor es un componente importante para alcanzar la vida buena (autorrealización) porque, como se vio, con él se logra la autoconfianza que le permite al sujeto “acceder a la libertad interna que le hace posible la articulación de sus propias necesidades”.<sup>55</sup> En otras palabras, la experiencia del amor representa, cualquiera que sea la forma que históricamente haya adoptado, el núcleo más profundo de cualquier forma de vida que se califique de ética.<sup>56</sup> Igual de importante será el reconocimiento jurídico o del derecho, pues éste lleva implícito, según Honneth, un potencial moral que no sólo apunta hacia una cobertura cada vez más universal, sino que también tiene el carácter de ser sensible a las características de cada sujeto que conforma una sociedad. Y se alcanza la autorrealización, porque al ser reconocida por el derecho adquiere una autonomía que debe ser respetada por todos los integrantes de su comunidad, asunto que contribuye a su autorrespeto. Además dice que con el derecho, aunado a lo anterior, también se cumple con el propósito de un concepto de eticidad que no está desligado de la historia, pues “los presupuestos jurídicos de la autorrealización representan una magnitud susceptible de desarrollo, porque puede ser mejorada en la dirección de una más atenta consideración de la situación particular del singular sin que se pierda su contenido universalista”.<sup>57</sup>

Finalmente, la solidaridad, que es la tercera forma de reconocimiento, y la tercera condición intersubjetiva para la integridad personal, es para Honneth el ingrediente material o concreto de su concepto formal de eticidad, y consiste en lo siguiente:

Nuestro concepto formal de una eticidad postradicional no está cerrado, como queda claro en lo ya expuesto, sino que puede al menos indicar el lugar en el que habrían de encajar los valores materiales. Porque el intento de arrancar de las condiciones intersubjetivas de la integridad personal, para alcanzar a los universales normativos de una vida lograda, debe al final incluir el modelo de reconocimiento de una solidaridad social que sólo puede surgir de objetivos colectivamente compartidos: porque, por su lado, éstos se subordinan a las delimitaciones normativas que se establecen con la autonomía, jurídicamente garantizada, de todos los sujetos, resulta de su colocación en un complejo de relaciones que debe coexistir con los modelos de reconocimiento del amor y del derecho.<sup>58</sup>

---

solamente modelos generales de comportamiento, pueden diferenciarse como elementos estructurales de la totalidad concreta de toda forma particular de vida”. *Ibid.*, p. 210.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 214.

Ahora bien, una vez que se mostraron las tesis principales de Honneth sobre las tres esferas de reconocimiento, las tres formas de desprecio, y su concepto formal de eticidad, pasemos a la segunda parte del presente trabajo para ver cuáles fueron las críticas que le hizo Nancy Fraser, cuál es la postura que sugiere como alternativa al enfoque del reconocimiento, y cuáles fueron las réplicas de Honneth.

## II. EL DEBATE DE FRASE Y HONNETH

Desde que apareció *La lucha por el reconocimiento* en 1992, Honneth no había recibido ninguna crítica o alabanza importante a su teoría sobre el reconocimiento. Casi todos los reflectores estaban dirigidos hacia Charles Taylor que defendía una postura totalmente diferente a la de Honneth conocida como “política del reconocimiento”.<sup>59</sup> Nancy Fraser fue la primera autora que se atrevió a criticar a estos autores, aunque sin diferenciarlos pues incluía tanto a Honneth como a Taylor dentro del mismo paradigma de reconocimiento. Mientras que en su artículo titulado “Heterosexismo, falta de reconocimiento y capitalismo”<sup>60</sup> arremeterá contra las que Fraser considera las inconsistencias de la teoría del reconocimiento, en su principal obra *Iustitia Interrupta*<sup>61</sup> se referirá directamente a la postura de Honneth. No obstante que en esos escritos Fraser ya muestra cuál es la principal desavenencia que tiene con la teoría (“monista”) de Honneth, será en la obra en la que debate con él, *¿Redistribución o reconocimiento?*, donde verá su crítica a Honneth de manera más directa y propondrá, a la vez, la alternativa (“dualista”) que defiende. Veamos qué dice Fraser y qué responde Honneth en dicha obra.

### 2.1. CRÍTICAS DE FRASER AL «MONISMO NORMATIVO» DE HONNETH

En *¿Redistribución o reconocimiento?* Fraser interviene, lo mismo que Honneth, en dos ocasiones, y empieza dando una especie de diagnóstico de la sociedad actual. Dice que en ésta resaltan dos tipos de justicia que muchas veces entran en conflicto, a saber: la redistributiva y la de reconocimiento. El primer tipo de justicia tiene que ver con la reivindicación de una distribución económica más justa; mientras que el segundo está relacionado con reclamos de reconocimiento de identidad cultural. De los reclamos de reconocimiento Fraser menciona los cuatro que cree

<sup>59</sup> De hecho, en 1992 aparecerá en inglés su escrito “La política del reconocimiento” en C. Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.

<sup>60</sup> Este artículo apareció en *New Left Review* y puede leerse en línea en la dirección <http://newleftreview.es/2>

<sup>61</sup> Ver principal apartado titulado “El dilema redistribución-reconocimiento” en N. Fraser, *Iustitia interrupta: reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997, p. 20.

más importantes: los de las “minorías étnicas, “raciales” y sexuales, así como de la diferencia de género”.<sup>62</sup>

Ahora bien, en la introducción del libro que comparten, Honneth y Fraser dirán que están de acuerdo en que una “comprensión suficiente de la justicia” debe considerar todo lo concerniente a las luchas por la distribución (los dos autores se cuidan de no mencionar el concepto “lucha de clases”) y a las luchas por el reconocimiento. Y debe de buscar, además, cuál es la relación entre las dos formas de lucha, pues consideran insuficiente la explicación economicista “que reduciría el reconocimiento a un simple epifenómeno de la distribución”.<sup>63</sup> Pero ahí acaban sus coincidencias, ya que la postura de Fraser, respecto a la relación distribución-reconocimiento, es “dualista” y “considera las dos categorías como dimensiones cofundamentales y mutuamente irreductibles de la Justicia”.<sup>64</sup> Mientras que Honneth adoptara una posición “monista” que “concibe el reconocimiento como la categoría moral fundamental, suprema, considerando la distribución como derivada”.<sup>65</sup>

En su primera intervención, Fraser señalará qué es lo que no le gusta de la teoría del reconocimiento de Honneth, que acabamos de exponer de manera muy apretada, e irá exponiendo su perspectiva dualista. Y lo primero que hace es tratar de ubicar las tesis del autor alemán dentro del contexto que ella designa como “postsocialista”.<sup>66</sup> En dicho contexto menciona a los principales representantes de la postura distributiva, y a los del “reconocimiento cultural”. Por el lado de la distribución pone a John Rawls y a Ronald Dworkin. Y por el lado del “reconocimiento cultural”, a Charles Taylor y a Axel Honneth (clasificación no gustó nada a Honneth). En *Iustitia Interrupta*, Fraser un fragmento de Honneth que para ella es claro ejemplo de una postura del reconocimiento cultural:

[...] nuestra integridad depende... del Hecho de recibir aprobación o reconocimiento por parte de otras personas. [Conceptos negativos tales como “insulto” o “degradación”] son formas relacionadas de irrespeto, de

---

<sup>62</sup> N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, *op. cit.*, p. 17

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>64</sup> *Idem.*

<sup>65</sup> *Idem.*

<sup>66</sup> En su obra *Iustitia Interrupta* Fraser define así la condición “postsocialista”: “la ausencia de un proyecto emancipatorio amplio y creíble, a pesar de la proliferación de frentes de lucha; una escisión generalizada entre las políticas culturales de reconocimiento y las políticas sociales de redistribución, y el alejamiento de las pretensiones de igualdad frente a una agresiva mercantilización y un agudo crecimiento de las desigualdades materiales”. N. Fraser, *Iustitia interrupta*, *op. cit.*, p. 7.

negación de reconocimiento. Se utilizan para caracterizar una forma de comportamiento que representa una injusticia, no sólo porque constriñe a los sujetos en su libertad de acción o porque los lastima; tal comportamiento es dañino porque impide a estas personas tener una comprensión positiva de sí mismas –comprensión que se adquiere en la intersubjetividad.<sup>67</sup>

En general, lo que no le gusta a Fraser de los teóricos del reconocimiento, es el error que también cometen los representantes de la redistribución que tienden a separar lo económico y lo cultural, tomando partido por uno y sólo uno de estos aspectos. Los que dan más importancia a una de las dos esferas tienen que elegir una postura dentro de cada uno de los cuatro aspectos que se presentan en los movimientos sociales, a saber: las concepciones de injusticia, las soluciones a las injusticias, las colectividades que sufren las injusticias y las ideas distintas acerca de las diferencias de grupo. Respecto a las concepciones de injusticia, los que defienden la distribución dirán que éstas se encuentran enquistadas en la estructura económica de la sociedad; mientras que los teóricos del reconocimiento creen que las injusticias tienen que ver con lo cultural, ya que permean los “patrones sociales de representación, interpretación y comunicación”. Respecto a las soluciones que se proponen a los problemas de injusticia, el paradigma de la distribución propone una reestructuración económica, y el del reconocimiento, una transformación cultural o simbólica. Los defensores de la distribución señalan, respecto a los sujetos que sufren la injusticia, que son las clases sociales las que se encuentran en desventaja por la relación que tienen con el mercado o los medios de producción. En cambio, para los apologistas del reconocimiento, los que son víctimas de la injusticia serán los grupos étnicos, los gays y lesbianas, las mujeres y los “grupos racializados”. Y sobre las diferencias de grupo, Fraser dice lo siguiente:

El paradigma de la redistribución trata esas diferencias como diferenciales de injusticia, lejos de ser propiedades intrínsecas de los grupos, son los resultados socialmente estructurados de una economía política injusta. En consecuencia, desde este punto de vista, debemos de luchar por abolir las diferencias de grupo, no por reconocerlas. El paradigma del reconocimiento, en cambio, trata las diferencias de una manera de dos posibles. En una versión, son variaciones culturales benignas y preexistentes a las que un esquema interpretativo injusto ha transformado de forma maliciosa en una jerarquía de valores. *En otra versión*, las diferencias de grupo no existen antes de

---

<sup>67</sup> A. Honneth: “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition”, citado en: *Idem.*, p. 22.

su transvaloración jerárquica, sino que su elaboración es contemporánea a la misma. Con respecto a la primera versión, la justicia requiere que revaluemos los rasgos devaluados; así, debemos celebrar las diferencias de grupo, no eliminarlas. Sin embargo, con respecto a la segunda versión, la celebración es contraproducente; en cambio, debemos reconstruir los términos en los que se elaboran en la actualidad las diferencias.<sup>68</sup>

Para Fraser, las dos tendencias presentan una falsa dicotomía, dado que no tiene que optarse por una y excluir la otra. Para la autora de *Iustitia Interrupta*, las injusticias siempre son bidimensionales, y están tan compenetradas que no habría justicia distributiva sin reconocimiento, ni reconocimiento sin justicia distributiva. De hecho, hay casos que vistos superficialmente pueden parecer como problemas de reconocimiento, que si se analizan con cuidado, pueden dilucidarse aspectos que corresponden a la distribución. Un ejemplo claro de ese tipo son las injusticias de género que, por el lado distributivo, “sirve de principio organizador básico de la estructura económica de la sociedad”, es decir, sirve para estructurar la división del trabajo entre el trabajo que es productivo y el que no, y entre el que es retribuido y el que no, como el trabajo doméstico que se asigna a las mujeres.<sup>69</sup> Por el lado del reconocimiento, el género contiene elementos culturales o de estatus,<sup>70</sup> ya que “codifica patrones culturales omnipresentes de interpretación y evaluación, que son fundamentales para el orden de estatus en su conjunto”.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>70</sup> Fraser toma el concepto de “estatus” de Max Weber. En su artículo “Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento”, publicado en *New Left Review*, hace una reflexión más elaborada de la relación entre el reconocimiento y el “estatus”. El texto está disponible en español en la dirección electrónica: <http://newleftreview.es/4>

<sup>71</sup> Fraser, Nancy y Axel Honneth: ¿Redistribución o Reconocimiento?, op. cit., p. 29. Además del ejemplo de la bidimensionalidad del género, Fraser dirá que tanto las injusticias ligadas a la raza, como las relacionadas a la diversidad sexual, combinarán el estatus cultural (el reconocimiento) y la clase social (la distribución). Más aún, para Fraser, incluso las luchas de clases son bidimensionales. Veamos su argumento: “Sin duda, la causa última de la injusticia de clase es la estructura económica de la sociedad capitalista. Sin embargo, los daños resultantes incluyen tanto el reconocimiento erróneo como la mala distribución, y los daños de estatus que se originaron como subproducto de la estructura económica pueden haber desarrollado una vida propia. Hoy día, las dimensiones del reconocimiento erróneo de la clase social pueden tener un comportamiento lo bastante autónomo para requerir remedios de reconocimiento independientes. Más aún, si se deja desatendido el reconocimiento erróneo de clase social, puede impedir la capacidad de movilizarse contra la mala distribución. La construcción de un apoyo amplio a la transformación económica exige cuestionar actitudes

Una vez que Fraser intentó mostrar que los problemas de injusticia, el que sea, nunca tiene una sola dimensión (cultural o económica), irá haciendo una serie de críticas a la teoría de Honneth, pero las planteará cuando aborde la relación entre el reconocimiento y la distribución en tres planos distintos: el de la filosofía moral, el de la teoría social y el de la teoría política. Pero nos advierte que debemos tener presente que las críticas que lanzará contra el autor alemán tienen que ver con el problema de fondo que tiene su teoría, a saber:

Honneth extiende en exceso la categoría de reconocimiento, hasta el punto de perder, hasta el punto de perder su fuerza crítica. Al inflar ese concepto trascendiendo todo reconocimiento, transforma un instrumento de crítica social limitado pero preciso en un cajón de sastre hinchado y romo que no llega a situarse a la altura de los problemas de nuestra época.<sup>72</sup>

En el plano de la filosofía moral, serán varias las preguntas que guiarán su oposición con Honneth. La primera de ellas es si el reconocimiento debe abordarse como un problema de justicia o como un problema de realización personal. Desde luego que Fraser se inclinará por la primera opción y Honneth por la segunda. Así, la autora estadounidense intentará mostrar la imprecisión, por parte de Honneth (y de Charles Taylor), de entender el reconocimiento como una cuestión de “realización personal”. La imprecisión empieza desde el momento que el autor alemán entiende el reconocimiento, o más bien el no reconocimiento como un “daño en el plano ético” que atrofia la capacidad de una persona para alcanzar una “vida buena”. La postura de Fraser, que ella llama “modelo de estatus de reconocimiento”, plantea que el reconocimiento erróneo no es un problema subjetivo, ni intersubjetivo, donde una persona no reconoce a la otra, lo cual daña la autorrealización de esta última. El falso reconocimiento, según Fraser, es un problema de injusticia que surge cuando una persona es representada “por unos patrones institucionalizados de valor cultural de un modo que impide la participación como igual en la vida social”.<sup>73</sup> Así, en el modelo de Fraser, “el reconocimiento erróneo no se transmite mediante actitudes despreciativas o discursos independientes, sino a través de las instituciones sociales”.<sup>74</sup>

Analizar el reconocimiento desde la perspectiva de la justicia es verlo como un problema de estatus social, lo cual “supone examinar los patrones institucionalizados

---

culturales de desprecio a las personas pobres y trabajadoras, por ejemplo, las ideologías de la “cultura de la pobreza” que señalan que tienen lo que se merecen”. *Ibid.*, p. 31.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 36.

de valor cultural por sus efectos sobre el prestigio relativo a los actores sociales”.<sup>75</sup> Para Fraser, esta perspectiva tiene cuatro ventajas, en comparación con la tesis de Honneth, de las cuales expondremos sólo las dos que nos parecen las más importantes. En primer lugar, Fraser dice que es un despropósito atribuir el no reconocimiento a un daño psicológico, ya sea individual o interpersonal, dado que es algo muy difícil verificar y demostrar. En su segunda intervención, Fraser dice que Honneth cometió un grave error al basar su monismo en “una psicología moral del sufrimiento prepolítico”, ya que es absurdo creer que todas las luchas sociales sean motivadas en descontentos de ese tipo. En todo caso:

[...] una interpretación menos tendenciosa de un conjunto más amplio de fuentes de investigación revelaría, sin duda, una multiplicidad de motivos: incluyendo el resentimiento por privilegios no conseguidos, el aborrecimiento de la crueldad, la aversión al poder arbitrario, la repugnancia con respecto a las grandes disparidades de ingresos y de riquezas, la antipatía hacia la explotación, el desagrado con respecto a la supervisión y la indignación de ser marginado y excluido.<sup>76</sup>

En cambio, resulta más eficaz entender el falso reconocimiento como un error en las relaciones sociales. Dicha diferencia hace que, por lógica, se propongan diferentes soluciones. Suponiendo un caso de racismo, el modelo psicologizante de Honneth propone soluciones que implican desde una culpabilización de la víctima, pues atribuyen el falso reconocimiento a una distorsión interna “de la estructura de la autoconciencia” del que no es reconocido, a la toma de medidas antidemocráticas contra el victimario, pues se sugiere *el control* de las creencias de los que tienen el papel activo en el reconocimiento. Desde el punto de vista adoptado por Fraser, el planteamiento y la solución al problema son los siguientes:

Para el modelo de estatus, en cambio, el reconocimiento erróneo es una cuestión de impedimentos extremadamente manifiestos y públicamente verificables que se oponen a que algunas personas sean miembros plenos de la sociedad. De nuevo, la reparación supone superar la subordinación. Esto, a su vez, significa cambiar las instituciones y las prácticas sociales, una vez más, desinstitucionalizando los patrones de valor cultural que impiden la paridad de participación y reemplazándolos por unos patrones que la promuevan.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 152-153

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 38.

La otra ventaja que Fraser señala, del modelo de estatus, es que al interpretar el falso reconocimiento como un problema de injusticia, se permite la conmensurabilidad entre las reivindicaciones de reconocimiento y las de distribución en *un único universo normativo* (la moral deontológica). En cambio, desde la perspectiva de Honneth:

[...] las posibilidades de su integración conceptual son débiles. Como hemos visto, ese enfoque trata el reconocimiento como una cuestión ética, que lo hace incommensurable con la justicia distributiva. Por consiguiente, quien desee refrendar tanto la redistribución como el reconocimiento parece arriesgarse a la esquizofrenia filosófica.<sup>78</sup>

Esto último nos liga con la crítica que hace Fraser al “reduccionismo culturalista de la distribución” por parte de Honneth. Fraser es clara al oponerse a la opinión de que la mala distribución económica se reduzca a un mal reconocimiento, lo cual no significa caer del lado opuesto que afirma que los problemas del reconocimiento son un reflejo de los problemas distributivos. Desde la visión de Honneth, dice Fraser, a “todas las desigualdades económicas subyace un orden cultural que permite que unos ganen más que otros, en consecuencia, se llega a la absurda creencia de que el cambio del orden cultural es suficiente para impedir la mala distribución”.<sup>79</sup>

Como alternativa al reduccionismo de Honneth, Fraser propone su idea de *paridad de participación* que es el núcleo normativo de su concepción dualista de la justicia, y que consiste en que la “justicia exige unos acuerdos sociales que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interactúen en pie de igualdad”.<sup>80</sup> Y para que ese fin se alcance, tiene que cumplirse una condición objetiva y otra intersubjetiva. La condición objetiva consiste en dotar (redistribuir) de los recursos materiales suficientes a los participantes para que se garantice su independencia. En otras palabras, la paridad participativa se vería obstruida si sus participantes tienen algún tipo de dependencia económica como los pobres o los explotados. La condición intersubjetiva, por su parte, consistirá en que se eliminen todos aquellos “patrones institucionalizados de valor cultural”<sup>81</sup> que impiden la igualdad de oportunidades (el reconocimiento) y el resto de todos los participantes. En suma:

La condición objetiva pone en primer plano las aportaciones relacionadas tradicionalmente con la teoría de la justicia distributiva, en especial las correspondientes a la estructura económica de la sociedad y a las diferencias

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 43.

de clase definidas en el plano económico. La condición intersubjetiva lleva a primer plano los problemas que acabamos de destacar en la filosofía del reconocimiento, en especial los correspondientes al orden de estatus de la sociedad y a las jerarquías de estatus definidas en el plano cultural. Por tanto, una concepción bidimensional de la justicia orientada a la norma de la paridad de participación recoge tanto la redistribución como el reconocimiento, sin reducir ninguno de los dos términos al otro.<sup>82</sup>

El último problema que Fraser ve, respecto a las cuestiones de filosofía normativa, en la teoría de Honneth, es respecto a la distinción entre la justificación o no justificación de las reivindicaciones de reconocimiento. Según Fraser, mientras que los teóricos de la justicia distributiva sí tenían criterios, objetivistas o procedimentales, para distinguir si una reivindicación de este tipo era razonable o no, los teóricos del reconocimiento, como Honneth, no han fundamentado debidamente sus criterios para hacer dicha distinción, peor aún, sus tesis dan pie a que se puedan justificar actos aberrantes. Puesto que para el autor de *El derecho a la libertad*, todas las personas necesitan del reconocimiento de los otros para poder desarrollar su autoestima, todos los reclamos de reconocimiento estarán justificados si se refuerza la autoestima, y no lo estarán si ésta se ve afectada o disminuida. Partiendo de esas premisas, parecería que incluso se estarían justificando las demandas de reconocimiento que hacen los grupos racistas, puesto que “permiten que algunos europeos y euroamericanos “blancos” y pobres mantengan su sentido de valía personal al compararse con sus supuestos inferiores”.<sup>83</sup>

La alternativa dualista que defiende Fraser, para evaluar si una reivindicación de reconocimiento está plenamente justificada o no, apela también a su constructo teórico de la paridad participativa como norma para hacer la distinción. Veamos en qué consiste:

Esta norma está por encima de ambas dimensiones de la justicia, la distribución y el reconocimiento. Por tanto, sirve el mismo criterio general para distinguir las reivindicaciones justificadas de las no justificadas en ambas dimensiones. Con independencia de que la cuestión sea la distribución o el reconocimiento, los reclamantes deben demostrar que los acuerdos vigentes les impiden participar en la vida social en calidad de igualdad con los otros. Los reclamantes de la distribución deben demostrar que los acuerdos económicos vigentes les niegan las condiciones objetivas necesarias para la

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 43

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 44.

paridad participativa. Los reclamantes de reconocimiento deben demostrar que los patrones institucionalizados de valor cultural les niegan las necesarias condiciones intersubjetivas. En ambos casos, por tanto, la norma de la paridad participativa es la referencia de las reivindicaciones justificadas.<sup>84</sup>

Pasando a las críticas de Fraser a Honneth en el terreno de la teoría social, ella nuevamente opondrá su “dualismo perspectivista” al “monismo normativo” de él. En este caso el problema es el de dilucidar qué teoría ofrece una mejor explicación de cómo está estructurada la sociedad actual y cuál sería la relación entre esas mismas estructuras. A Fraser no le satisface la posición economicista, como la marxista, que reconoce un orden cultural y otro económico,<sup>85</sup> sólo que reduce la dimensión cultural a la económica, el estatus a la clase social.

El mismo problema ve en la postura culturalista sólo que ahora, como el caso de Honneth, se reduce lo económico a lo cultural (lo distributivo del reconocimiento). Y no le gustan a Fraser ninguna de las dos posturas por la simple razón de que “no podemos deducir directamente una mala distribución del reconocimiento erróneo; ni éste de la mala distribución”.<sup>86</sup>

En su segunda intervención, Fraser reconoce que Honneth no cae en el error de creer que la cultura es un epifenómeno de la economía, y la ve como una instancia. Incluso está de acuerdo con él en dos cosas: que la cultura puede servir como instrumento de dominación, y en emplear el concepto de reconocimiento

---

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>85</sup> Nunca queda claro si Fraser está acusando de economicista a marxismo clásico (Marx y Engels) al marxismo soviético, o al marxismo en general. En todo caso tendría razón en imputar el economicismo al marxismo soviético, no así si se lo atribuye al marxismo clásico o a otros marxismos que incluso denunciaron tal reduccionismo (Louis Althusser, Terry Eagleton, Michael Heinrich, Fredric Jameson, etc.). No está de más citar un fragmento de una carta de Engels a Joseph Bloch donde señala los malos entendidos que han generado sus tesis y las de Marx: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurdo. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta –las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante..., las formas jurídicas..., las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas...- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma”. K. Marx, F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo II, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1955, p. 520.

<sup>86</sup> N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, *op. cit.*, p. 56.

para “conceptualizar la ponderación social y la significación moral de la cultura en el capitalismo contemporáneo”.<sup>87</sup> El problema con Honneth es que no puede reducir la lógica económica del capitalismo, o toda su red de relaciones, a la lógica cultural y/o al reconocimiento. Ni siquiera la esfera del reconocimiento de la valoración social, que es la que explica, dentro de la teoría de Honneth, la lucha en el ámbito del trabajo o de la economía, es capaz de abarcar todo lo que está implicado en el ámbito económico, es decir, “no todas las luchas por la distribución son, en realidad, luchas por el reconocimiento, orientadas a reforzar la estima del trabajo de los reclamantes”.<sup>88</sup> Fraser pone el siguiente ejemplo que, según su opinión, muestra que las luchas por la distribución no son simples luchas por una valoración social de los logros o éxitos personales:

En contra de HONNETH [las mayúsculas son del original], esta clase de mala distribución no es menos paradigmática del capitalismo contemporáneo que la impulsada por la falta de reconocimiento del trabajo asistencial de las mujeres: pensemos en la surte de gran parte del África subsahariana, Alemania oriental y el sur del Bronx. La vasta privación a la que me refiero aquí no nace de la infravaloración de las aportaciones de la mano de obra, sino de los mecanismos del sistema económico que excluye a muchos de los mercados de trabajo. Esta exclusión se ve facilitada por el racismo, sin duda, pues los imperativos de maximización del beneficio interactúan con las distinciones de estatus y con el legado de expolios pasados, pero no pueden remediarse simplemente cambiando las normas eurocéntricas de éxito. Hace falta una reestructuración completa de los sistemas globales de finanzas, comercio y producción. Sin embargo, esas materias se escapan de la cuadrícula conceptual del monismo de reconocimiento.<sup>89</sup>

Entonces, qué tesis propone Fraser para responder a las preguntas que ella misma expresa, a saber: “¿Qué enfoque puede teorizar las complejas relaciones entre estatus y clase, reconocimiento erróneo y mala distribución, en esta sociedad?”<sup>90</sup> Propone su tesis del “dualismo perspectivista”, opuesto, por un lado, al enfoque “antidualista postestructuralista” de Judith Butler<sup>91</sup> y de Iris Marion Young, que consiste en señalar

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 161

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 161-162.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>91</sup> Para un debate entre la postura de Nancy Fraser y Judith Butler véase el artículo de Fraser “Heterosexismo, falta de reconocimiento y Capitalismo. Una respuesta a Judith Butler”, *New Left Review*, N° 2. Disponible en la dirección electrónica: <http://newleftreview.es/2>.

que lo económico y lo cultural “están profundamente interconectados que no pueden distinguirse en absoluto de alguna manera significativa”,<sup>92</sup> y opuesto, por el otro, al “dualismo esencial” que ve lo económico y lo cultural como dos “esferas de justicia diferentes”.<sup>93</sup> El “dualismo perspectivista” de Fraser, además de lo que ya se señaló antes mediante los ejemplos que puso, tiene cuatro características: 1) es el enfoque que ve más allá de lo que a simple vista parecen dos esferas separadas, y trata de sacar a la luz lo que conecta a la distribución con el reconocimiento; 2) es el enfoque que detecta y critica tanto los “subtextos culturales de los procesos nominalmente económicos como los subtextos económicos de las prácticas nominalmente culturales”; 3) es el enfoque que ve al mismo tiempo los dos lados (el cultural y el económico) de cada práctica, pero sin dejar de evaluarlas “desde dos perspectivas diferentes”; 4) es el enfoque que asume “tanto el punto de vista de la distribución como del reconocimiento, sin reducir ninguna de estas perspectivas a la otra”.<sup>94</sup>

Finalmente, también en el terreno de la teoría política Fraser tiene diferencias con Honneth, aunque no lo menciona directamente. Sus críticas van dirigidas a las posibles consecuencias a las que nos arrastrarían la tesis monista de Honneth, en particular, y las de los teóricos del reconocimiento, en general. Fraser nos advierte de tres amenazas que conllevan las políticas del reconocimiento cultural si no se juzgan adecuadamente, es decir, si no se toma en cuenta la relación del reconocimiento y la redistribución con el “posfordismo, el poscomunismo y la globalización”.<sup>95</sup> Las amenazas son: la reificación, el desplazamiento y el desencuadre. La amenaza de la reificación consiste en que los grupos que buscan reconocimiento “adoptan la forma de un comunitarismo que simplifica y cosifica de manera drástica las identidades de grupo”, lo que trae como consecuencia que se fomente el separatismo y el autoritarismo.<sup>96</sup> El desplazamiento consiste en que

---

<sup>92</sup> N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, *op. cit.*, pp. 61-62.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>96</sup> El argumento completo de Fraser, contra la cosificación de las teorías del reconocimiento, es el siguiente: “Cuando se aplica al reconocimiento erróneo, los remedios afirmativos tienden a cosificar las identidades colectivas. Al valorar la identidad de grupo siguiendo un único eje, simplifican drásticamente la autocomprensión de las personas: niegan la complejidad de sus vidas, la multiplicidad de sus identificaciones y las influencias cruzadas de sus diversas afiliaciones. Es más, en el peor de los casos, esos enfoques tienden a presionar a los individuos para que se adapten a un tipo de grupo, desalentando la disidencia y la experimentación, que se equiparan efectivamente a la deslealtad. Al suprimir el examen de las divisiones intragrupalas, enmascaran la fuerza de las fracciones dominantes y refuerzan los ejes transversales de subordinación. Por tanto, en vez de promover la interacción a través de las

las luchas por el reconocimiento estás “desplazando”, más que complementando, a las luchas por la distribución, precisamente en los tiempos donde el capitalismo neoliberal está agudizando cada vez más la desigualdad económica. Y el “desencuadre” no es otra cosa que no tomar en cuenta en los análisis, como ha sucedido con los paradigmas de la distribución y del reconocimiento, si se trata de problemas del orden local, nacional, regional o mundial:

[...] por ejemplo, numerosos movimientos están tratando de asegurar enclaves étnicos precisamente en el momento en que una mezcla cada vez mayor de poblaciones está convirtiendo en utópicos esos proyectos. Y algunos defensores de la redistribución se están volviendo proteccionistas en el momento preciso en que la globalización económica está haciendo imposible el keynesianismo en un país.<sup>97</sup>

## 2.2. RESPUESTA DE HONNETH AL «DUALISMO PERSPECTIVISTA» DE FRASER

Como se vio, el debate entre Honneth y Fraser gira, principalmente, en torno a si debe adoptarse un punto de vista dualista o monista para entender los problemas sociales en las sociedades capitalistas. Honneth, que defiende el monismo teórico, no contesta a todos los señalamientos que le hace Fraser;<sup>98</sup> únicamente se dedicará a señalar el error fundamental que subyace a su “dualismo perspectivista”; y a darnos más detalles de porqué considera que los reclamos de redistribución pueden subsumirse a reclamos por la falta de reconocimiento en cualquiera de sus tres niveles.

Honneth empieza por aceptar el diagnóstico de Fraser que hace de la sociedad actual, donde, por un lado, hay un creciente empobrecimiento de grandes sectores de la población, dentro de los que se encuentra otro subgrupo o infraclase, que además de carecer de recursos económicos, no tiene acceso a los recursos socioculturales, y donde, por el otro, están surgiendo movimientos sociales que reivindican no algún bien material o económico, sino reconocimiento de algún rasgo cultural o simbólico. Lo que no le gusta a Honneth, es que, partiendo de ese diagnóstico, Fraser proponga algunos objetivos normativos de la teoría social que parten de la tesis de que hay dos tipos diferenciables de justicia (distributiva y de reconocimiento), lo cual trae el riesgo de “introducir un abismo infranqueable entre

---

diferencias, las estrategias afirmativas para reparar el reconocimiento erróneo se prestan con demasiada facilidad al separatismo y al comunitarismo represivo.” *Ibid.*, p. 75.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 62

<sup>98</sup> En su réplica, Honneth no sólo señala que sería imposible contestar a todas las críticas de Fraser por dos motivos: 1) por “el abultado número de sus objeciones”, 2) porque no tiene sentido contestar a unas críticas que corresponden a una mala lectura de sus textos por parte de ella. *Ibid.*, p. 176.

los aspectos “simbólicos” y los “materiales” de la realidad social”. En oposición esa postura, la tesis de Honneth:

[...] es que un intento de renovar las reivindicaciones globales de la teoría crítica en las condiciones presentes se orienta mejor a través del marco categorial de una teoría suficientemente diferenciada del reconocimiento, dado que establece un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos generalizados de injusticia y los objetivos normativos de los movimientos emancipadores.<sup>99</sup>

Una vez que Honneth señala la gran distancia que lo separa de Fraser, indicará cuáles son sus tres objetivos para demostrar tanto la consistencia de su teoría del reconocimiento (la cual expusimos al principio), como las inconsistencias del dualismo de Fraser. En el primero de ellos, Honneth intentará demostrar que “lo que se denomina “injusticia” en lenguaje teórico lo experimentan los afectados como un atentado social a las reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento”.<sup>100</sup>

En el segundo, Honneth espera “ser capaz de presentar pruebas a favor de la tesis fuerte de que incluso las injusticias distributivas deben entenderse como expresión institucional de la falta de respeto social, o mejor dicho, de unas relaciones injustificadas de reconocimiento”.<sup>101</sup> Y en el tercero, a Honneth le “gustaría demostrar que, sin anticipar una concepción de la vida buena”, como la vista con anterioridad, “es imposible criticar en grado suficiente cualquiera de las injusticias contemporáneas que ella [Fraser] trata de concebir al modo marxista y yo en términos de la teoría del reconocimiento”.<sup>102</sup>

Respecto al primer objetivo, Honneth criticará a Fraser por reducir el reconocimiento a su aspecto cultural, basada en la observación de que los actuales movimientos sociales están centrados en cuatro demandas de reconocimiento de identidad, a saber: los movimientos de mujeres, de homosexuales, de afroamericanos y de indígenas. En la opinión de Honneth, Fraser comete el error de generalizar a partir de un caso específico, pues piensa que por el hecho de que en Estados Unidos los movimientos sociales exijan el reconocimiento de alguna identidad cultural (de género, de raza, de preferencia sexual y de etnia), no quiere decir que esa sea la tónica en todas las sociedades occidentales que ella llama postsocialistas. Ella desconoce que en Francia, Gran Bretaña y Alemania:

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.91.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>101</sup> *Idem.*

<sup>102</sup> *Idem.*

[...] las luchas sociales del tipo de “políticas de identidad” sólo han desempeñado hasta ahora un papel subordinado, mientras que los problemas tradicionales de las políticas laborales, el bienestar social y la ecología influyen mucho más en la configuración del debate en la esfera política pública.<sup>103</sup>

Además de señalar esto, Honneth le recomienda a Fraser revisar el texto de Pierre Bourdieu, *La miseria del mundo*, que recoge muchos testimonios que reflejan la gran gama de sufrimientos que no se remiten sólo a la identidad cultural, y que nunca alcanzan a expresarse en ningún movimiento social, ni en la “esfera política pública”.<sup>104</sup> El error de Fraser, entonces, es doble, ya que toma como parámetro únicamente a Estados Unidos, y cree erróneamente que las únicas formas de reconocimiento son las que reclaman su identidad en el espacio público.

Otro error de Fraser, según Honneth, consiste en que su concepción de la política de la identidad cae en una especie de idealismo normativo, pues considera sólo ciertos tipos de identidad, descuidando otros. Si Fraser fuera congruente, dice el alemán, debería haber incluido en su análisis otras luchas por la identidad, incluso las que reclaman los extremistas religiosos, o los grupos nacionalistas y racistas. En este caso, Honneth echa mano de los estudios de Craig Calhoun que arrojan los resultados siguientes:

La idea de los nuevos movimientos sociales es, no obstante, problemática y empaña la mayor importancia de la política de identidad. Sin una gran base teórica, agrupa lo que a los investigadores les parecen movimientos bastante “atractivos”, vagamente a la izquierda, pero deja fuera otros movimientos contemporáneos, como la nueva derecha religiosa y el fundamentalismo, la oposición de las comunidades étnicas blancas a las personas de color, diversas versiones del nacionalismo, etcétera. Sin embargo, éstas son igualmente manifestaciones que la política de identidad y no hay un principio que explique claramente su exclusión de las listas elaboradas por los teóricos de los NMS [Nuevos Movimientos Sociales].<sup>105</sup>

Otra crítica que hará Honneth a las tesis de Fraser, pero que incluye también a Charles Taylor, tiene que ver con la periodización histórica de los movimientos sociales. Según lo interpreta Honneth, la autora de *Iustitia Interrupta* sostiene que se pasó de las luchas por la redistribución a un “fenómeno histórico completamente

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>104</sup> *Idem.*

<sup>105</sup> Craig Calhoun, “The Politics of Identity and Recognition” citado en: *Idem.*, pp. 98-99.

nuevo” donde destacan las luchas por la identidad o la diferencia culturales. A lo cual Honneth le recuerda que los reclamos de identidad no son nada nuevos ni exclusivos de los nuevos movimientos sociales, pues éstos se han dado con anterioridad a la época en la que ella los ubica. De hecho, cita otra vez a Calhoun donde afirma que fenómenos que pueden identificarse con la política de identidad, como algunos movimientos feministas y de afroamericanos, aparecieron hace, por lo menos, doscientos años.<sup>106</sup>

En términos generales, las críticas a Fraser por parte de Honneth apuntan a que la autora, al remitirse sólo a los movimientos sociales que se han hecho visibles en la esfera pública norteamericana, y al aspecto cultural de éstos, ha ignorado a aquellos grupos o individuos que sufren silenciosamente, y a la sombra de los “grandes” movimientos sociales, todo tipo de agravios psicológico-morales que no se pueden reducir a lo cultural, y que si pueden ser captadas y descifradas por alguna de las tres formas de no-reconocimiento o desprecio que él propone (el maltrato, la exclusión y la injuria). Dice Honneth que Fraser excluye de su teoría a quienes son excluidos en la sociedad, en otras palabras, su teoría “tiene la consecuencia no buscada de reproducir las exclusiones políticas”.<sup>107</sup> En suma, tanto los agravios que se expresan en la esfera pública como los que no, así como los que reivindican un bien material o uno cultural, son sentimientos morales de injusticia:

[...] que son justamente los que permiten entender la injusticia como la expresión en la teoría de lo que los afectados sienten como violación social de sus pretensiones justificadas de reconocimiento, accesibles a la crítica teórica a través de una “fenomenología” de experiencias sociales de injusticia.<sup>108</sup>

En el terreno político, Honneth también hará una serie de señalamientos que pongan en claro que cuando él y ella hablan de reconocimiento, hablan de cosas totalmente distintas. En este caso, cuando se aborde el problema de la “política de la identidad” (donde salen a relucir ciertas demandas de reconocimiento de identidad que hacen algunas minorías) los dos autores responderán desde su enfoque la pregunta siguiente: “¿Qué principio normativo pueden invocar los diferentes grupos

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 100. En una entrevista Honneth dirá que una de las diferencias que tiene con Fraser es que ella reduce el “reconocimiento social de las personas al único aspecto del reconocimiento cultural de sus diferentes formas de vida”, lo cual trae como consecuencia que se trate al reconocimiento “como una categoría normativa que corresponde a todas aquellas reivindicaciones políticas que son formuladas actualmente bajo el título de política de identidad”. A. Honneth, *Reconocimiento y menosprecio*, *op. cit.*, p. 36.

<sup>108</sup> Miriam Mesquita Sampaio de Madureira en: A. Honneth, *Crítica del agravio moral*, *op. cit.*, p. 35.

en cuestión con el fin de justificar públicamente sus demandas de reconocimiento *cultural?*” Desde luego que la respuesta que da Fraser a esta pregunta le parecerá insuficiente a Honneth, pues al entender el reconocimiento como algo cultural “no explica si los medios para satisfacer esas demandas relativas a la identidad política son jurídicos, políticos o culturales”.<sup>109</sup>

La manera en la que Honneth procederá para descalificar la postura de la autora norteamericana, es la de mostrar que lo que entiende Fraser por “reconocimiento cultural” puede ser abarcado de forma más consistente con algunos de sus tres principios del reconocimiento. Para hacerlo, Honneth se apoyará en los estudios empíricos que lo ayudarán a alcanzar dos objetivos: por un lado, mostrar que puede haber más motivos de lucha en los actuales movimientos sociales que los señalados por Fraser (género, diversidad sexual, raza y etnia) y, por el otro, hacer una evaluación de éstos desde el punto de vista normativo. El mejor estudio que Honneth encontró fue el de Bernhard Peters, *Understanding Multiculturalism*, donde señala dos tipos de demandas: las “individualistas” y las “comunales”.

Las demandas “individualistas” son las “demandas colectivas de reconocimiento que aspiran a mejorar la situación de los miembros de un grupo”; y las “comunales”, “las que pretenden, en un sentido esencial, la mejora de la vida común del grupo”.<sup>110</sup> Respecto a las demandas *individualistas* Honneth sugiere, inmediatamente y sin dudar, que se trata de un caso que concierne al principio de igualdad que es uno de los tres principios de su teoría del reconocimiento. El siguiente es su argumento:

Ciertas demandas de reconocimiento hechas en nombre de un grupo cultural poseen un carácter individualista oculto, dado que se refieren a situaciones de miembros concretos del grupo. Por tanto, a menudo, el recurso a ese reconocimiento sólo sirve al objetivo de eliminar la discriminación social que impide a los miembros del grupo, en cuanto miembros de su grupo específico, hacer uso de derechos básicos universales. Con respecto a este tipo de objetivo planteado en forma colectiva, no cabe duda de que las demandas de la “política de identidad” permanecen dentro del marco normativo de la lucha por la igualdad de tratamiento jurídico: lo que se pide de acuerdo con el principio de igualdad es la eliminación de obstáculos o desventajas relativas a las características culturales de un grupo social, como las que colocan a sus miembros en situación de desventaja frente a la mayoría.<sup>111</sup>

---

<sup>109</sup> N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>111</sup> *Idem.*

La cosa se complica cuando se ven de cerca las demandas “comunales”, ya que se pueden distinguir tres objetivos distintos. El primero de éstos es cuando el grupo en cuestión pide ser protegido de factores sociales externos que los perjudica o amenaza directamente, y son un obstáculo para la reproducción cultural del grupo. Los ejemplos clásicos del primer tipo de demanda “comunal”, es cuando se impide ejercer “las libertades básicas de expresión, reunión y religión”,<sup>112</sup> por lo tanto, se trata de una demanda que también corresponde a su principio de igualdad:

[...] La lucha del grupo tiene lugar dentro del marco normativo que señala el principio de igualdad de reconocimiento jurídico: las exenciones que demanda un grupo para proteger su integridad cultural se basan en el recurso de la igualdad jurídica, en la medida en la que reivindica para una minoría la misma protección jurídica que tiene garantizada la mayoría.<sup>113</sup>

Cabe señalar que, para Honneth, el objetivo de la primera forma de demanda colectiva es negativo, pues el grupo reacciona ante algo externo que trunca su plena realización cultural. La segunda forma de demanda, en cambio, tendrá para el autor alemán un carácter positivo, porque el colectivo exigirá el respeto a su identidad cultural, y solicitará recursos de todo tipo para reforzar los lazos que lo une y le da plena identidad. Dentro de lo que puede solicitar un grupo, para alcanzar dicho objetivo, va desde los recursos económicos, hasta la promoción por diferentes medios (educativos y de comunicación), para salvaguardar y promover su cultura o forma de vida. Para entender, y poder solucionar, este segundo caso de demanda “comunal”, Honneth también propondrá su principio de igualdad, ya que “cuando se ha hecho la reivindicación correspondiente, toca al Estado la eliminación de los obstáculos que perjudican o han perjudicado injustificadamente a un grupo social a la hora de desarrollar su vida cultural en relación con la cultura mayoritaria”.<sup>114</sup> La tercera demanda consistirá en que se respeten “las prácticas culturales de una minoría como algo socialmente valioso en sí mismo”.<sup>115</sup> En este caso, el tercer tipo de demanda “comunal” Honneth no encontrará una salida echando mano de sus principios de reconocimiento, ya que el objetivo a alcanzar con dicha demanda ya no caerá del lado del derecho ni del de la valoración social, pues la:

[...] clase de estima social que conllevaría el reconocimiento de una cultura como algo valioso no es una respuesta pública que pudiera solicitarse o

---

<sup>112</sup> *Idem.*

<sup>113</sup> *Idem.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>115</sup> *Ibid.*, p. 132.

exigirse, ya que sólo podría surgir de manera espontánea o voluntaria de acuerdo con las normas del examen evaluador.<sup>116</sup>

Quizás la única alternativa que ve Honneth sea que las instituciones de gobierno adopten medidas que vayan “desde la inclusión en la práctica de concesión de honores a la transmisión pedagógica de logros culturales o la consideración de las fiestas rituales importantes en el calendario público de la comunidad política”.<sup>117</sup>

Una vez que Honneth confrontó la tesis de Fraser sobre el reconocimiento con su tesis sobre la “fenomenología de las experiencias sociales de la injusticia”,<sup>118</sup> pasará a demostrar que las injusticias distributivas deben entenderse como la *expresión institucional* de falta de reconocimiento. Para ello, reiterará la importancia que tiene no perder de vista que a las sociedades capitalistas subyacen las tres formas de reconocimiento que expone en *La lucha por el reconocimiento*: el amor, la igualdad y la solidaridad o la valoración social. Y si no se logra el reconocimiento en alguna de esas esferas, aparecerán tarde o temprano experiencias morales de injusticia o de “falta de respeto injustificadas”<sup>119</sup> que significaran una lesión en la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima de la o las personas.<sup>120</sup> Precisamente la distribución pertenece a la esfera de reconocimiento de la apreciación social (por estar relacionada al “trabajo económicamente remunerado y por ello socialmente regulado”),<sup>121</sup> y a la esfera del derecho.<sup>122</sup> Para Honneth es claro que las reivindicaciones de redistribución son en el fondo reivindicaciones de reconocimiento porque:

[...] resultan de la idea normativa de que cada miembro de una comunidad democrática debe tener la oportunidad de ser socialmente valorado por sus aportaciones individuales, pero también de las implicaciones normativas de la igualdad jurídica, que garantiza un trato igualitario ante la ley de todos los miembros de una comunidad democrática.<sup>123</sup>

---

<sup>116</sup> *Idem.*

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>120</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>121</sup> A. Honneth, *La sociedad del desprecio*, Madrid, Editorial Trotta, 2011, p. 142.

<sup>122</sup> No debemos perder de vista que para Honneth las “esferas institucionalizadas de reconocimiento” no dependen sólo de un principio de reconocimiento. Por ejemplo: “la familia no sólo está regida por el principio normativo del amor, sino cada vez más también por formas jurídicas de reconocimiento”. N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>123</sup> A. Honneth, *Reconocimiento y menosprecio*, *op. cit.*, p. 41.

También en su texto “Reconocimiento y menosprecio”, Honneth pone énfasis en el error que se comete si no se ve el problema distributivo como un problema moral de reconocimiento. Error que cometió, según él, Marx<sup>124</sup> y que repetirá Fraser. El problema con Marx es que no vio más allá de la tesis de que las normas de distribución, es decir, las que señalan la parte de la renta que le correspondía a cada agente productivo (trabajador o capitalista), debía estar relacionada al lugar que se ocupaba en el proceso de producción, sin embargo, con ello se excluían las tareas que realizaba la mujer (la educación de los hijos, las tareas domésticas, etcétera) que resultaban necesarias para la reproducción del capitalismo. En la opinión de Honneth:

Esta circunstancia pone de relieve el hecho de que las normas de distribución no pueden ser reducidas exclusivamente a relaciones de producción, sino que deben ser concebidas como expresión institucional del *dispositivo socio-cultural* que en un momento dado determina de qué grado de apreciación disfrutaban generalmente ciertas actividades: los conflictos de distribución son siempre... luchas simbólicas por la legitimidad del dispositivo sociocultural que determina el valor de actividades, cualidades y aportaciones sociales. En este sentido, la misma lucha por la distribución, contrariamente al supuesto de Nancy Fraser, se halla anclada en una lucha por el reconocimiento: representa un conflicto alrededor de las jerarquías de valores socialmente institucionalizadas que regulan qué grupo social tiene derecho a exigir legítimamente –es decir, en función de su estatus y la apreciación de que disfruta- un cierto grado de bienes materiales.<sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> Desde su obra *La lucha por el reconocimiento*, Honneth le reprocha a Marx el haber reducido su teoría del conflicto social, o la lucha de clases, a su aspecto económico, lo cual no es correcto, ya que a lo largo de toda su obra se pueden encontrar análisis donde señala toda clase de abusos, morales y económicos, de los que son víctimas las clases desposeídas. En un estudio reciente, Doménico Losurdo ha mostrado dos cosas respecto a la lucha de clases: 1) que para Marx la lucha de clases involucra aspectos económicos y de reconocimiento; y 2) que para Marx las luchas de clases no eran motivadas exclusivamente por intereses materiales de clase, sino que también lo eran por motivos de reconocimiento, como los de liberación nacional, los de la liberación femenina, y los de los esclavos afroamericanos. En términos generales, Losurdo señala que quien redujo la lucha de clases a lo económico fue la tradición liberal: “La tradición liberal es la que ha interpretado la lucha de clases en términos simplistas y vulgarmente economicistas. Basándose en la pareja conceptual libertad/igualdad, se ha atribuido a sí misma un amor ardiente y desinteresado a la libertad y ha tildado a sus adversarios de personas mezquinas y envidiosas, movidas únicamente por intereses materiales y el afán de igualdad económica”. D. Losurdo, *La lucha de clases. Una historia política y filosófica*, Barcelona, El Viejo Topo/Ediciones de Intervención Cultural, 2014, p. 94.

<sup>125</sup> A. Honneth, *Reconocimiento y menosprecio, op. cit.*, p. 43.

Honneth, muy dado a basar sus tesis en estudios empíricos, se apoyará en los textos de varios autores (que analizaron diferentes movimientos sociales) para mostrar que la redistribución puede ser subsumida por su concepto de reconocimiento. Por un lado, menciona a Barrington Moore y a E. P. Thompson<sup>126</sup> quienes demostraron que los movimientos de obreros, que en apariencia eran motivados por algún interés económico o distributivo, eran motivados por algo parecido a un daño moral. En otras palabras, los dos autores “pudieron demostrar que, cuando se llega a las fuentes motivacionales de resistencia y protesta, la experiencia de la violación de las apelaciones al honor transmitidas en el ámbito local era mucho más importante”.<sup>127</sup> Por el otro, rescata los trabajos de Richard Sennett y Jonathan Cobb sobre diversos movimientos de clases, donde quedará claro que, “desde el punto de vista de la motivación, mucho más importantes que sus dificultades materiales eran las formas de vida y los grupos que, siendo en su opinión merecedores de respeto, no reconocía el resto de la sociedad”.<sup>128</sup>

En suma, para Honneth la propuesta de Fraser de analizar la sociedad actual desde la perspectiva del reconocimiento y la distribución es inconsistente ya que cuando echa mano del primero (del reconocimiento) alcanza sólo a ver el aspecto cultural y no moral de las injusticias sociales, y cuando utiliza el enfoque distribucionista, se centra sólo en lo económico de los conflictos, ignorando que:

[...] esos conflictos suelen producirse cuando unos grupos sociales tratan de cuestionar los modelos de evaluación establecidos -como respuesta a la experiencia de la falta de respeto a sus logros reales- y luchan para conseguir una mayor estima de sus aportaciones sociales y, en consecuencia, una redistribución económica.

---

<sup>126</sup> Los estudios de estos dos autores los utilizó Honneth en su tesis de habilitación para combatir a la teoría marxiana de la lucha de clases. Véase A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, *op. cit.*, p. 201. Los estudios a que se refiere Honneth son: B. Moore, *La injusticia: Bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México, UNAM, 1989; y E.P. Thompson, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1989.

<sup>127</sup> N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 105.



# PERSPECTIVAS ACTUALES SOBRE ONTOLOGÍA SOCIAL NORMATIVA Y RECONOCIMIENTO EN HEGEL

Guillermo Flores Miller\*

## INTRODUCCIÓN

En este texto se realiza una lectura de la relación entre el reconocimiento y los desarrollos en sentido normativo que algunos autores contemporáneos han efectuado teniendo como referencia el pensamiento de Hegel desde una perspectiva que parte de una ontología social, y que se concentra en los múltiples eventos causales espacio-temporales que están presentes en el reconocimiento y que refieren a una ontología de alcance ético normativo. Esta lectura ontológica estima que desde la filosofía de Hegel se pueden abordar problemas que todavía nos conciernen a nosotros, y que se puede realizar una explicación plausible de la subjetividad humana y el reconocimiento basados en una constitución social de la autoconciencia individual en términos intersubjetivos. Para este texto nos interesa concentrarnos básicamente en las propuestas de Heiki Ikäheimo, Michael Quante e Italo Testa, y sus conceptualizaciones fundamentales respectivas; aunque también recurriremos a una conceptualización básica y repaso general sobre el tema en cuestión; además de realizar una crítica a los que considero son déficits en las propuestas de ontología social de los tres autores y a las posiciones filosóficas que representan.

Parte de la relación del concepto de reconocimiento con una ontología social proviene de la filosofía analítica contemporánea que ha construido teorías de ontología social. Además, después de Hegel, el reconocimiento ha sido considerado central para abordar la ontología social como una base para comprender la construcción del mundo social y el desarrollo de las relaciones e instituciones humanas. Algunas teorías del reconocimiento desde la ontología social han sido influidas en cierto modo por textos como el de John Searle, *The Construction of Social Reality*,<sup>1</sup> sobre todo en el tema de las instituciones y la normatividad social, pero también la influyente teoría del “espacio lógico de las razones” de Wilfrid Sellars,<sup>2</sup> y que ha derivado en el “espacio social de la razón”, a partir de las aportaciones

---

\* Universidad Autónoma de Tamaulipas.

<sup>1</sup> J. R. Searle, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press, 1995. Véase también J. Searle, *Making the Social World: Structure of Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

<sup>2</sup> W. Sellars, *Science, Perception and Reality*, Londres, Routledge, 1963

sobre el tema provenientes del neopragmatismo hegeliano; aunque también los desarrollos de ontología social desde el marxismo, y que son anteriores (Georg Lukács<sup>3</sup> y, sobre todo, Carol Gould),<sup>4</sup> han influido lo suficiente como para que algunos autores que estudian el pensamiento social de Hegel hayan propiciado el desarrollo actual de la ontología social. Tales son los casos de: Heikki Ikäheimo,<sup>5</sup> Arto Laitinen,<sup>6</sup> Michael Quante,<sup>7</sup> Italo Testa,<sup>8</sup> Robert Pippin,<sup>9</sup> entre otros. Además, todos estos autores recurren al concepto del reconocimiento en Hegel para explicar las relaciones sociales intersubjetivas, dentro de una ontología social conformada por personas, comunidades y sociedades, instituciones y sistemas de normas.

---

<sup>3</sup> G. Lukács, *The Ontology of Social Being 1. Hegel*, Londres, Merlin Press, 1978.

<sup>4</sup> C. Gould, *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, Cambridge, MA, MIT Press, 1978.

<sup>5</sup> H. Ikäheimo, *Self-Consciousness and Intersubjectivity. A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*, Jyväskylä, University of Jyväskylä, Publications in Philosophy 67, 2000; H. Ikäheimo, "On the Role of Intersubjectivity in Hegel's Encyclopaedic Phenomenology and Psychology", en *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, vol. 49/50, 2004, pp. 73-95; Ikäheimo, "The Times of Desire, Hope and Fear – On the Temporality of Concrete Subjectivity in Hegel's *Encyclopaedia*", en *Critical Horizons*, vol. 13, n° 2, 2012, pp. 197-219; Ikäheimo, *Anerkennung*, Berlín, Walter de Gruyter, 2014.

<sup>6</sup> A. Laitinen, (ed.) *Recognition and Social Ontology*, Leiden, Brill, 2011. A. Laitinen, y Heikki Ikäheimo (eds.), *Dimension of Personhood*, Exeter, Imprint Academic, 2007.

<sup>7</sup> M. Quante, "El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel", en V. Lemm y J. Ormeño, *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, 2010, pp. 141-162; M. Quante, "The Pure Notion of Recognition": Reflections on the Grammar of the Relation of Recognition in Hegel's Phenomenology of Spirit", en Hans-Christoph Schmidt am Busch, y Ch. F. Zurn (eds.), *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*, U.K., Lexington Books, 2010, 89-106; M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Berlín, 2011.

<sup>8</sup> I. Testa, "Seconda natura e riconoscimento. Hegel e la teoria dello spazio sociale", en Italo Testa y L. Ruggiu (eds.), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Milano, Mimesis, 2009, pp. 315-342; Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Milano/Udine, Mimesis, 2010; Testa, "Social Space and the Ontology of Recognition", en Heikki Ikaheimo y Arto Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology*, Leiden, Brill, 2011, pp. 287-308; Testa, "How Does Recognition Emerge from Nature. The Genesis of Consciousness Hegel's Jena Writings", en *Critical Horizons*, vol. 13, 2012.

<sup>9</sup> R.B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Así también los textos de Robert Brandom<sup>10</sup> y John McDowell,<sup>11</sup> destacados filósofos en el ámbito analítico anglosajón, han sido importantes en la conceptualización actual a partir de sus acercamientos a la filosofía hegeliana, al hacer suyo el legado de Hegel sobre el aspecto central de la racionalidad que contiene la normatividad social presente en las instituciones sociales. Otros autores que se han basado más directamente en la teoría del reconocimiento de Hegel, como Quante y Honneth,<sup>12</sup> han concedido gran importancia al tema de la formación (*Bildung*) de la subjetividad, que tiene como fuente conceptual a Hegel. La formación es entendida como ontogénesis de la subjetividad, en la cual es importante el paso de la subjetividad concreta presente en las primeras partes de la filosofía del espíritu de Hegel y que son la base de la intersubjetividad como el tránsito al momento negativo en el que la conciencia se constituye como autoconciencia, ya no sólo como aspecto interno, sino de la relación con otra u otras autoconciencias, lo que encierra un sentido intersubjetivo. Los autores que abordan la ontología social en Hegel participan de una idea de ontología social en sentido normativo. Y es que aun los autores más analíticos, como Robert Brandom, recurren a un sentido de normatividad en su interpretación de Hegel.

En Hegel la autoconciencia es el concepto subjetivo que explica la agencia racional que representa la unidad del saber y del hacer en el mundo espiritual. Es decir, de la actividad humana que produce y reproduce el ser social. La autoconciencia es a la vez relación consigo mismo como también relación consciente con lo otro, que implica al mismo tiempo una relación con el mundo, así como la relación con las otras autoconciencias. De hecho, las otras autoconciencias juegan un papel central en la identidad de la agencia de la autoconciencia porque es en ellas que me reconozco como una autoconciencia. Así que la identidad primaria de la autoconciencia consiste en reconocerse como una autoconciencia frente y en relación con otras autoconciencias. En esta relación consigo mismo y con la otredad, la autoconciencia pone en juego su saber, su capacidad racional práctica

---

<sup>10</sup> R. Brandom, *Articulating Reasons*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000; R. Brandom, *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2002; R. Brandom, *Reason in Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009.

<sup>11</sup> J. McDowell, *Mind and World*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1994; J. McDowell, *Mind, Value and Reality*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.

<sup>12</sup> A. Honneth, (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992; ed. cast.: A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica. 1997; A. Honneth, *Das Rechts der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt/M, Suhrkamp; 2011; A. Honneth, *El derecho de la libertad. Esbozo de una ética democrática*. Buenos Aires/Madrid, Katz, 2014.

para relacionarse con el mundo, y también representa la acción de la producción y creación del mundo: *praxis y poiesis*.

Por otra parte, en una ontología social inspirada en Hegel se podría entender que, aunque dicha ontología opera holísticamente en todo el desarrollo del espíritu, es en el momento de la eticidad donde tiene lugar la concreción del espíritu objetivo y, por tanto, de una realidad social, dado que la subjetividad requiere el paso siguiente que es una objetividad que es obra suya: un mundo intersubjetivo en el que se haga efectiva la idea de libertad. De este modo, nos encontramos ante la necesaria configuración del sujeto en su tránsito a su resultado: la eticidad. Con lo anterior se da paso al desarrollo de la eticidad con sus instituciones y sus relaciones intersubjetivas, que son la trama de la ontología social. Además, están presentes los elementos propios de la autoconstitución social de la persona, como son sus valores, expectativas, actitudes. Además, la dimensión de la relación directa con las demás subjetividades refiere a la condición intersubjetiva de la persona. Y por otra parte aparece la construcción de las entidades sociales objetivas como instituciones dentro del marco de la ontología social.

## **H. IKÄHEIMO**

El filósofo finlandés Heikki Ikäheimo es uno de los autores que han trabajado sobre el tema del reconocimiento desde una posición que considera la ontología social como base para comprender las relaciones humanas. Junto con su compatriota, Arto Laitinen, Ikäheimo, han desarrollado una teoría del reconocimiento desde una ontología social, influidos en cierto modo en Searle, sobre todo en el tema de las instituciones y la normatividad social. Así también los textos de Brandom han sido importantes en la conceptualización de estos autores, en los que parten de una racionalidad que contiene una normatividad social presente en las instituciones sociales su base es el concepto de persona. Y aunque Ikäheimo sigue a estos autores contemporáneos, su base sigue siendo la filosofía de Hegel.<sup>13</sup>

Desde sus primeros textos, Ikäheimo ha concedido gran importancia al tema de la formación de la subjetividad en Hegel, entendida como ontogénesis de la subjetividad, en la cual es importante el paso de la subjetividad concreta presente en las primeras partes de la filosofía del espíritu de Hegel y que Ikäheimo entiende como la base de la intersubjetividad como el tránsito al momento negativo en el que la conciencia se constituye como autoconciencia, ya no sólo como aspecto interno, sino de la relación con otra u otras autoconciencias y el sentido intersubjetivo que

---

<sup>13</sup> A. Laitinen, y H. Ikäheimo (eds.), *Dimension of Personhood*, Exeter, Imprint Academic, 2007.

encierra.<sup>14</sup> Ikäheimo ha acogido el concepto de persona o de personalidad para referirse a las autoconciencias dentro de un contexto más amplio, es decir, dentro de una ontología social.

El concepto de personalidad, Ikäheimo lo explica como el concepto que sirve para poder distinguir a un ser libre que participa de un mundo de normas y valores de cualquier otro ser o animal. Recurrir a esta conceptualización es para Ikäheimo necesaria para confrontar las posiciones naturalistas que reducen lo humano a simples eficacias biológicas o que dan mayor peso a la parte natural del ser humano.

Ikäheimo distingue tres conceptos de personalidad: concepto psicológico, concepto de institucional (estatus), que es la posición social que le es reconocida a un individuo, y concepto interpersonal (de estatus también), dentro de estos conceptos se encuentra las actitudes básicas de reconocimiento como el amor y el respeto, que retoma de Axel Honneth. Hay una relación transversal entre los conceptos de personalidad y las actitudes reconocitivas y que implican dos dimensiones de la personalidad que son la dimensión deóntica de la persona y la dimensión axiológica de la persona. Ambas para Ikäheimo son importantes para referirse a una conceptualización del reconocimiento y su compleja construcción social. Ikäheimo también realiza una distinción entre reconocimiento en el sentido de relación entre personas, y lo que sería el reconocer epistémico, y la admisión o *Acknowledgment*.<sup>15</sup> Para explicar todo este entramado de relaciones de reconocimiento entre personas y su relación con las normas e instituciones sociales, Ikäheimo recurre a una ontología social que encierra el reconocimiento en sentido normativo de la vida social, en esta conceptualización se pretende acudir a la solidificación de actitudes reconocitivas que respondan a una constitución correcta de la personalidad, es decir, hay una relevancia de la estima personal y social y del desarrollo de las personas en sus relaciones básicas de vida y de relación social de todo tipo, incluyendo las relaciones con las instituciones sociales. Las actitudes de reconocimiento sirven para construir relaciones personales de reconocimiento, pero para ello se requiere un marco general y específico de reglas y normas que contribuyan a ese fin. Para Ikäheimo hablar de este aspecto es colocarse dentro del reconocimiento ético que a su vez se halla dentro del contexto de una forma de vida, que tiene como parte de sí, las pautas morales básicas de una sociedad tanto en las relaciones interpersonales

---

<sup>14</sup> H. Ikäheimo, *Self-Consciousness and Intersubjectivity. A Study on Hegel's Encyclopedia Philosophy of Subjective Spirit (1830)*, Jyväskylä, University of Jyväskylä, Publications in Philosophy 67, 2000.

<sup>15</sup> H. Ikäheimo, "Recognizing Persons", en A. Laitinen, y H. Ikäheimo (eds.), *Dimension of Personhood*, Exeter, Imprint Academic, 2007, pp. 224-247.

como en las instituciones sociales. En síntesis, para Ikäheimo hay una estructura interna de la persona que es complementada por una estructura social, y ambas son parte de una teoría del reconocimiento en un sentido ético que parte de la necesidad de fortalecer las actitudes reconocitivas dentro de una normatividad que responda a una forma de vida como ontología social. Por último, para Ikäheimo también es importante la crítica inmanente a las cuestiones sociales dentro de una ontología social del reconocimiento.

## I. TESTA

Los recientes trabajos del filósofo italiano Italo Testa tratan de dar cuenta del reconocimiento y de una ontología social. Y esta relación vista desde una perspectiva en la que se puede hablar de la relación de lo natural y lo social desde la situación más elemental y abstracta de la relación entre seres humanos. Todo ello dentro de una ontología social y que contiene a su vez una estructura del reconocimiento como una ontología del reconocimiento. Esta perspectiva de la emergencia del reconocimiento desde la naturaleza puede servir, además de contribuir a la explicación de los escritos de Jena de Hegel, en los que, por ejemplo, Hegel distingue entre eticidad natural y eticidad absoluta, para explicar algunos de los pasos contenidos en las dialécticas del reconocimiento presentes en obras de Hegel tales como la *Fenomenología del espíritu*,<sup>16</sup> la *Filosofía del derecho*<sup>17</sup> y la *Enciclopedia*,<sup>18</sup> dado que en todas estas obras hay una relación entre reconocimiento y naturaleza, que a veces el filósofo de Stuttgart no explicita, pero que, por lo que Hegel manifiesta en sus escritos de Jena, forma parte de una amplia filosofía del espíritu, u ontología social como le llama Testa, y que comienza por ese momento básico. Lo anterior significa que la comprensión de la emergencia de la estructura del reconocimiento también significa la emergencia del *espíritu* tratando de superar el momento natural. Para ello se requiere acudir a las distintas determinaciones y momentos que permitan comprender tal desarrollo. Esa reconstrucción inmanente de los momentos, fundamentales del reconocimiento y del espíritu, es lo que Testa llama ontología social, y dentro de esa ontología como

---

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, vol. 3, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*, en Obras I, Madrid, Gredos, 2010, pp. 111-627.

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, vol. 7. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970; *Principios de la filosofía del derecho*, trad. de Juan Luis Verma, Barcelona, Edhasa, 1999.

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, vol. 10. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970; vers. cast.: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999.

totalidad social se encuentra el desarrollo de una *ontología del reconocimiento* desde una posición propia del concepto especulativo.<sup>19</sup> De todos los autores tratados tal vez Testa es el que más ha ahondado directamente en la obra de Hegel y por ello pensamos que merece ser tratado.

Aunque habría que señalar que Testa además pretende explicar que el desarrollo de la autoconciencia y su aspecto epistémico son elementos que están en juego en el momento de las relaciones intersubjetivas, si se considera el vínculo presente del conocimiento con el reconocimiento como concepto especulativo. El reconocimiento como concepto especulativo significa que el reconocimiento está presente en toda relación humana tanto como proceso y como resultado, y no como mero presupuesto. Testa parte de la superación de algunas de las posturas cognitivas que ponen en tela de juicio el valor ontológico del reconocimiento espiritual y de su explicación a través una apelación a la intersubjetividad de dichas relaciones. Testa suele referirse a la ontología social como teoría del espacio social que es también el espacio de la razón,<sup>20</sup> en el que dada la superación espiritual de lo natural hay una prevalencia de una segunda naturaleza que tiene como punto de arranque al reconocimiento tal como Hegel lo aborda en sus obras de Jena.<sup>21</sup>

Además, para Testa, el concepto de reconocimiento no puede, como pretenden algunos autores, anteceder al conocimiento o saber, sino que, la posición ontológico-especulativa hegeliana, según Testa, acude a ambos aspectos, puesto que serían parte de un mismo proceso: no hay reconocimiento sin conocimiento, es decir, del saber de sí y del otro. Es decir, el concepto especulativo del reconocimiento muestra que: 1) en una relación de reconocimiento hay conocimiento de una autoconciencia hacia otra autoconciencia; 2) La estructura de la autoconciencia implica que la autoconciencia tiene las condiciones para ser capaz de saber si hay reconocimiento recíproco o reconocimiento de una autoconciencia hacia la otra autoconciencia, y también cuando tal reconocimiento no ocurre; 3) el concepto de reconocimiento también significa que las autoconciencias en su relación intersubjetiva están inmersas en un proceso de conocimiento de los demás y de sí mismos. Lo mismo se puede decir si invertimos los lugares y colocamos el reconocimiento en el lugar del conocimiento, por lo tanto, hay una unidad de ambos conceptos.

<sup>19</sup> I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Milano/Udine, Mimesis, 2010. I. Testa, "Social Space and the Ontology of Recognition", en Heikki Ikaheimo y Arto Laitinen (eds.), *Recognition and Social Ontology*, Leiden, Brill, 2011, pp. 287-308.

<sup>20</sup> I. Testa, I., "Seconda natura e riconoscimento. Hegel e la teoria dello spazio sociale", en Italo Testa y L. Ruggiu (eds.), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Milano, Mimesis, 2009, pp. 315-342.

<sup>21</sup> I. Testa, *La natura del riconoscimento, op. cit.*

## ONTOLOGÍA SOCIAL Y RECONOCIMIENTO EN MICHAEL QUANTE

Michael Quante hace una lectura del capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu* desde una perspectiva que parte de una ontología social que se concentra en los múltiples eventos causales espacio-temporales que están presentes en el reconocimiento y prescinde de una lectura de alcance ético o normativo. Esta lectura ontológica estima que bajo “el método especulativo” proveniente de la lógica hegeliana se puede entender que Hegel se ocupó de problemas que todavía nos conciernen a nosotros, y que a través del rastreo propio del concepto en sentido especulativo se puede realizar una explicación plausible de la autoconciencia y el reconocimiento basados en una “constitución social de la autoconciencia individual”.<sup>22</sup> A Quante le interesa desarrollar esta tesis de la autoconciencia para enfrentar a aquellas posturas naturalistas y anti-metafísicas que: 1) se detienen en el aspecto psicológico interno de la autonomía personal o que 2) tratando de superar el internalismo intentan acudir a ciertas propiedades objetivas externas; y que a juicio de Quante fracasan por no acudir a una posición holista, es decir, que considera todas las partes que integran el todo y que abarca tanto lo subjetivo y lo objetivo y por lo cual el tratamiento del reconocimiento sería tanto horizontal como vertical. Con horizontal se refiere a la relación más básica y directa de las autoconciencias del espíritu subjetivo y se refiere a las relaciones de las autoconciencias como voluntades en su relación social frente a entidades espirituales configuradas por ellas mismas como serían el Estado o las normas sociales que son propias del espíritu objetivo.

Para abordar el tema del reconocimiento desde una perspectiva ontológico-social, Quante parte de la estructura conceptual de reconocimiento: que sería el conjunto formado por tres conceptos: el concepto de espíritu, el concepto de autoconciencia y el concepto puro del reconocimiento. Quante también recurre a la distinción entre conciencia natural y conciencia filosófica, hallando en esta última la perspectiva que le permite acudir directamente a los conceptos que le sirven para su concepción ontológico-social. Según Quante, el *concepto de espíritu* aparece en el capítulo 4 de la *Fenomenología* antes que el concepto de autoconciencia para “caracterizar la estructura intersubjetiva de la autoconciencia que se manifiesta en la relación de reconocimiento”.<sup>23</sup>

El concepto de espíritu como “sustancia absoluta” tal como Hegel lo entiende, significa para Quante que dicha sustancia “se determina como unidad de dos autoconciencias que se diferencian una de otra”<sup>24</sup> Y que dichas autoconciencias

<sup>22</sup> M. Quante, “El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu de Hegel*”, *op. cit.*, p. 141.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 142.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 144.

“son ontológicamente dependientes con respecto al espíritu”,<sup>25</sup> pero a la vez se caracterizan como libres y autónomas, por lo cual el espíritu es “la unidad de las autoconciencias autónomas”.<sup>26</sup> Quante evita, en su lectura ontológica del capítulo 4, el concepto de vida y de la relación entre deseo y autoconciencia para alejarse de connotaciones filosófico-naturales y no ocuparse de las autoconciencias empíricas, sino sólo de los tres conceptos a los que hemos aludido.

Además, Quante al abordar el concepto de autoconciencia recurre a una estructura básica de la conciencia que supone *actuar* en “un ámbito objetivo independiente de los actos subjetivos”,<sup>27</sup> y que asume como que la autoconciencia sólo puede ser entendida en su relación y actividad con los objetos y la conciencia de los mismos, lo cual significaría “el primado de lo práctico”.<sup>28</sup> También para Quante “la estructura de la autoconciencia sólo se puede manifestar en la relación de dos autoconciencias”;<sup>29</sup> y ello implica tanto el acto de autorreferirse a sí mismo y ser a la vez objeto de referencia de la autoconciencia, por eso presenta el *concepto de autoconciencia* como la unidad de la autoconciencia en su duplicación y en su relación con otro; Quante interpreta que la referencia hacia sí mismo del yo de la autoconciencia tiene que entenderse como autonomía, es decir:

[...] como acto de autoconstitución del yo, en tanto yo, se asigna a sí mismo. Ello lleva a la negación que realiza la autoconciencia de la autonomía de su objeto de referencia, y al cual identifica como idéntico a sí, pero negándolo. Tal negación significa que “el objeto de la autoconciencia que debe que ser superado tiene que ser de igual naturaleza, o sea, otra autoconciencia”.<sup>30</sup> Es por ello que el concepto de autoconciencia opera en base a que haya “una autoconciencia para una autoconciencia”<sup>31</sup> y de este modo se entiende porque “una autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia.”<sup>32</sup>

---

<sup>25</sup> *Idem.*

<sup>26</sup> *Idem.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 146.

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>31</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 144; vers. cast.: *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 237.

<sup>32</sup> *Idem.*

Por lo cual el concepto de autoconciencia “requiere de la interacción de dos autoconciencias”.<sup>33</sup> Es así como Quante señala que se puede entender, el concepto de la autoconciencia, como el yo, que:

[...] sólo puede ser instanciado como nosotros [...], pero si son las dos autoconciencias las que apelan a la estructura de la autoconciencia que contiene su relación con el concepto de espíritu, entonces hablamos de “un nosotros que es a la vez un yo”.<sup>34</sup>

Es entonces que Quante llega al concepto puro del reconocimiento, mediante el que señala que:

[...] el tipo específico de interacción entre dos autoconciencias, necesario y suficiente se instancie, lo encontramos, en el reconocimiento como la vía por la cual la autoconciencia constituye su autonomía intersubjetivamente dado que se reconoce en relación con el otro y es capaz de reconocer al otro en el mismo sentido y viceversa: por lo tanto se reconocen como reconociéndose mutuamente.<sup>35</sup>

Esto es en relación de reconocimiento. Después de este tratamiento del reconocimiento, Quante llega a la conclusión de que “Hegel en su análisis de la relación entre la autoconciencia y el espíritu, se encontró [...] con esta relación de dependencia ontológica que requiere de un entorno social de reglas y convenciones, es decir, de una eticidad”.<sup>36</sup> El carácter ontológico social estaría precisamente en la relación entre el reconocimiento del ámbito del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo, es decir, del carácter social del espíritu.

## CRÍTICA Y CONCLUSIÓN

Para finalizar haré algunas críticas a estas posiciones ontológicas en lo que considero marca su distancia respecto a la filosofía hegeliana. Podríamos destacar en primer lugar que en algunas de ellas hay una falta de crítica social inmanente. Aunque hay que destacar que en Ikäheimo hay un cierto sentido de crítica social inmanente proveniente de Honneth, aunque insuficiente. También se extraña que falte una referencia más explícita a la totalidad social, aunque todos estos filósofos consideran explícitamente que su proceder ontológico es holístico. También se

---

<sup>33</sup> M. Quante, “El reconocimiento como principio ontológico en la *Fenomenología del espíritu de Hegel*”, *op. cit.*, p. 143.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 159.

echa en falta en estos autores la contradicción y el conflicto social, así como una referencia a la modernidad y la escisión individual y social dentro de la misma. Es decir, hay una falta de crítica de la modernidad desde sus propias entrañas. También se extrañan conceptos como el de trabajo para explicar la autoactividad transformadora del hombre y el mundo. Y, sobre todo, faltaría en este aspecto crítico el proceder filosófico propio de Hegel: la dialéctica. Tenemos que recordar que Hegel ya había efectuado y adelantado su crítica a las posiciones que se quedarían en el pensamiento abstracto incapaz de conectar conceptualmente pensamiento y realidad en su proceso inmanente, puesto que se mantienen estáticos fuera de la dinámica de la inmanencia del concepto tratando de resolver dualismos como simples problemas teóricos sin relación a la efectividad del mundo real, es decir, a la actividad y prácticas reales que se producen socialmente y que la filosofía tendría que pensar conceptualmente, y no precisamente para legitimar esas prácticas, sino para efectuar su crítica, pero desde dentro de su mismo ser social. Este mundo real es el que echa abajo y refuta por sí mismo al proceder del pensamiento abstracto y reductivo.

Como se sabe para Hegel el desarrollo del espíritu es conflictivo y pensamos que si se habla de una ontología social en Hegel se tiene que considerar que el conflicto mismo se produce por las contradicciones que se presentan en la objetividad del mundo social. Y es por eso que el carácter de lucha y conflicto es consustancial, tanto para la conformación de la subjetividad -lo cual supone en Hegel la intersubjetividad- así como para la formación social misma como totalidad humana.

Además, también faltaría considerar el concepto de reconocimiento como *lucha por el reconocimiento* dentro de una totalidad social, es decir, desde una posición holística. Tal como lo habría hecho Lukács al enmarcar el concepto de reconocimiento dentro de una *ontología del ser social*. Tal carencia reduce el potencial crítico del concepto de reconocimiento como lucha dentro de una realidad social que forma parte de la conformación intersubjetiva espiritual y que es ya en sí misma conflictiva a partir de que son la misma actividad espiritual y las prácticas sociales las que poseen un carácter conflictivo por las contradicciones presentes en la realidad social efectiva, realidad que, a su vez, es producida por la misma actividad social del *espíritu*. Es una carencia importante en cualquier teorización que aborde el reconocimiento en sentido hegeliano no considerar la conflictividad, la contradicción y la efectividad de la realidad social. Es cierto que Honneth ha retomado el aspecto de las luchas por el reconocimiento, pero algunos autores inspirados en él y en Hegel han olvidado dicho aspecto central como parte de una ontología acorde a la misma realidad social en sentido normativo.

En pocas palabras, en los tres autores abordados hay un déficit respecto al concepto hegeliano de lucha por el reconocimiento y también de una ontología social que exponga la contradicción social y el sentido de la crítica inmanente dentro de la realidad social, sobre todo esto ocurre en Quante e Ikäheimo en su negativa por destacar la relevancia de *la lucha por el reconocimiento* como modelo que da cuenta de los conflictos humanos dentro de una ontología social producida por el mismo ser social. La perspectiva de una filosofía práctica de Hegel basada en una ontología social en todo caso tendría que resaltar la importancia del conflicto social como situación concreta y no meramente a través de la conceptualización abstracta, para pasar directamente al análisis de las mismas contradicciones presentes en la realidad social. Esta es una tarea también de una crítica inmanente. Y en Hegel dicha crítica proviene de la contradicción, no sólo en sentido lógico sino del proceso de la misma realidad efectiva actualizada (*Wirklichkeit*).

# RECONOCIMIENTO VERSUS LIBERACIÓN. A PROPÓSITO DE “EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA ÉTICA EN LA FILOSOFÍA PARA O DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA”<sup>1</sup>

Gregor Sauerwald\*

... una nueva inquietud: la de los alcances de “reconocimiento” dentro de la problemática de la liberación...

Arturo Andrés Roig, 2003<sup>2</sup>

Aún aprendo.

F. de Goya, 1825-1828

En “Prolegómena para una moral en tiempos de ira y esperanza” de la antología *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*,<sup>3</sup> el

---

<sup>1</sup> G. Sauerwald, *El problema de la fundamentación de una ética en la Filosofía para o de la liberación latinoamericana*, publicado bajo distintos nombres, en “Sociedad Civil, Democracia e Integración. Miradas y Reflexiones del VI Encuentro del Corredor de Ideas del Cono Sur” (coordinadores académicos José de la Fuente y Yamandú Acosta), Santiago de Chile, 2005, pp. 419-439, y reedición en G. Sauerwald, *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*, Münster, Lit, 2008, pp. 111-130; Reconocimiento en diálogo, Montevideo, Grupo Magro, 2010, pp. 119-140; y *Reconocimiento – Un nuevo paradigma de la Filosofía Política y Social?* Quito, Abya Yala, 2014, pp. 281-306.

\* Universidad Católica del Uruguay / Fachhochschule Münster.

<sup>2</sup> Es la fecunda obra de mi gran amigo y maestro en el filosofar liberador, Arturo Andrés Roig, que sigue inspirando e invitándome a la crítica que caracteriza su pensamiento, hoy como antes, hoy que, después de mi jubilación, estoy viviendo también en el Cono Sur, así compartiendo situaciones comparables. – Me permito añadir como terminé en 2006 el diálogo con el amigo respecto a la inspiración hegeliana de la Teoría del reconocimiento de Honneth, “la inclusión de un escrito juvenil, casi ‘materialista’ de Hegel”: “Esta preocupación tuya no entra dentro de mi campo de interés... Una cosa es hacer filosofía europea desde Europa, otra es hacerla desde América Latina, sobre todo para los que repudiamos los academicismos.” G. Sauerwald, *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*, op. cit., 2008, pp. 287-288.

<sup>3</sup> A. A. Roig, “Prolegómena para una moral en tiempos de ira y esperanza”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, Mendoza, Ediunc, 2002, pp. 7-53.

filósofo argentino Arturo Andrés Roig, que en el mismo año publica su manifiesto *Necesidad de una segunda independencia*,<sup>4</sup> al hacer filosofía de su tiempo como patología político-social de su país en crisis y así cumplir con la tarea del filósofo que es ante todo “liberación de la filosofía”,<sup>5</sup> da las pautas de su pensamiento: “Rescatar al ser humano como sujeto de la moral, tanto subjetiva como objetiva, habrá de ser la tarea reivindicadora, en contra de Hegel, en Kierkegaard, Nietzsche y Marx”.<sup>6</sup> Se trata de explicarnos “una moral de la emergencia”, opuesta a la eticidad, una “eticidad superadora o eticidad de poder, espíritu mismo del Estado en donde reine la razón y, por tanto, lo universal”.<sup>7</sup> A esa reducción de la Filosofía hegeliana a un tipo de esencialismo aplastador de toda particularidad, interpretación de un Hegel ‘afirmativo’ (Marcuse) o reaccionario *tout court*, corresponde la crítica que Roig hace a Platón y Aristóteles, ahora en nombre de los cínicos y su “regreso a la naturaleza”. Roig interpreta ese regreso como “una posición de liberación”<sup>8</sup> y nos hace ver ante todo a los cínicos y también a los epicúreos como portavoces de una moral emergente:

[...] la libertad a la que ellos aspiraban no era la *eleuthería* platónico-aristotélica, sino que se conformaban con ser ‘desatados’ (*lyomai*), es decir liberados de las cadenas que les imponía la dura tradición prometeica que ataba a unos al fuego de la(s) fraguas [...] y a las otras al de los hogares, mientras los ciudadanos ocupaban su divino ocio en la contemplación de las esencias.<sup>9</sup>

Ya podrían surgir preguntas, que más adelante van a darse, como: ¿a qué normatividad apunta esa liberación o cuáles son las *causae* de esa liberación y así, los fundamentos de la moral emergente, junto a la causa *efficiens*, ante todo la causa *finalis*? ¿O sólo apunta a la anarquía o, bien a la Nietzsche, siguiendo a Roig que lo nombra como fuente para su proyecto de una “moralidad de la protesta”, a una máxima potenciación de “la voluntad de dominio” (*Wille zur Macht*)?

<sup>4</sup> [http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/121/RoigMillacayac.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/121/RoigMillacayac.pdf)

<sup>5</sup> En analogía a la obra magistral del teólogo de la liberación J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé, 1975, en su afán de precisar la tarea del teólogo de la liberación. Véase G. Sauerwald, 2008, pp. 169-183.

<sup>6</sup> A. A. Roig, *Prolegómena para una moral en tiempos de ira y esperanza*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>7</sup> A. A. Roig, *Ibid.*, p. 8.

<sup>8</sup> Véase A. A. Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta*, el capítulo “La primera propuesta de una Filosofía para la liberación en Occidente: el ‘regreso a la naturaleza’ en los sofistas, los cínicos y los epicúreos”, Mendoza, Ediunc, 2002, p. 55.

<sup>9</sup> A. A. Roig, *Ibid.*, p. 75.

Nos interesa ese esfuerzo ‘arqueológico’ de Roig de ir a los comienzos de la tradición filosófica occidental, lo que tiene su correspondencia en los estudios que van hacia la Historia de las ideas latinoamericanas, respecto a la categoría *liberación* ante todo hacia José Martí y el concepto clave “dignidad, dignidad plena del hombre”.<sup>10</sup> ¿Ya encontramos aquí la respuesta a nuestras preguntas, la dignidad como base de la moral, un Martí kantiano por el respeto que se reclama? En nuestro análisis queremos comparar la fundamentación de la categoría *liberación* en su dimensión ética con otro tipo de ‘arqueología’ hecha por A. Honneth, tercera generación de la Teoría crítica y fundador de la Teoría del reconocimiento.<sup>11</sup> Honneth había partido justamente de Hegel pasando por Kant, del joven Hegel casi materialista de Jena, y había llegado a reconstruir y construir respectivamente una sistematización de las formas del reconocimiento (*amor, derecho y solidaridad*) y proponer una reflexión ética que abarca y jerarquiza a la vez las propuestas éticas actuales. Pero al darse cuenta de que él había manejado la categoría reconocimiento como ya legitimada en y por la tradición filosófica, incluso en los seguidores de Wittgenstein (Stanley Cavell), se ve obligado a indagar más en la epistemología (moral) del concepto. Es decir, ver con precisión la diferencia entre conocer y reconocer, por ejemplo, y preguntarse por la prioridad entre el acto comunicativo del reconocimiento y el acto del conocimiento de personas.<sup>12</sup> La literatura (R. Ellison) y el psicoanálisis intersubjetivo (D. Winnicott y H. W. Loewald) como fuentes, le hacen diferenciar los dos actos y dar prioridad (genética) al acto (expresivo) del reconocimiento:

[...] El acto del reconocimiento es [...] la manifestación expresiva de una descentración individual [...]: así notamos, en el marco de las interacciones sociales, en general primero las características de valor de una persona inteligible, de modo que la sola identificación cognitiva de un hombre se

---

<sup>10</sup> Véase “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina” del mismo *Reader* de A. A. Roig, *op. cit.*, pp. 107-125, y cierta cercanía de Martí con Kant en cuanto a su concepción de la dignidad: el hombre como fin.

<sup>11</sup> Véanse A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort/M, Suhrkamp, 1992; vers. cast.: *La lucha por el reconocimiento – Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997; y G. Sauerwald, “Axel Honneth y la utopía de una sociedad decente de Avishai Margalit”, en *Reconocimiento, ¿un nuevo paradigma de la Filosofía Política y Social?*, *op. cit.*, pp. 45-60.

<sup>12</sup> En A. Honneth, “Über die moralische Epistemologie von, Anerkennung” (Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del “reconocimiento”), en *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Fráncfort/M, Suhrkamp, 2003, pp. 10-27

presenta como el caso especial de la neutralización de un reconocimiento originario.<sup>13</sup>

Y Honneth, al hacer el puente hacia la filosofía clásica, asocia ese resultado con el *imperativo categórico* y el concepto clave respeto (*Achtung*) que, según Kant, implica demolición del amor propio (*Abbruch der Selbstliebe*), una liberación de la autoridad del *ego*, *conditio sine qua non* del reconocimiento.<sup>14</sup>

Notamos en los dos filósofos, más allá de su obvia divergencia respecto a Hegel y una convergencia aquí en Kant, esa tendencia ‘arqueológica’: los dos llegan en sus respectivos regresos a algo primario: la prioridad de la *physis ante el nomos*, del reconocer ante el conocer. La liberación que implica ese *regreso a la naturaleza* tiene su contraparte en la liberación que conlleva la *lucha por el reconocimiento*, diagnosticada por los psicólogos/psicoterapeutas de la temprana niñez (J. Benjamin) y constatada por los filósofos políticos y las feministas (C. Taylor). Y por algo el Ejército Zapatista de Liberación Nacional llama a su lucha de liberación “la lucha por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios”.<sup>15</sup> Como el filósofo argentino finalmente puede constatar “compatibilidades entre la ‘moral emergente’ y la ‘Ética del Discurso’”<sup>16</sup> que es de inspiración kantiana y ve una alianza en su lucha contra las ideologías posmodernas, yo propondría una útil recepción de la Teoría del reconocimiento por parte de la Filosofía para la liberación latinoamericana, estando la categoría *reconocimiento* ya presente como lema en los movimientos sociales y feministas en el mundo, articulación de una moral emergente. El urgente diálogo crítico con las filosofías europeas y norteamericanas, siendo la filosofía siempre crítica, me parece preferible a las apologías latinoamericanistas, que empiezan a cansar por su monotonía y hasta asustan, a veces, por sus rasgos ‘logoclastas’.

Propongo como tarea de mi trabajo una reflexión de diferenciación respecto a las categorías *liberación y reconocimiento* para ver el alcance y el límite de cada una y en qué se unen como para servir de fundamentación de una ética, e invito a colaborar en ese trabajo en el que sólo puedo dar un pequeño paso bien limitado.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> A. Honneth, *ibid.*, p. 27.

<sup>14</sup> Véanse más abajo fuente e interpretación de Kant.

<sup>15</sup> Véanse Ch. Taylor, *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1992, p. 3, y *Convocatoria del EZLN a la consulta internacional*, enero de 1999, disponible en [http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1999/1999\\_01\\_d.htm](http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1999/1999_01_d.htm)

<sup>16</sup> A. A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, p. 121.

<sup>17</sup> Queda excluido en ese trabajo el estudio de la contribución de H. Cerutti a la Begriffsgeschichte del concepto liberación, sobre todo en su obra magistral *Filosofía de la liberación*

## ROIG Y LOS REGRESOS A LOS COMIENZOS DE LA FILOSOFÍA EUROPEA Y A LA HISTORIA DE LAS IDEAS LATINOAMERICANAS

Quisiera limitarme a otros dos trabajos del libro *Ética del poder y moralidad de la protesta* en los que se da la convergencia de los dos regresos, convergencia que se refleja y comprueba en la interpretación del “epítome martiano”: “Viene el hombre natural indignado y fuerte y derriba la justicia acumulada en los libros.” En “Ética y liberación: José Martí y el ‘hombre natural’” Roig resume:

Lo que se quiere alcanzar no es, evidentemente, ni la clásica libertad entendida como ‘libertad interior’, ni la moderna reducida a la ‘libertad exterior’, pero formal. [...] Se trata de un acto que alcanza su plenitud en un desligamiento para alcanzar, en otro nivel, un religamiento que haga posible aquel encuentro entre seres humanos, todos respetados como fines. De ahí que cabe hablar más de LIBERACIÓN, en este caso, que de LIBERTAD, al modo como en la filosofía clásica los sofistas, los cínicos y los epicúreos, tan despreciados, hablaron de *lysis* y de *apolysis* [...] y no de *eleuthería*.<sup>18</sup>

Pero a José Martí, aquí en buena compañía de los *outsiders* de la filosofía clásica (antigua), con su protagonista el hombre natural libertador, ya lo habíamos señalado como kantianizable en su insistir en la categoría *dignidad*, lo que Roig retoma al hablar del respeto que todos los seres humanos merecen *como fines*. ¿Está aquí y dónde está, pregunto, el problema del que el filósofo argentino nos habla cuando deja converger los dos regresos, “el problema de las relaciones entre ética y liberación”? ¿Es el problema de cómo vincular *liberación* como desligamiento, la *physis* del *nomos*, con el religamiento que implica respeto que, a su vez, exige *Abbruch*, lo que reclama el *Sittengesetz*, la ley, *nomos* igual, que rige el *imperativo categórico*?

Para ver mejor la problemática arriba mencionada, ya queremos anticipar el significado de liberación que, según Kant, en una famosa nota a pie de página en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, implica *Achtung*: es *Abbruch meiner Selbstliebe*, demolición, desmontaje, levantamiento, derribo o ruptura, suspensión

---

latinoamericana, México, Fondo de Cultura Económica, 1983. Una discusión de sus tesis de tipo problematizador y metafilosófico que se niegan a contemplar la dimensión ético-política, está en preparación y se publicará aparte.

<sup>18</sup> A. A. Roig, “Ética y liberación”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, p. 227. También véase en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* el artículo *Freiheit* (Diccionario histórico de la filosofía, Libertad), Basel/Stuttgart, Schwabe, 1972, vol. 2, pp. 1064-1065, y el regreso más atrás: *eleutheros*, anterior (desde Homero) a *eleuthería* (desde Píndaro) significa en su etimología (indogermánica): “perteneciente al pueblo, el hombre libre, que vive en su tierra bajo ningún dominio”.

de mi amor propio, la *descentración* del *ego*, como interpreta Honneth a Kant y su concepto respeto, una forma del reconocimiento. Tenemos, de un lado, el *desligamiento de las cadenas* y, del otro, el desligamiento de los lazos del amor propio. ¿Es solución, pregunto, la crítica que hace Kant a la propuesta de Rousseau y su *retour à la nature*, cuando comenta criticando el lema de un regreso a la naturaleza: “El filósofo francés no se equivocó del todo cuando prefirió el estado de los salvajes, en el caso de que se quita esa última etapa que el género humano tiene que subir”?<sup>19</sup> ¿Y esa “última etapa a la que apunta la historia” es aquella en la que “el arte perfecto deviene naturaleza, última meta de la moral”?<sup>20</sup> ¿Y es esa, la ley moral, que determina aquella segunda naturaleza? Ahora: ¿cuál es la propuesta de solución del problema que nos brinda Roig y que difícilmente va a ser esa kantiana, después de la crítica que había hecho a la filosofía de la modernidad en sus dos variantes, la de la libertad *interior* y la *formal*?<sup>21</sup>

En “Ética y liberación” Roig ya indica la dirección que va a tomar la respuesta: “la eticidad como un mundo objetivo, un nivel primario de moralidad”.<sup>22</sup> En “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina” (también en su *Ética del poder*), Roig explica lo *objetivo* y lo *primario* al unir *dignidad* y *necesidades* en José Martí.<sup>23</sup> *Necesidades*, según Martí, son “necesidades en acuerdo con las necesidades del país” y así ese concepto en su pretendida objetividad llega a ser el “aspecto esencial dentro de la ética de la emergencia”.<sup>24</sup> Para explicarnos lo que ya conocemos desde su “Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano bajo la categoría epistemológica del a priori antropológico”,<sup>25</sup> Roig, en vez de seguir

<sup>19</sup> “Rousseau hatte so unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzog, sobald man nämlich diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, weglässt.” Véase I. Kant (1784), „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (Idea de una historia universal en sentido cosmopolita), en *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Etik und Politik*, Hamburgo, Meiner, 1964, p. 15.

<sup>20</sup> I. Kant (1786), „Der mutmaßliche Anfang der Menschengeschichte“ (Probable inicio de la historia humana), en *Kleinere Schriften...*, *op. cit.*, p. 58: “...bis vollkommene Kunst wieder Natur wird, als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist.”

<sup>21</sup> Una dificultad más allá de lo *interior* y *formal* viene de la propuesta de Roig de querer fundamentar la moral en Nietzsche, por ejemplo, siendo su concepto de la moral una *mera inversión* de la kantiana, es decir, el predominio de la *inclinación* sobre el *deber*. Véase H. Jonas, *Die Entstehung der Werte (El origen de los valores)*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1999, pp. 56-57.

<sup>22</sup> A. A. Roig, “Ética y liberación”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, p. 227.

<sup>23</sup> A. A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, p. 113.

<sup>24</sup> A. A. Roig, *ibid.*, p. 114.

<sup>25</sup> A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 11.

recurriendo a la “Introducción a la historia de la filosofía” de Hegel y de traducir ese a priori como “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos”, se remite, sin querer categorizar el concepto, a reconocimiento. La respuesta a la pregunta “¿qué hemos de hacer? es: “Pues, volvernó hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento de lo que nos negamos a reconocer”.<sup>26</sup> Ese ejercer, una forma de liberación, podría llamarse sencillamente una lucha por el reconocimiento, aquí, en términos martianos, la lucha por el reconocimiento de *Nuestra América*. ¿Qué dimensión tiene aquí el reconocimiento que Roig introdujo como algo primario y objetivo?

Siguiendo las palabras hegelianas de la cita, el reconocer aquí aparece como un verbo reflexivo, como justamente una forma de reconocimiento: para querernos a nosotros mismos como valiosos, nosotros tenemos que reconocernos. Pregunto: ¿por qué eso nos ha sido negado, lo que ha sido el caso, o por qué nosotros nos negamos a hacerlo, lo que induce la cita? En el último caso el proceso de reconocimiento se revela como subjetivo y ya no objetivo sin más, siendo el reconocimiento algo esencialmente intersubjetivo, un acto de nosotros. La diferencia en todo caso sería importante y tendría como consecuencia una diferenciada significación del concepto *liberación*: liberarse a sí mismo en el sentido de una emancipación mental o liberarse de un opresor. Sea como sea, los menospreciados, los despreciados, los humillados, al darse cuenta de la injusticia, deberían levantarse y, en un acto de toma de conciencia, sacarse de encima el auto desprecio y/o el desprecio de los otros. Y el desprecio es la forma negativa del reconocimiento, aquí el *movens* por la liberación.<sup>27</sup> En este caso, ¿cuál sería la tarea de la filosofía, mejor dicho, de los filósofos? Es la ilustración (*Aufklärung*), como vamos a ver más abajo, cuando volvamos a Hegel.

Pero Roig no trabaja la rica categoría del reconocimiento que evocó, no indaga ni la antropología ni la ética/política que conlleva la teoría intersubjetiva del reconocimiento. Es justamente Hegel a quien vimos excomulgado como ‘esencialista’ en un principio, pero que sigue apareciendo en forma negativa a lo largo de la interpretación de Martí,<sup>28</sup> es ese Hegel quien es fuente de la Teoría del

---

<sup>26</sup> A. A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, p. 115.

<sup>27</sup> Véase F. Fanon, *Peau noire masques blanches*, Paris, Seuil, 1952, y su tesis de que no se quiere nada menos que liberar al hombre moreno de sí mismo. A. A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, pp. 114-118.

<sup>28</sup> A. A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, pp. 114-118.

reconocimiento. En vez de desarrollarnos la intersubjetividad que caracteriza el reconocimiento y que genera la lucha liberadora, Roig habla de “dialéctica entre una subjetividad y una objetividad” para después volver a Kant y a la pregunta que parece movilizar su interés en la ética y la relación problemática de la ética con la liberación, si su pensamiento es, y en qué sentido, podría llamarse kantiano.<sup>29</sup> Y volver a Kant le ayuda a tratar el problema de la compatibilidad entre la moral emergente y la Ética del discurso.

La moral emergente como lucha por el reconocimiento, como ya podemos decir, está caracterizada, según Roig, como una *dialéctica* entre algo subjetivo y objetivo que veremos bien desarrollado más abajo en Hegel: “dos niveles de la moral, de los cuales el primero, ha jugado [...] un papel irruptor respecto del segundo”.<sup>30</sup> Y es otra vez la subjetividad que predomina, una subjetividad orientada y centrada en el valor supremo de la dignidad. En la explicación que sigue vemos a Roig oscilando entre Hegel y Kant, en su crítica del “deber ser encadenado al ser y sin futuro”, de un lado y, del otro, “una moral con los predicados de lo bueno”. Bien à la manière de Marx que también surge como fuente, Roig quiere poner a Hegel, aquí la moral sacada de las *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* (1819-1820),<sup>31</sup> sobre sus pies. Respecto a Kant se ve en *una cierta aproximación*, es decir, dentro del marco de *un particular sentido* que se precisa en una vuelta a Martí, después a Hugo Assmann y a Enrique Dussel: “la dignidad no debería estar escindida de las necesidades”.<sup>32</sup> Según una correspondiente *antropogénesis* que se evoca, habrá prioridad de la “comunidad ideal de trabajo” sobre la “comunidad ideal de comunicación”, la última preconizada por la Teoría del discurso y opuesta a la moral emergente.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Roig tiene la amabilidad de recordar una pregunta mía de 1982, “si aquel hacer una filosofía ‘desde Hegel y a pesar de Hegel’ no sería fruto de una recepción de Kant en América Latina”. *La aproximación al kantianismo* que se da ahora es contestación a esa pregunta. Véase A. A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>30</sup> A. A. Roig, *ibid.*, p. 116.

<sup>31</sup> G. F. W. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Fráncfort/M, Suhrkamp, 1983.

<sup>32</sup> A. A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, p. 117. Véase E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 91, y su insistir en el “momento material de la ética”.

<sup>33</sup> A. A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, pp. 117-118. Véase la recepción de la polémica de Dussel *contra* Apel en J. L. Rebellato, *La encrucijada de la ética*, Montevideo, Nordan, 1995, p. 89, más abajo en nuestro análisis de la obra de Rebellato.

Constatada finalmente una compatibilidad entre las dos Escuelas y sus éticas, claro que sí *cum grano salis*, cabe resumir: vimos en la discusión del problema de las relaciones entre ética y liberación cierta inseguridad, una oscilación en la fundamentación de la moral emergente, no resuelta desde las fuentes latinoamericanas en sus correspondientes interpretaciones basadas en fuentes europeas. En el preferido Kant queda el problema de lo formal y/o material de su ética y en Hegel el *deber ser encadenado, sin futuro*. En el próximo paso quisiera referirme a la crítica que hace José Luis Rebellato a la Ética de la liberación y donde surge con más claridad lo intersubjetivo del proceso de la liberación, lo que se presta más a su interpretación como lucha por el reconocimiento. En un segundo paso voy a presentar otra imagen de Hegel, un Hegel bien sobre sus pies, en cierta medida marxista *avant la lettre* para quien no existe libertad si no hay “correspondencia entre la conciencia y la existencia exterior” (*äußeres Dasein*); lo subjetivo/intersubjetivo y lo objetivo y para quien consecuentemente lo razonable, de una vez, tiene que llegar a ser real, lo que implica una dimensión utópica de la teoría, dimensión que invita a la sublevación<sup>34</sup>

Con esto quisiera terminar con los juicios globales que Roig repite citando, más allá de Assmann, a Amelia Valcárcel, “que el filósofo alemán desplazó las necesidades hacia la subjetividad” y así, para Roig, “sumergiendo la persona en una eticidad opresiva”.<sup>35</sup> Hegel, sin embargo, en aquella *Filosofía del derecho* (1819/20) a la que vamos a referirnos, insiste en la intersubjetividad, en *el reconocer de la libertad general*.<sup>36</sup> Cerramos con Honneth, fundador de una Teoría del reconocimiento, cuya fuente principal es, como ya sabemos, Hegel, sin dejar de mencionar a Kant y su concepto *respeto*, fundamental para una epistemología moral del reconocimiento.

## REBELLATO Y LOS LÍMITES DE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN

Para José Luis Rebellato la Ética de la liberación es la salida en lo que él llama “La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto norte-sur, liberación”.<sup>37</sup> Frente a

<sup>34</sup> Véanse D. Henrich en G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, Fráncfort/M, Suhrkamp, 1983, y nuestra interpretación de Hegel en lo que sigue. Tesis central de su introducción es que este manuscrito debería, en el futuro, pertenecer al *corpus hegelianum*.

<sup>35</sup> A. A. Roig, “La ‘dignidad humana’ y la ‘moral de la emergencia’ en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta*, *op. cit.*, p. 118.

<sup>36</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, *op. cit.*, p. 195.

<sup>37</sup> José Luis Rebellato (1948-1999) fue profesor titular en la Universidad de la República y profesor asociado e investigador en la Multiversidad Franciscana de América Latina. P. Ubilla, “Recordando a José Luis”, en J. L. Rebellato, *Ética de la Liberación*, Montevideo, Nordan, 2000, p. 11, destaca su perfil como filósofo: “Pocos pensadores uruguayos han tenido la rigurosidad académica, la sensibilidad social, la comprensión histórica, la capacidad de analizar y entender

un neoliberalismo “con su concepción cultural, con un fuerte componente ético-político por la privatización de las cuestiones políticas y el crecimiento del llamado individualismo ético”, y una respuesta crítica de la parte de la Ética comunicativa hacia esa ideología imperante, pero con su “enfoque eurocéntrico que minimiza el conflicto norte-sur”,<sup>38</sup> el filósofo uruguayo se ve obligado a optar por la Ética de la liberación, porque se sitúa, es decir, parte de la exclusión de las masas y opta por los oprimidos. A pesar de ese distanciamiento, Rebellato no logra soltar el apego que tiene a la Ética del discurso en la filiación Apel-Cortina, e insiste en la idea de una conjugación de los “esfuerzos de las dos éticas en sus esfuerzos teóricos y prácticos, en la afirmación de la universalidad ética, basada en el reconocimiento de los reales y virtuales interlocutores”.<sup>39</sup> Pues surge como techo de las dos éticas la categoría del reconocimiento. A pesar de la negación de una complementariedad en los dos modelos por su “divergencia radical en sus puntos de partida” y del peligro de la abstracción del paradigma comunicativo, así como el riesgo de postular *consensus* que reiteran “un modelo irenista de conciliación entre los conflictos sociales”, el resumen marca concordancia:

La ética de la liberación se convierte así en una ética de la vida y de la esperanza (animada por el impulso utópico de una sociedad sin dominación ni exclusión). [...] La comunidad dialógica, construida sobre la base del mutuo reconocimiento, no está definida de antemano, sino que pasa necesariamente por los conflictos [...] Es en este sentido que el paradigma de la acción comunicativa resulta un aporte indiscutible en la consolidación de una ética con pretensiones universalistas, basada en el reconocimiento del otro y su dignidad.<sup>40</sup>

Al limitarse Rebellato a la tradición kantiana que prevalece en la Ética del discurso, no logra dar una idea completa de lo que incluye el reconocimiento a partir de Hegel que, como es bien conocido, supera a Kant: *la lucha por el reconocimiento, una lucha a vida y muerte*, que Honneth interpretó en 1992 como base de una *gramática moral*, justamente de los *conflictos sociales*.

Pero Rebellato no sólo trata de distanciarse de la Ética comunicativa para mejor valorar la Ética de la liberación, lo que recién logra al cerrarse el rico campo semántico del reconocimiento, categoría, sin embargo, que sabe abrirse para su pensamiento ético, sino que llega a hacerse crítico de la misma Filosofía de la

---

la realidad y el compromiso con el pueblo que tuvo José Luis”.

<sup>38</sup> P. Ubilla, “Recordando a José Luis”, en J. L. Rebellato, *Ética de la Liberación, op. cit.*, pp. 15-16.

<sup>39</sup> J. L. Rebellato, *La encrucijada de la ética*, Montevideo, Nordan, 1995, pp. 223-224.

<sup>40</sup> J. L. Rebellato, *ibid.*, pp. 225-226.

liberación, a la que se refiere “en su expresión plural” (p. 153).<sup>41</sup> Así constata el “desafío teórico de profundizar con más rigurosidad filosófica los temas acuciantes por la propia opción a partir del oprimido-excluido”.<sup>42</sup> La crítica se desarrolla en el marco de sus análisis del pensamiento de Enrique Dussel, sobre todo del Dussel de la recepción de Marx y su *Capital*, como una ética que Rebellato valora por su “forma rigurosa y original” (p. 159).<sup>43</sup> Nos interesa el punto crítico que apunta a la categoría *liberación* y pasamos por alto lo que dice respecto a la interpretación de Marx, para concentrarnos en las observaciones que se refieren al concepto *liberación* y que van más allá de Dussel.<sup>44</sup>

El punto de partida es la discusión en torno al “Otro, sumido en la exterioridad, en situación de dominación”. Ese “rechazo del reconocimiento del otro en cuanto tal”, como formula bien Rebellato en términos de la teoría intersubjetiva del reconocimiento, aquí en su forma negativa radical, el desprecio, la humillación, que amenaza la integridad física de ese otro como pobre, parece provocar en los teóricos de la liberación un tipo de imperativo, un “Libera al otro, al pobre”. Necesitando así el pobre ser liberado, parece darse “una contraposición entre quien libera y quien es liberado”.<sup>45</sup> En este caso “la liberación no es un proceso comunicativo entre quien es oprimido y quienes son interpelados por el oprimido”: “Más bien, es iniciativa de los interpelados, de los intelectuales de la Filosofía de la liberación”.<sup>46</sup> Rebellato tiene miedo a que se pierda el *avance* en ética realizado por la ética comunicativa. Aplicando su lección escribe:

Creo que el proceso de liberación debe estar impulsado por una racionalidad dialógica que supone poner en tela de juicio nuestras propias estructuras psíquicas y culturales [...] La dominación se encuentra asentada en nosotros mismos. Por tanto, la interpelación es una convocatoria a la propia conversión. [...] Nadie libera a nadie sino que nos liberamos colectivamente.<sup>47</sup>

---

<sup>41</sup> J. L. Rebellato, *ibid.*, p. 153.

<sup>42</sup> J. L. Rebellato, *ibid.*, p. 224.

<sup>43</sup> J. L. Rebellato, *ibid.*, p. 159.

<sup>44</sup> J. L. Rebellato, *ibid.*, p. 160: “Personalmente la tesis de Dussel me genera muchas reservas. [...] en Marx predomina un cierto enfoque productivista”. Además, constata en Dussel “un fuerte sesgo metafísico” (p. 165). Rebellato no llegó a ver la última y voluminosa publicación de E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.

<sup>45</sup> J. L. Rebellato, *ibid.*, p. 165.

<sup>46</sup> J. L. Rebellato, *ibid.*, p. 166.

<sup>47</sup> J. L. Rebellato, *idem*.

Es poco probable que Rebellato no conozca la hipérbole de algunos teóricos de la liberación que nos hablan del “discipulado” del intelectual, a la “escucha de los pobres”. Desconfiando de tales posturas y sin afinidades con el pensamiento de E. Lévinas prefiere la igualdad en la necesidad de cambio. Su tesis central es la necesidad de la descentración del *ego*, porque la voluntad de dominar está en nosotros, para decirlo con Kant.<sup>48</sup> Al apostar a la simetría y no a las asimetrías en sus dos versiones (liberador y discípulo), Rebellato como filósofo de la praxis o filósofo práctico/educador que subrayó el progreso de la ética comunicativa en este sentido, no ve los límites de la Ética del Discurso con su postulado de la igualdad de los participantes del discurso.

Falta tomar en cuenta, para lograr una completa reflexión ética, una ética del amor o de la asistencia, que corresponde a la forma básica del reconocimiento en su estructura asimétrica, como lo conocemos en la figura del Buen Samaritano, como falta tomar en cuenta la ética de la solidaridad con su interés en lo que es la buena vida como algo relativo.<sup>49</sup>

Llama la atención que Rebellato como también teórico del trabajar social y educador popular, para quien la praxis tenía tanta importancia y que vio y vivió tan de cerca la pobreza en su miseria, no haya pensado nada acerca de la responsabilidad en el trato con no-sujetos, todavía-no, o no-más-sujetos, personas fuera del alcance pedagógico o político con sus aspiraciones igualitarias.

Pero hay que constatar que el filósofo uruguayo hizo méritos con la recepción de la teoría intersubjetiva del reconocimiento, como la representa la ética comunicativa de manera fragmentaria. Las reservas que tiene respecto a ella, su carácter irenista y consensualista, no tienen fundamento si tomamos esa teoría en su totalidad y en su fuente hegeliana. Ha sido justamente el mérito de la filosofía de Hegel, el haber partido de los conflictos sociales cambiando su interpretación: ya no más como manifestaciones de autoconservación (*Selbsterhaltung*, Machiavelo/Hobbes) sino de lucha por el reconocimiento.

---

<sup>48</sup> Véase I. Kant, (1798), *Der Streit der Fakultäten* (El conflicto de las facultades), Hamburgo, Meiner, 1959, p. 28, y su advertencia de que los de arriba, en su caso las Facultades Superiores, “no se quitarán jamás sus ansias de dominar”. Aquí tenemos la aplicación a lo político de lo que se postuló en la máxima moral de la necesidad de la descentración del ego: la liberación de la dominación presupone la liberación del egoísmo.

<sup>49</sup> Véanse Axel Honneth y el amor como forma básica del reconocimiento y A. Macintyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues*, Chicago, Open Court, 1999, con su tesis del “Reconocimiento de la dependencia”, título alemán de su libro.

Veamos a ese Hegel *revolucionario* que va a servirnos de puente para presentar los resultados de la ‘arqueología’ de Axel Honneth, su epistemología del concepto del reconocimiento, de origen hegeliano.<sup>50</sup>

## EL HEGEL REVOLUCIONARIO

Lo que habían echado de menos Rebellato y Roig en su crítica a la ética comunicativa, lo objetivo situacional, la pesantez *material* de la miseria que conlleva la pobreza, ese dato como punto de partida de la reflexión ética, al oponer a una *comunidad ideal de comunicación la comunidad ideal de trabajo*, eso lo encontramos en el Hegel de 1819/20 al

---

<sup>50</sup> Debo la información respecto a ese “Hegel revolucionario” a nuestra amiga Laura Mues de Schrenk (1990), que se apoya en el trabajo de D. Henrich, *Vernunft in Verwirklichung*, (La razón en su realización), publicado en su introducción a G. F. W. Hegel (1819/20), *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, (La filosofía del derecho – Clase magistral de 1819/20, en apuntes, un manuscrito), Fráncfort/M, Suhrkamp, 1983, pp. 9-39 Es la traducción de una conferencia dictada en inglés en el *Washington Philosophy Club* en enero de 1990, pero no publicada. Comparto el calificativo revolucionario que utilizó Laura Mues en el sentido que precisó el mencionado Dieter Henrich, editor y comentarista, cuando habla contundentemente –y esa es la diferencia con nuestra amiga– de la conclusión que sacó Hegel del análisis de su tiempo: “La pobreza en la sociedad burguesa tiene el derecho a la sublevación contra el orden que impide toda realización de la voluntad de los libres” (Hegel interpretado por Henrich (p. 20). En el Hegel del manuscrito se puede constatar un desplazamiento en el acento de su sistema filosófico, reconocido no tanto por el mismo Hegel, pero sí, y con gran alivio, por aquellos que le siguen –según Henrich. Para ellos y para la historia efectual, ese *desplazamiento* puede ser interpretado como revolucionario. En cuanto al mismo sistema hegeliano no se constata, sin embargo, ninguna ruptura. Mientras la teoría de Marx que sigue un concepto lineal en su manera de pensar el desarrollo, prevé revoluciones (*la crisis total produce una nueva totalidad*), la de Hegel, en la complejidad de su sistema, llega a pensar reformas siendo para él *la antinomia entre riqueza y pobreza sólo de origen parcial y por eso, de naturaleza parcial*. Hubo en Hegel, siempre según Henrich, “también la conciencia de que la solución de la crisis total de origen parcial por integración conlleva muy otras dificultades que el mero cambio radical de la situación dada, a una nueva”. Termina el editor: “Pero los dos (Hegel y Marx) comparten la idea de que lo razonable del mundo humano tiene que devenir real, a saber, bajo conflictos” (p. 23). Allí va la lucha por el reconocimiento. Nos parece importante señalar la importancia incisiva, en aquel desplazamiento, de los “Decretos de Karlsbad” (1819) en que la restauración se impuso en Europa, especialmente en las universidades, refugio de la libertad, para reprimir cada tipo de pensamiento subversivo. Si Hegel cambió la acentuación rápidamente después de su “Lección de 1819/20”, fue por miedo a una posible relegación de su cátedra. Véanse similitud y diferencia entre Hegel y Kant en el trato con sus superiores, la valentía y la prudencia de Kant a propósito de “La religión dentro de los límites de la razón pura” (1793).

hablar él de la *sociedad burguesa*.<sup>51</sup> Y recordamos que la tarea de la filosofía hegeliana ha sido superar lo formal y abstracto del pensamiento ético kantiano. Esa sociedad de principios del siglo XIX de un capitalismo feroz, como diríamos hoy, está analizada como una *sociedad de clases*, profundamente escindida en ricos y pobres, la *chusma*, el *lumpen* de Marx *avant la lettre*:

El origen de la pobreza es, a fin de cuentas en realidad, la consecuencia de la sociedad burguesa, y deriva necesariamente de ella. Se acumula así la riqueza sin medida y límite de un lado, como del otro la penuria y la miseria de la pobreza.<sup>52</sup>

Hegel nos explica, en términos económicos, pero con interés moral, el desarrollo de la revolución industrial y sus consecuencias nefastas sobre el trabajo, su abstracción por la máquina (alienación) y los efectos concretos que tiene sobre los trabajadores que quedan sin él (desempleo). Partiendo de una definición de la sociedad burguesa como sistema de necesidades que se satisfacen por el trabajo, el no-trabajo arruina ese sistema y produce su colapso. Por eso el Estado por su “administración tiene que ocuparse de que los individuos puedan ganarse la vida por el trabajo”.<sup>53</sup> Aquí se formula, por primera vez, creo, el derecho al trabajo como un derecho humano primordial.<sup>54</sup> La sublevación de la que hablará Hegel en lo que sigue y que justifica, muestra cómo él toma en serio ese derecho que le permite hablar de *Notrecht*, es decir de un derecho de urgencia.<sup>55</sup>

Esa escisión de la sociedad “que a cada lado, riqueza y pobreza, hace infeliz y perdido” y “significa su ruina”,<sup>56</sup> se refleja en el mismo pobre:

En el pobre emerge una todavía más diferente polarización (*Zwiespalt*), la escisión de/en su corazón (*Gemüt*) hacia la sociedad. El pobre se siente excluido de todo y burlado, y necesariamente nace en él una indignación (*innere Empörung*), a la que corresponde la sublevación (*äußere Empörung*). Tiene

<sup>51</sup> Preferimos esa traducción *bürgerliche Gesellschaft* como sociedad burguesa, a la que propone Mues, que habla de la *sociedad civil*, por las connotaciones que tiene aquel concepto bien del siglo XIX, que no son las mismas de la sociedad civil.

<sup>52</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, op. cit.*, p. 193.

<sup>53</sup> G.W.F. Hegel, *ibid.*, p. 192.

<sup>54</sup> Véase W. Pfannkuche, “Gibt es ein Recht auf Arbeit?” (¿Hay un derecho al trabajo?) en Gregor Sauerwald et al. (Eds.), *Armut und Soziale Arbeit, Münster*, Lit, 1996, pp. 53-70). El tema del trabajo necesita, en los tiempos de la globalización con su ideología neoliberal, una nueva discusión de otra envergadura. Véase “El capitalismo crece destruyendo empleos. En busca del trabajo perdido” *Le Monde Diplomatique* N°. 56, febrero de 2004.

<sup>55</sup> G.W.F. Hegel, *ibid.*, p. 196.

<sup>56</sup> G.W.F. Hegel, *ibid.*, pp. 193-196.

conciencia de sí mismo como infinito y libre, y eso le lleva a exigir que su existencia externa corresponda a su conciencia.<sup>57</sup>

Aquí tenemos en términos hegelianos lo que Roig, al explicar la dialéctica, había llamado *el papel irruptor de lo subjetivo*. Notamos que Hegel presenta aquella conciencia liberadora como dada y así real porque racional, en términos de la racionalidad de la Revolución Francesa y su lema *Liberté, Égalité et Fraternité*, con la idea de que esa racionalidad debería devenir real. E insiste en ese afán de la teoría de esclarecer, dando a la pobreza otra significación distinta de la que se manejaba comúnmente en su tiempo. Es el cambio de una *pobreza ingenua (unbefangene Armut)* a una pobreza ilustrada, pues no la ve más como “naturaleza sino como voluntad”.<sup>58</sup> Ese es el progreso que se exige: “los individuos” deben “progresar a esa autoconciencia de su derecho”.<sup>59</sup> Y es esa la función de la teoría y de los intelectuales que la piensan, una tarea semántica en cuanto a dar contenido a lo injusto que viven los pobres al sentirse excluidos y burlados. La pobreza como exclusión es la negación del reconocimiento mutuo que Hegel presupone para los miembros de la sociedad burguesa. Esa humillación cuando “la libertad no tiene existencia”, hace “desaparecer el reconocerse de la libertad general”.<sup>60</sup> Pues libre es ser reconocido, respetado, para decirlo en el término kantiano, y tener trabajo: la superación que da Hegel a Kant, más la superación de una liberación del propio *ego*, por una liberación de otros, y su voluntad de dominar.

Si bien es verdad que Hegel supo pensar un futuro distinto del presente -de su presente, en grave situación de la sociedad burguesa, un futuro que se articula a partir de conflictos, interpretados como lucha por el reconocimiento, un futuro que le había negado Roig de manera general-, esa liberación no la universalizó.

Hegel quedó atrapado en un etnocentrismo, eurocentrismo que termina en justificar el colonialismo: la salida de la pobreza vía la colonización.

---

<sup>57</sup> Discrepo con Laura Mues en algunas traducciones: *el pobre en vez de los pobres, corazón en vez de emociones*, siendo *Gemüt* la esencia de lo mental y emocional en el hombre. Acepto *polarización* para *Zwiespalt* que evoca, por su etimología, escisión y significa, de manera más abstracta, dilema.

<sup>58</sup> G.W.F. Hegel, *ibid.*, p. 195. Aquella ilustración de la pobreza por desempleo hoy en día debería bien desenmascarar la voluntad que la produce y la aprovecha. Lo que fue, en tiempos pasados, la ideología de la *naturaleza*, algo como dado por la naturaleza, cambió ahora por el argumento de la necesidad del desarrollo, articulado en los planes de ajuste y reajuste.

<sup>59</sup> G.W.F. Hegel, *ibid.*, p. 195.

<sup>60</sup> G.W.F. Hegel, *idem*.

La Teoría del reconocimiento de la que Hegel sentó las bases al ponerla sobre una base más amplia que el kantianismo, que su teoría quiso superar, es, sin embargo, universalizable, como lo demostró Laura Mues, quien decía:

De los principios discutidos se sigue que, según Hegel, los levantamientos sociales y las revoluciones deben ser reconocidas como el único recurso de que dispone la chusma, los marginados, los explotados, los oprimidos y los esclavos para conquistar el reconocimiento de sus derechos, derechos que la sociedad, i.e. la voluntad general estructurada en el Estado, les niega. Hegel fue ciertamente revolucionario.

## HONNETH Y LA EPISTEMOLOGÍA DEL RECONOCIMIENTO

Hace dos años, en el V Encuentro del Corredor de las Ideas, fue planteado que debemos a Axel Honneth la sistematización de una teoría intersubjetiva del reconocimiento en sus dimensiones de antropología (fuerte), filosofía de la historia (blanda), una filosofía política y social y una ética. Valoramos su defensa de un nuevo pensamiento político, válido en su cambio del paradigma *from redistribution to recognition* (Nancy Fraser). El título de su obra mayor *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*,<sup>61</sup> es tesis, fundada en el Hegel de Jena casi materialista, comprobada por el behaviorismo social de G. H. Mead y ampliada por la psicología de la temprana niñez en su corte de psicoanálisis intersubjetivo (D. Winnicott y J. Benjamin), no sin descuidar el saber reflejado en el lenguaje coloquial cuando expresa menosprecio, desprecio, humillación. Se diferencian tres formas de reconocimiento, interrelacionadas de tal manera que parecen como movidas por un *telos* que empuja la lucha por el reconocimiento en el *amor*, el *derecho* y la *solidaridad*, de modo que una forma supere la otra. Los campos de las luchas están bien determinados y cada lucha tiene sus reglas, es decir, su ética distinta de las otras. Así, hay una ética de amor o asistencia con relaciones asimétricas, por ejemplo, en la familia, una ética de los derechos (humanos) igualitarios y universales, en la sociedad y, en la comunidad, una ética de solidaridad restringida por su particular concepto de la buena vida para ella. Sólo en el caso de conflicto normativo domina el reconocimiento en su forma del respeto que debemos a cada ser humano como persona.

Honneth, discípulo de Habermas y como buen discípulo tiene que ser crítico, se distanció de su maestro. Le reconoce su labor de distanciamiento de la primera generación de la Teoría crítica de Horkheimer y Adorno, de su *cerrado reduccionismo*

---

<sup>61</sup> A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Fráncfort/M, Suhrkamp, 1992.

*marxista* al elaborar la bien conocida Teoría de la acción comunicativa. Pero, “el dualismo de sistema y mundo de la vida” le parece implicar “el peligro de desvirtuar el potencial de su enfoque teórico comunicativo”.<sup>62</sup> Pero es ante todo la crítica al carácter abstracto o formal de la teoría moral que se da en la Ética del discurso y que le remite finalmente a Kant. Honneth quiso hacer una teoría de la sociedad con lo que llama sustancia normativa (*normativ gehaltvoll*), equidistante del formalismo de la ética comunicativa y de la materialidad del comunitarismo, superando así las dos tendencias, la universalista y la relativista, con el fin de mediarlas. En una última publicación, en forma autocrítica, Honneth, sin embargo, se pregunta, si no hubo la tendencia de su parte de haber tomado, sin espíritu crítico, la base hegeliana de la Teoría del reconocimiento como algo dado y se ve obligado a lo que llama un análisis epistemológico de la estructura del proceso del reconocimiento. La pregunta es, ante todo, si el “reconocimiento es un acto atributivo o meramente receptivo y por qué razones es indispensable para los hombres”.<sup>63</sup> Nos interesa la parte en la que vuelve nada menos que a Kant.

En *Invisibilidad. Estaciones de una teoría de la intersubjetividad*, capítulo “Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del ‘reconocimiento’”, Honneth había partido del concepto negativo de la invisibilidad en tanto una lesión moral, es decir, de ver a alguien en el sentido de darse cuenta de quién es, pero sin querer reconocerlo socialmente, como persona que merece respeto o estima. Conocemos esa actitud, por ejemplo, en un acto de castigo contra alguien como para ignorarlo, pasarlo por alto, no hacerle caso, hasta en posturas racistas de puro desprecio. Allí se ve claramente la diferencia ya mencionada entre el conocer y el reconocer, entre lo cognitivo y lo moral de cuya prioridad genética se había hablado más arriba. Al pasar ahora a la *visibilidad* como concepto positivo, Honneth, que buscó apoyo en el psicoanálisis de corte teórico comunicativo, pudo formular la tesis de que el “reconocimiento en su forma elemental es un gesto expresivo de aprobación”,<sup>64</sup> lo que representa una *meta-acción*: “al realizar un gesto de reconocimiento frente a otra persona, le damos a conocer de manera performativa que nos vemos obligados a cierto tipo de conducta benévola hacia ella”.<sup>65</sup> Para mejor interpretar esa meta-acción Honneth no ve nada mejor que de hablar de Kant al referirse a aquella famosa nota a pie de página que

<sup>62</sup> A. Honneth, “Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition” (Teoría crítica – Del centro a la periferia de una tradición de pensamiento), en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort/M, Suhrkamp, 1999, 2a. ed. p. 64.

<sup>63</sup> A. Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, (Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del ‘reconocimiento’) Fráncfort/M, Suhrkamp, 2003, p.7.

<sup>64</sup> A. Honneth, *ibid.*, p. 21.

<sup>65</sup> A. Honneth, *idem*.

nos explica lo que es respeto (*Achtung*), como descentración del amor propio que interpretamos como proceso de liberación.

Recuerdo que Kant, héroe de la razón en su construcción de una ley moral, tuvo que conceder que “*Achtung*”, tan importante en su ética, es sólo sentimiento, pero como insiste, un sentimiento que no es recibido bajo influencia de tipo inclinación/afición o miedo, sino auto-causado por el mismo concepto de la razón (*Vernunftbegriff*). La igualación que aparece al final de la nota, que el respeto que inspira la ley es igual al respeto que inspira la persona nos parece más concreta,<sup>66</sup> más entendible hoy. La diferenciación en cuanto al sentimiento de respeto como no-interesado es importante para mejor entender la interpretación que da Honneth a esa cita. Detalla que el:

[...] “desmontaje del amor propio no es algo que el sujeto se impone”: la fuerza causante es más bien el acto del reconocimiento como tal, de manera que la supresión de inclinaciones egocéntricas se realiza en el sujeto en cierto modo por necesidad. [...] En el sujeto que reconoce, se efectúa una descentración porque concede a otro sujeto un valor que es la fuente de derechos legítimos que quiebran el amor propio.<sup>67</sup>

Ese sentimiento que parece nutrido de “un tipo de motivación voluntaria”, nos deja con las dudas, así Honneth, si una tal representación es el resultado de una mera atribución (*Zuschreibung*) o “una forma de conocimiento, incluso de percepción”.<sup>68</sup> La extrapolación de los resultados de la investigación sobre el lactante parece permitir dar al acto del reconocimiento en general una prioridad en el sentido de que dentro del marco de “una socialización lograda” concedemos a toda persona, frente a ella y en base al valor que presenta, “una autoridad moral sobre nosotros”.<sup>69</sup>

El esfuerzo ético-antropológico que vimos en ese trabajo de Honneth, deja como resultado que el reconocimiento es un acto primario e independiente que garantiza, como presupuesto, la autonomía de la persona humana: el reconocimiento intersubjetivo es constitutivo del ser persona. Reclamar reconocimiento luchando por ello en un acto de liberación es un derecho humano esencial, siendo el sujeto persona o colectivo. La norma que empieza a regir ese proceso es *respeto*, más allá de las autonomías relativas que dominan en la forma del *amor* y de la *solidaridad*. Llamam la atención la proclamación de los derechos de los niños, la comprensión del amor conyugal como de pareja, y el límite en lo universalizable que se quiere

<sup>66</sup> A. Honneth, *ibid.*, pp. 19-20.

<sup>67</sup> A. Honneth, *ibid.*, p. 22.

<sup>68</sup> A. Honneth, *ibid.*, p. 24.

<sup>69</sup> A. Honneth, *ibid.*, p. 27.

poner al derecho a la diferencia.<sup>70</sup> A los amigos latinoamericanos ese último discurso de Honneth puede parecerles poco político, o demasiado psicológico. Pero recordamos que Honneth en su sistema filosófico es más hegeliano que kantiano, para referirnos a la interpretación arriba presentada. Hubo, sin embargo, una crítica a Honneth que quiso marcar cierta tendencia psicologista, la falta de ver los marcos institucionales y así políticos que permiten el reconocimiento, así la institución de la familia, la sociedad con sus mecanismos de organizarse y el Estado como comunidad de valores o entidad constitucional.

## CONCLUSIÓN

Para pensar una ética de la liberación, los dos filósofos latinoamericanos cuyos últimos trabajos estudiamos tuvieron dificultad de fundamentarla. El desligamiento necesita argumentos morales como los necesita el religamiento. Al verse enfrentados a esas respectivas dificultades de fundamentación y para superarlas, ambos autores se vieron forzados a recurrir a una tradición clásica, la kantiana, hoy presente, por ejemplo, en la Ética del discurso, una ética comunicativa. Esas dificultades nos permiten constatar que aparentemente *liberación* no es una categoría básica de la ética, ni tampoco de filosofía, como no lo era de la Teología. *Liberación* es un aspecto de un proceso ético-político-moral y necesita ser definido, es decir, demarcado en sus límites morales. Lo mismo ocurre con el concepto sublevación o revolución que, en la Modernidad, va acompañado y justificado, por ejemplo, de *libertad, igualdad y fraternidad*. No es por casualidad que los dos filósofos, sobre todo Rebellato, recurrieran a la categoría *reconocimiento* ofrecida desde la versión de la ética comunicativa, de cuyas limitaciones ya hablamos. Vimos allí presente la categoría dignidad que requiere respeto, lo que implica liberación como descentración del amor propio (*Abbruch der Selbstliebe*). Pero ya vimos en Hegel que para ser libre se necesita una “existencia exterior”, porque “el reconocer de la libertad general” presupone que “la libertad del individuo precisa existencia exterior”.<sup>71</sup> Pero cerrado el acceso al pensamiento amplio y diferenciado de Hegel por ser “reaccionario” (Roig), o marxista (de Marx/Dussel: Rebellato), se cierra la recepción (crítica) de la Teoría del reconocimiento, de filiación hegeliana, presente desde 1992, sobre todo

---

<sup>70</sup> Véase S. Benhabib, *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit – Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung* (Multiplicidad cultural e igualdad democrática – Participación política en tiempos de la globalización), Fráncfort/M, Fischer, 1999, p. 58: “Quisiera defender, desde la Teoría del discurso, la tesis de que la democratización de la eticidad debería tener prioridad frente a la conservación de formas de vida tradicionales y que no hay ninguna obligación moral de conservar identidades culturales que son incompatibles con una tal democratización.”

<sup>71</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, op. cit.*, p. 195.

en Honneth. Por eso el interés de mi crítica es abrir una brecha para una recepción de la Teoría del reconocimiento por las Filosofías para la liberación, en busca de otras compatibilidades y alianzas, más allá de la ética comunicativa cuya limitación, esa *Teoría del reconocimiento* justamente, promete subsanar.

Recuerdo al lector que: 1) la autoconciencia, para empezar en términos antropológicos, depende de la experiencia de un reconocimiento social; 2) hay relaciones recíprocas entre la adquisición de autoconciencia y el desarrollo moral de sociedades enteras y; 3) este proceso, no sin teleología y como lucha, se desarrolla en etapas marcadas por las conocidas formas de *amor, derecho y solidaridad*, tesis que, según Honneth, no escapan a lo empírico. Y todos tenemos una idea de aquello a partir de nuestras experiencias cotidianas, al experimentar en carne propia la vida dañada, en los maltratos o violaciones, la privación de derechos y la degradación, las tres correspondientes formas negativas del reconocimiento, es decir, de las formas de humillación. Honneth insiste, sin embargo, en que es verdad que experimentamos ideas espontáneas de lo que es injusto, pero para construir una Teoría del reconocimiento hace falta más que un método *ex negativo*.<sup>72</sup>

Si en Europa o en el Norte tuvo tanto éxito la ética comunicativa de Habermas, parece que la situación se prestó para priorizar, en la lucha por el reconocimiento, la dimensión comunicativa e igualitaria sobre la distributiva, esa última más bien reservada al Sur por las desigualdades injustas que *claman al cielo*, así la Teología de la liberación en su *opción preferencial por los pobres* (III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín, 1968).<sup>73</sup> Por lo demás creemos que

---

<sup>72</sup> Véase A. Margalit, *The Decent Society*, Cambridge/MA, Harvard University Press, 1996, y su recepción crítica por A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Fráncfort/M, Suhrkamp, 1999, pp. 248 -277. – Una postdata respecto a nuestra interpretación del diálogo Sur-Norte, publicada por primera vez en 2005: hubo cambios a lo largo de los últimos diez años en el desarrollo de la Teoría del reconocimiento. El cambio más acentuado se ve en cómo articula la teoría de Honneth su idea crítica de una *gramática moral de los conflictos sociales*: el motor de unas correspondientes soluciones de reconocimiento ya no se concibe por lucha sino mediante *procesos institucionalizados*, precisados como pedagógicos, una *escuela democrática*. Véanse “Grandes aniversarios en la Alemania del 2009: Jürgen Habermas 80 y Axel Honneth 60” y “La Europa actual en y desde la mirada de la Teoría crítica de los filósofos Jürgen Habermas y Axel Honneth”, en G. Sauerwald, *Reconocimiento – ¿Un nuevo paradigma de la Filosofía Política y Social?*, Quito, Abya Yala, 2014, pp. 137-162.

<sup>73</sup> Véase G. Sauerwald, “Teoría del reconocimiento *versus* Teoría del discurso O la pregunta si el concepto del *reconocimiento*, como lo desarrolla A. Honneth, puede hacerse cargo de la función que J. Habermas había atribuido al concepto de la *comunicación*, en la reconstrucción crítica de la idea hegeliana del *Espíritu*”, en *Reconocimiento – ¿Un nuevo paradigma de la Filosofía Política y Social?*, *op. cit.*, pp. 61-84.

tampoco el llamado primer mundo está exento de graves problemas de distribución. Y queremos recordar que, para Honneth, reconocimiento y distribución (justicia) no son alternativas: “somos conscientes de que el reconocimiento de la dignidad de personas o grupos pertenece esencialmente al concepto de la justicia”.<sup>74</sup> La interpretación del manuscrito tal como la de la filósofa mexicana Laura Mues, con la tesis de un *Hegel revolucionario*, podría ser el inicio de una recepción crítica de la Teoría del reconocimiento, al aprovechar los trabajos de Honneth adaptándolos a la ubicación y la perspectiva latinoamericanas.

---

<sup>74</sup> A. Honneth, *Die zerrissene Welt des Sozialen*, *op. cit.*, p. 249.



# EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO Y EL DEBATE SOBRE UNA TEORÍA CRÍTICA DESDE LAS AMÉRICAS

Stefan Gandler\*

Para iniciar nuestra reflexión sobre las posibilidades de una Teoría crítica desde las Américas y sus posibles conexiones y discrepancias con la actualmente discutida teoría del reconocimiento, nos remontamos a los inicios del proyecto original de una Teoría crítica de la sociedad: fue en el año 1923, con la *Erste marxistische Arbeitswoche* [Primera semana de trabajo académico marxista] en el estado alemán de Thüringen, que sentaron las primeras estructuras científicas que después dieron lugar a la fundación del Institut für Sozialforschung [Instituto de Investigación Social] en la ciudad de Frankfurt am Main. Hoy, a más de noventa años, existen diferentes maneras de interpretar la actualidad de esta tradición teórica. La más fácil y usual es la de re-nacionalizarla en la *cultura alemana y re-municipalizarla* en la herencia cultural y científica de Frankfurt. Sin embargo, todavía no es posible negar por completo que la Teoría crítica sólo pudo salvarse como proyecto científico e institucional, al igual que sus miembros sólo pudieron salvar sus vidas, al salir de Frankfurt, de Alemania y de Europa lo más pronto posible. El único que retrasó su salida de este continente, Walter Benjamin, lo pagó con su detención en los Pirineos, en la frontera de Francia con España, y eligió el suicidio ante la amenaza de ser deportado a Alemania, es decir, rumbo a los campos de exterminio nacionalsocialistas.

Hoy en día todo esto parece estar muy lejos, ya que hace 70 años que el proyecto popular nacionalsocialista fue terminado militarmente por el Ejército Rojo y sus aliados de aquel entonces. La *re-nacionalización* de esta teoría expulsada de Alemania, celebra cada vez más grandes éxitos y hasta pensadores conservadores consideran que la Teoría crítica está suficientemente domesticada, para poder darle el sello de ‘Made in Germany’ y erigir un monumento en homenaje a Theodor W. Adorno en plena ciudad de Frankfurt, como pasó hace doce años.<sup>1</sup>

---

\*Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Nacional Autónoma de México, Tulane University.

<sup>1</sup> El 10 de septiembre de 2003, un día antes de cumplirse el centenario de su nacimiento, se inauguró en Frankfurt am Main un monumento dedicado a Theodor W. Adorno. El monumento fue erigido en una plaza que lleva su nombre desde 1995, a unos cuantos metros del *Institut für Sozialforschung*.

En este contexto, hay pocas voces que, dentro de la universidad alemana y en especial dentro de la Universidad de Frankfurt, mantengan viva la radicalidad de la crítica de la *Escuela de Frankfurt* de los años veinte, treinta y cuarenta del siglo pasado. Algunos autores, y también varios activistas políticos de izquierda en Alemania y en otros países, consideran que Axel Honneth, quien hoy en día ocupa la cátedra que dejó Jürgen Habermas al jubilarse, es el representante institucional más importante del anhelo de rescatar o llenar de nuevo con vida el proyecto teórico-científico de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y, *last but not least*, Walter Benjamin.

En círculos de intelectuales y de activistas feministas, antirracistas, pro-tercermundistas y críticos al modelo dominante de la llamada globalización, las referencias a Honneth eran frecuentes y en muchos casos miraron sus escritos con buenos ojos. Antes que nada, sus reflexiones sobre la teoría hegeliana del *reconocimiento*, así como sus propias aportaciones a una interpretación crítica de la misma fueron (y en ocasiones son) recibidas como básicas para el análisis de los procesos de exclusión y dominación de grupos minoritarios o tratados como minoritarios. Además, se veía a esta teoría como un punto de partida para la reflexión sobre las posibilidades y las formas concretas de resistencia a (o superación de) estas formas de exclusión y dominación.

Por estas razones, Axel Honneth, profesor-investigador de la Facultad de Filosofía e Historia de la Universidad Goethe de Frankfurt, nos parece el autor idóneo para empezar una reflexión sobre la situación de la Teoría crítica al inicio del tercer milenio. Esta reflexión parte de una visión crítica del mencionado intento de ‘reintegrar’, sin más, la Teoría crítica a la ciudad de la cual fue expulsada por los nacionalsocialistas de Frankfurt y de toda Alemania -expulsión, como última *alternativa* al exterminio físico-, realizada con la aprobación activa o silenciosa y pasiva de la gran mayoría de los habitantes de la ciudad y del país. Y por lo mismo no pensamos que el puro hecho de que un autor esté presente física e institucionalmente en la Universidad de Frankfurt, le proporcione de manera casi automática, una cercanía más grande a Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin y a los otros autores de la llamada *clásica* Teoría crítica.

El afán de las siguientes 34 tesis es, en cambio, demostrar que un autor: Bolívar Echeverría, destacado filósofo ecuatoriano mexicano (1941-2010) que nació y estaba adscrito a una universidad fuera de Frankfurt, fuera de Alemania, incluso fuera de Europa y -parece ser casi cosa de locos- hasta fuera del autodeclarado Primer mundo (la UNAM), puede ser considerado, con toda seriedad y respetando el juego académico, más relevante que los *locales* conocidos para el proyecto de una Teoría crítica al inicio del tercer milenio. Este propósito, igualmente inusual dentro

de las discusiones sobre Teoría crítica como dentro de las discusiones sobre el llamado Tercer mundo en general, y en América Latina, en especial, se organizará a partir de la confrontación conceptual de Walter Benjamin, Axel Honneth y el referido autor latinoamericano, Bolívar Echeverría.

Éste último ha enseñado por muchos años en la Universidad Nacional Autónoma de México, haciendo accesible a muchas generaciones de estudiantes la Teoría crítica de la sociedad, ha ayudado a entender su contexto filosófico, social e histórico y ha elaborado importantes aportaciones para una ampliación de la vigencia de la Teoría crítica, no solamente más allá del momento histórico preciso en el cual surgieron sus textos centrales, sino también más allá de las limitaciones geográficas y civilizatorias, en las cuales esta teoría -a pesar de su gran apertura en muchas temáticas- ha sido, en ocasiones, atrapada. Estas limitaciones en parte, resultan directamente de algunas contradicciones y limitaciones de los textos originales, que se desarrollaron en un contexto etnocéntrico, que nunca pudo ser superado por parte de los autores de este grupo de intelectuales, de manera tan decisiva como hubiera sido necesario. La mayor parte de la mencionada limitación, sin embargo, es resultado de un proceso de interpretación de estos textos, lo que les quitó en muchos casos la espina crítica y, con ello, también la capacidad de superar la estrechez de miras de las sociedades europeas y de la sociedad estadounidense -una estrechez de miras que incluye prácticamente siempre un etnocentrismo tan ridículo como insistente-.

Bolívar Echeverría ha sido uno de los autores que ha trabajado por largos años, en el intento de retomar el proyecto de la Teoría crítica, llevándola no solamente a otros países, sino también a nuevos horizontes de discusión, que incluían un debate más allá de las limitaciones dadas en muchas universidades europeas y estadounidenses -que también se deben a las limitaciones que necesariamente se generan en países que, desde hace años, están en guerra en contra de otros países-. Por todas estas razones, nos parece justificable y necesario, retomar este importante autor y confrontar su pensamiento con uno de los actuales profesores de filosofía de la Universidad de Frankfurt, quien ha fungido como director del *Institut für Sozialwissenschaften*, institución fundada por los autores de la Teoría crítica, que a su vez fue el lugar en el cual dicha teoría empezó a desarrollarse al final de los años veinte e inicio de los años treinta del siglo pasado.

1. La teoría hegeliana del reconocimiento, en la interpretación de Axel Honneth, se basa implícitamente en la idea de que el reconocimiento del otro sea *posible* en la forma social existente. Ingenuamente pasa por encima del hecho de la competencia en el sistema económico reinante, donde cualquiera está por definición, en competencia con cualquiera.

2. Hay en esta visión una ‘lucha por el reconocimiento’ que puede llevar, en casos concretos, al reconocimiento de uno mismo o de un colectivo por otro u otros. Los casos de la falta de reconocimiento se consideran violaciones a la regla básica que llevan en ocasiones a la resistencia. No se considera en esta teoría la *posibilidad* de que el no-reconocimiento sea la regla y el reconocimiento la excepción accidental o temporal.

3. La teoría hegeliana del reconocimiento, y más aún la interpretación que le da Honneth, tienen un rasgo *progresista* muy marcado. En la versión que da Honneth de la teoría de Hegel, se parte sin justificación material o histórica alguna, de la premisa de que en la historia hay un continuo avance hacia una sociedad con pleno reconocimiento del otro. Hegel, por lo menos en ciertas partes de su teoría, sabe lo dudoso que es esta creencia en el progreso humano como necesario e inevitable. En ciertas frases Hegel parece irónico consigo mismo, como por ejemplo en su *Filosofía del derecho*, cuando habla del monarca y de la guerra.<sup>2</sup>

4. En Honneth estos momentos auto críticos de la teoría de Hegel son eliminados y sustituidos por un moralismo del progreso o, dicho de otro modo: una fe en el progreso de la moral. Afirma que “como hemos visto, la relación legal [Rechtsverhältnis] y la comunidad de valores son abiertos para los procesos de una transformación en dirección de un aumento de universalidad o de igualdad [Egalität]”.<sup>3</sup> No considera la posibilidad de una apertura del sistema de derecho y de la moral existente hacia lo contrario de un ‘aumento de universalidad y igualdad’. Pero la historia posterior a Hegel dio todavía más elementos para dudar de esta creencia en el progreso humano, en el cual Honneth no quiere dejar de confiar al “describir la historia de las luchas sociales como un proceso con una dirección definida”.<sup>4</sup>

5. Esta ceguera en relación a la posibilidad de un ‘progreso’ hacia una completa ausencia de reconocimiento, es más problemática todavía si pensamos

---

<sup>2</sup> Hegel está consciente que todo el sistema de reconocimiento, como un proceso racional, termina en las fronteras de los Estados nacionales. Honneth pasa por encima de esta problemática, ya discutida por su gran ejemplo: Hegel, y con cierta consecuencia apoya varias de las guerras que los Estados del centro han hecho en contra de ciertos Estados de la periferia en los últimos años, como por ejemplo la guerra de Yugoslavia, como *única manera de implementar la razón* en “países irracionales” desde los autodeclarados países “tradicionalmente racionales”.

<sup>3</sup> Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 280. Original: “wie sich gezeigt hat, ist sowohl das Rechtsverhältnis als auch die Wertgemeinschaft für Prozesse einer Umgestaltung in die Richtung einer Zunahme von Universalität oder Egalität offen.”

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 274. Original: “die Geschichte der sozialen Kämpfe als einen gerichteten Vorgang zu beschreiben”.

que se da en Alemania, a menos distancia temporal de lo que dura una vida humana, después de la destrucción de los judíos europeos por los nacionalsocialistas alemanes.<sup>5</sup> O, dicho de otra manera: sólo cerrando los ojos ante la realidad de su propio país, Honneth puede formular su teoría del reconocimiento.

6. Implícitamente, Honneth nos da a entender que sociedades menos tradicionales, están más cercanas a la “finalidad de la auto realización humana”,<sup>6</sup> que las sociedades tradicionales, cuando insiste a lo largo de su texto en la “idea de una relación postradisional de reconocimiento”.<sup>7</sup> Esto no solamente es cuestionable porque el nacionalsocialismo se dio en una de las sociedades menos tradicionales a nivel mundial en ese entonces: Alemania; sino también, porque cae en la trampa ideológica de los nazis -que comparten con todos los movimientos de extrema derecha-: se presentan como los grandes redentores de las tradiciones perdidas o en vías de perderse, mientras que en su política real apoyan las modernizaciones tecnológicas y organizativas más radicales. A la vez destruyen una gran parte de las tradiciones existentes, construyendo política e ideológicamente un llamado *tradicionalismo*.

7. Esta confusión de *tradición con tradicionalismo*, que es uno de los errores clásicos de la izquierda reformista y stalinista, lo comparte Honneth, como si nunca hubiera entendido la idea central de Walter Benjamin, según la cual es necesario, en cada generación, “el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla”.<sup>8</sup> Se trata aquí no sólo de la “tradición de los oprimidos”,<sup>9</sup> sino de la tradición en su totalidad. La izquierda ha cometido a lo largo de su historia repetidamente el error de identificar *tradición con tradicionalismo*. Este error está directamente relacionado con la idea de un progreso en la historia, de la cual la izquierda sería un aliado ‘natural’. Todo lo que quedó atrás es, en esta

---

<sup>5</sup> Recuérdese, además, que esto se dio después de la fase democrática de la República de Weimar, siendo elegido Hitler democráticamente como jefe del gobierno alemán y posteriormente dotado con facultades absolutas -el Ermächtigungsgesetz-, también por los votos de la mayoría de los partidos demócratas, del centro, del centro católico e incluso también de la mayor parte de los diputados socialdemócratas.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 276. Original: “Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung”.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 275. Original: “Idee eines postraditionalen Anerkennungsverhältnisses”.

<sup>8</sup> Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en: W.B., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Trad. Bolívar Echeverría. México, Itaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008, pp. 31-59, aquí: p. 40. Original: “In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen.” (Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, en: W.B., *Gesammelte Schriften*, Vol. I, 2. 2ª ed., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 693-704, aquí: p. 695.)

<sup>9</sup> Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *loc. cit.*, p. 43.

lógica, lo que hay que superar, de lo cual hay que distanciarse. Benjamin, uno de los autores más relevantes a los cuales se refiere Honneth cuando se auto considera parte de la ‘tercera generación de la Escuela de Frankfurt’, critica esta concepción y además la idea de un tiempo lineal que avanza así como lo hacen creer los relojes, que sólo se paran cuando uno olvida darles cuerda o cambiarles la batería; no acepta esta identificación de tradición y tradicionalismo, en la cual la izquierda y la derecha se parecen más de lo que estarían dispuestas a admitir.

8. La izquierda en sus versiones positivistas (la reformista y la estalinista) parte, al igual que las tendencias burguesas, de la idea de que la tradición está siempre del lado de los conservadores y derechistas. Si ciertos grupos de la izquierda tratan de incluir en sus programas aspectos de la tradición local, lo harán no con la idea de una radicalización de su posición política, sino como un acercamiento táctico a posiciones de la derecha o de los conservadores.

Es impensable, dentro de una ideología progresista y economicista, que en la tradición existente haya siempre una herencia rebelde y subversiva, no sólo en la “tradición de los oprimidos”, sino también en las tradiciones que trataron de garantizar una buena vida y desarrollar las capacidades y necesidades humanas, más allá de las necesidades económicas inmediatas. Es inimaginable para la izquierda positivista, al igual que para los conservadores, que justamente lo que *frena* el progreso tecnológico, organizativo y económico, podría estar a favor de un proyecto revolucionario. Por esto la izquierda casi siempre tenía y tiene graves problemas, cuando se trata de entender o incluso apoyar peticiones de grupos minoritarios,<sup>10</sup> ya que presentan por lo general una vuelta de más en el cauce dentro del cual corre el río del progreso nacional. Son innumerables los ejemplos, pero sólo hay que acordarse de los problemas que tenían los sandinistas en Nicaragua para aceptar las peticiones de los grupos indígenas, de los cuales varios acabaron entonces como aliados de la contra, así como el caso de México, en donde antes de 1994, una parte decisiva de la izquierda no daba mayor importancia a la situación de exclusión social, lingüística y civilizatoria de las sociedades indígenas y sus luchas.

9. En México fue sólo a partir de la aparición de los *neozapatistas* que surgió una -todavía limitada- conciencia dentro de la izquierda de que la lucha por una sociedad menos represiva y menos explotadora, es necesariamente, a la vez, una lucha en contra de la marginalización y exclusión de las tradiciones que no son subsumibles bajo el concepto clásico del ‘Mexicano’ o de la ‘Mexicana’, así como se

---

<sup>10</sup> Esto incluye, por supuesto, también grupos que numéricamente no son minoritarios, pero que en cuestión de poder político o económico lo son; véase, por ejemplo, los casos de la marginalización y exclusión realizadas en el patriarcado y en el apartheid.

estableció en un afán progresista<sup>11</sup> en los últimos dos siglos. Este grupo, el EZLN, es tal vez uno de los primeros que, a su vez, trata de unir *abiertamente* estos dos aspectos: por un lado, la defensa de la tradición, que está en peligro de ser aplastada por la tendencia de la forma de reproducción capitalista de destruir las diferencias que no caben en su declaración de igualdad de todas las mercancías y, por tanto, de todos los que están dispuestos a reducirse a meros productores de ellas. Por otro lado, este grupo trata de retomar los viejos ideales emancipatorios de una sociedad más justa, más igualitaria, etcétera.

10. Las eternas discusiones que se pueden observar desde hace unos años sobre la cuestión de si hay que dar preferencia a las peticiones de *igualdad* o a las de *diferencia*, sólo son posibles por esta falsa contradicción que se construye en el pensamiento dominante entre tradición y emancipación. Todas las afirmaciones, hoy en día ya de moda, de estar en contra del progresismo y economicismo, son en vano, si no se llega hasta la cuestión de la tradición como algo que hay que “arrancar... de manos del conformismo”.<sup>12</sup>

11. Retomar la tradición de una manera no folklorista, podría ser lo que Walter Benjamin llama el “salto de tigre al pasado”,<sup>13</sup> pero este salto no significa alejarse de la posibilidad de una sociedad radicalmente distinta a la existente y sus estructuras destructivas y represoras, sino “ese salto dialéctico (...) es la revolución, como la comprendía Marx”.<sup>14</sup> Ser revolucionario implicaría entonces la capacidad de recordarse, de ver y aprender de las generaciones pasadas, de sus experiencias y tradiciones, por el contrario, la simple fijación en las supuestas ‘modernizaciones’, nos cierra el camino a este salto del tigre. Las recetas de la izquierda reformista y estalinista en las ex-colonias de *superar* primero los *restos* de sociedades tradicionales, es decir, asemejarse a las sociedades del centro, como requisito previo para poder entrar al proyecto de una sociedad radicalmente menos repugnante, se basan en esta falsa concepción del papel de las tradiciones. Los neozapatistas son, tal vez, el grupo que ve con más claridad la necesidad de este *salto del tigre* hacia el pasado y no es casual que lo hacen desde el rincón más retirado de México, aparentemente desde el ‘lugar’ político y civilizatorio más alejado de esta otra sociedad menos represora -más alejados por ser, a primera vista, *tradicionalistas*, al defender varias de sus tradiciones aparentemente *obsoletas* en el México del siglo XXI-.

---

<sup>11</sup> En el sentido de una fe (ingenua) en el progreso.

<sup>12</sup> Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *loc. cit.*, p. 40.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>14</sup> *Idem.*

12. La teoría de los cuatro *ethe*<sup>15</sup> de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría, y sobre todo sus análisis del *ethos* barroco como *moderno* y *no* premoderno, podría ser uno de los pocos intentos teóricos que hoy en día lograron retomar este análisis de Walter Benjamin que por lo general está -a pesar de ser citado con frecuencia- marginalizado en el actual debate socio-filosófico. La concepción del *ethos* barroco como el que contiene una “combinación conflictiva de conservadurismo e inconformidad”,<sup>16</sup> podría ser justamente una de las claves para entender el tipo de modernidad que existe en México, no como *retrasada*, sino como diferente y tal vez en ciertos aspectos hasta más interesante -para el proyecto de una sociedad menos represiva, explotadora y repugnante que la existente-, que las modernidades del *Primer mundo* que la izquierda partidaria y ‘oficial’ (lo que quede de ella), al igual que los conservadores, ingenuamente quieren copiar.

13. Bolívar Echeverría parte del análisis de que la modernidad capitalista es profundamente contradictoria e irracional. Una conclusión de esto sería la que mencionamos al inicio: el reconocimiento del otro es sistemáticamente estorbado y en el mejor de los casos sólo posible en situaciones de *excepción*.

14. Aquí se puede observar una gran cercanía entre Bolívar Echeverría y Walter Benjamin, uno de los autores principales de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt. Benjamin está convencido de que *excepción* y *regla* existen, en la forma social reinante, en una relación inversa a lo que se cree, incluyendo lo que piensa Honneth. Benjamin escribe en su texto *Sobre el concepto de historia*:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos, es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Plural de *ethos*.

<sup>16</sup> Bolívar Echeverría, “El Ethos Barroco”, en: B.E. (ed.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*. México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, 1994, pp. 13-36, aquí: p. 26. Véase al respecto la tesis 7, donde se aclara la diferencia entre tradición y tradicionalismo. El tradicionalismo coincide por lo general con conservadurismo, la defensa de la tradición no necesariamente lo hace, sino que puede ser un acto rebelde y anti-conservador.

<sup>17</sup> Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, *loc. cit.*, p. 43. Original: “Die Tradition der Unterdrückten belehrt uns darüber, daß der >Ausnahmestand<, in dem wir leben, die Regel ist. Wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht. Dann wird uns als unsere Aufgabe die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestandes vor Augen stehen; und dadurch wird unserer Position im Kampf gegen den Faschismus sich verbessern.” (Walter Benjamin, “Über den Begriff der Geschichte”, *loc. cit.*, p. 697.)

15. A pesar de que Honneth se auto declara miembro de la llamada tercera generación de la Escuela de Frankfurt, Bolívar Echeverría se encuentra mucho más cerca de sus ideas principales, que Honneth. La teoría de Echeverría sería con mucha más razón una aportación a una actualización de esta tradición teórica, que los escritos de Honneth.

16. Echeverría distingue cuatro tipos básicos de la modernidad capitalista existente, a cada una corresponde una versión del “ethos de la modernidad capitalista”. En uno de ellos, el *ethos barroco*, hay más espacios para *excepciones* de lo que hay en las otras. Por lo general, este mayor espacio para excepciones, está interpretado desde la perspectiva de los otros tres *ethe* de la modernidad capitalista, como expresión de una *falta de racionalidad*, de una *modernidad inacabada o incompleta*, o incluso de una *condición premoderna*.

17. La teoría de Honneth se inscribe, sin que él esté consciente de ello, en el marco de uno de estos otros tres *ethe no barrocos*. Vamos a analizar, antes de entrar más en la discusión construida entre Honneth y Echeverría, algunos de los rasgos principales de la teoría de los cuatro *ethe* de la modernidad capitalista de Bolívar Echeverría.

18. El concepto del *ethos histórico* que Bolívar Echeverría introduce en la discusión científica, reemplaza de cierta manera el concepto crítico de la ideología y está íntimamente vinculado con su concepto de cultura política. Cada uno de los distintos *ethe* de la modernidad existente implica una “peculiar manera de vivir con el Capitalismo”.<sup>18</sup> Más específicamente explica Echeverría que “el comportamiento social estructural al que podemos llamar ethos histórico puede ser visto como todo un principio de construcción del mundo de la vida. Es un comportamiento que intenta hacer vivible lo invivable”.<sup>19</sup> Ahí, así como en su formulación de los *ethe* de la modernidad capitalista como una “forma de naturalizar lo capitalista”,<sup>20</sup> hay una obvia cercanía de la teoría de los *ethe* con la crítica a la ideología.

19. Bolívar Echeverría distingue en la actualidad cuatro formas básicas de vivir “lo invivable” y los llama: el *ethos* realista, el *ethos* romántico, el *ethos* clásico y el *ethos* barroco. “Cuatro serían así, en principio, las diferentes posibilidades que se ofrecen de vivir el mundo dentro de la forma de reproducción capitalista; cada una de ellas implicaría una actitud peculiar -sea de reconocimiento o de desconocimiento, sea de distanciamiento o de participación- ante el hecho contradictorio que constituye

<sup>18</sup> Bolívar Echeverría, “El Ethos Barroco”, *loc. cit.*, p. 20.

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

<sup>20</sup> Bolívar Echeverría, “Modernidad y Capitalismo. (15 tesis)”. En: B.E., *Las ilusiones de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/El Equilibrista, 1995, pp. 133-197, aquí: p. 164.

a la realidad capitalista”.<sup>21</sup> Mientras que el *ethos* realista predomina en grandes rasgos y en vastas esferas de los países de centro-norte de Europa y EE.UU., el *ethos* barroco tiene cierta presencia (junto con el mundialmente dominante *ethos* realista) en América Latina y sobre todo en países como México. Este *ethos barroco*, que desde la perspectiva del *ethos* realista, es premoderno y caduco y sólo un resto de sociedades antiguas, es desde la perspectiva de la teoría de Bolívar Echeverría un *ethos moderno* entre los cuatro *ethe modernos* actualmente existentes.

20. Los *ethe históricos* o *ethe de la modernidad* capitalista son formas de vivir lo invivable, se distinguen básicamente a partir de su forma de hacerlo. El concepto del *ethos* histórico es muy amplio, e incluye desde formas culturales en el sentido restringido de la palabra hasta formas cotidianas de comer, organizar el trabajo o, dicho en general, de todas las formas de producción y consumo de los bienes. Incluye, además, formas de comunicarse, lo que Echeverría concibe como formas de producción y consumo de significaciones. Es importante tener claro que los cuatro *ethe modernos* que analiza Bolívar Echeverría, son *ethe de la modernidad capitalista*. Ninguno de ellos está fuera de la modernidad o de la lógica capitalista. Sólo son distintas formas de aguantar, en la cotidianidad, las contradicciones inaguantables de la forma de reproducción capitalista.

21. En el actual sistema de reproducción hay una contradicción sistemática entre la lógica del valor y la del valor de uso. Mientras el valor de uso es lo que realmente se necesita para satisfacer las necesidades de los seres humanos, el valor es la categoría económica que parte de la cantidad (es decir, tiempo) de trabajo humano que se usó en promedio para la producción de un cierto bien. En el sistema de reproducción actualmente dominante, la lógica del valor tiende a destruir cada vez más la del valor de uso; es decir, se hace todo para aumentar la producción de valores y con esto de plusvalía y ganancias, pero a la vez, los bienes que realmente mejoran la vida de los seres humanos son tendencialmente destruidos (véanse, por ejemplo, los problemas ecológicos).

22. La existencia de la contradicción entre la lógica del valor y la del valor de uso puede ser reconocida o negada. Además, se puede dar más importancia al valor o al valor de uso. Las cuatro combinaciones posibles que resultan de estas dos distinciones son la base conceptual de los cuatro *ethe*.

23. El *ethos* realista niega la contradicción entre valor y valor de uso, y a la vez le da más importancia al valor. El *ethos* romántico también niega esta contradicción pero se inclina hacia el valor de uso. El *ethos* clásico reconoce la existencia de esta contradicción y se apega a la lógica del valor, mientras que el

---

<sup>21</sup> Bolívar Echeverría, “El Ethos Barroco”, *loc. cit.*, p. 19.

*ethos* barroco la reconoce también, pero tratando de salvar -a pesar de todo- la dinámica del valor de uso.

24. El *ethos* realista es el *ethos* de la claridad. Para él no hay contradicciones insuperables en el sistema social existente y el dominio del valor es para él lo más deseable. Está convencido de que la lógica del valor garantiza también el desarrollo del valor de uso.

25. El *ethos* barroco es el *ethos* del doble sentido. Aun sabiendo lo imposible que es la empresa de querer hacer justicia a nuestras necesidades y al valor de uso, frente a la lógica social reinante, la de los ‘intereses’ del valor que se está valorizando, busca no obstante la vida buena en lo malo, para decirlo de alguna manera. Sin negar, al estilo del *ethos* realista, que nuestra felicidad como género humano es tendencialmente inalcanzable dentro de la forma de reproducción actualmente asumida, apuesta de todos modos gran parte de sus fuerzas a la realización de este deseo, sabiéndolo fracasado y anulado desde un principio. Apuesta a instantes excepcionales de momentos de felicidad, por cortos y ‘asistemáticos’ que sean. A diferencia del *ethos* realista, el *ethos* barroco no trata de racionalizar sus propias irracionalidades y las de la forma social hoy existente, no explica ni siquiera su intento paradójico de vivir lo que es invivible. Si acaso verbaliza lo inexplicable, lo hace de manera *cantinflesca*, hablando en frases *lógicamente* absurdas, cuya segunda parte pareciera anular la primera, cuyos términos están casi sistemáticamente usados de manera equivocada, o por lo menos altamente imprecisa.

26. A diferencia de la idea de claridad en la comunicación de la cual parte el *ethos* realista, el *ethos* barroco no confía de la misma manera en la posibilidad de la *acción comunicativa* (Habermas). Sabe que, en la lógica social actualmente establecida y basada en la competencia generalizada, es por lo general preferible evitar darle demasiada información a alguien más. El *ethos* barroco no ‘reconoce’ al *otro* como plantea Hegel (reinterpretado por Honneth), ya que este reconocimiento mutuo presupone la posibilidad de aceptar plenamente el derecho de todos de existir y ser felices. Sin embargo, este estado social perfecto no puede existir dentro de la forma de reproducción reinante, como tiene presente el *ethos* barroco. Por ello, más que reconocimiento, ofrece al que tiene en frente, la omisión de la palabra ‘no’. Es decir, ofrece por lo menos no rechazarlo abiertamente, convivir con él y ella, aunque sea sin entenderse mutuamente. Esta actitud surgió, según Echeverría, en el siglo XVII, cuando hispanos y sobrevivientes de las destrucciones de las civilizaciones prehispánicas estaban en peligro de perecer. En este momento, la casi ausencia de la palabra ‘no’ era la única manera en la cual podrían convivir los dos ‘bloques civilizatorios’ (o lo que quedó de ellos), y con ello sobrevivir. Al ‘darse el avión’ mutuamente, podían establecer formas de convivencia inimaginables desde el

punto de vista del *ethos* realista. Viendo claramente la actual imposibilidad de una verdadera comunicación, en el *ethos* barroco se construye la comunicación no solamente a pesar del actual fracaso semiológico, sino refuncionalizándolo. Cada malentendido, provocado muchas veces a propósito, se convierte en un posible elemento de entendimiento.

27. Para Bolívar Echeverría, esta estrategia barroca de comunicación no es premoderna, o subdesarrollada, como pensarían teóricos que identifican la modernidad realista con la *modernidad en cuanto tal*. Más bien, esta forma de convivir y de comunicarse, a pesar de, y por medio del caos simbólico contemporáneo, la considera el teórico ecuatoriano-mexicano como una forma altamente moderna de decir lo indecible, y en consecuencia, vivir lo invivible (la forma social capitalista).

En el *ethos* realista, en cambio, se plantea categóricamente la idea del reconocimiento mutuo. Pero si no se logra, se piensa que es porque *el otro y la otra* no se *adaptan* suficientemente o suplemente no *encajan* en cierta sociedad. Ello provoca los diferentes niveles de reacción, que en la historia moderna se han dado: obligación de auto reprimirse *libremente*, hasta haber llegado a un estado de *normalidad aceptable* para la mayoría, obligación de retirarse del territorio en cuestión, por ser considerado *inadaptable*, o, finalmente, la destrucción física del *otro*.

28. El *ethos* barroco no esconde la presencia de lo absurdo, contradictorio y anti comunicativo de nuestra formación social, sino lo vive abiertamente y trata de establecer cierta comunicación indirecta a partir de dobles sentidos, malentendidos e inexactitudes que pueden abrir momentáneamente posibilidades de convivencia y de comunicación, a pesar de su actual imposibilidad *sistemática*. Al hacerlo tan abiertamente, puede *parecer* ser el menos racional de los cuatro *ethe* modernos. Sin embargo, ninguno de los cuatro es racional, ya que todos forman parte de una formación social estructuralmente irracional y caótica, a la cual cada uno responde y corresponde de diferente manera.

29. La consecuencia de esta diferencia (entre el *ethos* realista y el *ethos* barroco) se ve claramente entre Estados Unidos y México. Mientras que en el primer país aún después de casi quinientos años, los familiares de los anteriores esclavos prácticamente no se mezclan en su reproducción biológica y cultural con los familiares de los anteriores colonizadores, porque les es imposible reconocerse realmente, en México existe un alto grado de mestizaje tanto cultural, como en la formación de parejas. Este mestizaje no es necesariamente un reconocimiento del otro en el sentido de la filosofía idealista e ilustrada (por ejemplo, Hegel), pero logra algo que en el *ethos* realista en muchas ocasiones no se logra: vivir juntos, a pesar de la imposibilidad de hacerlo que impone esta formación social. Mientras que el *ethos* realista con su claridad y aparente *sinceridad* sólo logra reproducir las barreras establecidas desde

la colonización, a partir de las diferencias económicas y presuntamente raciales, el *ethos* barroco puede jugar con ello. Sin cuestionar realmente al sistema capitalista y su base histórica más profunda: el colonialismo; el *ethos* barroco trata a la vez de vivir una vida agradable que incluye también la convivencia y el goce común con los que se encuentran alrededor; transgrede las leyes no escritas del racismo si esto permite un goce -aunque sea solamente de manera temporal y casual- sin realmente cuestionarlas; con esto tiene, en última instancia, un aspecto más abierto que el *ethos* realista, que simplemente niega la existencia de estas contradicciones, incluyendo el racismo. Al negar las contradicciones, el *ethos* realista se hace incapaz de resolverlas y las reconstruye enteramente (como bien se puede ver en la formación de parejas y el predominio incuestionado de la tradición anglosajona-protestante en las clases gobernantes).

30. La teoría de Honneth se inscribe, sin que él esté consciente de esto, en el marco de los tres *ethe* no barrocos, sobre todo en el *ethos* realista, con cierta influencia del *ethos* romántico. En esta lógica se menosprecian sociedades que dan juego a un conjunto de excepciones y con esto abren ciertos espacios para la existencia de tradiciones -a pesar de la lógica totalitaria del sistema económico capitalista, que por su propia lógica no permite ningún dios al lado del dios 'plusvalía'-. Sólo la condición contradictoria y paradójica del *ethos* barroco puede permitir tantos espacios de excepciones y tradiciones.

31. Pero para los otros tres *ethe*, así como para la teoría de la "lucha por el reconocimiento" de Honneth, esto sería más bien expresión de una sociedad más lejana a su *ideal* del reconocimiento, ya que éste siempre se inscribe en el marco de una relación racional y de percepción clara del otro. Mientras que, según Bolívar Echeverría, el *ethos* barroco permite *otro tipo* de convivencia que *no* es la del reconocimiento. La forma barroca de convivencia es más bien el *dejarse vivir mutuamente*, ignorándose en gran parte, sabiendo que el real entendimiento y con esto el real reconocimiento, no es posible en las condiciones dadas por la sociedad de la competencia, como regla omnipresente de organización social.

32. Los espacios para 'excepciones', para el rompimiento limitado de ciertas reglas sociales establecidas, incluyen también un espacio para otras culturas, otras formas de convivencia e incluso otras formas de apariencia física. El 'otro', los 'otros' o las 'otras' pueden vivir en estos espacios de excepción sin tener que justificarse ante la mayoría por ser distintos. Quedarían como excepción a la regla, que no es lo mismo que ser por definición excluidos, ya que en el *ethos* barroco, la excepción es de cierta manera la regla. Pero desde una percepción *realista*, como la de Honneth, esto es incomprensible y no quedaría otra que *recetar* al mundo entero seguir el camino de la *lucha* por el reconocimiento que tantas veces llevó a

los fracasos más sangrientos de la historia europea, que incluye, por supuesto, la historia de su actuación sobre *sus colonias*, así como también la mencionada historia de su ex-colonia más cumplida desde la perspectiva del *ethos* realista, los Estados Unidos ‘de América’.

33. Honneth, en su ingenuo progresismo, vinculado con un etnocentrismo primermundista, no puede percibir las *diferentes* formas de la modernidad capitalista y da por un hecho que el *ethos* del reconocimiento, que él analiza -el *ethos* realista con cierta influencia romántica-, es el único *ethos* moderno, o por lo menos el *más avanzado*. Justo en esta negación de la existencia de los otros *ethe* como igualmente modernos, que no son por definición más lejanos a la “finalidad de la auto realización humana”,<sup>22</sup> el mismo Honneth repite y demuestra involuntariamente lo que en consecuencia de la teoría de Echeverría se puede analizar: la incapacidad de los *ethe* realista y romántico -a los cuales pertenece en la vida cotidiana y a los cuales defiende teóricamente- de reconocer realmente al otro, en este caso, el otro *ethos* de la modernidad capitalista, el *ethos* barroco.

34. Esta incapacidad de reconocer el *ethos* barroco como el otro *ethos* de la *modernidad* capitalista, incluye no sólo la ignorancia o falta de información sobre él como realidad social, sino también la negación de tomar en cuenta las teorías que se han desarrollado sobre el *ethos* barroco en los últimos veinte años y que se han discutido, no solamente en algunos de los centros intelectuales y académicos de América Latina, sino también en varias universidades y publicaciones de Europa. Mencionamos esto no para darle presuntamente más validez a estas teorías, por haber sido discutidas en Europa, sino para demostrar el aspecto *dogmático* de la mencionada negación de tomar en cuenta estas discusiones teóricas, que son de fácil acceso incluso para Honneth, Habermas y otros *defensores* del reconocimiento del *otro*. Pero su pretensión de universalidad termina en los límites establecidos por las nuevas *cortinas de hierro* del susodicho *Primer Mundo*.

## EN RESUMEN

Confrontar desarrollos teóricos de América Latina, en este caso del filósofo Bolívar Echeverría, con la Teoría crítica de la sociedad, así como con algunos de los profesores universitarios alemanes que se auto consideran sus seguidores, como Axel Honneth, es -como hemos demostrado con las 34 tesis arriba formuladas-, no solamente una excelente manera de hacer visibles las limitaciones que tiene la interpretación que hace este último de la Teoría crítica y las deficiencias que tiene

<sup>22</sup> A. Honneth, *Der Kampf um Anerkennung*, loc. cit., p. 276. Original: “Zweck der menschlichen Selbstverwirklichung”.

su reconstrucción de la *teoría del reconocimiento* de Hegel. Además de ello, podemos ver cómo, desde afuera de los centros militares y económicos mundiales, se desarrollan aportaciones filosóficas que ayudan, de manera ejemplar, a entender mejor el actual mundo capitalista, sus contradicciones y su incapacidad para superar su tendencia auto destructiva. Esta incapacidad seguirá, si se aferra a las “propias” aportaciones de los mencionados centros, menospreciando e ignorando todo aquello que histórica y actualmente se está trabajando en las discusiones y textos, así como lo que se está viviendo y realizando cotidianamente en las sociedades aparentemente *periféricas*. No queda duda alguna de que una posible solución a los radicales problemas de la actual humanidad, no se podrá esperar de aquellos países que en los últimos quinientos años se han dedicado a someter y destruir gran parte del planeta, sino que la humanidad sólo podrá sobrevivir si empieza a escuchar las voces *críticas* que vienen desde afuera del *coro* del auto llamado *Primer mundo*. Por ello, es una necesidad inaplazable el desarrollo de una *Teoría crítica desde las Américas*, como una primera aportación para la construcción de estas voces críticas, no sometidas a la lógica de la defensa de la *fortificación Europa* -u otras *fortificaciones de bienestar económico*, cobardemente excluyentes-.



# LOS DESPRECIOS DEL RÉGIMEN MIGRATORIO. HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA DE LAS MIGRACIONES

Benno Herzog\*

“Un fantasma recorre el mundo y es el fantasma de la migración. Todas las potencias del mundo antiguo se han aliado en una despiadada operación para impedirla, pero el movimiento es irresistible.”<sup>1</sup>

La crítica immanente es el modelo de crítica social comúnmente asociado con la Teoría Crítica, en un sentido amplio.<sup>2</sup> Criticar inmanentemente significa referirse a una base normativa que no es externa a la sociedad, como por ejemplo un texto sagrado o legal, una utopía, o una reflexión de una persona o un grupo de personas en particular. Más bien se utilizan normas que ya están aceptadas por (la mayoría de) la sociedad. En las grandes ofertas teóricas del Marxismo y del Post-Marxismo estas normas no son sólo normas formuladas explícitamente, y que requieren una aplicación específica<sup>3</sup> o una interpretación alternativa<sup>4</sup> para poder ser utilizado como herramienta de la crítica social. Más bien, la tradición de la Escuela de Frankfurt utiliza un modelo que Stahl llama “basado en la práctica” (*practice-based*).<sup>5</sup> Con ello se refiere a una base normativa immanente en las prácticas sociales y que a menudo escapan a la consciencia de los actores implicados.

---

\* Departamento de Sociología y Antropología Social - Universitat de València.

<sup>1</sup> M. Hardt, & A. Negri, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 235.

<sup>2</sup> Cfr. R. Jaeggi, “‘Objektive Kritik’ und Krise. Überlegungen zu einer materialistischen Grundlegung von Sozialkritik”, en M. Martin, S. Martin, & Wissel, J. (eds.) *Perspektiven und Konstellationen kritischer Theorie*. Münster: Westfälisches Dampfboot; J. M. Romero, 2014. *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*. Bielefeld, transcript; T. Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*. Frankfurt M./New York, Campus, 2013

<sup>3</sup> B. Herzog, “Was bedeutet immanente Kritik für die empirische Sozialforschung? Überlegung zur Erschließung notwendiger Widersprüche.”, en J.M. Romero, *Immanente Kritik heute. Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs*, Bielefeld, transcript, 2014, pp. 157-178.

<sup>4</sup> J. M. Romero, 2013. “Sobre la pretensión de trascendencia de la crítica immanente”, en *Diálogo Filosófico* 85, pp. 55-75.

<sup>5</sup> T. Stahl, “Habermas and the project of immanent critique” *Constellations* Vol. 20(4), 2013, pp. 533-552.

Ahora bien, ¿qué son estas prácticas cuya base normativa sirve para criticar una sociedad con fines emancipatorios? A esta pregunta, las diferentes “generaciones” de la Escuela de Frankfurt han dado respuestas distintas. Adorno y Horkheimer -al menos hasta la catástrofe de Auschwitz- siguieron la propuesta teórica de Marx, según la cual la experiencia del trabajo es aquella experiencia moral precientífica que puede ser utilizada para el desarrollo de una crítica immanente.<sup>6</sup> En esta tradición intelectual son los trabajadores, aquellas personas privilegiadas, en las que recae la oportunidad para realizar el cambio social. Habermas, como autor más destacado de la segunda generación, cambia el paradigma de la producción por aquel de la comunicación. Ahora son las normas immanentes de los actos de habla de los participantes competentes las que tienen la capacidad de apuntar a otra sociedad, mediante el entendimiento. Dice Habermas que “el entendimiento es immanente como *telos* al lenguaje”,<sup>7</sup> es decir que las pretensiones de verdad, veracidad y rectitud immanentes al modo original de habla apuntan a la posibilidad de criticar situaciones concretas y con ello estructuras sociales en su conjunto. Con Honneth, director del Instituto de Investigación Social de Fráncfort, podríamos reformular esta frase del siguiente modo: el reconocimiento es immanente como objetivo al sufrimiento social. La crítica Foucaultiana, que se puede aplicar al modelo de Habermas,<sup>8</sup> de la existencia de demasiados mecanismos de preestructuración u orden del lenguaje y de mecanismos de “exclusión discursiva”<sup>9</sup> lleva a Honneth a desestimar el modelo comunicativo de su maestro Habermas.<sup>10</sup> Como es sabido, para Honneth, los seres humanos necesitamos tres tipos de reconocimiento diferentes para llegar a una autorrelación lograda: amor y amistad en las relaciones primarias, con las que creamos autoconfianza como personas dignas de ser amadas; igualdad de derecho en las relaciones legales del estado, que fomentan nuestro autorrespeto como personas de igual valor moral; y, finalmente el reconocimiento de nuestras capacidades y cualidades específicas en la sociedad civil, tan necesario para el desarrollo de nuestra autoestima.

Como fuente normativa de la crítica immanente Honneth no se centra en las prácticas de reconocimiento sino en su contrario: en la capacidad de sufrimiento por desprecio, es decir por falta de reconocimiento en sus múltiples facetas de

<sup>6</sup> Cfr. p.ej. M. Horkheimer, 2005. “Traditionelle und kritische Theorie”, en: *Ibid. Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze*. Fráncfort/Meno, Suhrkamp, 2005, pp. 205-260.

<sup>7</sup> J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Trotta, 2009, p. 369.

<sup>8</sup> Véase de forma más emblemática: M. Foucault, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.

<sup>9</sup> B. Herzog, “Exclusión discursiva. Hacia un nuevo concepto de exclusión social”, en *Revista Internacional de Sociología*, 69 (3), 2011, pp. 607-626.

<sup>10</sup> A. Honneth, *La sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta, 2011.

amor, derechos y solidaridad. Con ello, Honneth apunta en última instancia a la superación de un orden social patológico.

La propuesta de Honneth no rompe con la acción comunicativa de Habermas sino que la amplía y la eleva a otro nivel. No sólo los actos de desprecio, sino también el sufrimiento y hasta el sufrimiento silencioso pueden ser entendidos empáticamente por otros. Podríamos emplear retroactivamente el núcleo de esta reflexión también a la experiencia del trabajo utilizada por Marx y la primera generación de la Teoría Crítica. Detrás de las luchas de la clase trabajadora, así se podría argumentar, se halla, en última instancia, una lucha por el reconocimiento. Es este también el argumento de Honneth en el debate con Nancy Fraser cuando insiste en que la redistribución también es una forma de reconocimiento.<sup>11</sup> Lo que es más, todos los actos sociales pueden ser en teoría entendidos por otros. Es este el núcleo de la sociología comprensiva, desde la famosa definición de Weber.<sup>12</sup> Esto no quiere decir que todas las acciones, todas las prácticas sociales puedan ser utilizadas para fundamentar la crítica inmanente. Pero una gran parte de nuestras prácticas apuntan a alguna forma de reconocimiento social.

En lo que sigue voy a desplegar unas reflexiones que ayudan a comprender las prácticas alrededor de los procesos migratorios, para fundamentar así una crítica social en la tradición de la Teoría Crítica. Vamos a interpretar las distintas prácticas como luchas por el reconocimiento o como luchas contra el desprecio. Para ello se van a presentar múltiples formas de desprecio como estructurales, es decir como patologías sociales globales. De esta forma, podemos interpretar las prácticas, que a menudo parecen individuales y particulares, como críticas sociales. Por tanto, el objetivo del presente trabajo consiste en elaborar instrumentos analíticos para comprender a los movimientos y políticas migratorias como herramientas para la crítica social.

Para la sociología estas herramientas analíticas siempre vienen acompañadas por preguntas metodológicas. A la pregunta por las prácticas con contenido normativo que puede servir para una crítica social se añade otra desde el punto de vista de las ciencias sociales: ¿cómo podemos transformar las prácticas en voces

---

<sup>11</sup> N. Fraser, & A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, 2006.

<sup>12</sup> Recuerden la definición de Max Weber que forma la base de toda la sociología comprensiva, incluso más allá del intento de comprender sentidos subjetivos conscientes: “por ‘acción’ debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo”, M. Weber, 1969. *Economía y Sociedad*, México, FCE, 1969, p. 5.

críticas? Es decir, ¿de qué métodos disponemos para expresar una crítica inmanente en actos de otros?

Para desarrollar una crítica inmanente de los regímenes migratorios vamos, en primera instancia, a considerar los diferentes contextos sociales. Interpretaremos con Honneth cada contexto, como orden de reconocimiento y desprecio.<sup>13</sup> Analizaremos así la sociedad de acogida y ahí sobre todo una práctica concreta de reacción al racismo o, en términos de la Teoría del Reconocimiento, al desprecio de la sociedad de acogida. Nos referimos aquí a la práctica de creación de grupos particulares y nos preguntamos en qué medida con los movimientos migratorios se produce la necesidad de un “reconocimiento de segundo orden”.<sup>14</sup> Este término se refiere a un reconocimiento de grupos enteros, o mejor dicho a sus prácticas internas de reconocimiento, entendiendo que, en una sociedad altamente diferenciada en cuanto a valores sociales, no puede existir una única estructura de reconocimiento para todos. Como segundo espacio analizaremos la relación con la sociedad de origen, que en muchos casos juega un papel importante en el reconocimiento de las personas migrantes. Y finalmente consideraremos el espacio supranacional también como un orden de reconocimiento. Interpretamos las diferentes prácticas migratorias como actos de lucha por el reconocimiento. Con “diferentes prácticas” se hace referencia aquí a distintos “sentidos subjetivos”, distintas razones para migrar. Veremos cómo todas estas razones hacen referencia a patologías sociales diferentes.

## **LA CRÍTICA INMANENTE DE LOS MOVIMIENTOS MIGRATORIOS**

La crítica inmanente es sobre todo crítica social. Lo que pretende no es sólo criticar un cierto fenómeno, p. ej. discursos racistas, sino que, si se quiere seguir la línea trazada por la Escuela de Frankfurt, “se necesita de una crítica, completamente formulada, de la sociedad, capaz de desentrañar críticamente la relación entre individuo y sociedad, en el horizonte de unas relaciones capitalista-burguesas”.<sup>15</sup> Sin tener una idea clara sobre el contexto en que se mueven los individuos y sus relaciones, no se pueden formular competentemente exigencias de reconocimiento.

---

<sup>13</sup> A. Honneth, *El derecho de la libertad*, Madrid, Katz, 2014.

<sup>14</sup> B. Herzog, “Recognition in Multicultural Societies. Intergroup relations as second-order recognition”, en *Revista Internacional de Sociología*, 73(2), 2015.

<sup>15</sup> J. A. Zamora, “Racismo, xenophobia, antisemitismo en el horizonte de los flujos migratorios. Enfoques teóricos y Teoría Crítica”, en *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 188, 2012, pp. 591-604.

Sin una teoría de la sociedad tampoco podemos comprender los obstáculos o límites estructurales o sistémicos del cambio social. Es decir, sin el conocimiento sobre la sociedad toda crítica se queda utópica.

No obstante, hablar de una sociedad como si fuera una entidad estática, es erróneo. En cada sociedad hay muchos grupos sociales y culturales, además de diferentes instituciones. Todos ellos se pueden regir por reglas diferenciadas según las cuales se organiza el reconocimiento. Y aun así en la Teoría del Reconocimiento, sea en su versión primitiva de Hegel, o en las versiones más actuales de Charles Taylor,<sup>16</sup> o la más completa de Axel Honneth,<sup>17</sup> se supone, de manera implícita, la idea de una sociedad nacional bajo la cual se organizan las diferentes formas de reconocimiento. Aunque, sin duda, el Estado nacional tiene una gran importancia a la hora de crear y mantener un orden de reconocimiento, el horizonte de un único marco principal para muchas personas presenta una simplificación incorrecta. Esto es especialmente cierto para todas aquellas personas con proyectos vitales en más de un Estado nación.

Migrantes, normalmente no se encuentran sólo en el “orden de reconocimiento” de la llamada sociedad de acogida. No son sólo *inmigrantes*, también son emigrantes y muchas veces tienen un alto grado de movilidad horizontal y de contactos interculturales. A continuación se quiere emprender tres reflexiones sobre la lucha por el reconocimiento de los inmigrantes. Primero, como grupos sociales en la diáspora, es decir como inmigrantes. En segundo lugar, se echa un vistazo a las sociedades de origen y su influencia prolongada para el reconocimiento de las personas emigradas. Y finalmente, se presentan algunas reflexiones sobre el proceso de migración mismo. Se muestra cómo se puede interpretar el acto de migrar como un acto de lucha por el reconocimiento que tiene lugar en una constelación supranacional.

Presentaremos por tanto a la sociedad de acogida, a la sociedad de origen, y a la sociedad mundial (o al menos supranacional), como importantes para el reconocimiento de la mayoría de los migrantes. Con ello evitaremos también el nacionalismo metodológico, tan criticado en las ciencias sociales en las últimas décadas.<sup>18</sup> Este término se refiere a tendencia para abordar fenómenos sociales, principalmente en un marco social *nacional*, como si ese fuera el campo natural de aparición de

---

<sup>16</sup> Ch. Taylor, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, FCE, 2003.

<sup>17</sup> A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Editorial Crítica, 1997.

<sup>18</sup> *Cf.* por ejemplo U. Beck, *What is globalisation?*, Cambridge, Polity Press, 2000; A. Wimmer & N. Glick Schiller, “Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences.” *Networks* 2(4), 2002, pp. 301-334.

dichos fenómenos. Esto se debe a varios factores, tales como la internalización y la naturalización de la existencia de los Estados naciones, la existencia de una mayor accesibilidad a datos nacionales que a otro tipo de datos o, más en general, del surgimiento de la sociología como ciencia de la autorreflexión de los jóvenes Estados naciones, es decir de una relación histórica entre la sociología y sus métodos con los Estados naciones occidentales. También la Teoría del Reconocimiento, con su tradición hegeliana y su enfoque al Estado como esfera del reconocimiento, corre el peligro de desatender órdenes más variados, ya sean intragrupales en sociedades multiculturales, o internacionales. No obstante, especialmente en el campo de la migración, se hace obvio que para conocer un fenómeno a fondo no debemos limitar su estudio por fronteras, a menos que estas vengan establecidas por el propio fenómeno estudiado. De este modo, no se puede entender el complejo entramado del reconocimiento y del desprecio de la población migrante desde una perspectiva meramente nacional.

### **GRUPOS EN LA DIÁSPORA**

Las personas inmigradas, no sólo se encuentran de un día para el otro en el orden del reconocimiento de la sociedad de acogida, sino que además, a menudo, crean nuevas estructuras, nuevos grupos, comunidades o instituciones que, entre otras cosas, también organizan el reconocimiento. Estas comunidades diaspóricas pueden ser grupos étnicos, nacionales, lingüísticos, religiosos, culturales, etcétera. Organizan parte de la vida según criterios diferentes a las formas dominantes de la sociedad de acogida. De hecho, hay a menudo una relación dialéctica entre el orden de reconocimiento de la sociedad de acogida y la necesidad de crear propias comunidades diaspóricas. A menudo, los inmigrantes (y de forma parecida minorías étnicas) se encuentran en una situación estructural de desprecio más que de reconocimiento. Viven múltiples situaciones de racismo y exclusión social en sus diversas facetas.

La creación de grupos particulares, por ende, depende de muchos factores. Algunos de ellos tienen que ver con la posibilidad de recibir reconocimiento en la sociedad de acogida y con la lucha por el reconocimiento mediante la creación de estructuras alternativas que permitan a los individuos saberse reconocidos. En los grupos particulares la otredad de los individuos, es decir, el pertenecer a otro grupo respecto a la mayoría de la sociedad, ya no está visto como un defecto, sino como una característica normal o incluso como una virtud. Podemos entender, entonces esta creación de diferentes comunidades particulares, como lucha contra el desprecio social en un doble sentido: en primer lugar, como lucha por el reconocimiento en el sentido clásico de encontrar un espacio de reconocimiento sobre todo entre iguales

y por sus capacidades específicas. Honneth mismo habla en este sentido de que los grupos sociales en general pueden compensar hasta un cierto grado los desprecios recibidos por la sociedad.

En los grupos de las diásporas, los compañeros a menudo cumplen funciones de apoyo emocional y de cuidado. Sabiéndose todos en una situación parecida hay frecuentemente una mayor sensibilidad por la necesidad de apoyo en este sentido. También organizan a menudo una igualdad entre sí. Aunque legalmente el Estado de acogida les discrimine como no iguales en múltiples situaciones, entre sí se pueden sentir iguales. Y finalmente, sus cualidades y méritos, que la sociedad de acogida frecuentemente no sabe apreciar y sólo los mide en distancia al estándar propio, pueden ser reconocidos mucho mejor como méritos por aquellos que están familiarizados con los estándares de valoración social particulares, por pertenecer al mismo grupo.

En segundo lugar, la propia formación de grupos también puede presentar una “lucha por un reconocimiento de segundo orden”,<sup>19</sup> una lucha por ser reconocido como grupo. Es esta la lucha de las propias comunidades y sus instituciones para que tengan el reconocimiento legal y social de la sociedad de acogida, y así sentirse realmente capacitados para organizar apoyo emocional, igualdad y valoración de cualidades entre sí. Podemos entender estas prácticas de grupos formados y que se dirigen a la sociedad de acogida como prácticas de reconocimiento de segundo orden.

El concepto de reconocimiento de segundo orden, se refiere al reconocimiento por parte de la sociedad de prácticas de reconocimiento intragrupal particulares. Se basa en la observación de que en una sociedad culturalmente diferenciada puede haber distintas formas de reconocimiento válidas para los diferentes grupos sociales. Estas formas de reconocimiento a menudo no se proporcionan por la sociedad en su totalidad sino por grupos sociales particulares, como minorías étnicas, religiosas o lingüísticas.

El reconocimiento de segundo orden se refiere ahora a una estructura estable y duradera que estos grupos sociales necesitan para poder proporcionar diferentes tipos de reconocimiento social a sus miembros. Si aplicamos el esquema de las tres formas de reconocimiento: amor, derecho y valoración social, por parte de la sociedad, a prácticas grupales de reconocimiento se pueden resumir las posibles formas de reconocimiento de segundo orden en la siguiente tabla:

---

<sup>19</sup> B. Herzog, 2015, *op. cit.*

Tabla 1. Modos de reconocimiento de segundo orden

	Reconocimiento de segundo orden		
	Dedicación emocional (amor, amistad)	Atención cognitiva (derechos)	Valoración social (solidaridad)
Dedicación emocional de primer orden	1. Apoyo por formas de reconocimiento de primer orden no pueden ser convertidas en obligaciones normativas.	P. ej. apoyo legal para formas tradicionales o alternativas de cuidado.	P. ej. reconocimiento simbólico y material (es decir, mediante redistribución) de prácticas tradicionales o alternativas de cuidado a causa de la contribución específica de una cultura.
Atención cognitiva de primer orden	2. Apoyo emocional para cualquier forma de reconocimiento de primer orden no debe ser convertido en obligación normativa.	P. ej. apoyo legal para estructuras legales basadas en la comunidad particular.	P. ej. reconocimiento simbólico y material (es decir, mediante redistribución) de formas limitadas de autogobierno.
Valoración social de primer orden	3. Ninguna forma de reconocimiento de primer orden requiere apoyo emocional desde fuera.	P. ej. apoyo legal para formas culturalmente específicas de distribuir valoración social (comunidad de valores).	P. ej. reconocimiento simbólico y material (es decir, mediante redistribución) de valores de comunidades culturales específicas.

Fuente: Herzog (2015, *op. cit.*, p. 10).

Ahora bien, si aceptemos este esquema, podemos ver cómo en una sociedad dada se desarrollan diferentes luchas por el reconocimiento. A veces estas luchas se expresan abiertamente. Así por ejemplo, cuando un grupo minoritario reclama una cierta valoración social o unos derechos particulares, o simplemente cuando reclama los mismos derechos particulares que disfrutaban otros grupos. En España p. ej. la Iglesia católica disfrutaba históricamente tanto de derechos como de valoración social particular. Otro grupo social institucionalizado podría ahora reclamar los mismos derechos respecto a la visibilidad, influencia, derechos tributarios, etcétera, que la Iglesia católica.

¿En qué medida el esquema aquí presentado puede servir para fundamentar una crítica inmanente basada en las migraciones? Por un lado, nos ayuda a identificar luchas discursivas abiertas de reconocimiento. Al reclamar o negar

algún derecho particular los interlocutores suelen referirse a normas socialmente ya aceptadas. Es así cuando se niega un derecho grupal con referencia a la igualdad como cuando se reclama un derecho grupal haciendo referencia a la pluralidad, convivencia y solidaridad. Se trataría en estos casos de formas de crítica inmanente bastante visibles, ya que toman la forma de luchas o “juegos” discursivos.<sup>20</sup>

El análisis se complica si volvemos a la idea de la crítica inmanente basada en prácticas (silenciosas). En este sentido, podemos entender las múltiples prácticas de reconocimiento que tienen lugar en grupos culturales minoritarios, como luchas por el reconocimiento de segundo orden, sobre todo cuando se intenta provocar algún efecto sobre el espacio público con estas prácticas. Una minoría religiosa que participa en una fiesta pública intercultural está reclamando implícitamente un reconocimiento de segundo orden: el derecho y la valoración social de la sociedad por realizar sus labores intragrupalas. Con otras palabras, exige un reconocimiento de segundo orden como grupo por sus prácticas de reconocimiento de primer orden. En estos casos la actividad del grupo puede ser entendida como una acción comunicativa hacia el resto de la sociedad, aunque no se presenta de forma discursiva.

No obstante, también se pueden entender aquellas prácticas grupales que no tienen una intención comunicativa. De la misma forma que podemos entender el sufrimiento silencioso ajeno, también podemos entender el sufrimiento silencioso de grupos por la falta de reconocimiento de segundo orden. Se puede entender la creación de grupos de minorías culturales como una búsqueda por un reconocimiento particular o como protección ante un desprecio. En este sentido los grandes guetos negros, chinos o judíos en Europa y EE.UU. también fueron siempre una forma de huir de la discriminación social. En los guetos, los miembros de un grupo étnico estaban a salvo de los prejuicios racistas del resto de la sociedad. Podemos entender la misma práctica de formación de grupo como reacción a las diferentes formas de desprecio individual y grupal que reciben los étnicamente o culturalmente estigmatizados.

Ahora bien, no toda crítica inmanente ya es una crítica social en el sentido de la Teoría Crítica. La crítica a la discriminación de un individuo sobre otro individuo no necesariamente critica una patología *social*. No obstante, en el caso del reconocimiento de segundo orden, la lucha por el reconocimiento siempre se refiere directamente a un reconocimiento social. Es la sociedad quien debe reconocer legalmente o socialmente las prácticas de reconocimiento intragrupalas. El sufrimiento por una discriminación grupal siempre apunta más allá de un acto individual de discriminación sino se refiere a patologías en el orden social.

---

<sup>20</sup> Cfr. también M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa 1996.

Las luchas por el reconocimiento *en* los grupos de las diásporas y la lucha por el reconocimiento *de* estos grupos, se desarrollan de forma dialógica. Se negocian los criterios del reconocimiento y con ello se cambia el conjunto de la sociedad, se intercambian los grupos sociales y así también los individuos que forman parte de ellos.

Estas diversas luchas en el espacio público nacional se encuentran con diversos mecanismos de “exclusión discursiva”.<sup>21</sup> Las pretensiones de reconocimiento de la población inmigrante tienen más dificultades de ser expresadas y escuchadas en el espacio público hegemónico. La población inmigrante tiene una posición subordinada en el acceso a los estamentos de poder discursivo (p. ej. medios de comunicación, política institucional). Tal como muestra una impresionante cantidad de investigaciones sociológicas<sup>22</sup> la imagen que se crea de la población inmigrante mediante los discursos es una imagen distorsionada, discriminatoria o, para emplear la terminología de la Teoría del Reconocimiento, una imagen que produce un desprecio estructural. A este desprecio se añade la desigualdad material que sufre la población inmigrante. Con otras palabras, existe una cierta invisibilización o una exclusión discursiva que excluye estructuralmente a los inmigrantes de los discursos, *mediante* los discursos y *materialmente*.

No obstante, la Teoría del Reconocimiento, con su enfoque a la capacidad del entendimiento empático de los sufrimientos por el desprecio, puede utilizarse para comprender las prácticas de la población inmigrante como una “gramática moral”. Podemos entender conceptualmente los procedimientos de creación de grupos sociales como una “lucha por el reconocimiento”.

## LA SOCIEDAD DE ORIGEN

En su trabajo sobre mujeres inmigrantes trabajadoras domésticas en Europa, Maria Kontos hace una observación interesante.<sup>23</sup> Aparte de la constelación compleja en cuanto al reconocimiento de las trabajadoras domésticas inmigrantes -su situación a veces de casi-familiar, su estatus legal incierto, o su valoración social en el trabajo-

---

<sup>21</sup> B. Herzog, 2011, *op. cit.*

<sup>22</sup> Cfr. p. ej. M. Aramburu Otazu, *Los otros y nosotros – Imágenes del inmigrante en Ciutat Vella de Barcelona*. Madrid, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, 2002; R. Zapata-Barrero & T.A. van Dijk (Eds.), 2008. *Discurso sobre la inmigración en España – Los medios de comunicación, los parlamentos y las administraciones*, Barcelona, Fundación CIDOB, 2008; M. Maneri & J. Ter Wal, “The Criminalisation of Ethnic Groups: An Issue for Media Analysis.” *Forum: Qualitative Social Research*, 6 2006.

<sup>23</sup> M. Kontos, “Recognition dynamics in a misrecognised job. Domestic and Care Work of Migrant Women in Europe” *IJS Working Paper*, 4, 2014.

hay otra fuente de reconocimiento/desprecio muy importante para muchas de ellas: El reconocimiento que ellas reciben desde sus países de origen. Muchas de las inmigrantes tienen familia y amigos en sus países de origen y muchas mantienen el contacto mediante las múltiples formas de comunicación que nos ofrece la sociedad actual. E incluso cuando el contacto no es directo, sigue existiendo a menudo un “diálogo interior” con la sociedad de origen. Los migrantes conocen su sociedad. Así pues, de la misma forma que nosotros podemos imaginar cómo reaccionaría un amigo o un familiar frente una propuesta o práctica nuestra y podemos reflexionar realizando un diálogo interior con las personas que se encuentran lejos de nosotros, también los migrantes pueden seguir en contacto “imaginario” con su sociedad de origen.

Independientemente de si es imaginario o real, los inmigrantes se saben en una relación (de reconocimiento) con su sociedad de origen. En un estudio propio sobre los planes y las posibilidades de emigrar de los jóvenes valencianos altamente calificados,<sup>24</sup> encontramos el motivo del desprecio. Si los jóvenes valencianos emigran o planifican emigrar, lo hacen, entre otros motivos, por una sensación de desprecio, de fracaso estructural. La sociedad en la que viven no les ofrece la posibilidad de prosperar, de trabajar “en lo suyo” y de crear o mantener una familia. La relación con la sociedad de origen -si se puede simplificar la complejidad de tal relación colectiva- es la de desprecio. La emigración presenta una posibilidad de escapar a este desprecio, de luchar por el reconocimiento. Maria Kontos confirma una relación de reconocimiento desde la distancia para mujeres emigradas desde Filipinas. Ahí los emigrantes que se van, prosperan y a menudo, mediante las remesas, hacen prosperar también a sus familias en casa. Por ello, en su sociedad de origen son consideradas como “heroínas nacionales modernas”.<sup>25</sup> Las mujeres inmigradas entrevistadas por Kontos y su equipo eran plenamente conscientes de esta relación de reconocimiento. Les ayudaba a soportar dificultades en la sociedad de acogida reforzándolas en su decisión de emigrar. Esta relación prolongada con la sociedad de origen se encuentra también en muchos relatos de inmigrantes procedentes de África. La sensación de fracaso si su proyecto migratorio no avanza y la vergüenza vinculada con esta, dificultan o imposibilitan para muchos inmigrantes su retorno.

Sea como sea la relación con la sociedad de origen: real o imaginaria; de expectativas; de desprecio o de reconocimiento; el reconocimiento de las personas inmigradas no sólo depende del orden del reconocimiento en la sociedad de acogida.

---

<sup>24</sup> B. Herzog, J. C. Bernad, F. Hernández, S. Obiol & A. Villar, *Should I Stay or Should I Go? Analysis of Biographic Strategies of University Students in Spain*. Comunicación presentada en el Congreso de la European Sociological Association: “Crisis, critique and change”, Torino, septiembre 2013.

<sup>25</sup> Chang & McAllister, cit. según Kontos, M. 2014, *op. cit.*

Los inmigrantes se encuentran en un entramado que incluye también a la sociedad de origen, de la cual se saben observados, y cuya cultura y expectativas sociales han interiorizado hasta cierto punto. Una sociología del desprecio que analiza las situaciones reales de desprecio, en el caso de la población inmigrante, tiene que tener en cuenta todas sus redes y relaciones sociales. Restringirse a la sociedad de acogida en el análisis del desprecio y de la lucha por el reconocimiento significaría caer en un nacionalismo metodológico inaceptable.

### CONSTELACIONES SUPRANACIONALES

Hay múltiples razones para emprender un proyecto migratorio. Tanto la salida de un país, como la elección de otro para comenzar una vida nueva, corresponden a todo un conjunto de factores tanto estructurales como individuales. Los regímenes migratorios reconocen ciertas motivaciones para la migración como aceptables mientras que rechazan otras. Por ejemplo, la emigración por razones de persecución política está reconocida como un derecho internacional. No obstante, la inmigración por razones económicas se considera por muchas sociedades como no deseada, reforzando fronteras para intentar evitar la entrada de inmigrantes pobres. Ahora bien, estas percepciones y regulaciones legales cambian con el tiempo. Ruth Cox interpreta justamente el acto de migrar y las luchas por los cambios legales en los regímenes migratorios como luchas por el reconocimiento.<sup>26</sup> En su investigación interpreta las razones principales para emigrar y las regulaciones legales en el sentido de las tres esferas del reconocimiento:

1. Gran parte de los flujos migratorios están determinados por razones familiares. El proyecto familiar a menudo prevé una migración por etapas. Primero migra una persona del núcleo familiar con tal de encontrar trabajo, instalarse y poder garantizar un cierto nivel básico de bienestar. Posteriormente vienen otros miembros de la familia, pareja, hijos e incluso padres mayores. Se puede, por tanto, interpretar el acto de migrar por razones de reencuentro como una lucha por el reconocimiento. Con tal de poder hacer efectivo el apoyo emocional y el cuidado de los seres queridos hace falta a menudo una cierta movilidad más allá de las fronteras nacionales, ya sea para garantizar este apoyo mediante la cercanía física o dejando a la familia atrás con tal de poderla apoyar desde la distancia. Se trata, pues, de luchar por condiciones en las que la dedicación emocional se pueda hacer efectiva.

---

<sup>26</sup> R. Cox, "Recognition and Immigration", en S. O'Neill & N. H. Smith (eds.), *Recognition Theory as social research. Investigating the Dynamics of Social Conflict*, Houndmills, Palgrave Macmillan, 2013, pp. 192-212.

Ahora bien, a esta lucha individualizada le corresponde otra lucha a nivel legal. La mayoría de las legislaciones contemplan el derecho de las parejas y sus hijos a reunirse mediante un proyecto familiar. No obstante, para padres mayores o parejas del mismo sexo, este derecho raras veces existe. Podríamos entender por tanto la lucha legal, tal como se ha emprendido por distintas ONG y grupos políticos, para modificar las diversas legislaciones, también como una lucha en pro de las condiciones del reconocimiento; como lucha con el fin de que las personas extranjeras se puedan dedicar emocionalmente también a sus padres mayores y a sus parejas con independencia del sexo de estas.

2. Un poco más complicado resulta interpretar la migración también como lucha por el reconocimiento en la segunda esfera, la esfera del Estado. La concepción de la Teoría del Reconocimiento aquí apunta a un Estado y difícilmente parece poderse interpretar en términos de migraciones transnacionales. Aun así, Cox se refiere, en su análisis, a la *igualdad*, en forma de derechos, que las personas persiguen, a veces, cuando emprenden un proyecto migratorio. O, mejor dicho, huyen de la persecución política, del desprecio, esto es, justamente de la desigualdad e injusticia legales en sus países de origen. Esperan que, en las nuevas sociedades, sean protegidos sus derechos humanos básicos. La migración, en este sentido, sería, una vez más, una lucha por el reconocimiento, aunque en vez de luchar por la protección legal en su país de origen, se persiga esta lucha, de forma individual, en otra sociedad de la que se espera reconocimiento como personas con derechos básicos.

Una vez más, a esta lucha individual por lograr determinadas condiciones de reconocimiento legal, corresponde otra lucha por el marco internacional de este reconocimiento. Nos referimos aquí al reconocimiento de diferentes formas de discriminación legal (léase desprecio en la esfera del Estado) como razón para conseguir protección, basándose esta en razones humanitarias o políticas. Un ejemplo del debate actual en este sentido sería la cuestión de si se debe reconocer la discriminación por sexo o por la orientación sexual como razón para conceder asilo político. La lucha por un marco legal que permita a todas las personas encontrar protección por el desprecio legal sufrido, se podría interpretar entonces también como lucha por el reconocimiento.

3. Y finalmente, también podemos relacionar a menudo el proyecto migratorio con la tercera esfera del reconocimiento, la que tiene como modo de reconocimiento a las contribuciones y los méritos. Aquí nos encontramos con el gran grupo de aquellos que migran por razones laborales. La posibilidad de trabajar en algo relacionado con las propias capacidades e inclinaciones y de recibir una remuneración adecuada, puede ser considerada una forma de reconocimiento.

Una persona que no ve en su sociedad de origen la posibilidad de ser valorada económicamente conforme a sus capacidades individuales, se siente despreciada. No tiene las condiciones adecuadas, por decirlo con palabras de Honneth, para desarrollar una autoestima adecuada. La migración por estas razones laborales, por tanto también, podría ser considerada como una lucha -otra vez individualizada- por el reconocimiento. Es decir, no se lucha colectivamente por lograr mejores condiciones laborales o salarios más elevados en sus países de origen, sino que la lucha se lleva a cabo cruzando fronteras con tal de que sean reconocidas las cualidades individuales. Encontramos aquí tanto a aquellos inmigrantes que huyen de la pobreza y la miseria, como también aquellas élites que intentan mejorar su posición económica y social en otro mercado laboral -aunque estas últimas, evidentemente, se encuentran en un nivel de bienestar muy superior-.

Finalmente, también a esta forma de lucha por el reconocimiento mediante la migración corresponde otra lucha legal por el reconocimiento de esta práctica. Ahí nos encontramos con las diferentes iniciativas de posibilitar una mayor circulación internacional del “capital humano”. Encontramos así convenios bilaterales, como por ejemplo cuando se buscan trabajadores temporales para la cosecha, pero también existen intentos internacionales de ofrecer un mayor reconocimiento laboral. Un ejemplo de este último caso sería la iniciativa de la tarjeta azul, la denominada *Blue Card* de la Unión Europea, que permite a trabajadores altamente calificados residir y trabajar en un país, distinto al de origen, de la Unión Europea. Ello facilita a los inmigrantes que sus méritos sean reconocidos y también a la sociedad de acogida la posibilidad legal de reconocer estos méritos y cualidades en forma de contrato laboral.

Hemos visto por tanto que el acto de migrar puede ser considerado como una forma de lucha contra el desprecio y por el reconocimiento, según las tres esferas básicas de la Teoría del Reconocimiento. Igualmente hay otra forma, u otras tres formas, correspondientes a esta lucha individualizada: la lucha por las condiciones legales para que se pueda realizar el reconocimiento en sus tres modos: de apoyo emocional, igualdad de derechos, y valoración de cualidades individuales. Podríamos hablar aquí incluso de un reconocimiento de segundo orden, aunque esta vez el orden al que se refiere no es un mero orden nacional, que permite a grupos particulares organizar reconocimiento, sino que más bien el orden aquí son los regímenes internacionales, las constelaciones de fuerza transnacionales que también incluyen, pero no se limitan, a las sociedades nacionales. La lucha por el reconocimiento de segundo orden sería entonces la lucha de espacios que permitan el reconocimiento en sus tres esferas, pero esta vez teniendo plena consciencia de que la sociedad de origen no es o no será capaz de proporcionar estas condiciones.

## DISCUSIÓN: LA CRÍTICA DE LA REPRODUCCIÓN PATOLÓGICA

Las conceptualizaciones aquí discutidas muestran cómo unas prácticas individuales pueden ser entendidas como prácticas sociales en un doble sentido: Por un lado, porque se realizan simultáneamente por grandes cantidades de personas y por otro lado, lo son porque se refieren a contextos *sociales* específicos. Se refiere a sociedades, ya sean éstas las de origen o de acogida y a constelaciones supranacionales. Los individuos, independientemente de si son conscientes o no, entablan una relación moral con estos contextos, unas relaciones de reconocimiento y desprecio. Para la recuperación de la crítica inmanente, tal como se pretende en la idea de la Teoría Crítica, resulta importante que, por su relación moral, estas prácticas migratorias contengan una base normativa que se pueda utilizar para criticar los regímenes migratorios. Este carácter normativo puede superar la consciencia de las personas inmigrantes, pero puede ser entendido empáticamente por otros. En este sentido, cuando numerosas ONG defienden las diversas razones para la migración o políticas de no-discriminación, lo hacen, entre otras, sobre la base de un entendimiento empático del sufrimiento ajeno.

Las prácticas de la población migrante pueden proporcionar elementos importantes para una crítica inmanente de los regímenes migratorios. Ahora bien, si queremos volver al proyecto original de la Teoría Crítica, no basta con poner al descubierto las normas inmanentes en las diferentes prácticas sociales relacionadas con las migraciones, y presentarlas como un espejo de la sociedad. Para algunos autores, y desde luego para los autores de la primera generación de la Teoría Crítica, la crítica inmanente tenía además un claro carácter trascendente. Por ello, también fue descrita como “trascendencia intramundana”.<sup>27</sup> No se trata, pues, de reclamar meras reformas, p. ej. en la política migratoria, sino de trascender a la sociedad existente.

Para entender qué quiere decir “trascender a la sociedad existente” hay que tener presente que para la tradición (post-)marxista la sociedad era un sistema de reproducción social mediante la división del trabajo. Esta comprensión en sí no parece muy revolucionaria y difícilmente es refutable, pero para la tradición marxista esta idea de la reproducción social representó el punto de partida para la crítica social. Se trata de mostrar que el actual modo de reproducción económico, social y cultural es en sí patológico. Estas patologías se expresan, p. ej. en que no se puede seguir funcionando así,<sup>28</sup> es decir que no es sostenible este modelo de

<sup>27</sup> A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Fráncfort/Meno, Suhrkamp, 2000.

<sup>28</sup> R. Jaeggi, 2014 “Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik”, en R. Jaeggi & D. Loick (eds.). *Nach Marx – Philosophie, Kritik, Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp, 2014, pp. 321-349.

sociedad, porque tal vez desde el principio no cumplió su función, o porque produce efectos normativamente reprobables.<sup>29</sup>

Una crítica inmanente que quiera tomar en serio este postulado debería relacionar los diversos desprecios estructurales de la población migrante con el sistema de reproducción social, es decir con el capitalismo global. Existen múltiples teorías que combinan el análisis del capitalismo global con la necesidad de mano de obra barata, legalmente indefensa, móvil, con la desigualdad norte-sur estructural o con el crecimiento del desprecio en forma de racismo y políticas identitarias.<sup>30</sup> Un mundo donde la libertad, igualdad y solidaridad quedaran plenamente reconocidas, o, por permanecer en el lenguaje de la Teoría del Reconocimiento, donde todas las personas reciben dedicación emocional según sus necesidades, atención cognitiva como iguales y la valoración social de sus capacidades y cualidades particulares, sería sin duda un mundo con un modo de reproducción fundamentalmente diferente al actual.

Este tipo de crítica, se puede desarrollar a partir de las prácticas migratorias, y no presenta meras correcciones, sino que posee un carácter que rompe con el régimen migratorio, tal como lo conocemos. En este sentido, todas las prácticas mencionadas aquí tienen lo que Honneth llama un “superávit normativo”; un potencial de desarrollo, de generalización o individualización. Con otras palabras, un sistema social que reconociera en plena igualdad a todas las personas que quieren desplazarse, ya no sería un régimen migratorio. De esta forma, la crítica inmanente, basada en este tipo de prácticas, mostraría claramente su carácter trascendente, apuntando a otro orden social.

En un último giro transformador, podemos identificar otro aspecto trascendente a este modo de proceder de la crítica inmanente, tal como señala Jaeggi.<sup>31</sup> La crítica inmanente no recoge simplemente las normas, sino que también las modifica, las transforma. “Que la norma no se deje realizar en esta formación [...] muestra un déficit y una necesidad de *transformación de la norma misma*”.<sup>32</sup> Un ejemplo de esta modificación de la primera de las tres normas: libertad, igualdad y

---

<sup>29</sup> R. Jaeggi, 2015, *op. cit.*

<sup>30</sup> Cfr. E. Balibar & I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPLA, 1991; G. Fernández Rodríguez de Liévana; P. Sainz Rodríguez, E. Romero García, R. Celis Sánchez & L. Lasa Fernández, *Qué hacemos con las fronteras*, Madrid, Akal, 2013; J. Hirsch, *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001; I. Wallerstein, *The Capitalist World Economy*, London, USW, 1979.

<sup>31</sup> R. Jaeggi, 2015, *op. cit.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 23.

solidaridad, la podemos encontrar ya en el Derecho a la Libertad.<sup>33</sup> Ahí Honneth muestra que no se trata simplemente de reclamar una libertad formal, p. ej. en nuestro caso, en forma de fronteras abiertas para todos. Esta libertad negativa (la ausencia de obstáculos de libre circulación) se debe transformar en libertad de construir una sociedad de tal forma que ningún ser humano se deba ver obligado a migrar. Con otras palabras, la misma norma de libertad de circulación que se reclama cruzando (a menudo ilegalmente) fronteras, se debe transformar en el proceso de crítica social. Se debe transformar en una “libertad social” (Honneth) de poder formar parte en las decisiones sobre la reproducción social global. De esta forma, las normas inmanentes, que al principio parecían patrones de la crítica, reciben ellas mismas un carácter dinámico, transformándose en el *proceso práctico* de la crítica. Sería este último paso hacia una verdadera crítica inmanente que apuntaría a transformar el modo de reproducción social y también las propias normas de transformación.

### **AGRADECIMIENTOS**

Este artículo está asociado al proyecto de investigación “Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual” (ref. FFI2013-47230-P).

---

<sup>33</sup> A, Honneth, A. 2015, *op. cit.*



# REFLEXIÓN ÉTICA SOBRE LA MORAL SOCIALISTA. EL RECONOCIMIENTO Y SUS CONTRADICCIONES EN LA HISTORIA DE LA MILITANCIA EJEMPLAR DEL PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES EN MÉXICO

*Luisa Álvarez Cervantes\**

Este texto tiene por origen una reflexión ética sobre mi vida de militante en el Partido Socialista de los Trabajadores (1973-1989) en México; partido que hizo suya la concepción marxista de la sociedad y de la historia, y tomó como propia la teoría la organización leninista. “De allí que mi militancia quedó inscrita en esta línea, según como se interpretó en el Partido”.<sup>1</sup> Debido a ello, mis reflexiones sobre la moral militante son indisolubles entre mi vivencia militante y los procesos del Partido.

Seguí atada a la vida militante por años, aun cuando ya había roto con el partido, pues no es fácil deshacerse de la mitad de la vida cuando en las espaldas se carga con las consecuencias de la actividad revolucionaria y se ignora la causa de tal pesadumbre.<sup>2</sup>

En el año 2012, y después de más de diez años de abandonar la militancia política, por fin conseguí la suficiente distancia para reflexionar sobre el pasado. Ello aconteció después de un largo y doloroso proceso, que comenzó con una investigación de corte historiográfico sobre la historia del Partido Socialista de los Trabajadores (PST) en México,<sup>3</sup> que tuvo como hilo conductor la figura histórica del militante socialista ejemplar. Una vez escrita dicha historia, me di cuenta de que ella no había sido suficiente para comprender lo sucedido, pues a la luz de la misma me siguieron brotando muchas preguntas que me agolpaban dolorosamente. Es por ello que comencé a reflexionar sobre la moral del militante socialista desde

---

\* UAMCEH, Universidad Autónoma de Tamaulipas.

<sup>1</sup> Luisa Álvarez Cervantes, *El reconocimiento. Démosle lugar al presente*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2012, p. 15.

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> L. Álvarez Cervantes, *La militancia ejemplar en el Partido Socialista de los Trabajadores (1973-1987)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2009.

una ética que he denominado “del querer”.<sup>4</sup> Esta reflexión ética del PST fue publicada en el año 2012. En lo que ahora ahondo, es en algunas apreciaciones ya realizadas en un apartado especial de uno de los capítulos de dicha obra, que corresponde a la moral de la militancia socialista. En ese apartado se expone lo que a mi juicio se consideran los puntos fundamentales y neurálgicos que aparecen cuando se sigue una ética sostenida en el “deber ser”. El “deber ser” es una pesada y dolorosa imposición que tiene lugar debido a la exigencia que recae en el militante socialista de corte marxista-leninista de ser parte del “sujeto de la historia”, así como comprender la idea de la historia como una totalidad, la cual no sólo puede ser conocida, sino incluso se debe predecir.

En este apartado se presentan los puntos neurálgicos de la moral revolucionaria y su problematicidad, debido a ella es el interés de continuar con la reflexión sobre la idea de que el deber no queda reducido a normar la moral de un grupo revolucionario, sino que es indudable su hegemonía. Ello quiere decir que el “deber ser” se impone, se nos impone, y pasa como inadvertido en casi todas las instituciones y esferas actuales de la vida social y política, en forma de un discurso coherente que tiene como premisa la búsqueda del bien común universal. Es importante indicar que es precisamente esta premisa lo que hace que el discurso del “deber ser” sea aceptable, y que incluso quede siempre en el ánimo de la persuasión.

Igualmente, se expone un análisis de los dispositivos morales que guiaron tanto la teoría como la práctica de los militantes del Partido Socialista de los Trabajadores en sus dos etapas de desarrollo: el proceso de fundación, el cual comenzó en 1973 bajo el principio de unir y organizar las luchas del pueblo de México; y el proceso de institucionalización, el cual dio comienzo a finales de la década de los setenta. Es importante indicar que fue durante esta última etapa que el partido se denominó *bolchevizar*, y que igualmente fue en la que se ahondó y exigió con rigurosidad el cumplimiento absoluto y cabal de los dispositivos morales del deber revolucionario. Por lo que expondré las estructuras dinámicas de la vida militante, los supuestos de esta moral, las relaciones que se articularon para alcanzar el reconocimiento, y finalmente sus consecuencias para la vida humana, o al menos para todo grupo social que pretender llevar el deber ser hasta sus últimas consecuencias.

---

<sup>4</sup> Pedro Juan De Velasco, “*Apuntes del seminario de Ética*”, Creel, Chihuahua, mayo 2008.

## **1. LOS PUNTOS NEURÁLGICOS DE LA MORAL REVOLUCIONARIA SOCIALISTA**

### **1.1. LA CONTRADICCIÓN ENTRE LIBERTAD Y LIBERACIÓN**

Conviene hacer notar que el problema no es que aparezca la contradicción que subyace entre libertad y liberación. Es usual que dicha contradicción pase inadvertida porque regularmente se confunde la libertad con los procesos de liberación. Sin embargo, cuando dicha contradicción es tangible, esta contradicción tensa las relaciones grupales. En este caso el problema no es la contradicción o el conflicto, sino el modo mediante el cual dicha contradicción se pretende resolver y en ocasiones anular. Es necesario suponer que durante los procesos de organización social o política, esta contradicción aparece como resultado del propio actuar del hombre y de su realidad política y social. Regularmente se olvida que las contradicciones son vitales en todo proceso humano y que lo propio de la riqueza humana es su diversidad concreta, lo cual casi por fuerza genera contradicción. Estamos poco acostumbrados a pensar en términos de que la realidad es por sí misma desordenada y contradictoria, que asumimos que necesariamente esta tiene un orden y debido a ello el hombre puede acceder mediante la razón.

En el caso de los grupos socialistas, ya sean marxistas o marxistas-leninistas, esta contradicción no es tan evidente, pues desde el pensamiento de dichos grupos la libertad no es posible en el proceso de liberación, dado que es un propósito que se logra hasta el final de la historia. La imposibilidad de comprender esta contradicción marcará la vida del militante revolucionario y quizá también de todas las militancias políticas, ya que en el proceso de liberación se subsumirá que la libertad será un propósito final. La herencia occidental nos ha enseñado a pensar la libertad en términos de voluntad individual o de capacidad de movimiento, es decir, que la libertad se tiene cuando nada impide la movilidad.

No obstante, en los términos en que lo plantea Arendt, la libertad aparece como la acción política que es posible porque junta las voluntades de los integrantes de los grupos humanos para actuar conjuntamente en libertad. Desde esta perspectiva la libertad no es un propósito que se tiene que lograr, sino que es lo que tiene desde el comienzo, pues es en la acción en donde los grupos humanos se develan como los *alguien* y no los *nadie* mediante la palabra y la acción. Por lo que la libertad se comprende en términos de relación. Esto se refiere a que la libertad queda fuera del hombre en tanto poder para la acción, y al quedar fuera, es la libertad lo que lo religa a los grupos humanos para actuar en común con propósitos concretos. Consecuentemente, la libertad es el poder de actuar, de estar juntos.

La premisa de la que parte el pensamiento marxista y marxista-leninista, es que en la sociedad capitalista el hombre carece de libertad; vive un mundo de

opresión por el capital, pues se encuentra determinado y sometido por el sistema social que lo esclaviza, siendo mediante un proceso de liberación social el único modo de alcanzar la libertad. Este proceso exige la lucha política hasta la toma del poder, y asume que la libertad personal es posterior a la liberación social, la cual es el propósito último de todo proceso liberador.

En ese sentido, la liberación social como proceso histórico prescinde de la libertad personal y la excluye. Las palabras del Che son muy aleccionadoras al respecto -el guerrillero heroico- afirma que la libertad personal se reduce al sacrificio consciente, y este mismo es la cuota de sangre con la que se tiñe la historia. Dicho de otro modo, la historia pensada en términos de ley social, al igual que un dios, reclama su cuota de sangre; reclama el sacrificio heroico, pues de otro modo la historia no se realizaría como proceso liberador. Desde esta idea se dice que la historia como proceso liberador que no retrocede requiere siempre el sacrificio para poder avanzar, pero no cualquier tipo de sacrificio, sino uno de índole heroico. En este proceso, la moral del actuar debe comprenderse bajo la premisa del sacrificio de la libertad personal en aras de la liberación social. En términos cristiano-romanos, se sobreentiende la exigencia del sacrificio de la vida humana para alcanzar el reino de dios, en suma, es sacrificar este mundo por otro mundo que no está. Si traducimos esta concepción en el proceso liberador, este también exige el sacrificio de todo presente en vías de alcanzar el cielo en la tierra. En términos marxistas o laicos, es sacrificar el presente en aras de un futuro luminoso. Otro modo de comprender la libertad personal asumiendo la contradicción de la libertad con la liberación, y entendiendo la liberación como liberarse de ese algo que impide la libertad, será en los términos de que para liberarse de ese algo, la premisa más fundamental es que se precisa o requiere la libertad personal y grupal para un nuevo comienzo, en donde se unen las voluntades-libertades personales en aras de un compromiso concreto y en el presente de las vidas humanas, pues la vida o es en comunidad libre o no es vida humana. Asumiendo incluso todas las limitaciones de la propia libertad, la radicalidad de esta libertad es que ella reside en el vínculo comunal o grupal. La libertad es la voluntad de actuar juntos bajo la condición de la promesa, diría Arendt.<sup>5</sup> Si en el proceso liberador el propósito es la libertad, dicho proceso implica en principio su propia anulación.

---

<sup>5</sup> H. Arendt. *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2002. *cf.* Capítulo relativo a la acción.

## **1.2. LA CONTRADICCIÓN ENTRE LA ACCIÓN POLÍTICA Y LA ACCIÓN REVOLUCIONARIA**

En el inicio del proceso fundacional de la organización conocida como PST no era posible hablar de conducta revolucionaria para la acción revolucionaria, por el sencillo motivo de que no había partido. Aún no había estatutos, sino solamente un gran proyecto que apenas iniciaba. Regularmente, en todos los procesos en donde se funda una organización, en un principio preside el acuerdo, es decir, la promesa de actuar juntos en tanto que la misma fundación de la organización es el resultado de juntar libertades en aras de lograr algo en ese presente.

En el caso del PST, aun cuando los grupos fundadores se reconocían como revolucionarios, eran las acciones en torno a la lucha social articulada por la voluntad y la libertad de los que así quisieron hacer el Partido. La acción revolucionaria dista mucho de la acción o lucha social de los diversos grupos sociales, porque concebida como proceso histórico, se sobreentiende que obedece al sentido necesario de la historia, y ello tiende al futuro, a una realización futura, y por tal motivo sometida y sujeta a la jefatura del Partido, o en otros casos, a las jefaturas de cualquier grupo. Por consiguiente, la acción revolucionaria que busca alcanzar el futuro prodigioso es altamente organizada, planificada y dirigida por una jefatura política. Se supone que dicha acción revolucionaria es científica en tanto que se sostiene en un método específico, que parte del supuesto de que, debido a la alta organización y planificación, siempre se pueden predecir sus consecuencias y resultados. Esto en el sentido de que la acción revolucionaria debe darse en singular. Este es el motivo por el que en la acción revolucionaria se deben articular y converger todas las acciones en torno a una sola línea de acción, la cual camina por el curso de la historia. Es por eso mismo que la planificación responde a una acción determinada; la acción revolucionaria que impactará en el devenir futuro. Lo que se olvida es que no puede haber acción política de ningún tipo si antes no hay un comienzo, es decir, un llamado a comenzar lo que aún no está allí. En el caso de nuestro grupo, al que pertencí, este afirmó seguir una tradición de lucha del pueblo de México en busca de su liberación. El presupuesto del que se partió fue que la historia no se detiene y camina en etapas que van de la etapa inferior a la superior, es decir, de manera ascendente hasta el fin último que será una sociedad comunista igualitaria en donde el Estado irá desapareciendo.

En el caso del PST, lo que se inició -en el sentido que le da Arendt- fue el comienzo de una acción política que fue articulando las diversas acciones sociales o movimientos sociales que tenían propósitos de lucha en común, por parte de un grupo pequeño que se denominó a sí mismo asociación libre de revolucionarios; acción que se abrió hacia otros porque creó esperanza al adentrarse en la lucha social.

Por esa primera orientación de la acción política fue que al partido se integraron diversos grupos, algunos organizados y otros deseosos de serlo. Este interés por atender los problemas y las causas sociales dio como resultado la creación de vínculos y relaciones creadoras del espacio en torno al cual se agruparon estos diversos grupos sociales. Sin embargo, cuando se trató de pasar de la acción o lucha social al proceso de la acción revolucionaria, surgió la exigencia de ajustar lo diverso del grupo y las múltiples formas de organización de las luchas sociales a normas precisas de funcionamiento, con la idea de lograr una estructura dirigente de militantes políticos. Fue así como apareció la contradicción entre la construcción política leninista y la lucha social, a lo cual el Dr. Alonso<sup>6</sup> llama “el flujo y reflujo” que son propios de los movimientos sociales. Igualmente, habrá que reconocer que puesto que los hombres y mujeres concretos tienen arraigos como la familia, la comunidad, así como diversos grupos y actividades y distinto de los militantes del PST -a los que se les llamaba militantes de tiempo completo-, a quienes para hacer la revolución se les exige la entrega total de su vida y, por consecuencia, la entrega de su libertad al grupo, o más bien a la jefatura de dicho grupo, esto sobre la base de la lealtad revolucionaria, que los y nos dejó desarraigados y con sus vínculos familiares y personales rotos. Lo anterior en razón de ajustarse a lo dicho por la teoría de la organización leninista. La revolución requiere de profesionales para la revolución.<sup>7</sup>

Cuando aparece la exigencia de entrar al proceso de la acción revolucionaria, la acción política original de empezar algo que aún no estaba allí, ello devino en la exigencia de mantener y perseverar una conducta ejemplar, la cual separó al partido de lo que equivocadamente se llamó “masa”<sup>8</sup> y no pueblo o pueblos, puesto que la “masa” alude a lo amorfo, a lo que no tiene forma. Consecuentemente, en el proceso de la acción revolucionaria con el nombre de masa hace referencia a ese pueblo ignorante y sin voluntad porque se deja llevar por el espontaneísmo de sus demandas sociales, que se mueve por instinto, incapaz, atrasada políticamente, sin conciencia de clase, a la que tiene que educar y cultivar mediante un proceso libertador para liberarla de sus necesidades. En suma, un Partido revolucionario es un educador y dirigente de eso que llama “masa”, que solamente puede ser

---

<sup>6</sup> J. Alonso, *La tendencia al enmascaramiento de los movimientos políticos: el caso del Partido Socialista de los Trabajadores*, México, Colección Miguel Othón Mendizábal, CIESAS, 1985.

<sup>7</sup> Cfr. Lenin, Vladimir I., *¿Qué Hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*, Pekín, Lenguas extranjeras, 1974.

<sup>8</sup> La palabra “masa” es acorde con la teoría leninista de la organización porque masa es la contradicción del Partido, el Partido es la representación de la conciencia revolucionaria que planifica la acción revolucionaria.

revolucionaria en términos de obediencia absoluta a los lineamientos del proceso liberador de la jefatura del partido que dirige la acción revolucionaria.

### **1.3. LA CONTRADICCIÓN ENTRE PARTIDO Y MASA**

Al espacio en torno al cual se agruparon los diversos pueblos o grupos sociales en el proceso fundacional del PST, le fue propia la unidad y posteriormente en el momento mismo en que el partido decide organizarse al modo leninista esa masa de simpatizantes ahora deben pasar a ser militantes, todos bajo un orden jerárquico desde arriba (bajo el orden necesario del sentido de la historia marxista), la exigencia inmediata fue el destacamentarse, es decir, ordenarse de modo uniforme en Comités de base en los cuales debía imperar la conducta ejemplar para funcionar de modo homogéneo como destacamentos de lucha política de modo simultáneo, o sea, actuar del mismo modo en todas partes del mismo tiempo. Unidad y homogeneidad se comprendieron como si fueran lo mismo, pero no lo fue en razón de sus consecuencias morales y sociales, que se verán con mayor detenimiento al final del capítulo. Debido a la exigencia leninista de la organización, se comprendió la unidad como hegemonía proletaria contra una diversidad presente en la lucha social, haciendo tangible la contradicción entre la acción social y la acción revolucionaria, es decir, se pretendió pasar de lo que se denominó lucha economicista o social, como las demandas sociales de “vivienda digna”, “jornadas nacionales contra el latifundio rural y urbano”, “la formación de sindicatos de jornaleros agrícolas”, etcétera, a la acción política revolucionaria dirigida por el partido y concebida como una práctica planificada, organizada y consciente. De esta manera, la libertad personal queda condicionada y acotada al proceso liberador de lo que se denominó “masa trabajadora”.

Es por ello que el Partido entra en conflicto con lo que se denominó como “masa”, pues ésta -incluida la clase obrera- no sabe su papel ni su lugar en la historia, y precisa que el partido revolucionario la inserte en un proceso de concientización, de “clase en sí”, a “clase para sí”. Dicho de otro modo, el partido trató de imponer el proceso de liberación por encima de la libertad personal y de los grupos sociales que luchaban por sus demandas sociales más sentidas, lo cual se presupone inexistente e incluso imposible de resolver antes del final de la historia, siendo su antesala el modo de producción capitalista. Precisamente, Marx afirma: “Con esta formación social se cierra, pues, la prehistoria de la sociedad humana”.<sup>9</sup>

La solución de acuerdo con las ideas leninistas, de estas contradicciones no es su superación, sino la imposición del necesario proceso histórico de liberación

---

<sup>9</sup> C. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Moscú, Progreso, 1989, p. 8.

que requiere una unidad monolítica y hegemónica desde una acción planificada, organizada y consciente, dirigida por el Partido en un campo político de amigos y enemigos. A este proceso se le llamó “bolchevizar” al Partido.

Aunque en la historia del PST continuó el movimiento social y la exigencia de soluciones a las demandas sociales más sentidas de las masas, la orientación de la acción ya no era la acción misma, sino que se ponderó la conducta ejemplar, lo cual significó hacer ejemplar el funcionamiento de la estructura del Partido, darle vida al Partido; fue entregarse al proceso de la acción revolucionaria. Esto llevó a aceptar que defender el funcionamiento del partido con base en la norma estatutaria era por sí un acontecimiento que irrumpía en el devenir de la historia. En consecuencia, guardar con celo el pleno funcionamiento del partido de acuerdo a la legalidad estatutaria era lo mismo que estar a la altura del tiempo histórico o legalidad histórica. Esta experiencia es muy común a todas las organizaciones sociales y políticas una vez pasado el proceso fundacional. Lo que ocurre es que inician un proceso de institucionalización en el que aparecen las normas de funcionamiento y la creación de estructuras y formas de dirección de la organización, ya sea social o política.

#### **1.4. LA CONTRADICCIÓN ENTRE LA LEGALIDAD E ILEGALIDAD**

Otra contradicción que apareció en el seno de la organización fue entre la legalidad y la ilegalidad; entre la militancia de conducta ejemplar que se ajusta el deber de los estatutos, y la militancia llena de vicios e indisciplina, la cual es traída por la “masa” al Partido y daña y frena el proceso de la acción revolucionaria. La legalidad partidaria se emparentó con la legalidad histórica y en ocasiones se superpuso a la legalidad histórica. Cumplir con la legalidad era estar a la altura del tiempo político y, junto a él, de modo irreductible, el “deber ser” en cuanto a conducta ejemplar. La incursión en la legalidad electoral como escenario del acontecimiento histórico y por lo tanto en el devenir, ocasionó que las decisiones respecto al actuar se dislocaran del presente, vinieran de fuera y se impusieran como necesarias y obligatorias; exigidas por los nuevos escenarios políticos y en competencia con otras fuerzas políticas. Estas exigencias son comunes a todas las organizaciones políticas que pretenden los cambios sociales mediante la toma de poder del estado, sobre la base de que mediante la participación en la democracia representativa son posibles los cambios sociales.

El tiempo político electoral fue lo que determinó el proceso de la acción revolucionaria y, en consecuencia, la conducta ejemplar estuvo en función de la legalidad partidaria para ajustarse a lo demandado por los calendarios electorales. Fue la premisa de lo que se llamó “la militancia de vanguardia”, con la cual se

impuso un sólo punto de vista; el de la unidad homogénea del Partido como un todo orgánico y con vida propia, como si la organización fuera un cuerpo viviente que estaba por encima de todos y de toda la realidad social y política, así como de la propia realidad vivida por los militantes. Desde la metafísica, la realidad en tanto vida era solamente el partido; quienes carecieron de realidad, vida y libertad fueron los militantes de vanguardia y revolucionarios. Finalmente, el Partido colapsó en medio de la violencia. Lo interesante de esta experiencia es que la legalidad electoral quedó ajustada como “ligadura” a la legalidad histórica. En cuanto a lo que se consideró como ilegalidad, ello fue la indisciplina, la falta de lealtad y la permanencia pequeñoburguesa de la libertad, así como también la espontaneidad social e histórica, lo cual es, evidentemente, el pecado mayor de la ilegalidad histórica.

## **2. ESTRUCTURAS DINÁMICAS DE LA VIDA MILITANTE DEL PARTIDO SOCIALISTA DE LOS TRABAJADORES. EL DAR-NOS**

### **2.1. LA PERTENENCIA EN LA ASOCIACIÓN LIBRE DE REVOLUCIONARIOS: EL DAR-NOS Y LA DISPOSICIÓN A ENTREGAR LA VIDA POR LOS OTROS EN LA ACCIÓN**

Aunque la premisa estatutaria del partido haya sido que la libertad no existe -o al menos que para que la haya para todos se requiere reiniciar el proceso de la liberación social, el cual exige entregar o sacrificar la propia libertad-, no quiere decir que en el primer momento no se haya manifestado una libertad individual que se convirtió en colectiva durante el proceso, como disposición voluntaria de entregarse y comprometerse. Claro, esta libertad del comienzo dejó de serlo debido al proceso mismo, aunque no se anuló totalmente. El hecho que prueba lo anterior es el colapso mismo del partido. Dicho sea de paso, cuando una organización priva de la libertad y de la vida a sus militantes, el colapso es su consecuencia.

En la experiencia del PST durante la década de su fundación, 1970, esta entrega se orientó hacia la problemática social: el sacrificio implicaba la disposición de la vida en los actos mismos. De otro modo no es comprensible la propia construcción nacional de ese partido, ni tampoco la construcción y constitución de sus “Frentes de Masas” y victorias sociales. Toda acción requiere libertad de quienes la emprenden; ningún inicio fundacional de cualquier tipo de organización es posible sin la libertad personal o grupal. Todo el proceso social o fundacional -que el Dr. Jorge Alonso<sup>10</sup> llamó un partido con pies de tierra- se construyó con muy escasos recursos, siendo los propósitos sociales los que orientaban a la acción.

---

<sup>10</sup> Jorge Alonso, *El partido Socialista de los Trabajadores, un partido con pies de tierra*, México, Disertaciones doctorales, CIESAS, 1984.

Fue mucho después, hasta 1978, cuando aparecieron las metas para propósitos últimos: hacer al Partido nacionalmente en masa y simultáneamente (al mismo tiempo en todo lugar), conquistar su registro y ampliar las condiciones para que el pueblo hiciera política por la vía de la legalidad. El parentesco y después la amistad y confianza fueron los que jugaron un papel importante en el proceso de fundación en la lucha y construcción del Partido. En términos políticos, la amistad es quizá el primer lazo que se establece fuera del orden familiar y, en ese sentido, la amistad y su consecuencia -que es la confianza- queda en el terreno de la política y la libertad.

La amistad y, sobre todo la confianza, fueron resultado de la acción misma de “dar-nos” a los otros en sus problemas de vivienda o de tierra, expresándose en lazos que trascendieron la propia acción militante. Debido a ello pasaron a ser acciones políticas y fueron relaciones que, se puede decir, nos hacían vivir juntos en la ayuda y la solidaridad. Eso era militancia social en el sentido del PST, aunque para Hannah Arendt esto corresponda a una acción política, y desde la ética del querer sostenida por Pedro de Velasco S.J.,<sup>11</sup> estas hayan sido acciones fundadas en el querer la vida como tal y “ajustar” las situaciones desajustadas mediante la lucha social. Me detengo en esta apreciación ética de la moral de la libertad y el querer. Regularmente la justicia queda en relación con el derecho, o el supuesto de que el derecho pretende la justicia con base en la igualdad de todos ante el derecho, sin embargo, más bien el derecho realiza, en lugar de la justicia, el ajusticiamiento, porque jamás repara la realidad humana desajustada. La ética del querer plantea a la justicia en términos libertad y la libertad en términos de igualdad, ella se realiza en las acciones que se emprender en las luchas sociales que reajustan la realidad que los poderes facticos o las acciones humanas desajustan. Por ejemplo, vivir sin agua es una realidad que desajusta la vida, por lo tanto, luchar por el agua es reajustar la realidad a la vida humana y no al revés como lo plantea el derecho.

Eso que se denominaba “masa”, en apariencia anónima, como nosotros mismos, los recién llegados al Partido, en la lucha se revestía de rostros dolidos por las carencias, miradas de esperanza y palabras que afectaban al militante del Partido, pero su grado de afectación no era el mismo en la vida del militante del movimiento indígena, en la de jóvenes o mujeres, o en la del movimiento obrero; incluso en la del movimiento urbano, dada su diversidad y propósitos. La primera generación de Delegados Centrales,<sup>12</sup> sección que dependía del Comité Central

---

<sup>11</sup> Autor de la propuesta de la ética del querer en contraposición de la ética del deber.

<sup>12</sup> De acuerdo con los Estatutos del PST los Delegados Centrales, eran los militantes de tiempo completo que se encargaban de la apertura del Partido en todo el territorio nacional. Además eran los cuadros de tiempo completo, es decir, profesionales, quienes se dedicaban a la lucha social y a la organización del Partido.

del PST encargada de la penetración o creación de movimientos sociales a nivel nacional, los militantes pertenecientes a esa sección fueron quienes enfrentaron y sintieron lo diverso y desigual de una lucha social y su modo de afectación e impresión. En resumen, ese dar-nos a los otros era la acción junto con los otros, era darse confianza mutua que, aunque no se daba del mismo modo en todos los lugares, se dio y fue entrega y recibida. De otra manera la acción misma no hubiera sido posible, pues la lucha social implicó el actuar juntos; el actuar juntos es el lugar de residencia de las acciones políticas. Me permito dar un ejemplo: emprender una toma de tierra o un plantón por cualquier demanda, implicaba necesariamente a los “muchos” actuando con propósitos comunes, un grado de organización con responsabilidades personales, compromiso de parte de los implicados y mucha confianza, así como apoyo y solidaridad. En la acción misma aparecían iniciativas para actuar frente la situación y cualidades no descubiertas; era como si iniciáramos unos y termináramos otros, aunque fuéramos los mismos. Apareció un imaginario colectivo que re-creaba de otro modo lo que se estaba haciendo. Crecía un sentido de amparo común y de protección de unos con otros, particularmente hacia los niños. Es muy difícil explicar lo que se despertaba en esas situaciones -incluso con cierta independencia del mismo propósito-. Sólo quienes lo vivimos sabemos que la vida de todos dependía de todos. Esta es una experiencia a la que me permito llamar: “dar-nos”. Lo más seguro es que montados en esta experiencia de unidad en la acción, nos trasladamos más tarde a la lucha política por la unidad hegemónica del Partido. Es muy importante esta distinción porque también sobre la experiencia de la acción ejemplar en la lucha social se montará la ejemplaridad en la conducta, y esto en términos de experiencia no es lo mismo: el primero crea libertad y el segundo precisa de la sumisión hacia las órdenes de la jefatura de la organización.

Evidentemente, esta experiencia común quedó impresa en la memoria de la naciente dirigencia, así como también en la memoria de la militancia y de quienes participaron en los movimientos y luchas sociales. La jefatura del Partido nombró a esta experiencia el “proyecto histórico del PST”, diciendo que se encontraba por escrito en los Documentos Básicos, cosa que así lo creímos, cegados por entrar a una etapa política bajo el esquema leninista de la organización. Esa etapa en la que nos dimos a nosotros mismos se recordaba con mucho aprecio y añoranza sin saber la causa, pues, aunque se leían los Documentos Básicos del Partido<sup>13</sup> y de esta manera se recordaba lo sucedido, esos recuerdos y añoranzas sólo salían cuando se hablaba con el contiguo, con el compañero o compañera de andanzas.

---

<sup>13</sup> El Partido Socialista de los Trabajadores, *Documentos Básicos: Declaración de Principios, Estatutos y Programa de Acción*, que resultaron de las Asambleas Nacionales de 1978, 1981, 1983 y 1987, México.

En esta etapa no hubo rupturas considerables, si bien algunos se iban del Partido, la mayoría de las veces lo hacían agradecidos, pues sus demandas se habían resuelto al menos en parte, y cuando volvían se les abrían las puertas del Partido como si fuera su casa. De ello da cuenta el Dr. Alonso cuando habla de las colonias fundadas, las tierras tomadas, los sindicatos organizados, etcétera.

El Partido surgió durante este proceso, y aunque en cada acción se arriesgaba la vida -de hecho, muchos la perdieron-, este dar-nos en la lucha social dejó como tradición una impronta imborrable en los escenarios políticos del partido, en la vida de los militantes y en la memoria colectiva. Sin embargo, sostenido en esta experiencia colectiva y de vida, después del registro, el proceso tomó otro rumbo: la lucha se convirtió en un medio, el cual se usaba para jalar gente al partido, y esta acción social de propósitos comunes, se transformó en el medio político para un fin último y superior, cambiando sus formas tradicionales de lucha por estructuras o destacamentos leninistas. En cuanto a la colaboración y el acuerdo, estos se transformaron en una vigilancia revolucionaria y en el asumir convicciones y principios por encima de todo y todos.

## **2.2. LA EXIGENCIA DE DAR TODO DE SÍ MISMO COMO MODO DE PERTENENCIA Y CONDUCTA EJEMPLAR. EL ALGUIEN ES EL DOCUMENTO.**

A finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, el ingreso y pertenencia al PST tuvo como exigencia estatutaria el “esforzarse en dar todo de sí mismo” para alcanzar la ejemplaridad o la conducta ejemplar. Este proceso puede ser descrito mediante la metáfora de hacer del espacio político una estructura dirigente destacamentada y vertical; una pirámide tan alta que alcance, mediante la conducta ejemplar, la línea del tiempo, aceptando de antemano la existencia de un vínculo indisoluble entre lo social, lo político y lo histórico. A diferencia del proceso de los setenta, la acción dirigida por el Partido en los ochenta cuenta con un doble deber: *deber* con el Partido y *deber* con la historia. Este principio regulador de dar todo de sí mismo, fue medular para configurar un tipo de comportamiento militante que uniformaba actitudes y conductas sobre la base de lo que debe ser el militante pesetista que, como ya hemos mencionado, cambia la acción social o la ejemplaridad en la acción o en la lucha social por la conducta ejemplar. Pero, ¿cómo se configura la militancia ejemplar en el PST? La necesidad de la disciplina y obediencia plena o sumisión es precisamente la entrega de la libertad personal para la liberación social, porque la actitud es de fidelidad y defensa de los principios, no hacia otros, sino hacia los principios revolucionarios. Estos principios quedan fijos, ya que como la premisa es que desde ellos se moverá o cambiará la realidad, esta debe quedar subsumida en los principios rectores de la conducta del deber ser.

La justificación de la exigencia de entregar la libertad personal era que mediante el registro político electoral obtenido a finales de la década de los setenta, la clase obrera mexicana supuestamente ya tenía partido y por lo tanto ya estaba en condiciones de disputar el poder político, por lo que había que prepararse para estar a la altura de acontecimientos de mayor magnitud. Al concebirse que mediante el registro electoral se entraba al proceso de liberación social y que éste debía de ser conducido por el partido, el cual representa los intereses de la clase obrera, la acción se despersonalizó y pasó a ser la acción revolucionaria dirigida por el Partido. En resumen, este fue el momento en el que la legalidad electoral se asumió como legalidad histórica. De ahí que la realización del proceso liberador en la historia sea solamente mediante la acción planificada, organizada, consciente, y dirigida desde el Partido. Es por ello que la “conducta ejemplar” en realidad significó un modo de imponer la hegemonía proletaria sobre la hegemonía burguesa desde el seno mismo del Partido. El propósito fue permutar la hegemonía burguesa por la proletaria, pero desde las mismas prácticas burguesas de dominación política. Esto da pistas para pensar que el capitalismo y el socialismo son tan solo dos rostros de la modernidad.

Pero, ¿por qué era tan urgente y demandante la exigencia de entregarse todo? Y, ¿qué había atrás de ella? Detrás de la exigencia aparece un compromiso de índole superior: el deber para con la historia, expresada ya en tiempos político-electorales, es decir, dentro de un escenario de confrontación electoral con otras fuerzas políticas, en donde el tiempo se hizo político-electoral y legal, exigiendo ajustarse a él e incluso determinarlo, pues las otras fuerzas amenazaban con detener la marcha, y por lo tanto detener el sentido necesario de la historia. El Partido jugó el papel de instrumento de la historia, de una historia necesaria y legal. Por lo tanto, había que darse todo, debido a que pensamos que la revolución estaba casi en nuestras manos. Sólo era asunto de cumplir su condición y exigencia: el sacrificio de nuestra generación en bien de las siguientes. En la vida política del militante esto significó el subsumir el futuro por el presente.

Este “dar todo de sí mismo” es la demanda de sumisión para actuar, pero al mismo tiempo es el modo de darse, pues debía y tenía que ser ejemplar, esto debido a que en cada tarea cumplida se forjaba al revolucionario y se ratificaba la fidelidad hacia los intereses históricos de la clase obrera, los cuales eran representados por el Partido. Es por ello que incluso, en el Partido “lo ejemplar” devino en “de vanguardia”. ¿Cuál era la misión que reclamaba y exigía para sí la entrega -ese darse todo-? Conquistar la vanguardia revolucionaria y hacer un México socialista.

Es posible ver que el dar todo de sí mismo es distinto al darse que en los setentas implicó incluso arriesgar la vida. Dar todo de sí mismo adquirió otra

dimensión de entrega: dar la vida para el funcionamiento del partido. En el dar la vida por la lucha social real y concreta, y el dar la vida por los ideales en favor del devenir de la historia hay una distinción radical. La lucha social requiere del querer un bien que mejore la vida comunal en el presente, mientras que los ideales requieren la aniquilación de todo presente y de la vida misma por un deber hacia algo que aún no está. Es decir, el ideal exige la entrega de la libertad, la voluntad y el tiempo para hacer que el Partido funcione ejemplarmente. En el fondo, unidad como hegemonía significó actuar del mismo modo en todo lugar, es decir, sueltos de la realidad personal, grupal, social.

De allí que la ejemplaridad expresara un lazo de pertenencia siempre frágil y sujeto a una permanente ratificación de fidelidad y obediencia que no era resultado de la acción misma, sino del control de la acción mediante la normalización en conductas ejemplares desde la estructura del Partido. De ahí que la coherencia se expresara en que una vez fijo el proyecto, este había de llevarse hasta el final. Sin embargo, al final de toda coherencia con el ideal solamente está la muerte.

Mediante esa dinámica de la ejemplaridad, el Partido respondía a la necesidad histórica para cumplir con la misión que le había sido encomendada, la cual absurda y paradójicamente significaba someter las diversas voluntades a la voluntad única del proceso de liberación social.

Este entregarse de por vida para normalizar la acción, implicó cumplir con el deber para y por el deber mismo, esta reducción devino a dividir a la organización en dos campos irreconciliables, los que cumplen con el deber y los que no lo cumplen, dando lugar dentro del Partido a la lucha del bien contra el mal que dividió al partido entre amigos y enemigos. De esta manera, un Partido de vanguardia revolucionaria forma o configura a sus militantes en una permanente actitud y conducta ejemplares, las cuales siempre se posicionan “delante de” o siempre “frente a” lo que no es, o no funciona, a su juicio ejemplar. A eso le he llamado “normalizar la acción”. Ello fue la medida de una conducta ejemplar y de vanguardia, es decir, sí se precisa ir adelante, pero el sentido radica en que el grupo encabezado adopte formas de organización políticas leninistas y funcione ejemplarmente. De allí la frase partidista de actuar “todos con un solo hombre”.

### **3. LA MORAL DE LA ACCIÓN REVOLUCIONARIA EN EL RECONOCIMIENTO**

Para mostrar el sentido ejemplar de la militancia, se precisa de un análisis de tres relaciones que articulan la moral de la acción revolucionaria:

1. En primer lugar, la relación entre actitud y conducta militante, para y con la acción revolucionaria.

2. En segundo, la relación entre pertenencia y representación con el reconocimiento.
3. En tercero, la relación entre deber y ser para con un tipo de misión histórica.

En la exposición ya se han apuntado, pero es importante destacar que el eje articulador en las tres relaciones es la acción revolucionaria, entendida como un proceso que se dirige y controla desde el principio hasta su fin último, en este caso por el Partido, aunque puede ser por alguna otra modalidad de organización; la forma de organización más parecida al marxismo por su articulación lógica de la acción revolucionaria que implica un propósito hasta el fin último, son las organizaciones religiosas e incluso las instituciones de orden social.

### **3.1. PRIMERA RELACIÓN. ENTRE ACTITUD Y CONDUCTA MILITANTE PARA Y CON LA ACCIÓN REVOLUCIONARIA**

La actitud es una posición única instituida por el partido frente a cualquier situación, por difícil que ésta sea. Esta actitud es una posición “frente a”, que cuando se refiere a la estructura interna del partido es de vigilancia revolucionaria y de fidelidad hacia los principios contenidos en los Documentos Básicos y demás órdenes, como ya se ha mencionado. Es una posición frente al cumplimiento de las tareas, en términos de que de su cumplimiento pende la vida del Partido y por ende la propia legalidad social de la historia. Si la actitud “posición frente a” es hacia fuera del partido, es una actitud de conquista mediante una ejemplaridad en el modo de vincularse hacia las masas, la cual busca alcanzar, mantener y sostener una posición de vanguardia con respecto hacia otras fuerzas políticas. La posición de establecer la vigilancia revolucionaria, fidelidad de principios y conquistar la vanguardia se encuentran siempre en relación con una conducta normada en lo ejemplar. Lo ejemplar es un llamado desde el Partido para actuar del mismo modo ante una situación ya sea dentro de la estructura del partido o frente a las masas, la cual configura en la militancia un modo específico de responder revolucionariamente, con independencia de la realidad personal del militante, del grupo y de la realidad social, pues recordemos que en la lógica marxista-leninista lo que se busca anular es el presente de opresión en tanto dominio del capital. Una actitud-posición y conducta de este tipo solamente tiene un propósito: responder ante la situación mediante la acción revolucionaria.

Podemos decir que, en esta primera relación de la militancia ejemplar, la posición-actitud, la conducta ejemplar y la acción revolucionaria, exigen coherencia entre sí. A la acción, en tanto revolucionaria, le corresponde una conducta ejemplar, así como una posición de vigilancia, fidelidad de principios y de conquista.

### **3.2. SEGUNDA RELACIÓN. ENTRE PERTENENCIA Y REPRESENTACIÓN CON EL RECONOCIMIENTO**

Esta relación modula y sostiene a la primera. Es importante mencionar que se da a dos niveles, entre pertenencia-identidad y representación-reconocimiento. En el primero, la pertenencia implica la negación de toda identidad social, asumiéndose como identidad la pertenencia revolucionaria o ejemplar. Claramente es la identidad con respecto al ideal que aún no está, pero que la acción revolucionaria puede hacer presente desde el futuro. El segundo nivel le es inherente, puesto que en la representación de lo ejemplar se obtiene el reconocimiento. Esto quiere decir que una vez negada toda identidad social y asumida la pertenencia revolucionaria, el reconocimiento tiene lugar en la medida en que ésta se ajuste plenamente a los ideales que se representan y que se avoque a cumplir eficazmente con lo ordenado. Dicho de otro modo, el reconocimiento estriba en hacer del pensamiento político una guía y obra política. Por eso mismo estatutariamente se dice: pertenezco entregando mi voluntad a una misión histórica por ello es de orden superior que encarna el Partido, lo que implica que mi identidad social, cultural o personal no tiene sentido, sino que es mi pertenencia la que se prueba entregando la voluntad y libertad al Partido; entregando mi voluntad, así como mi libertad con sumisión, obtengo el reconocimiento, el cual siempre se aplaza hasta el futuro, al final de la historia. Ese acto de entrega implica que se acepta-aplicando, es decir, me aplico a cumplir con lo ordenado de modo fiel y, en consecuencia, se pertenece-actuando. La pertenencia queda clara en el cumplir con la orden, y en el cumplir con la orden se me reconoce como militante revolucionario.

Mediante esta relación me apropio de la pertenencia en el momento mismo en que establezco un compromiso de orden histórico de índole superior. Es tal el compromiso que adquiero que me exige la entrega total “esforzándome en dar todo de mí mismo” para ser ejemplar; el lazo desde el cual me reconozco y reconozco a los otros, sólo en la medida en que ellos representen fielmente los intereses históricos de la clase obrera y por consecuencia sus principios y convicciones. Lo que se apunta en esta relación es que nunca hay reconocimiento como tal, ni grupal ni personal, sino solamente se da en la medida en que se representa fielmente un ideal, precisamente debido a esta relación que subyace en la ejemplaridad y en el dar todo de sí mismo: pertenencia-identidad y representación-reconocimiento.

### **3.3. TERCERA RELACIÓN. ENTRE DEBER Y SER PARA CON UN TIPO DE MISIÓN HISTÓRICA**

De la segunda relación se deriva la tercera: la relación entre el deber y el ser para un devenir histórico, pero esta última no es una derivación de la acción, no proviene

de la acción revolucionaria, sino que tiene la función de orientarla; ocupa el lugar de guía o brújula que debe permitir realizar la acción. Como se ha podido advertir, para el militante ejemplar el presente se somete al futuro en tanto acción guiada por el deber. Con el sometimiento al futuro, el ser se niega y se somete al deber para un devenir marcado previamente desde una necesidad histórica, lo cual forma una relación entre deber y ser con el propósito de alcanzar una misión superior y trascendente ya que la verdad, justicia y libertad se revelan como una totalidad al final de la historia, pues antes, durante el proceso, tan solo son puntos que el deber orienta.

#### **4. LA ACCIÓN POLÍTICA REVOLUCIONARIA**

La acción política revolucionaria se concibe como un proceso que sigue el sentido de la historia, y por lo tanto es sujeto de dirección y control desde el principio hasta su fin último. La condición de su realización siempre será por el Partido que se proclame estar del lado del sujeto que hace andar la historia. En consecuencia, resulta que una acción política revolucionaria sólo es aquella que está organizada por el Partido que llame a la revolución y se conciba como un proceso irreversible, dirigido, controlado y predecible, tanto en sus consecuencias como en sus resultados; un proceso en el que se presume que los avances pueden ser medidos en cada momento político e histórico. Por ello es que esta acción-proceso se puede cumplir. Una acción política revolucionaria no admite la espontaneidad, pues como lo afirma Lenin, esta es la “enfermedad de las masas”, ya que toda libertad individual e iniciativa personal atenta contra el proceso que por fuerza es altamente planificado. Seguir un método proletario de trabajo político es siempre contar con un plan perfectamente medible en sus resultados, por lo que, en ese mismo sentido, la acción revolucionaria está presidida por una teoría revolucionaria.

La teoría permite planear, organizar y ejecutar conscientemente la acción, por lo que esta puede articularse en un discurso desde el cual se orienta toda la acción, evitando todo tipo de espontaneidad o lucha economicista, lo cual es claramente liberal. En consecuencia, a este tipo de acción siempre le corresponde necesariamente una dirección, “un para qué”, y a este “para qué” direccional hacia una finalidad que le corresponde a su vez un mando que dice “cómo”. Ese es el lugar del Partido, el mismo que articula la teoría revolucionaria y la expresa en una línea de acción política o acción revolucionaria.

Una acción revolucionaria está dirigida por el partido que hace a sus militantes los apropiados para esa acción y no otra. Por lo tanto, para cumplir con esa acción-proceso se precisa una actitud y conducta adecuadas a ello. Es decir, la actitud y conducta no tienen sentido de por sí, sino que su sentido último les

viene del proceso de la acción política revolucionaria que persigue un fin último. La acción revolucionaria exige y configura un modo de conducta fincada en la sumisión-lealtad y una disciplina férrea, pues para que la acción sea revolucionaria se precisa la concurrencia de toda la estructura militante; no es el militante sino los militantes los que precisamente por serlo están organizados y destacamentos, es decir, están normados como un ejército en pequeños destacamentos bajo un orden jerárquico propiamente militar, pero de índole civil. De allí que implique enfrentar la acción sin duda y con valentía, arrojo y audacia con la exigencia de “la entrega de todo sí mismo” y, además de la conducta ejemplar, con una actitud de vigilancia permanente, así como de fidelidad a los principios del Partido y la acción revolucionaria y de conquista de las masas para alcanzar la vanguardia en todo. En consecuencia, el partido era un todo orgánico ordenado y con vida propia, encargado de dirigir la acción de los militantes. Con la entrega del todo de sí mismo, la vida del militante era, en tanto acción revolucionaria, solamente un momento de y en la vida del partido. Esto quiere decir que la muerte de un militante solamente tenía valor como parte de la vida del partido, incluso si su muerte era heroica, pues servía a la vida partidaria. Ello quiere decir que en realidad, en una militancia de esta naturaleza, lo que cobra sentido es la muerte, nunca la vida humana.

## **5. LOS SUPUESTOS DE ESTA MORAL**

Pasemos ahora a revisar los supuestos sobre los que descansa esta moral revolucionaria desde la acción revolucionaria y sus tres ejes de relación. Estos ejes se exponen como triadas, pero están interrelacionados de tal modo que no existe uno sin el otro -ni los núcleos de cada relación existen separados- pues quedan, como ya se dijo, articulados por el proceso de la acción revolucionaria y corresponden de algún modo a un espacio-tiempo y a una manera de configurar lo ejemplar en el militante, entendiendo lo ejemplar no en sus acciones sino en su conducta, en tanto que sus acciones solamente cobran sentido si son para influir en el proceso de la acción revolucionaria. Ahora el análisis de las relaciones se entrecruza de otro modo en esta exposición, esto con el propósito de develar y comprender las estructuras en donde descansa el proceso de la acción revolucionaria. Las preguntas que se procuran responder en este apartado son, ¿hacia dónde se orienta la acción?, ¿qué tipo de militancia es la que configura esta acción? Es importante hacer notar que no basta el exponer a la acción revolucionaria como ejemplar, sino que hay que aclarar qué es una configuración ejemplar propia de esta acción, y finalmente desde qué tipo de espacio se realiza.

Una acción revolucionaria es propia de un Partido de tipo marxista-leninista que tiene como propósito la toma del poder político que permita establecer una

nueva sociedad igualitaria. Esta acción como proceso implica un conjunto ordenado y claro de tareas políticas que se justifican mediante el cumplimiento de su misión histórica, y que tienen que cumplirse a fin de que no se detenga dicho proceso.

Esta acción revolucionaria, llama a cumplir con una misión histórica, mediante un proceso hacia la toma del poder político. Por ser misión, se recubre con un llamado personal en su origen, pero por la concepción misma del proceso de la acción revolucionaria termina por ser impersonal, pues el llamado original personal se asume como la voz del sentido de la historia, algo así como que el intérprete habla desde más allá, pues llama en nombre de la realización certera en el futuro. Por lo tanto, el llamado de la historia invoca la realización o reinicio del proceso de la acción revolucionaria como proceso de liberación social, el cual está siempre marcado por etapas que se dirigen hacia un escalón nuevo y superior, mismo que consiste en alcanzar por fin la humanidad plena, por lo que este fin implica necesariamente un partido revolucionario que tome postura del lado de la clase revolucionaria, y que todas las clases restantes asuman esa posición o punto de vista, el cual evidentemente es el punto de vista de la clase obrera; la única que no sucumbe ante la marcha de la historia. Por eso mismo es que el Partido exigió la entrega de la voluntad y de la libertad como prueba de pertenencia revolucionaria, con lo cual se negaba toda identidad social y se asumían como propios los intereses de la clase obrera; una exigencia que se expresa en la siguiente relación estructural: “pertenencia-identidad”. En consecuencia, lo primordial es representar fielmente tales intereses, y en esa fidelidad a intereses y principios se encuentra el reconocimiento revolucionario.

Es importante recalcar que el espacio político revolucionario niega todo nexo social por considerarlo pernicioso, liberal, y que además mina la planificación de la revolución. El sentido del proceso mismo de la acción política revolucionaria, da lugar y configura y prepara a los militantes en un tipo de organización y estructura que exige fidelidad a los principios, es decir, a los ideales de la revolución, no a las personas, pues éstas son tan sólo el instrumento para la organización y para la revolución, tal como en cualquier iglesia el hombre solamente es el medio de dios. Por lo tanto, la actitud y conducta que ajustan al militante a un “antes del actuar”, aceptando obrar bajo principios, y a un “después del actuar”, ratificando dichos principios, modulan a este para tomar una posición, así como un modo de actuar y un modo de responder en aras de la acción revolucionaria frente a cualquier situación.

La ejemplaridad militante no es suficiente si no se comprende el sentido último de la acción revolucionaria, es decir, la estructura temporal del llamado que corresponde a una finalidad fija e inamovible, y en consecuencia intemporal. Esta

relación implica el deber, el ser y el devenir-misión. En un discurso de Jorge Amador,<sup>14</sup> recordando a Ho Chi Min, llama a dejar los lazos personales, sociales o dejar los sentimentalismos; esos no tienen importancia ante el llamado de la misión histórica. El deber es la brújula que orienta la acción revolucionaria e incluso la estructura misma del llamado exige con antelación la obediencia, estar obedeciendo al deber que se funda en una certeza que plantean las leyes del desarrollo histórico-social, por ello es deber y al mismo tiempo misión. Es exigencia de hacer del allá un aquí acelerando el tiempo -desde las acciones en términos de normas ejemplares-. Lo vital es el deber, y el ser no tiene importancia; el sentido último es ese devenir luminoso que espera al final de la historia.

De nueva cuenta cito un artículo de los estatutos del PST:

Artículo 8º. Para ser miembro del partido Socialista de los Trabajadores se requiere:

I. Aceptar y aplicar la Declaración de Principios, el Programa de Acción y Los estatutos del Partido.

II. Pertenecer y actuar en alguna de las organizaciones del Partido pagando puntualmente sus cuotas y cumpliendo cabalmente con todas las tareas que el organismo le asigne, esforzándose por dar todo de sí mismo con el propósito de lograr la militancia ejemplar.<sup>15</sup>

Se advierte, en resumen, que al aceptar los principios políticos del partido desde donde se traza la teoría revolucionaria se entra en esa misión, y que ésta sólo es posible actuando, cumpliendo lo ordenado por el Partido, esforzándose por dar todo de sí mismo y entregándose a la misión. Es importante puntualizar que, si el Partido revolucionario es representante de la clase obrera, ellos no son sus militantes, sino sus representantes -en cuanto que su voluntad es para la acción revolucionaria-, pues en el partido realizan su misión y se reconocen en las acciones (como normas ejemplares) ejemplares. Sin embargo, el militante no es tal si no alcanza la ejemplaridad, por ello la relación entre actitud y conducta se configura para esa acción; la acción revolucionaria y no otra. En consecuencia, la ejemplaridad en la acción precisa de una configuración en donde la actitud-posición frente a cualquier situación sea de vigilancia, fidelidad de principios a través de la lealtad a la misión y obediencia al mando, así como -al mismo tiempo- de conquista de los no ejemplares con tareas ejemplares.

---

<sup>14</sup>Dirigente del PST, miembro de la Comisión Política y uno de los fundadores del Partido.

<sup>15</sup> Estatutos del Partido Socialista de los Trabajadores.

La acción política revolucionaria exige para la militancia ejemplar una misma posición, un mismo modo de conducirse en el actuar y una misma respuesta para alcanzar la acción revolucionaria. Esta conlleva la certeza de la legalidad de tal modo que da el arrojo y la valentía para cumplir fielmente todas las tareas que se les ordene, siempre con la seguridad de alcanzar la plena humanidad en un futuro, el cual se representa tan cercano como ejemplarmente se cumpla en la acción. Para alcanzar este futuro que se considera certero e inamovible, el partido configura al militante para entregar la vida.

## **6. LAS CONSECUENCIAS PARA LA VIDA HUMANA**

¿Qué es un militante configurado como ejemplar? Este es una clara expresión del revolucionario que pretende configurar un orden político y social a su imagen y semejanza, la cual es suficiente para caminar con sus semejantes-guales como principio de la verdadera historia humana que se revelará al final de la historia de la lucha de clases. Para el revolucionario, lo que tiene valor humano es ese fin último y necesario, por lo tanto, todos los medios para alcanzar ese fin tienen lugar y justificación. Todo y todos -hombres, mujeres o cosas- son instrumentos; medios para ese fin último. En consecuencia, todo presente es negado y lo único valioso es el futuro; no hay distinción en el presente entre el bien y el mal. El militante mira al mundo humano bajo la mirada de la conquista; hacer de los presentes todos iguales-semejantes. Su configuración ejemplar, en el fondo se remite a una moral incapaz de distinguir entre el bien y el mal, pues erradicado de los lazos del presente en aras del proyecto final, todo está permitido. Vida y muerte no guardan distancia.

Para el militante revolucionario, la libertad es una expresión del individualismo *pequeñoburgués*, por ello renuncia a la libertad personal, porque se piensa inserto en un proceso de liberación y sigue la voz de la historia. El militante supone que la voz que sigue viene de su conciencia de clase. No obstante, esta le viene del exterior y la sigue por el deber que tiene con la misión a la que desde antes de su nacimiento está destinado. Por lo tanto, el militante queda deshumanizado, reducido y limitado a responder en toda situación mediante el automatismo del estímulo-respuesta, porque es militante recibe órdenes, y acata normas y porque en toda situación hay buenos y malos. Los buenos son sus semejantes y los malos son los distintos; los diferentes son aquellos que no comparten sus convicciones, las cuales son inamovibles y por ello se siguen hasta el final, esto siguiendo el axioma de si no eres mi amigo eres mi enemigo. Su conciencia de mal y culpa no proviene de lo que ha hecho, sino de lo que le falta por hacer, pues su premisa es que el presente es malo por definición y el futuro es bueno por certeza. Es por esta condición que el militante queda en mera presencia, sin voz, sin palabra y sin voluntad; no escucha la palabra del otro ni la

propia, sino una que tiene un solo timbre; escucha solo el llamando del deber de la historia, encarnado en el jefe revolucionario que le llama a la coherencia entre la teoría y la práctica hasta el sacrificio y la muerte.

Finalmente, ¿cuántas organizaciones políticas y sociales están en estas mismas lógicas tanto en su discurso como en sus prácticas, añorando ideales y conductas ejemplares para finales últimos y guiados por jefaturas que suponen poseer la verdad científica? Con la caída del socialismo, el cual se ha denominado como real, ha quedado claro que el capitalismo y el socialismo solo fueron dos rostros de la modernidad, así como también los valores que la impulsaron. Ambos fueron ideales que resultaron de la superposición y entrecruzamiento entre el pasado antiguo y la promesa de su retorno como futuro luminoso cuyas promesas han quedado realizadas en su totalidad. El ideal de libertad se realizó para morir y matar heroicamente; el ideal de la igualdad social ha llevado al aniquilamiento de la diversidad de las formas de vida humana mediante las guerras y campos de exterminio que aún continúan vigentes, sobre todo en México; el ideal de la fraternidad ha devenido en complicidad para la muerte de los diversos y las múltiples formas de vida humana en aras del progreso. Sin embargo, aún hay esperanza si asumimos la libertad como la condición de actuar juntos para propósitos comunes y concretos en nuestros presentes, en donde el reconocimiento no se halle en el fin de la historia, sino entre las diversas formas de vida humana que han hecho posible la riqueza de la propia vida en el planeta, aún y con todo lo maltrecho que se halle y lo endemoniado de las jefaturas políticas.

# EL CINE COMO RECONOCIMIENTO EN LA FILMOGRAFÍA DE ABBAS KIAROSTAMI

Francesc J. Hernández\*

“El cine comienza con D. W. Griffith y finaliza con Abbas Kiarostami.”

Jean-Luc Godard

“Kiarostami representa el nivel máximo de maestría artística en el cine.”

Martin Scorsese<sup>1</sup>

El hecho de que un reciente libro sobre Abbas Kiarostami, titulado *La generación de la visibilidad*,<sup>2</sup> tenga en su título un concepto al cual también recurre Axel Honneth para dar cuenta de su teoría del reconocimiento (véase: *Visibilidad. Estaciones de una teoría de la intersubjetividad*)<sup>3</sup> nos pone en la pista de la relación entre la filmografía de uno y la filosofía social del otro, que será comentada en este texto.

En sus libros sobre el reconocimiento, Axel Honneth suele citar novelas o películas para ilustrar las formas de reconocimiento intersubjetivo. No pretendemos en este artículo ampliar la nómina de ejemplos cinematográficos que sirvan para tal ilustración, sino que tenemos otro objetivo diferente. Defenderemos que el reconocimiento es el tema central de la filmografía de Abbas Kiarostami y que su película *Close-Up* (título original: *Nema-ye Nazdik*, 1990) no solo resulta crucial en la construcción de esa filmografía, sino que además tiene como tema precisamente el cine como reconocimiento. Es decir, es una película sobre el propio cine, que reivindica su capacidad de expresar el sufrimiento social, y que sirve de clave de bóveda de toda la filmografía de Kiarostami. Para argumentar esta tesis

---

\*Departamento de Sociología y Antropología Social. Universitat de València (francesc.j.hernandez@uv.es). El autor agradece los consejos de Nazanin Amirian, especialista en la literatura y la cultura del Iran, que ha publicado traducciones de poemas de Sohrab Sepehri y Forough Farrokhzad. Una primera versión de este texto, más resumida, se recogió en el libro *Estética del reconocimiento*, escrito en colaboración con el profesor Benno Herzog y editado por Publicacions de la Universitat de València en 2015.

<sup>1</sup> Frases citadas por Stuart Jeffries, *The Guardian*, 26 de abril de 2005.

<sup>2</sup> Silke von Berswordt; Oliver Fahle (Hg.), *Abbas Kiarostami. Die Erzeugung von Sichtbarkeit*. Marburg: Schüren Verlag, 2014.

<sup>3</sup> Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2003.

doble podríamos proceder de dos modos: describir la filmografía de Kiarostami, mostrando el carácter de clave de bóveda que tiene *Close-Up* y a continuación narrar cómo esta película es un film sobre el cine como reconocimiento o invertir el orden de estas dos partes y hacerlo al revés: primero comentar *Close-Up* y después recorrer la filmografía del director iraní. Aquí optaremos por la primera ordenación. Dado que la filmografía de Kiarostami y en general el cine iraní no suele ingresar en los circuitos habituales de distribución cinematográfica, supondremos que el lector o la lectora no están familiarizados con las películas que citamos, por lo que estamos obligados a dar detalles sobre su argumento o su realización. Lógicamente, comentar el argumento o la realización de una película es un ejercicio incomparablemente más insatisfactorio que visionarla.

### 1. *CLOSE-UP* Y EL CINE COMO RECONOCIMIENTO

El British Film Institute considera *Close-Up* como una de las 50 mejores películas de la historia del cine.<sup>4</sup> El director alemán Werner Herzog calificó *Close-Up* como el mayor documental sobre la realización de películas que había visto jamás. Efectivamente, se trata de una gran película sobre el cine, pero de muy difícil clasificación. Jeffrey M. Anderson escribió: “*Close-Up* no puede ser etiquetada fácilmente: es un documental, un docudrama, un drama y, por tanto, algo completamente nuevo.”<sup>5</sup> A continuación expondremos el argumento de la película, pero es preciso advertir que las partes rodadas en la prisión, en el tribunal y a la salida de la cárcel son documentales, es decir, corresponden a una filmación de acontecimientos verídicos tal como acaecen, mientras que el resto de secuencias son, por así decir, no documentales, están filmadas a la manera habitual de una película, con la importante salvedad de que son las personas reales las que se interpretan a sí mismas como personajes siguiendo, hasta cierto punto, un guión. Hay, por tanto, una alternancia de documental y reconstrucción fílmica. Lo que también representa una búsqueda de lo protofílmico.<sup>6</sup>

Como en otras películas de la filmografía de Kiarostami (*Y la vida continúa*, *Entre los olivos* o *El sabor de las cerezas*, de las que hablaremos más adelante), *Close-Up* comienza con unas personas hablando en un vehículo. Poco a poco descubrimos quiénes son. El periodista Hossain Farazmand y dos guardias armados (soldados de

<sup>4</sup> La película obtuvo el premio de la crítica en el Festival de Montreal y el premio Fipresci en el Festival de Estambul. Kiarostami ha sido galardonado en otros muchos festivales, como la Palma de Oro de Cannes en dos ocasiones.

<sup>5</sup> Cf. “Holding a mirror up to the movies”, en <<http://www.combustiblecelluloid.com/closeup.shtml>>

<sup>6</sup> Oliver Fahle: “Das Wissen des Vorfilmischen”, en Silke von Berswordt; Oliver Fahle (Hg.), *Abbas Kiarostami. Die Erzeugung von Sichtbarkeit*, pp. 45-56.

reemplazo que realizan funciones de policía) se dirigen en un automóvil a casa de la familia de Abolfazi Ahankhah, para detener a un farsante que se encuentra allí. El impostor se ha hecho pasar por Mohsen Makhmalbaf, un director de cine célebre, aunque su rostro no es muy conocido, que ha rodado una película de éxito, *The Cyclist*.<sup>7</sup> El farsante había hecho creer a la familia que rodaría en su casa, teniéndolos a ellos como actores. El automóvil llega a una casa ajardinada. En cierto sentido, se repite el principio de la magistral *Sunset Boulevard* de Billy Wilder, accedemos de la mano de la prensa al lugar de los hechos. Después de un tiempo sale el padre de familia, Abolfazi, con los papeles de la denuncia, y los guardias entran a realizar la detención del impostor. Luego salen con el detenido, Hossein Sabzian, que también se interpreta a sí mismo. Estamos pues ante la ficción de una ficción, ante una interpretación que reconstruye un engaño. Pero esta, precisamente, es la esencia de la cinematografía para Kiarostami:

Lo más importante es cómo nos servimos de una serie de mentiras para llegar a una verdad más grande. Mentiras que no son reales, pero sí verdaderas en algún sentido. Esto es lo importante [...] Todo es una completa mentira, nada es real, pero el conjunto sugiere la verdad.<sup>8</sup>

En la siguiente secuencia, dos semanas después de la detención alguien, al que no vemos, hace preguntas sobre el impostor a la puerta de un cuartel donde estuvo detenido. La factura de la secuencia es la de un documental. Los soldados que detuvieron al farsante declaran que no les pareció un delincuente. Luego, la misma persona interroga a la familia engañada y averiguamos que el entrevistador es Kiarostami.

Siguiente secuencia: han transcurrido cinco semanas desde la detención. Estamos en la cárcel de Gahsr. En la sala de visitas, Kiarostami entrevista al farsante, Sabzian, director real (o mejor, director interpretando a director real) ante director ficticio. Transitamos nuevamente al documental. El encarcelado se muestra sumamente correcto. Kiarostami le pregunta si puede hacer algo por él. El impostor contesta proponiéndole al director iraní que haga una película sobre su sufrimiento. Como en *A través de los olivos*, los personajes hablan de hacer una eventual película que es precisamente la que estamos viendo. Esto, que también acaece en

---

<sup>7</sup> *The Cyclist (Bicycleran)* es una película real, producida en 1987. Fue galardonada en el Festival de Hawai de 1991

<sup>8</sup> Alberto Elena, *Abbas Kiarostami*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 98. Entiéndase “mentiras” en el sentido de ficciones. Esto precisamente es lo que aproxima la filmografía de Kiarostami a una “Poética de lo real”, título precisamente de la exposición sobre Kiarostami celebrada en el MALBA de Buenos Aires.

la mencionada *Sunset Boulevard*<sup>9</sup> o en *La nuit américaine* de François Truffaut, es un hecho destacable. Como en la tragedia clásica, se produce una fértil disociación: hay dos películas que divergen y coinciden: la que se podría hacer y la que se acaba haciendo, que acabará ocupando el lugar de la otra.

Sabzian cuenta a Kiarostami que confesó el fraude ante el tribunal, pero que no es un sinvergüenza. ¿Por qué confesó?, le pregunta Kiarostami.

–Porque desde fuera lo que hice parece una estafa.

–¿Y qué es en realidad?

–Me interesa el cine

La respuesta es lógica porque, en definitiva toda película es un engaño. En la siguiente secuencia estamos en dependencias judiciales y la acción sigue con la parte documental. Kiarostami se entrevista con un funcionario y luego con el juez, ambos reales, para que autorice que el juicio sea filmado y se adelante “por cuestiones de rodaje”, una mentira que Kiarostami dice al juez para adelantar la vista de la causa y favorecer la liberación del impostor.

Claqueta: “Escena primera, toma primera. Tribunal, 10 de diciembre”. Asistimos al juicio mediante un fragmento de documental. Sigue la crónica de estilo documental hasta que en el minuto 30 de la película se intercala un *flash back* que reconstruye la situación que desencadena la farsa. Comienzan un viaje en autobús. Como ya hemos dicho, un rasgo muy propio de la cinematografía de Kiarostami. La película muestra un relato en movimiento, estrictamente una cinematografía. Sabzian y la madre de la familia están sentados juntos en un autobús de línea. El primero lee un libro, que es el guión de *The Cyclist*. La mujer y Sabzian dialogan:

–¿Dónde consiguió ese libro? ¿Dónde compró ese libro?

–En una librería.

–¿En cuál?

–Quédeselo.

–No, gracias, quiero comprarlo.

–Es suyo, lo escribí yo.

–¿Lo escribí usted?

–Sí.

–¿Usted es el señor Makhmalbaf?

–Sí.

–Mucho gusto.

---

<sup>9</sup> *Sunset Boulevard* narra la fracasada realización de dos películas tituladas “Salomé” o “Película de amor intitulada”, pero en realidad la película que visionamos es la suma de ambas.

- Igualmente.
- Muy amable de su parte.
- Se lo firmaré.
- Gracias.
- De nada.
- ¿Cómo es que va en transporte público?
- ¿Por qué le extraña?
- Los directores famosos tienen coche propio. No van en autobús.
- Yo lo cojo a menudo. Para ver personajes interesantes. ¿Ha visto mi película?
- Sí, con mis hijos, me gustó mucho.
- ¿Sólo una vez?
- Sí.
- Tiene que verla varias veces para entenderla completamente.

Los personajes se interpretan a sí mismos en el punto de partida de la impostura. Regresamos a la sala del juicio. Continúa la denuncia del hijo de la familia engañada, que explica que el farsante examinó las habitaciones de la casa, fingiendo que quería rodar en ellas, como si planificara un robo. El juez formula la acusación y pide al acusado que se defienda de los cargos.

¿Qué le llevó a hacerse pasar por el Sr. Makhmalbaf? –pregunta el juez.

Le admiro porque en sus películas retrata el sufrimiento. De hecho, habla de gente como yo. Sobre todo en “*Marriage of the Blessed*”<sup>10</sup> Al igual que el señor Kiarostami en “*The Traveller*”.<sup>11</sup> Soy como el niño de la película que fotografía a la gente, aunque la cámara no tiene carrete. Y así poder ir al partido de fútbol. Pero se queda dormido y se pierde el partido. Yo también me siento así, como si me lo hubiera perdido. Sé que mis acciones no se pueden justificar legalmente, pero mi amor al arte se debería tener en cuenta. Así pues, Sabzian finge porque desea retratar el sufrimiento, porque, en la terminología de Honneth, pugna por ser reconocido. Pero, como hemos visto, esa pugna es la de un cierto tipo de cine, la de algunas películas de Makhmalbaf o de Kiarostami. El hijo continúa su alegato. Luego prosigue el acusado:

Era duro seguir interpretando ese papel. Era muy duro fingir ser otro. Pero a la vez me gustaba, sobre todo, porque me respetaban y me apoyaban moralmente. Así que me metí de lleno en el papel.

<sup>10</sup> *Marriage of the Blessed* (*Arousi-ye Khouban*, 1989) es una película sobre un excombatiente de la Guerra Irán-Irak.

<sup>11</sup> *The Traveler* (Mosafer, 1974).

Sabzian, declara que acabó convirtiéndose en su personaje, es decir, en el propio Makhmalbaf. Volviendo sobre las relaciones intersubjetivas, afirma: “Confiaban en mí. Su confianza me daba seguridad.” Preguntado sobre por qué insistió en que la familia viera *The Cyclist*, Sabzian contesta: “Quería que me vieran como un director consciente del sufrimiento y de las dificultades de la gente.”

A continuación, Kiarostami intercala un nuevo *flash back*. Regresamos a la casa de la familia en los momentos anteriores a la detención. Un invitado lee que en la prensa anunciaban un premio a la película *The Cyclist* en el Festival de Cine de Rimini. Se lo comentan al impostor, pero Sabzian no parecía tener idea. Paradójicamente, un “reconocimiento” (el premio) propiciará el “reconocimiento” (se desvela el fraude), que pone en evidencia el deseo de “reconocimiento” del farsante como objeto de solidaridad. Asistimos a la secuencia de la detención, pero esta vez desde dentro de la casa.

A continuación, prosigue el interrogatorio en el juicio y nos enteramos de los problemas de Sabzian: debido a su precaria situación económica, con períodos de desempleo, su mujer se ha divorciado, cuidando un hijo de ambos. Él vive con su madre, que se encarga del otro hijo. En su situación, encontró a un hombre que expresaba su sufrimiento en todas sus películas y eso hizo que quisiera verlas una y otra vez: “Por eso el libro [*The Cyclist*, el guión de la película de Makhmalbaf] me reconfortaba. Habla de cosas de las que me gustaría hablar a mí”. Dice que le gustaría ser actor para expresar “todo el sufrimiento que tengo en lo más profundo de mí”. “Para mí el arte es la extensión de lo que sientes por dentro”, afirma Sabzian. Nos encontramos aquí con otro punto nuclear de la teoría del reconocimiento de Honneth, basado en su asunción de las tesis de Foucault y Bourdieu, la incapacidad de las víctimas de expresar su sufrimiento en el plano del espacio público, de hacer que su discurso pueda imponerse. Sabzian está expresando esa misma limitación. Después del alegato final, el juez pregunta a la familia si quieren retirar la denuncia. El padre y el hijo se muestran favorables. No se recoge la sentencia. Otro elemento habitual en las películas de Kiarostami: una elipsis de elementos centrales en el argumento, que permite que el espectador los imagine y con ello establezca su propia película.<sup>12</sup>

La acción se traslada a la calle, supuestamente a la puerta de los juzgados o de la prisión, que observamos mediante una especie de cámara oculta (se trata del otro fragmento documental). El director Makhmalbaf desciende de su motocicleta. Lleva un micrófono oculto. Se encuentra con Sabzian, que, a la salida

---

<sup>12</sup> François Fronty ofrece un comentario de la elipsis en Kiarostami a propósito de *Like Someone in Love* (2012), en Silke von Berswordt; Oliver Fahle (Hg.): *Abbas Kiarostami. Die Erzeugung von Sichtbarkeit*, pp. 118-128.

de su encarcelamiento, le abraza y se echa a llorar. Van a ir a casa de la familia. El director pone en marcha su motocicleta. Sabzian se monta también en ella. La cámara sigue a la pareja desde un coche. Paron a comprar flores para llevar un presente. Llegan a la casa. Han pasado cuarenta días desde la primera visita. Sale el padre. Makhmalbaf, el director, le dice: “El Sr. Sabzian ha cambiado. Por favor, véale con otros ojos.” El padre contesta: “Espero que ahora sea bueno y podamos enorgullecernos de él.” La imagen se congela con un primer plano de Sabzian, cargando las flores, y comienzan a pasar los créditos finales.

En resumen, Kiarostami organiza *Close-Up* como una sucesión de secuencias de tipo reconstrucción y de tipo documental, una alternancia de ficción y no ficción, sobre una farsa o fingimiento. Pero la ficción de la farsa evidencia algo real: la necesidad de reconocimiento del protagonista Sabzian, aguijoneada precisamente por la capacidad de Makhmalbaf para exponer el sufrimiento ajeno. Kiarostami, al filmar el sufrimiento de Sabzian y de la familia engañada, por así decir, acaba ocupando el lugar de los otros dos directores, del afamado, capaz de reflejar el dolor de las personas, y del falso, ya que la película que él ha rodado es en realidad una película filmada en la casa de la familia engañada y con ellos mismos como actores, como la que decía proyectar Sabzian. Es decir, en este juego de espejos, Kiarostami acaba convertido en Sabzian que quiere ser Makhmalbaf. Es la combinación de estas dos simulaciones, o mejor: de una ficción sobre una ficción, la que concede una dimensión reflexiva a la película. Dicho de otro modo, *Close-Up* es *The Cyclist* más una película sobre el fingimiento, *Atrápame si puedes* (*Catch Me If You Can*, 2002). Kiarostami refleja el sufrimiento ajeno, como hacía Makhmalbaf, pero dejando clara la ficción del artificio, el hecho de que en definitiva es una farsa como la que realizaba Sabzian. Exhibiendo el artificio, directa e indirectamente, el director auspicia un efecto reflexivo. Es lo mismo que lograba Víctor Erice con las primeras secuencias de *El espíritu de la colmena*, con la proyección de *Frankenstein*. Se trata de hacer colisionar entre sí los dos momentos del arte, la mimesis y la construcción, la imitación y la ficción, para alumbrar un espacio de reflexividad. Esta colisión alumbrante de mimesis y construcción es la que permite a Kiarostami organizar los dos ciclos convergentes de su filmografía, el que podríamos llamar el ciclo de la formación y el ciclo de la muerte.

## **2. CLOSE-UP Y EL CICLO SOBRE LA FORMACIÓN EN LA FILMOGRAFÍA DE KIAROSTAMI**

Buena parte de la filmografía de Kiarostami se puede organizar en lo que podríamos denominar el ciclo sobre la formación o la educación. Este ciclo se remonta al cortometraje *El pan y el callejón* (*Nan va kuche*, 1970), tiene expresión plena en la

trilogía constituida por *¿Dónde está la casa de mi amigo?* (*Jane-ye dust koyast?*, 1987), *Y la vida continúa...* (*Zendegui va digar hich*, 1991) y *A través de los olivos* (*Zir-e derajtan-e zeytun*, 1994), y se prolonga, por así decir, en *Shirin* (2008) e, incluso, *Copia certificada* (*Copie conforme*, 2010), galardonada en la Semana Internacional de Cine de Valladolid (el festival español con mayor tradición. Veamos estas seis películas por orden, para entender su articulación.

En el cortometraje *El pan y el callejón* narra una historia sencilla. Un niño marcha por unas callejuelas, dando patadas a un bote. Es un mediodía caluroso y el niño lleva una hogaza de pan a su casa, supuestamente para la comida. De pronto, el ladrido de un perro tumbado más adelante hace que se detenga. El miedo le impide proseguir. Pasa un hombre mayor, que ignora el problema del pequeño. El niño intenta superar el perro marchando detrás del hombre, pero este gira por otro callejón. Crece la angustia del niño, que finalmente decide pasar, arrojando al animal un trozo de pan. Cuando el niño ha llegado a su casa y el perro queda tendido en su puerta, aparece un segundo niño con un tarro de leche que queda pasmado cuando oye un nuevo ladrido. No hay *happy end*, sino un relato en círculo (o en espiral) frente al cual el espectador se siente movido a preguntarse por los miedos y las dificultades de los niños, de los otros niños, de los reales. Y esta articulación de lo dialéctico y lo ético resulta medular en toda la filmografía de Kiarostami, como señala el filósofo J. L. Nancy.<sup>13</sup>

*¿Dónde está la casa de mi amigo?* (el título original es más bien: *¿Dónde está la morada del amigo?*) comienza con el plano de una puerta de madera, que será un tema central en la película.<sup>14</sup> Es la puerta de una escuela rural del pueblo de Koker, que se abre para que entre el profesor. Luego, la franquearán niños rezagados (el retraso inicial también reaparece en *Copia certificada*). Nosotros, los espectadores, también hemos llegado a la sala del cine. Desde el primer plano escuela, cine y vida se interrelacionan. El maestro comienza a corregir los deberes de casa de los niños. El niño Nematzadeh, el amigo y compañero de pupitre del protagonista Ahmed (en la vida real su hermano) no los ha hecho y el profesor le advierte que no consentirá un nuevo incumplimiento. Tras la jornada escolar, Ahmed se da cuenta desolado que se ha llevado en su cartera inadvertidamente el cuaderno de su amigo Nematzadeh. Entonces, emprende un viaje a la aldea vecina de su amigo, Poshteh, para averiguar dónde vive y devolverle el cuaderno. Vemos a Ahmed atravesar el campo, transitar varias veces por el cementerio (un terreno abierto, como corresponde a los enterramientos tradicionales musulmanes), pasar junto a árboles

<sup>13</sup> Cf. Jean-Luc Nancy: *La evidencia del filme. El cine de Abbas Kiarostami*. Madrid: Errata Naturae, 2008.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 67.

solitarios o ascender por senderos en “z”, dos motivos habituales en las películas del director iraní.<sup>15</sup> El niño se equivoca varias veces al identificar la casa de su amigo. Se hace de noche y las callejuelas de la aldea se tornan más solitarias aún. El niño es atendido por un viejo carpintero, que parece conocer el lugar. Sorteando perros callejeros que le atemorizan (hay toda una recreación en este punto de *El pan y el callejón*), Ahmed llega ante una puerta que no franquea y que pudiera ser la de su amigo o una nueva equivocación.

Antes de contar el final hay que explicar que el periplo de Ahmed se inspira en el poema, *¿Dónde está la morada de mi amigo?*, compuesto por Sohrab Sepehri (1928-1980), uno de los representantes más destacados de la nueva poesía iraní. Dice el poema:

Tú irás hasta el final de esta avenida  
que emergerá más allá de la adolescencia,  
después te volverás hacia la flor de la soledad.  
A dos pasos de la flor, te pararás  
al pie de la fuente donde yacen los mitos de la tierra. [...]  
Tú verás un niño encaramado sobre un afilado pino,  
deseoso de robar los polluelos del nido de la luz,  
y le preguntarás: ¿Dónde está la morada de mi amigo?<sup>16</sup>

Adviértase que el poema de Sepehri añade algunos elementos a la representación de la vida como un camino, que nos resulta habitual por los versos de Machado. En la vida, el crecimiento o el aprendizaje no sería solo recorrer la avenida, sino también volverse hacia la flor de la soledad o detenerse junto a la fuente de los mitos, y algo de esto le ha acaecido a Ahmed. Pasemos al final de la película. De nuevo en la clase, el maestro corrige. Ahmed le da a Nematzadeh su libreta. Llega el profesor y pasa sus páginas hasta llegar a las de los deberes del día. La tarea está hecha y hay una flor (la del poema) entre las páginas del cuaderno.

Dos momentos esenciales del argumento, cuando Ahmed por un descuido pone en su cartera la libreta de su amigo y cuando hace los deberes de Nematzadeh, no aparecen, quedan como efectos extradiagéticos.<sup>17</sup> Tampoco se visualiza bien, a causa de la oscuridad de la aldea y lo laberíntico de las callejuelas, lo que hace Ahmed ante la última puerta. Estas elipsis (o paralipsis), como ya se ha comentado,

<sup>15</sup> Abbas Kiarostami: *Textes, entretiens, filmographie complète*. París: Éditions de l'Étoile, Cahiers du cinema, 1997, p. 125.

<sup>16</sup> Según la trad. franc. de D. Shayegan, cit. Kiarostami: *Textes, entretiens, filmographie complète*, p. 23.

<sup>17</sup> Shahin Parhami: “A Talk with the Artist: Abbas Kiarostami in Conversation”, entrada del 14 de junio de 2004, en <www.synoptique.ca>.

obligan al espectador a imaginar cómo han podido suceder estos hechos que no son marginales en el relato. Tiene que preguntarse por el sentido de la apropiación indebida o de la realización de las tareas del otro, un acto de amistad y una infracción, al mismo tiempo. Con ello, la nómina de relatos mitológicos que alude la película de Kiarostami no se reduce solo a las narraciones de viajes formativos (al estilo de la *Bildungsroman*), sino que también hay que considerar aquellos en los que hay una apropiación original que es, en definitiva, fuente de sabiduría. Los espectadores de la película también estamos en la oscuridad. Nuestro mirar por una puerta entreabierta, como en algunos carteles de la película, es la invitación a mirar la vida. Por ello, de lo que se trata en definitiva es, como resume Nancy, de una “educación de la mirada”,<sup>18</sup> del “tránsito del habitus del espectador convencional a un ethos dinamizador”,<sup>19</sup> expresión que significativamente recuerda las teorías de Bourdieu y Passeron y viene a coincidir con las reivindicaciones de la didáctica actual.

Entre la primera película de la trilogía y la segunda, Kiarostami rodó *Close Up*, y es aquí donde encontramos la disociación de la figura del director, la ficción de alguien que interpreta a un director, que será recurso narrativo sobre el que se urde la trilogía. Es esta disociación la que permite profundizar en la dialéctica de la mirada.<sup>20</sup>

La segunda película de la trilogía, titulada *Y la vida continúa...*, aunque una traducción más exacta sería *La vida y luego*, nada (que es también una expresión que aparece en los versos de Sepehri), se realizó poco después del gran sismo que asoló la zona montañosa del noroeste de Irán, la noche del 20 al 21 de junio de 1990, y que causó la muerte a más de 60 000 personas. Esta circunstancia es la que desencadena la continuación de *¿Dónde está la casa de mi amigo?* Es por ello que esta “trilogía de Koker” se denomina también “trilogía del terremoto” o “involuntaria”. En síntesis, el argumento de *Y la vida continúa...* es el siguiente: el (personaje del) director de la película *¿Dónde está la casa de mi amigo?*, que interpreta Farhad Kheradmand, acompañado de un niño que es su hijo, quiere viajar a Koker para interesarse por la suerte del niño que interpretaba a Ahmed. En realidad, el actor al que el protagonista de la segunda película intenta localizar también se llama Ahmed (Babek Ahmed Poor) y es, como se ha señalado, el hermano del niño que interpretaba a Mohammed Reza Nematzadeh (Ahmed Ahmed Poor) en la primera película. En la mayor parte del *film*, seguimos el automóvil del protagonista

<sup>18</sup> Jean-Luc Nancy: *La evidencia del filme. El cine de Abbas Kiarostami*, p. 16.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 67-68.

<sup>20</sup> Abbas Kiarostami: “Sobre la mirada. Una buena, buena ciudadanía”, en Jan Maaschelein y Marte Simons (eds.): *Mensajes educativos desde tierra de nadie*, Barcelona: Laertes, 2008.

por intrincados caminos de una montaña semidesértica, en una región asolada. El automóvil se aproxima con muchas dificultades a la aldea porque hay aglomeraciones de tráfico por la presencia de vehículos de emergencia y por los desvíos establecidos por las autoridades a causa de caminos bloqueados o impracticables. Las aldeas tienen la mayor parte de las casas derruidas y hay gente que busca cadáveres y entierra a sus muertos.

Del mismo modo que en la primera película el aula se asemejaba a la sala de cine, ahora es el automóvil el que es caja de miradas y movimiento incesante, “cinematógrafo” en sentido estricto, y este coche-cinematógrafo con el que arranca la película (exactamente igual que la furgoneta con la que comenzaba *El espíritu de la colmena*, por su parte un homenaje a *La Diligencia* de Ford) es un elemento que se mantendrá en todas las películas que comentaremos a continuación.<sup>21</sup> Mirando por sus cristales, nos hacemos una idea de la dimensión de la catástrofe.

Pero la pretensión de Kiarostami no parece agotarse filmando una road-movie en un paisaje desolado o una situación de emergencia humanitaria,<sup>22</sup> del tipo de la magnífica *Un día perfecto* de León de Aranoa. El viaje del director, acompañado de su hijo, remite al camino de Ahmed en la primera película: también ellos preguntan *dónde está la casa de su amigo*, y en ese ir y venir atraviesan también, como en la primera película, los cementerios que tienen que albergar ahora a las víctimas del seísmo. Cuando el personaje del director en su búsqueda de los supervivientes exhibe el cartel de la primera película se produce una paradoja en la narración: tenemos a un actor que interpreta a un director (y por tanto que interpreta al propio Kiarostami, esto es, al director de la película que estamos visionando) que dice ir en busca de un niño real. Es como el personaje de *La rosa púrpura de El Cairo* de Woody Allen que quiere huir de la pantalla, pero al revés: un personaje real que se introduce en un film. Hay por tanto un director-real de la primera película (Kiarostami), un director-personaje de la misma (que hace de Kiarostami) y un director-real de la segunda (el mismo Kiarostami), una disociación ya ensayada en *Close-Up*.

Antes de explicar dos secuencias centrales de esta película, hay que dar cuenta del texto que la inspira: la sura 99 de *El Corán*, una especie de influencia inconsciente, ratificada por el director iraní.<sup>23</sup> La sura afirma:

---

<sup>21</sup> Jean-Luc Nancy: *La evidencia del filme. El cine de Abbas Kiarostami*, p. 79; Alberto Elena: *Abbas Kiarostami*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 285.

<sup>22</sup> Cf. Devin Orgeron: *Road Movies. From Muybridge and Méliès to Lynch and Kiarostami*, New York, Palgrave Macmillan, 2008.

<sup>23</sup> Así lo reconoce Kiarostami a Nancy en una entrevista. Cf. Jean-Luc Nancy: *La evidencia del filme. El cine de Abbas Kiarostami*.

Quando la tierra sea sacudida por su propio temblor.  
Y cuando la tierra expulse lo que pesa en su seno.  
Y diga el hombre: ¿Qué tiene?  
Ese día contará lo que sabe porque tu Señor le inspirará.  
Ese día los hombres saldrán en grupos para ver sus obras:  
Y el que haya hecho el peso de una brizna de hierba de bien, lo verá;  
Y el que haya hecho el peso de una brizna de hierba de mal, lo verá.

Hay dos relaciones, al menos, entre la sura y la película. La primera, la alusión a la fragilidad humana. El cine, como dice Kiarostami, nos hace conscientes de la dureza de la vida.<sup>24</sup> La segunda relación tiene que ver con la imagen de los seres humanos que emergen tras el terremoto y son enjuiciados. Hay que prestar atención a dos pasajes del film y a una imagen emblemática.

En el primer fragmento, el director y su hijo encuentran a un hombre que asciende por un camino con una “taza turca”. Le invitan a subir al auto y colocar la taza en la baca. El director reconoce al hombre, que es (realmente) el señor Rouhi, el actor que había hecho de viejo carpintero en la primera película. Este se lamenta de la caracterización que hubo de soportar en aquel rodaje porque contradice sus principios estéticos:

Estos señores me habían colocado esa joroba para parecer más viejo. Obedecí, pero no me gustó. Me pareció injusto. ¿Qué es este arte que muestra a la gente más vieja y más fea de lo que es? El arte consiste en mostrar a la gente más joven de lo que es. Lo contrario no es arte.

Siguiendo con la conversación, ambos coinciden en que el mayor arte es la supervivencia. Adviértase, sin embargo, que la película no está confrontando dos posiciones, la del viejo carpintero (el arte ha de embellecer la realidad) y la del (personaje del) director (el arte ha de mostrar la realidad), porque el espectador sabe que el director es un actor y que lo que dice el viejo, que era actor (¡y también lo es ahora!) también es parte del guión de *Y la vida continúa...* Pero si el espectador alberga alguna duda del juego que le está proponiendo Kiarostami, esta se despeja inmediatamente. Llegan a una aldea, estacionan el automóvil en lugar por donde deambula gente reconstruyendo viviendas y el director acarrea la taza turca hasta la casa del hombre. El personaje del director le pide un vaso de agua para su hijo. El viejo se dirige a un grifo que hay en una especie de galería superior. Intenta abrir unas puertas en esa galería, pero no puede. Se le oye decir que, como se trata de una

---

<sup>24</sup> Gabriel Villalonga: *Abbas Kiarostami. El poeta de lo cotidiano*. Madrid: Minor Network, 2001, p. 150.

película, las puertas de la casa están cerradas y no encuentra ningún cazo o cuenco para llenarlo de agua. De pronto se encara a la cámara y le dice al director (al real, no al personaje, es decir al propio Kiarostami que está detrás de la cámara) que no encuentra un cazo o cuenco. Se oye una voz en *off* (supuestamente la de Kiarostami) que ordena a su ayudante, señora Rabbi, que le dé un cuenco al hombre. Aparece fugazmente una mujer vestida de negro, que aguanta una carpeta con unos folios, es decir, la (supuesta) ayudante de dirección, y le da un cuenco al hombre para que lo llene de agua. Prosigue la acción. Ese acontecimiento, este distanciamiento brechtiano,<sup>25</sup> estuviera previsto en el guión o no, tiene el efecto inmediato de hacernos ver que el viejo realmente interpreta al hombre que interpretaba al carpintero y que, por tanto, su declaración sobre el embellecimiento de la realidad o el arte de la supervivencia (o el episodio del cuenco) no es más que otro fragmento de guión, y, por tanto, que la cuestión sobre el sentido del arte o del cine no se resuelve en la pantalla, sino fuera de ella; o dicho de otro modo, que aquello que se presenta en la pantalla nos remite a aquello que está fuera de la pantalla, que es fuera donde las personas son frágiles, pugnan por sobrevivir y por crear belleza o reflejar el mundo, y dentro de la pantalla todo es ficción, y las puertas o los grifos funcionan de otro modo.

El segundo fragmento de la película que hay que comentar es aquel en el que el (personaje del) director se encuentra con un recién casado. El hombre (Hossein), al que todavía vemos con su traje de boda, cuenta que, desoyendo a los ancianos de su familia, él y su esposa (Tahere) celebraron el matrimonio acordado, a pesar de la gran mortandad que el terremoto produjo en sus familias, y que ambos sobreviven, con unas mínimas propiedades, en una casa abandonada. En la expresión del personaje de Kiarostami se adivina una cierta satisfacción al observar la esperanza del futuro representada por los recién casados.

Muy poco antes de esta secuencia, de la que volveremos a hablar más adelante, hay otro fragmento muy significativo. El personaje del director observa la aldea destruida y los trabajos de reconstrucción de los moradores. La atención del director recae en un cartel que se mantiene en una pared agrietada.

Una fisura atraviesa una imagen (una copia de un cuadro) de un campesino tradicional. Nuevamente el arte y la muerte. Kiarostami declara:

Jugando con las palabras, diría que esta imagen no solo representa la realidad, sino que posee también una realidad. [...] Creo que si un acontecimiento no causa nuestra muerte, nos hace más fuertes, puede mejorar nuestra vida.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Cf. Devin Orgeron: *Road Movies. From Muybridge and Méliès to Lynch and Kiarostami*, p. 191.

<sup>26</sup> Jean-Luc Nancy: *La evidencia del filme. El cine de Abbas Kiarostami*, pp. 115-118.

Estamos en el punto de la elipsis teórica en el que el tema de la formación se entrecruza con el tema de la muerte, que será el del segundo ciclo, que comentaremos más adelante. El (personaje del) director, *alter ego* del maestro, se encuentra con el carácter formativo de la muerte. Esto tiene que ver con una cierta identidad que la película propone entre el cementerio, que según el *film* anterior estaba dispuesto entre una aldea y otra y por el que veíamos transitar al pequeño Ahmed, y el campamento provisional donde se han alojado los supervivientes, también instalado en las proximidades de una aldea. Una disposición que, en la tercera película, adoptarán también la escuela y el propio equipo de filmación, que ocupan tiendas de campaña. Pasemos al comentario de la tercera película, no sin antes advertir al lector que en el juego de muñecas rusas que propone Kiarostami aparecerán más desdoblamientos de su personaje.

En el primer plano de *A través de los olivos*, el actor Mohammad A. Keshavarz, célebre en Irán, se dirige a la cámara. Dice su nombre y explica que en esta película, la que el espectador contempla, interpretará al director de *Y la vida continúa...* Por tanto, tenemos, si se permite la expresión, *tres Kiarostami*.

- a) Abbas Kiarostami, el “real”, que dirige las tres películas y cuya voz aparece diegéticamente en la segunda.
- b) Farhad Kheradmand, que interpreta el personaje de Kiarostami como director de la primera película, que aparece en la segunda película, buscando al niño, y en la tercera película, rodando la segunda.
- c) El personaje de Kiarostami, interpretado por Mohammad A. Keshavarz, que en la tercera película interpreta al director de la segunda.

Sigamos con el relato de la tercera película.<sup>27</sup> El director de la película que vamos a ver está reclutando los actores en el pueblo de Koker y se halla en un campo de olivos, junto a una escuela reconstruida, donde se apiña un numeroso grupo de muchachas. Es, por tanto, un actor que hace de director y que selecciona a otros actores. Kiarostami no solo ha dejado claro desde un principio el artificio cinematográfico sino que, por así decir, ha engarzado las dos películas anteriores provocando el *distanciamiento* del espectador.

Después de la primera secuencia desfilan los créditos, y aquí Kiarostami introduce una sorpresa. Sobre una música de fondo se oye de repente el intenso ladrido de un perro (¿el del *Pan y el callejón*?). A continuación hay de nuevo una larga secuencia que recopila todo lo anterior. La cámara está dentro de un automóvil que

---

<sup>27</sup> Cf. Lorenz Engell: “Film as Agent”, en Silke von Berswordt; Oliver Fahle (Hg.): *Abbas Kiarostami. Die Erzeugung von Sichtbarkeit*, pp. 31-44.

serpentea por una carretera rural. Oímos la radio, y de este modo sabemos que es 30 de mayo de 1993 (¡que es, en todo caso, la fecha de rodaje de la tercera película, no de la segunda, estrenada en 1991! De nuevo somos advertidos sutilmente del artificio). El todoterreno recoge a la persona que interpretó al maestro en *¿Dónde está la casa de mi amigo?* Él afirma que su experiencia laboral le fue útil en aquel papel. La mujer, que alaba su interpretación, es la ayudante de dirección de la película para la que hemos visto realizar la selección (y tal vez sea la mujer que proporciona el vaso al hombre de la segunda película: las dos, en todo caso, son el mismo “personaje”). El maestro llega a pedirle un papel en la película, para ganar algún dinero. De nuevo estamos ante la paradoja que ya hemos comentado con el caso del carpintero en la película *Y la vida continúa...*: un actor habla del papel en la otra película y afirma ser distinto en la vida real. Aquí, una persona pide un papel en la película segunda, ¡pero ya lo tiene en la tercera!

El todoterreno continúa. La ayudante de dirección se detiene para recoger a una muchacha huérfana, Tahere, que vive con su abuela (una mujer que aparece encarnando otros personajes en las dos películas anteriores de la trilogía). La ayudante le pide prestada una maceta para ambientar el set de rodaje.

En el minuto 13, aproximadamente, contemplamos una secuencia central. Plano secuencia, *travelling* lateral: vemos las montañas y los campos de olivos enmarcados por la ventanilla del automóvil que corresponde al asiento del acompañante del conductor. La caja-imagen en movimiento, el cinematógrafo. De pronto, alguien llama a la conductora. Se detiene el automóvil y retrocede (importante este movimiento “hacia atrás”, que lo será también en lo narrativo). Por el espejo retrovisor vemos que aparece un joven, es Ahmed Ahmed Poor. Acarrea otra maceta para la película. Le dice que Babek le trae más. Este aparece poco después acarreando dos macetas de geranios, que deja en la parte de atrás de la camioneta. Naturalmente, se trata de los hermanos que interpretaron a los amigos Nematzadeh y Ahmed en la primera película y que aportan elementos para el (supuesto) rodaje de la segunda, aquella en la que el (ficticio) director de la primera los buscaba después del terremoto. La ayudante de dirección les da las gracias y les pregunta a dónde van. Ahmed contesta que a la escuela y que tienen exámenes. Les ofrece aproximarlos con el vehículo, pero ellos consideran que no es preciso, porque la escuela está cerca, en las tiendas de campaña. Después del terremoto, los niños dan clase bajo unas lonas. Arranca, vemos a los muchachos por el retrovisor y se detiene de nuevo. Les dice que pueden asistir a la filmación cuando concluyan los exámenes. Arranca de nuevo el automóvil e, inmediatamente, siempre por la ventanilla del todoterreno, vemos una gran tienda de campaña con unos niños y un maestro (el anterior) en medio de un campo de olivos. Un *travelling*

que nos han estructurado una visión sintética de la trilogía: la escuela, los deberes (ahora, exámenes), el camino, la reconstrucción, etcétera, el retrovisor y también la ventanilla como fotograma y paspartú de la realidad.<sup>28</sup>

Después de esta secuencia aparece una claqueta (una pizarra, en definitiva). Y luego una toma mala de la secuencia en la que el director conversa con el joven recién casado en la segunda película, Hossein. Luego vemos al equipo de rodaje e imperceptiblemente alternamos, digámoslo así, la perspectiva de la segunda y la de la tercera película. Hay un problema con el actor que encarna al recién casado y el equipo buscará a otro, y aquí está en nudo de la acción, escogerán a un joven, Hossein (contratado por el equipo de la película para mantener su campamento), enamorado de Tahere, la muchacha que hace el papel de la recién casada en la segunda película y que no quiere establecer relaciones con él en la tercera. La relación entre ambos, Hossein y Tahere, que usan en la película sus nombres reales, queda, por decirlo así, duplicada e invertida. Mientras que ensayan una y otra vez la secuencia de la segunda película en la que representan un matrimonio reciente y feliz, a pesar del terremoto, la tercera película muestra la insistencia de Hossein por conseguir el compromiso de Tahere y la desafección de esta (que solo le habla cuando ruedan), animada por su abuela (la abuela de Ahmed en la primera película y la vecina de los recién casados en la segunda).<sup>29</sup>

No menos paradójica es la relación entre el actor-director de la tercera película y el actor-director de la segunda, que conversan en el campamento que tiene instalado el equipo de filmación y que consiste, como la escuela, en frágiles tiendas de campaña. Esa identificación entre la escuela y el grupo de cineastas, se refuerza cuando, siguiendo la invitación de la ayudante de dirección, los niños van a ver el rodaje de la segunda película (y cuando los hermanos Admed Poor colaboran acarreando nuevamente las macetas). En una pausa, el director atraviesa una cuerda que delimita el *set* de rodaje y habla con los niños, les plantea preguntas y les da consejos. El cine y la escuela se asimilan, nuevamente. Y finalmente, los niños de la primera película contemplan el rodaje de la segunda en la que se les busca, y esta es la ficción de la tercera película. Hemos cerrado el círculo.

Naturalmente la película tiene un final tan abierto como la anterior. Los personajes de Tahere y Hossein se alejan en un campo verde y no sabemos qué habrá pasado con las pretensiones de uno y la desafección de la otra. Parece que este

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>29</sup> Un visionado atento de la tercera película permite apreciar que la secuencia repetida una docena de veces en la tercera película simula con gran detalle la secuencia que aparece en la segunda, pero es una recreación, como queda claro ya en la identificación cronológica del comienzo del tercer film.

regresa, pero no sabemos a ciencia cierta qué significa ese último movimiento (como el retroceder y avanzar de *Y la vida continúa...* y también como el desplazamiento final del protagonista de *Copia certificada*, también un ir y volver ante el espejo), porque en definitiva Kiarostami quiere dejar que el sentido de las acciones no sea clausurado: “Cada persona, al ver una película, crea su propio mundo”, había declarado.<sup>30</sup>

Hay que señalar que las tres películas tienen una narración lineal, salvo precisamente un *flash back* que acaece en el cementerio del pueblo. Es allí donde Hossein observa a Tahere ante la tumba de sus padres y donde él interpretará una mirada de la joven como la expresión de que alberga sentimientos semejantes a los suyos. A la salida del cementerio, Hossein conversa con la abuela de Tahere (que, recuérdese, es la de Ahmed) y entra inadvertidamente en el campo de filmación de una secuencia de la segunda película. Esta incursión tendrá como consecuencia (aunque esta narración también está elidida) que sea contratado por el equipo para mantener el campamento y provocará, en definitiva, que coincida en el rodaje con su amada, seleccionada en la primera secuencia. Así pues el cementerio no solo es el lugar del tránsito continuo del pequeño Ahmed, y en este sentido la metáfora del camino mismo y de la avenida del poema de Sapehri, o el lugar de entierro masivo de las víctimas del sismo, y el auténtico escenario de la segunda película, y el lugar en el que se cumple la sura 99, sino también el emplazamiento que, desde el pasado de la narración (la supuesta filmación de la segunda película), la estructura (organiza la tercera), *el topos de la narración*, podríamos decir, el lugar para honrar a las víctimas y también el emplazamiento donde se expresa el amor o el desamor entre Hossein y Tahere, *el lugar filmado que no lo es*, porque *la película real* se realiza en las inmediateces, el punto donde la relación entre Hossein y Tahere se bifurca en la historia que viven *en* la película y la que viven *para* la otra película, que no deja de ser la misma película, una especie de ser-en-sí-y-para-sí que decía Hegel.

En el movimiento de retroceso de la cámara, por decirlo así, en el que cada película contempla la anterior buscando una perspectiva más *abarcante*, se diría que el objetivo acaba girando sobre su eje y enfocando al propio espectador. Por ello, la continuación de la trilogía de Koker sería la película *Shirin*, que Kiarostami presentó en el Festival de Venecia de 2008. El *film* muestra, en lo que parece ser un patio de butacas de un cine, primeros planos de 113 mujeres, actrices iraníes (entre las que se puede identificar a Juliette Binoche, protagonista de *Copia certificada*). Las mujeres están visionando una película sobre un poema épico persa del siglo XII, titulado *Khosrow* y *Shirin*, que narra las aventuras y desventuras de un príncipe persa y su esposa, la princesa armenia Shirin y de la que hay algunas versiones

---

<sup>30</sup> Kiarostami, *Textes, entretiens, filmographie complète*, p. 69.

cinematográficas. Unas mujeres contemplan la dicha y la desgracia de otra mujer, la que da título a la película, con la que empatizan: las actrices/espectadoras son y no son Shirin. Nosotros, al contemplarlas, estamos y no estamos en su misma situación. Y este ya conocido juego paradójico se refiere a cuestiones como las penurias, el sufrimiento o la situación de la mujer (tan dramática en Irán), que en el encadenamiento dialéctico del *film* se plantean en otro lugar externo a la pantalla, en el mundo real. Como en el célebre cuadro *Las meninas* de Velázquez, las figuras representadas (los reyes que están siendo pintados) y los espectadores del lienzo intercambian su posición. Por ello, lo que presenta Kiarostami son ficciones que, dotadas de determinada estructura narrativa (y de algunos recursos filmicos más, como, por ejemplo, la sustitución del plano-contraplano en los diálogos por personajes que hablan fuera de campo, etcétera), apelan a la realidad. Así lo expresa el director iraní:

Lo más importante es cómo nos servimos de una serie de mentiras para llegar a una verdad más grande. Mentiras que no son reales, pero sí verdaderas en algún sentido. Esto es lo importante [...] Todo es una completa mentira, nada es real, pero el conjunto sugiere la verdad.<sup>31</sup>

Las películas de la trilogía y *Shirin* encuentran su continuación, en cierto sentido, en *Copia conforme*. La cámara ya no puede girar más, porque ha ido adoptando una posición cada vez más *excéntrica* hasta acabar enfocando al propio espectador. ¿Cuál es el siguiente paso de este desplazamiento? Podría ser fijarse en la misma película, en el propio juego de espejos, en el que la realidad y su imagen quedan apresados.

Toda película (el *film* que se proyecta) es literalmente una copia, pero además *Copia conforme* es una adaptación de *Tè querré sempre* (*Viaggio in Italia*, 1954) de Roberto Rossellini.

No es preciso decir que Rossellini es el punto de partida de la tradición del neorrealismo reflexivo que se enriquece con las aportaciones de Ozu, Truffaut o Erice, entre otros.<sup>32</sup> Pero a su vez, esta copia de copia, se pliega sobre sí misma y nos ofrece una historia que se disocia en dos. Durante la primera mitad, los

<sup>31</sup> Alberto Elena, *Abbas Kiarostami*, p. 98.

<sup>32</sup> Adviértase que la última secuencia de los *Cuentos de Tokio* (o *Viaje a Tokio*, *Tokio Monogatari*, 1953) de Yasujiro Ozu, en la que vemos a una joven viajando en tren, se podría entender como la primera de la filmografía de Erice. En su cortometraje *Entre vías*, una mujer regresa del exilio y recuerda su infancia. De esta manera, el pitido final del tren de *El espíritu de la colmena* bien pudiera tener el sentido de despertar a un *flash back* en el que la película misma ha consistido. Por otro lado, el tema del reloj legado se convierte en el reloj de Fernando en *El espíritu de la colmena* y el péndulo de zahorí del padre en *El sur*.

protagonistas, Elle (Juliette Binoche) y James Miller (William Shimell), son una galerista y un crítico de arte. Este ha publicado un libro premiado sobre las obras de arte originales y las copiadas, reivindicando precisamente el valor de estas. Antes de que abandone la ciudad, la galerista le propone un recorrido turístico y le conduce a un museo local, donde se exhibe un pequeño cuadro, la Musa Polimnia, que es una imitación de una obra antigua. Ambos recalán en un café. A partir de ahí, la historia da un giro sorprendente. Los dos se convierten en una pareja, en medio de una crisis. Los personajes se han transmutado en un matrimonio a punto de separarse tras quince años de convivencia, que regresa al lugar donde tiempo atrás se amaron. En el punto donde ambas historias convergen, sentados a la mesa de un café, Elle derrama una lágrima cuando James comienza un relato sobre el origen de su libro. De fondo se oye un potente ladrido de un perro (¡el perro de *El pan y el callejón!*). Otro ladrido potente se escucha cuando Elle sale de la *trattoria*, en una callejuela, con dos trozos de pan para James. ¿Cuál es la historia auténtica y cuál la fingida? ¿Son dos personas que se enzarzan en un juego de seducción o simulación que les lleva hasta la habitación de un hotel, o son una pareja en crisis que, en esa difícil tesitura, había representado una relación profesional distante? Cada una de estas semihistorias sería una ficción de la otra, un intento de los personajes por representar lo que no son. Pero, ¿qué son *en realidad*? Kiarostami naturalmente pretende que el espectador experimente un cierto desasosiego ante este desvelamiento del juego de espejos. La reflexión sobre el arte, la autenticidad y la copia, no puede quedar circunscrita al ámbito de la ficción, porque entonces queda neutralizada. Tiene que intentar desbordarse a sí misma. No hay “mensaje”, sino una didáctica de la mirada, digamos, dialéctica. Pero todo este asunto se complica aún más porque el girar sobre la formación se relaciona, como ya se ha indicado, con el tratamiento de la muerte, el otro gran centro de la elipse que traza la filmografía de Kiarostami.

### **3. CLOSE-UP Y EL CICLO SOBRE LA DIGNIDAD DE LA MUERTE EN LA FILMOGRAFÍA DE KIAROSTAMI**

Aunque el tema de la muerte aparece en prácticamente todas sus realizaciones, resulta central en dos *films*: *El sabor de las cerezas* (*Taam-e guilas*, 1997) y *El viento nos llevará* (*Bad maara jahad bord*, 1999).

Kiarostami escribe el guión y dirige *El sabor de las cerezas*, una película sobre el suicidio que obtuvo la palma de oro en el Festival de Cannes de 1997. En cierto sentido, recuerda a *La balada de Narayama* de S. Imamura o incluso *Mar adentro* de Amenábar, porque también en esta narración un personaje precisa ayuda para acabar con su vida y ser enterrado convenientemente. Como en las películas de Kiarostami comentadas anteriormente, buena parte de la acción transcurre en el

interior de un vehículo que marcha por polvorientos caminos rurales, en este caso en la periferia de Teherán. Conduciendo el automóvil, el señor Badii (Homayoun Ershadi, conocido entre nosotros por su papel de Aspasius en *Ágora* del mencionado Amenábar) va buscando alguna persona que le ayude en su proyecto de finalizar su existencia. Ha cavado un agujero y, a cambio de una suma considerable de dinero, propone a algunas personas que acudan a la fosa a la mañana siguiente de su suicidio y le llamen dos veces por su nombre. En la noche anterior, él, tendido en el agujero, habrá consumido todas sus pastillas somníferas. Si cuando le llamen responde, deben ayudarlo a salir; si no, cubrirle con veinte paletadas de tierra. En su trayecto, hará la propuesta a diversos personajes. Primero hace subir a su coche a un soldado procedente del Kurdistán. En definitiva, los militares son profesionales adiestrados para matar. El militar se niega a participar y finalmente escapa del vehículo. En segundo lugar, el señor Badii recoge a un estudiante de teología de origen afgano. La teología es, en buena medida, una teoría sobre el más allá. El seminarista o talibán expone los preceptos del Islam en contra del suicidio y tampoco acepta colaborar. Por último, sube al vehículo un turco que trabaja en el Museo de Historia Natural, en la sección de taxidermia, el señor Bagheri (el nombre real del actor es ese).<sup>33</sup> Por su oficio, también él está relacionado con la muerte. Bagheri acepta el encargo porque precisa el dinero para atender a su hijo enfermo. Él mismo, confiesa, intentó suicidarse en una ocasión. Se encaramó a un árbol para atar una soga, pero se puso a comer moras (o cerezas, según la traducción). El sabor de los frutos le salvó. Badii deja a Bagheri en las puertas del Museo y sigue su camino. Entonces, una pareja, aparentemente feliz, le pide que les haga una fotografía. Recuerdan a Hossein y Tahere en la segunda película de la trilogía. Tal vez por su felicidad, Badii piensa algo y regresa al Museo precipitadamente. Quiere que Bagheri confirme que esté muerto no solo llamándole dos veces por su nombre, sino también tirándole dos piedras o zarandeándole de los hombros. El taxidermista se compromete a hacerlo. Avanza la tarde. Vemos la casa, donde parece que ha entrado a recoger los somníferos. Todo esto se contempla desde fuera, con muy poca iluminación. De noche, mientras la luna llena queda parcialmente oculta por unas negras nubes tormentosas (lo que recuerda el comienzo de *Un chien andalou*), el hombre se tiende en la fosa. Solo aparece en pantalla cuando lo iluminan los rayos de la tormenta que se cierne sobre él. Como rezan unos versos que se comentarán más adelante: “Las nubes, como un grupo de plañideras, / Esperan el nacimiento de la lluvia”. Se hace la oscuridad.

---

<sup>33</sup> Recuérdese una práctica semejante en *El espíritu de la colmena* de Erice donde todos los personajes mantenían su nombre: Ana, Fernando, Teresa, etc

Kiarostami añade un curioso epílogo: unas imágenes de vídeo en las que unos soldados se dirigen al lugar de la fosa. Vemos a los miembros del equipo de filmación instalando cámaras y desplazándose (de nuevo, el lugar del enterramiento es el lugar de la filmación, como en *A través de los olivos*). Aparece el protagonista y un técnico de sonido y un fotógrafo, que podemos identificar como miembros del equipo de rodaje que aparecía en la tercera película de la trilogía (interpretando, claro está, a los miembros del equipo de filmación de la segunda película). Hablan los soldados que pasaban por allí y los miembros del equipo. Nada más. De nuevo un final que indica que el cine es el cine y la realidad está fuera, y que el espectador ha de componer su propia película.

Por una parte, la película se estructura en torno a tres conversaciones o demandas de Badii con personajes que tienen dos características comunes: proceden de países vecinos de Irán y, como se ha comentado, se relacionan directamente con la muerte. De esta estructura, casi mayéutica, se ha de destacar, por una parte, la tranquilidad del protagonista al abordar el tema del suicidio y, por otra parte, el hecho de que la propuesta no escandaliza a sus interlocutores, lo que parece contradecir la visión de una sociedad iraní integrista que frecuentemente se transmite. La conversación socrática, en sentido pleno (porque también aquí *Sócrates* prepara su muerte), precede a la tormenta nocturna, en la que el personaje se supone que intenta suicidarse ingiriendo los somníferos. Como en películas ya comentadas, el final permanece abierto y la ventanilla del automóvil (o los ventanales de su casa con visillos que se asemejan a la pantalla) enmarca una y otra vez lo que la pantalla recoge, remarcando la figura de *La ventana indiscreta*, la índole “cinemato-gráfica” de la narración.

*El viento nos llevará* (*Bad maara jahad bord*, 1999) remite a un poema homónimo de la poetisa Forough Farrokhzad (1935-1967), representante, como Sepehri, de la nueva poesía iraní, y que alude a nuestra precariedad existencial. Hay que recordar que los versos de esta poetisa, cuando escribimos este libro, están prohibidos por el régimen iraní, que los tilda de obscenos y pornográficos, y que su propio hermano Fereydon, humorista y presentador, fue asesinado en el exilio presumiblemente por agentes del régimen. De nuevo, en el comienzo de la película un todoterreno circula por una carretera de montaña. Se oye una conversación de unas personas que van buscando un poblado con unas indicaciones precarias. Un niño, que está esperando al borde del camino, les guía al poblado. El coche tiene problemas mecánicos. Un hombre cargado con un saco se aproxima. Estamos casi en la secuencia final de *Y la vida continúa...* Se dirigen a pie al pueblo, Siah Dareh, en el Kurdistán iraní, por un camino empinado. El niño ha olvidado el libro en el coche, tiene deberes. Estamos ante el tema de la primera película de la trilogía. Se acomodan en una casa. Quien

dirige el grupo es saludado como “ingeniero”. En realidad, es el director de un pequeño equipo cinematográfico que, junto con dos ayudantes, quiere filmar los terribles ritos de duelo de los habitantes del pueblo, que se infligen heridas. Saben que hay una anciana en peligro de muerte y se han trasladado al pueblo, pero ocultan su identidad y su propósito. De nuevo, el personaje del director, y en este caso de un director que se hace pasar por lo que no es, un asunto que nos aproxima a *Close Up*.

El “ingeniero” localiza la casa de la anciana moribunda y el cementerio del pueblo. Cuando se han instalado, el niño les lleva una hogaza de pan (una alusión, tal vez, al primer cortometraje comentado). Mientras el “ingeniero” observa y esporádicamente fotografía a los habitantes del pueblo recibe una llamada telefónica. Se desplaza a un terreno elevado para obtener cobertura. En ese terreno está el cementerio. El “ingeniero” habla con sus padres. Le comunican la muerte de alguna persona, y él promete regresar para el séptimo día de luto. En ese momento, hay dos muertes. La esperada pero que no se produce en el pueblo y la inesperada que se ha producido en la ciudad. Cuando acaba la conversación telefónica, el “ingeniero” habla con un empleado de telecomunicaciones (fuera de cuadro, no llegaremos a verlo nunca) que abre una zanja o un pozo. El hombre extrae un fémur, que da al “ingeniero”. A continuación se dispone a hablar con una responsable de la productora del film. Estamos nuevamente ante el cementerio que cumple otra función: en cierto sentido, es lugar de comunicación o del encuentro, como sucedía en *A través de los olivos*, donde Hossein había “entendido” que Tahere compartía sus sentimientos, lo que motivaba su insistencia durante todo el *film*.

Se suceden las secuencias en las que el “ingeniero” está en la casa o por el pueblo, hablando con los aldeanos o ocupándose de tareas domésticas, como afeitarse ante la cámara: la pantalla enmarca o es el espejo (exactamente el mismo plano que se repite en *Copia certificada*, primero con el personaje de Elle -lo que aparece en el cartel de la película- y luego con James Miller en la secuencia final). Espera las noticias de la anciana moribunda o las llamadas telefónicas que le obligan a correr a la colina del cementerio. Allí recibe una nueva comunicación de la productora y vuelve a conversar con el empleado de telecomunicaciones (con una alusión al amor de *Shirin*). Otra conversación telefónica. La anciana lleva tres días sin comer nada y no hay duda de su muerte inminente. El director compara su trabajo con el del empleado de telecomunicaciones, que trabaja a golpe de piqueta.

El “ingeniero” circula con el vehículo y sube a una persona. Habla con ella sobre la ceremonia del duelo en el pueblo. Los habitantes se hacen cicatrices en el rostro para hacer patente el dolor de una pérdida, pero también, cuando fallece un familiar del dueño de la fábrica, para agradar al empresario y no perder el empleo.

El interlocutor es el maestro que lleva exámenes (una secuencia análoga a aquella inicial de *A través de los olivos*, ya comentada). El niño que les ha guiado tiene un examen y desconoce la respuesta de una pregunta sobre el juicio final (relacionada con la muerte y, lógicamente, con la sura 99, el tema de *Y la vida continúa...*). La anciana se ha recuperado. El “ingeniero” va a buscar leche fresca y entra en una especie de bodega, donde conversa con una joven de 16 años que está en la penumbra ordeñando (lo que provocó, parece ser, la prohibición del film en Irán). Él le recita el poema de Forough Farrokhzad que inspira la película.

En mi noche, desgraciadamente tan breve, / El viento está a punto de  
conocer a las hojas / Mi noche es tan breve que está llena de una angustia /  
Devastadora / ¡Escucha! ¿No oyes el susurro de las sombras? / Esta felicidad  
también me es ajena / Estoy acostumbrado a la desesperación / ¡Escucha!  
¿No oyes el susurro de las sombras? / Ahí, en la noche, sucede algo / La luna  
está roja y ansiosa y se agarra a este tejado que está a punto de derrumbarse  
/ Las nubes, como un grupo de plañideras, / Esperan el nacimiento de la  
lluvia / Un segundo y luego absolutamente nada / Detrás de esta ventana, /  
La noche tiembla / Y hasta la tierra se detiene / Detrás de esta ventana / Un  
extraño se preocupa por ti y por mí. / Tu, entre el follaje, / Posas tus manos,  
esas memorias ardientes, / Sobre mis amantes manos / Y entregas tus labios  
repletos de calor de la vida / Al tacto de mis amantes manos / ¡El viento nos  
llevará! / ¡El viento nos llevará!

Este poema, alguno de cuyos versos ya había sido citado a propósito de la película anterior, se relaciona con secuencias de las películas y también con la misma representación del cine: el susurro de las sombras, la noche en la que algo sucede, la noche que tiembla detrás de la ventana.

Nueva conversación con la productora en el cementerio. El director reconoce que no saben qué hacer. De camino al todoterreno el “ingeniero” encuentra una tortuga y, de una patada, la deja patas arriba (se ha señalado que aquí hay un homenaje, o una cierta inversión, a una de las pruebas del Test Voigt-Kampff del principio de *Blade Runner*). La tortuga consigue darse la vuelta, y él queda detenido por un rebaño en medio del camino. Habla con el niño y le dice que se ha rendido (que regresa). Vuelve al cementerio e intenta otra conversación con la productora. Un escarabajo arrastra una pelota mucho mayor que él. De pronto, el pozo del empleado de telecomunicaciones se hunde y el “ingeniero” va a buscar ayuda con su vehículo. Se reúne una multitud que consigue rescatar al empleado. De nuevo el juego de las paradojas: el empleado de telecomunicaciones, precisamente, queda “enterrado” en el cementerio. Pero además, el empleado ha tenido suerte, al no ser

golpeado por una gran piedra, lo que recuerda los testimonios de los supervivientes del seísmo en *Y la vida continúa...* El accidentado es evacuado. El “ingeniero” propone al médico, que ha acudido con una motocicleta, visitar a la mujer enferma. La “inválida” ha mejorado. Un recién nacido llora sobre una hamaca, porque la madre ha ido a buscar leche. Es el mismo llanto que hemos presenciado en toda la trilogía del terremoto. En la motocicleta del médico, el “ingeniero” se dirige al hospital. De camino, hablan sobre la muerte como una enfermedad y del valor de la vida. De mañana, cuando parece que se dispone a abandonar el pueblo, el “ingeniero” oye lamentos. La anciana ha muerto. Con su cámara fotográfica capta un cortejo fúnebre o de plañideras. Como una especie de imagen del llanto, de regreso, se detiene para arrojar unos cubos de agua a los cristales empolvados del coche, para ver mejor. El dolor y el cine se relacionan por el llanto y la limpieza de los cristales del artefacto “cinematográfico”. Lanza el fémur desenterrado a un riachuelo. El agua lleva el hueso por un río heracliteano, como el viento se nos llevará a nosotros.

Finalmente, el “ingeniero” no ha podido rodar la película sobre la muerte que quería realizar, pero que nosotros, digamos, ya hemos visto. Estamos ante otra recreación de la paradoja de la película sobre la película no filmada, que acaba siendo la película filmada, como sucede con la “Salomé” o “Película de amor intitulada” de *Sunset Boulevard* de Billy Wilder o en *Close-Up*. Hay por tanto una película sobre una no-muerte y una no-película sobre la muerte, y ambas confluyendo en la secuencia en la que el “ingeniero” fotografía el cortejo de plañideras, como, también hacia el final, el suicida de la película anterior fotografiaba a los recién casados, lo que no es más que una referencia a la filmación de Tahere y Hossein que se duplicaba en la segunda y la tercera películas de la trilogía... En ese plano, Kiarostami coloca la cámara de cine frente a la cámara fotográfica. Los fotografiados somos nosotros.

#### 4. CONCLUSIÓN

Pretendemos haber mostrado cómo las películas de Kiarostami, a pesar de la sencillez de su producción, se construyen como ficciones con un sustrato teórico altamente sofisticado. No sirven para ser proyectadas parcialmente, porque no presentan secuencias en las que el director sostenga un *message*. Si en algún momento parece hacerlo, suele seguirse una negación de ese contenido (como en el encuentro entre el director y el actor que encarnaba al carpintero o como la relación de los protagonistas de *Copia certificada*). Aunque algún *film* de Kiarostami ha sido comentado en alguna obra monográfica, es más bien el conjunto, como hemos visto en las páginas precedentes, de la filmografía, la que, con una tupida red de referencias internas, va formando una “didáctica de la mirada” que tiene en la “lucha por el reconocimiento” de *Close-Up* un elemento determinante.

El núcleo de la filmografía aparece como esa visibilización del sufrimiento de aquellos que no pueden expresar su padecimiento, un dolor que se presenta como la intersección del ciclo de la formación y el ciclo de la dignidad de la muerte. Con un hábil juego de espejos, de disociaciones y paradojas, en la que el propio director se duplica y se triplica (como en la trilogía del terremoto), o se disocian los actores/espectadores (*Shirin*) o el argumento (*Copia conforme*), el director enuncia precisamente esta lucha por el reconocimiento, pero no como un ejercicio alienante de resolver los conflictos sociales en una ficción tranquilizadora, sino como una didáctica de la mirada que la redirige siempre fuera del recuadro de la pantalla. Y es en este punto cuando el concepto de “visibilidad” cobra todo su sentido filmico y sociológico.

Esta pretensión de reorientar la mirada, o tal vez de retornar, casi rousseauianamente, a una mirada original y crítica, es la que ha sido destacada por su amigo y gran director Víctor Erice. Según el director vasco (que realizó la experiencia de filmar a un grupo de adolescentes de un instituto madrileño contemplando *¿Dónde está la casa de mi amigo?*, esto es realizando una especie de *Shirin* y, sin duda, rememorando su filmación de cuando la pequeña Ana vió *Frankenstein* en *El espíritu de la colmena*), desde las primeras retrospectivas de la obra del director iraní se pudo comprobar que...

Las películas de Kiarostami suponían un interrogante esencial sobre el cine en las postrimerías del siglo XX. Es más, despojada de los afeites típicos de las grandes ficciones, la imagen parecía reencontrar en ellas su función primordial de “ventana abierta al mundo”, liberada del empeño de ser convertida en símbolo o representación.<sup>34</sup>

Y en sus consideraciones, Erice acaba citando unos versos de Kiarostami (por otra parte, gran admirador de Erice,<sup>35</sup> el director iraní afirma haber visto más de 15 veces *El sol del membrillo*)<sup>36</sup> que sin duda recuerdan el cartel de *El espíritu de la colmena*, la gran película del director vasco y sin duda una de las películas más emblemática del cine español:

---

<sup>34</sup> Víctor Erice: “La vida y nada más”, en Jean-Luc Nancy: La evidencia del filme. El cine de Abbas Kiarostami, p. 25.

<sup>35</sup> Ambos cineastas han colaborado en el proyecto *Correspondencias*, presentado en el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (2006) y el C. George Pompidou de París (2008). Cf. Erice-Kiarostami: *Correspondències*, Barcelona: CCCB, 2006.

<sup>36</sup> *El País*, 15 de mayo de 2004.

Sobre la vía muerta  
unos escolares  
ponen la oreja.<sup>37</sup>

En conclusión, *Close-Up*, una película sobre el cine como reconocimiento, se presenta como la clave de bóveda de una de las filmografías más deslumbrantes que podemos disfrutar.

---

<sup>37</sup> Erice da como referencia el libro A. Kiarostami: *Ceniza de rosas*, Valencia: Pre-textos, 2008, pero esta obra aún no ha sido editada.

## LOS AUTORES

**Luisa Álvarez Cervantes** es Doctora en filosofía de la educación por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. Profesora-investigadora en la Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias, Educación y Humanidades de la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Profesora invitada (por movilidad académica) por el Departamento de Filosofía y Humanidades del ITESO. Miembro del SNI nivel 1. Líder del Cuerpo Académico (PRODEP) “Historia e Historiografía regional”. Algunas de sus obras publicadas son: *La ontología de lo humano del primer Freire* (Miguel Ángel Porrúa/UAT, 2005); *La militancia ejemplar en el Partido Socialista de los Trabajadores, 1973-1987* (Miguel Ángel Porrúa/UAT, 2009); *El reconocimiento. Démosle lugar al presente* (Miguel Ángel Porrúa/UAT, 2012).

**Gerardo Ambriz Arévalo** es Doctor en filosofía moral y política por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Profesor de filosofía en el Colegio de Bachilleres. Miembro del SNI nivel C. Ha publicado en varias revistas, donde sobresalen los artículos: “El concepto de ideología en Marx. Más allá de la falsa conciencia” en *Pensamiento y cultura. Revista de Filosofía*, vol. 18-2; y “El concepto de sobredeterminación en Althusser”, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, vol. 35-2. Es coordinador junto a Ricardo Bernal del libro *El derecho contra el Capital. Reflexiones desde la izquierda contemporánea* (Contraste editorial, 2016).

**Darío Adolfo Barboza Martínez** es Doctorando en filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Complutense de Madrid; Máster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid; Diploma de Estudios Avanzados en Estudios Iberoamericanos (UNED/UCM) y Licenciado en Ciencias Políticas por la UNED. Desde 2014 es Colaborador honorífico del Dpto. de Ciencia Política y Administración III, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

**Guillermo Flores Miller** es Doctor en filosofía por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Profesor-investigador de tiempo completo en la Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias, Educación y Humanidades de la Universidad Autónoma de Tamaulipas. Miembro del SNI nivel 1 (CONACYT).

**Stefan Gandler** estudió filosofía, ciencias políticas y estudios latinoamericanos en la Universidad Goethe de Frankfurt, en la que se tituló como Maestro y Doctor en filosofía bajo la tutoría de Alfred Schmidt. Radicado en México desde 1993, ha impartido cátedra de filosofía y teoría social en diferentes universidades, como la Universidad Nacional Autónoma de México, la University of California, Santa Cruz y la Universidad Autónoma de Querétaro. Actualmente es *invited researcher* en la Tulane University, New Orleans. Es Investigador nacional nivel II del Sistema Nacional de Investigadores y autor de los libros *Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría* (FCE, 2007); *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre la Teoría crítica* (Siglo XXI, 2009); *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica* (Siglo XXI, 2013). Es compilador de cinco libros y su obra ha sido traducida a varias lenguas.

**Francesc J. Hernández i Dobon** se ha doctorado en filosofía y en sociología en la Universidad de Valencia, donde es Profesor Titular en el Departamento de Sociología y Antropología Social. Ha publicado ensayos sobre cine y estudios y traducciones sobre Marx y sobre los principales autores de la filosofía y la sociología crítica relacionados con la Escuela de Frankfurt, entre otros, la antología de textos de Honneth titulada *La sociedad del desprecio* (Madrid, Trotta, 2010) y la edición de las *Lecciones de Adorno sobre la “Crítica de la razón pura”* (Buenos Aires, ed. Las cuarenta, 2015). Estos libros se han escrito en colaboración con el profesor Benno Herzog, con el que también ha publicado el libro *Estética del reconocimiento* (Valencia, PUV, 2015).

**Benno Herzog** es Doctor en sociología por la Universidad de Valencia y Profesor de sociología en el Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universitat de València. Sus líneas principales de investigación son: Teoría Crítica y teoría del reconocimiento, teoría y análisis del discurso y migración y racismo. Entre sus artículos se destaca “La teoría del reconocimiento como Teoría Crítica del capitalismo. Propuestas para un programa de investigación”, en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vol 5; junto con Francesc Hernández ha publicado el libro *La estética del reconocimiento* (Valencia, PUV, 2015), y ha traducido textos de diversos autores de la Escuela de Frankfurt al castellano (Adorno, Habermas, Honneth).

**Gregor Sauerwald** es Doctor en filosofía por la Universidad de Münster bajo la tutoría de Joachim Ritter. Graduado en Romanística, Geografía y Filosofía; estudios en Münster, Toulouse, Gießen y París; estudios de posgrado en la Universidad de Harvard; de 1974-2010 fue Profesor Titular en Filosofía Práctica/Filosofía y Ética Social de la Universidad de Ciencias Aplicadas de Münster; de 2004-2010 fue Profesor de la Universidad Católica del Uruguay. En la actualidad es Profesor jubilado de la Universidad de Ciencias Aplicadas de Münster. Es autor de obras sobre el tema del reconocimiento: *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte* (Berlín/Münster, LIT Verlag, 2008); *Reconocimiento en diálogo: a propósito de pensar el bicentenario en 2011* (Montevideo, Magro, 2010); *Reconocimiento ¿Un nuevo paradigma de la Filosofía Política y Social?* (Quito, Abya Yala, 2014). Su última obra es la edición junto a Ricardo Salas Astrain del libro *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth* (Berlín/Münster, LIT Verlag).



*Temáticas y problemas actuales del reconocimiento,*  
coordinado por Guillermo Flores Miller y Luisa Álvarez Cervantes,  
publicado por la Universidad Autónoma de Tamaulipas y Colofón,  
se terminó de imprimir en marzo 2020 en los talleres de Ultradigital Press S.A. de  
C.V. Centeno 195, Col. Valle del Sur, C.P. 09819, Ciudad de México.  
El tiraje consta de 400 ejemplares impresos de forma digital en papel Cultural  
de 75 gramos, exteriores sobre cartulina Lustrolito brillante de 300 gramos. El  
cuidado estuvo a cargo del Consejo de Publicaciones UAT.

