

Grupo 10: Identidades, cultura y formas de conciencia en el trabajo

Coordinación: Federico Shuster - fschuster@mail.fsoc.uba.ar

Martin Armelino - m_armelino@yahoo.com

**Justicia, trabajo, identidad y exclusión:
Hacia una nueva teoría crítica o hacia una nueva crítica a la teoría?**

Irene Vasilachis de Gialdino

ceil-piette (conicet-argentina)

ivasilachis@ceil-piette.gov.ar

1. LA PERSPECTIVA DIALÓGICA

Es habitual que, en las ciencias sociales, los campos pertenecientes a la teoría y la metodología de la investigación sólo se aproximen, o bien en el momento de presentar la teoría que, más tarde, se intentará verificar, superar, complementar, controvertir o, bien cuando se intenta justificar la necesidad de crear nueva teoría. Difícilmente se acude a la teoría para acceder, entre otros, a: 1. nuevos temas y problemas sociales; 2. renovadas perspectivas acerca de temas y problemas sociales aceptados como tales en el ámbito de esas disciplinas; 3. los límites de aquellas teorías que se emplean, rutinariamente, para conocer; 4. los aportes de teorías provenientes de otras áreas del conocimiento, y 5. los cuestionamientos a esas teorías procedentes de la investigación empírica, en particular, de la realizada en contextos, como los del llamado tercer mundo, excluidos de la posibilidad de que la teoría construida se vea incorporada a la dinámica de los procesos de legitimación propios de la consolidación del admitido como “conocimiento científico”.

Estimo que las teorías sociales, lejos de considerarse representaciones discursivas acerca de la realidad social se suponen, más bien, el espejo de ésta. De modo tal, los conceptos que adquieren contenido semántico en el marco de esas teorías, en palabras de Baudrillard (1983:45-47), en lugar de juzgarse como hipótesis interpretativas se entienden como la traducción del movimiento mismo del universo. Esos conceptos, aunque sean críticos, desde el momento en que se constituyen en lo universal dejan, pues, de ser analíticos y comienza la religión del sentido. Pasan a ser canónicos y entran en el modo de reproducción teórica del sistema general. El discurso, el código, científico y universalista, se torna, así, imperialista: todas las sociedades posibles han de responder él.

La perspectiva dialógica que propongo para acceder a la teoría intenta, pues, promover otra forma de aproximación a los textos teóricos concibiéndolos, como todo discurso, orientados dialógicamente. Para Bajtín (1990:316-320), las relaciones dialógicas son relaciones específicas entre *sentidos*. En ellas participan *enunciados completos* detrás de los cuales están -y en algunos casos se *expresan*- los sujetos discursivos reales o potenciales. Las relaciones dialógicas no coinciden en absoluto con las relaciones que se establecen entre las réplicas de un diálogo real, por ser mucho más abarcadoras, heterogéneas y complejas. Dos enunciados alejados uno del otro en el tiempo y en el espacio y que no saben nada el uno acerca del otro, si son confrontados en cuanto a su sentido, y si manifiestan en esa confrontación alguna convergencia de sentidos -aunque sea un tema parcialmente común, un punto de vista, etc.- revelan una relación dialógica.

Por ejemplo, cualquier revisión histórica de un problema científico realiza confrontaciones dialógicas de enunciados y opiniones de científicos que nunca se habían conocido ni hubiesen podido hacerlo. Por lo demás, todo enunciado siempre tiene un destinatario -de diferentes tipos, de diversos grados de cercanía, de concretización- cuya comprensión de respuesta es buscada y anticipada por el autor del texto.

Esta perspectiva dialógica cambia tanto la consideración acerca de la índole, de las particularidades del texto, como acerca de la actitud, de la postura del lector porque toda comprensión de un discurso viviente tiene un carácter de respuesta, está preñada de respuesta y, de una u otra manera, la genera: el lector -u oyente- se transforma en hablante (Bajtín, 1990:257). Todo discurso está orientado hacia una comprensión que genera una respuesta, una réplica, y esa forma de comprensión *activa* es una fuerza fundamental que participa en la formulación del discurso, y que lo enriquece. Tal orientación hacia el lector lo es hacia un horizonte conceptual específico, hacia el mundo del lector, introduciendo nuevos elementos en su discurso y, de esta manera, diversos puntos de vista, distintos horizontes conceptuales, disímiles sistemas para proveer de acentos expresivos, variados “lenguajes” sociales comienzan a interactuar. El hablante penetra, así, en el horizonte conceptual del lector -u oyente-, construye su propia emisión en un territorio ajeno, el dialogismo interno de la palabra opera, de esta suerte, en el sistema de creencias de quien accede al texto (Bakhtin, 1985: 280-282).

Pondré como ejemplo dos enunciados de Weber (1971:30,47), a fin de observar con qué otros enunciados establecen relaciones dialógicas: “Los campos de trabajo de las ciencias no están basados en las relaciones ‘materiales’ de los ‘objetos’, sino en las relaciones conceptuales de los problemas”, y, más adelante, “para las ciencias exactas de la naturaleza, las ‘leyes’ son tanto más importantes y valiosas cuanto mayor es su validez. Para el conocimiento de los fenómenos

históricos a través de sus premisas concretas, las leyes generales son regularmente las más faltas de valor, por ser las más vacías de contenido”. Advertimos, de este modo, como los enunciados de Weber convergen con los de Marx y con los de Comte, respectivamente, exhibiendo una relación dialógica. La noción de “perspectivas especiales”, como la económica, respecto de Marx, y el presupuesto de “el conocimiento de las leyes como de carácter no socialmente real, sino como medio auxiliar empleado por el pensamiento”, respecto de Comte, le sirven a Weber (1971:36,47) para encaminarse hacia la propuesta de una original perspectiva epistemológica que no puede encarar sin haber intentado, previamente, desandar parte del recorrido que las ciencias sociales había hecho propio desde su mismo origen.

Seguidamente, tomando como punto de partida la teoría de Alex Honneth, desarrollaré las relaciones dialógicas entre los sentidos de sus enunciados, y los de aquéllos pertenecientes a otras perspectivas respecto de las cuales la convergencia de sentidos se haga manifiesta.

2. EL APOORTE DE ALEX HONNETH

2.1. DE LA DISTRIBUCIÓN AL RECONOCIMIENTO

Honneth (2004a:351) observa en el desarrollo de la filosofía política, en los últimos años, un proceso teórico en el que los conceptos centrales y las orientaciones normativas se han transformado gradualmente, y en el que se advierte la transición de la idea de “redistribución” a la noción de “reconocimiento”, la que adquiere predominio político-moral (Honneth, 2001:44). El primer término, está vinculado con una visión de la justicia que busca establecer la igualdad social a través de la distribución de bienes garantizando la libertad. El segundo, define las condiciones de una sociedad justa mediante el objetivo del reconocimiento de la dignidad individual de todas las personas.

Como parte del proceso de renovación de la teoría crítica (Deranty y Renault, 2007:92), Honneth reformula el concepto de reconocimiento, asumiéndolo como la base de un concepto normativo de las sociedades modernas, lo que lo conduce a proponer una noción pluralista de justicia para esas sociedades, al mismo tiempo que permite realizar juicios de valor acerca de los desarrollos estructurales de esas mismas sociedades (Petersen y Willig, 2002:275; 2004:338).

Retomando el concepto normativo hegeliano de reconocimiento recíproco (Honneth, 2001:44-45), su idea de justicia está conectada esencialmente con la concepción acerca de cómo y de qué manera los individuos se reconocen unos a los otros recíprocamente. La justicia o el bienestar de una sociedad son, entonces, medidos de acuerdo con el grado de su habilidad para asegurar las condiciones de mutuo reconocimiento en las cuales la formación de la identidad y, por tanto, la

autorrealización individual, pueden proceder suficientemente bien. La calidad de las relaciones de reconocimiento constituiría, luego, el punto de referencia de la concepción de justicia social. Honneth parte de la premisa de que aquello sobre lo que debería centrarse la igualdad social es sobre la capacidad de formación de la identidad personal de todos los miembros de la sociedad. Para él, esa formulación es sinónimo de la afirmación de que es la capacidad de la autorrealización individual la que abarca el objetivo actual de igual trato para todos los sujetos en las distintas sociedades. Con esta finalidad, propone generalizar el conocimiento acerca de las precondiciones para la formación de la identidad personal desde una perspectiva que tenga el carácter de una teoría de la práctica moral igualitaria. Sin embargo, las condiciones de autorrealización individual sólo están socialmente aseguradas cuando las personas pueden experimentar reconocimiento intersubjetivo no exclusivamente respecto de su autonomía personal, sino, también, respecto de sus necesidades específicas y de sus capacidades particulares (Honneth, 2004a:354, 356, 363).

Honneth enfatiza que el reconocimiento no es nada más que una condición psicosocial para el proceso de individualización y para la autonomía, es una exigencia moral en la medida en que cada persona necesita ser reconocida en su dignidad para mantener una relación positiva consigo mismo. Por esta razón, la teoría del reconocimiento es, básicamente, una ética del reconocimiento (Deranty y Renault, 2007:97).

En su diseño de una teoría plural de la justicia (Honneth, 2004a:351-353) toma como fundamento no la clásica eliminación de la “desigualdad” sino la prescindencia de la humillación y de la falta de respeto. Para él, un punto de partida apropiado para una concepción de la justicia basada en la teoría del reconocimiento debe mostrar que la experiencia de la injusticia social es siempre medida en términos del rechazo a algún reconocimiento considerado como legítimo. En este sentido, la distinción entre la desventaja económica y la privación cultural es, en carácter, fenomenológicamente secundaria y alude, en especial, a las diferencias en aquellos aspectos en vinculación con los cuales los sujetos pueden experimentar falta de respeto social y humillación. Intentando esbozar una teoría de la sociedad, describe al orden social capitalista como un proceso de diferenciación en tres esferas de reconocimiento. Concordantemente, considera distintos tipos de luchas o conflictos moralmente substantivos en las sociedades contemporáneas ligados a las tres esferas, al menos, respecto de las cuales se espera reconocimiento, el que debe ser obtenido por el individuo en aras de su identidad personal, esto es: amor, igualdad de trato frente al derecho, y estima social. Su concepto formal y pluralista (Markle, 2004:390) de “buena vida” -las condiciones básicas en las que se funda la

autorrealización- está determinado por esos tres principios de reconocimiento, lo que implica que las patologías sociales han de ser diagnosticadas con fundamento en esas premisas normativas (Petersen y Willig, 2002:266-267).

Fraser (2001:27), por su parte, plantea el riesgo de autoritarismo subyacente en la posibilidad de desconocer las distintas concepciones de “buena vida”, y la capacidad de los individuos y de los grupos de definir por sí mismos que cuenta para ellos como “buena vida”.

2.2. EL VACIO DE RECONOCIMIENTO

La teoría del reconocimiento de Honneth (2001:50; 1995) explica, entonces, al orden moral de la sociedad como una frágil estructura de relaciones de reconocimiento con tres esferas: la del amor, la del derecho y la del logro. En cada dominio una forma distinta de reconocimiento está en juego, correspondiendo a una necesidad del individuo en la lucha por la propia realización. Mientras el amor y el cuidado emocional facilitan la *autoconfianza* en la esfera de la intimidad; el respeto cognitivo de la experiencia subjetiva del reconocimiento legal de la esfera jurídica provee la precondition para el *autorespeto*. Por último, el reconocimiento moral o social de la contribución diferencial de una persona al bien común, en la esfera de la división social del trabajo, asegura su *autoestima*. Así, el aumento del desempleo determina que se incremente el número de personas que no tiene posibilidad de obtener estima social o de ser gratificado por los logros obtenidos. Por esta razón, Honneth intenta extender la aplicación del principio del logro mediante la crítica a las construcciones culturales del capitalismo industrial del pasado en el que sólo un reducido número de actividades se consideraban como empleo remunerado. En consecuencia, reclama extender los derechos hasta incluir a todos los miembros de la sociedad, independientemente de su status laboral y de su herencia étnica o cultural. La teoría del reconocimiento rompe, pues, con la concepción de que los derechos sociales están ligados a la herencia cultural, la nacionalidad o a las estrechas definiciones de empleo remunerado.

Fundándose tanto en Hegel como en Mead, Honneth considera que la particular vulnerabilidad de los seres humanos, representada en el concepto de “falta de respeto”, surge de la relación entre el proceso de individuación y el de reconocimiento (Honneth, 1992a:189), y dirige su atención a las distintas formas de falta de reconocimiento desde la pobreza al desempleo y al empleo no querido, desde las deficientes condiciones de trabajo y de perspectiva de carrera a la degradación del cuidado de los niños y el trabajo de la familia. Desenmascarando la naturaleza ideológica de las actuales reformas laborales, impulsa una definición radicalmente nueva de lo que cuenta como logro, y enfatiza la importancia de un real incremento de la oportunidad de todo

adulto miembro de la sociedad de ser parte de las relaciones sociales cooperativas y de la práctica democrática (Toens, 2007:169-170).

Cada forma de reconocimiento constituye, en un nivel, un aspecto de integración del orden social y, en otro, un paso ontogenético en el desarrollo del individuo, es decir, cada forma debe ser experimentada para asegurar los tres modos básicos de relaciones prácticas de ese individuo consigo mismo. De modo tal, mientras la autoconfianza, el autorespeto y la autoestima resultan del reconocimiento producido en las citadas tres esferas, la realización de la identidad personal se torna amenazada por las respectivas negativas de reconocimiento en la forma de abuso emocional o físico, privación de derechos, oprobio o estigma. El propósito del concepto de reconocimiento no se reduce, entonces, a la descripción de la injusticia, lo que intenta es poner de resalto que la justicia es materia de conflicto (Honneth, 1992a; Honneth, 2001; Honneth, 2004a; Petersen y Willig, 2002:267; Petersen y Willig, 2004:339; Deranty y Renault, 2007:97).

De acuerdo con la perspectiva de Honneth, las reglas de distribución no pueden ser derivadas, simplemente, de las relaciones de producción -nótese aquí la relación dialógica con el sentido de los enunciados de Marx (1970:37)- sino que, más bien, deben ser consideradas como la expresión institucional del dispositivo sociocultural que determina cuál es la estima que se le otorga a una actividad particular en un momento específico. Por tanto, los conflictos de distribución son un tipo particular de lucha por el reconocimiento. En esta lucha, el antagonismo radica en la jerarquía de valores institucionalizada que establece qué grupos sociales, sobre las bases de su status y de su estima, pueden exigir legítimamente una determinada cantidad de bienes materiales. En síntesis, la disputa radica en la apropiada evaluación de la contribución social de individuos y grupos, en la definición cultural de lo que hace a una actividad socialmente valiosa y necesaria (Honneth, 2001:51-54). Son, precisamente, las orientaciones de valor simbólicamente estructuradas las que sirven de marco de referencia para evaluar la medida en la que las contribuciones constituyen un aporte a la realización de los fines sociales (Honneth, 1995). Todos estos enunciados de Honneth nos evocan a los presupuestos de Parsons (1973:5,9; 1966:27), para quien la integración de los miembros en la sociedad pone en juego una zona de interpenetración entre el sistema social y el sistema de la personalidad. Este último sistema es el *agente* primario de los procesos de acción y, por tanto, de la realización de los principios y exigencias culturales. A nivel de la recompensa, desde la óptica de la motivación, la optimización de la gratificación o de la satisfacción acordada a los individuos es el fin fundamental de la acción. Recordemos, además que, para Parsons (1967:334,335,343,347), una condición de la estabilidad de los sistemas sociales es que haya una integración de los estándares

de valor de las unidades componentes para constituir “un sistema de valores común”. La estratificación constituye, pues, una ordenación de las unidades del sistema de acuerdo con esos estándares compartidos, los que se clasifican en términos de las mismas dimensiones que diferencian a las unidades del sistema y que definen los tipos de desempeño sancionados a esas unidades, y, por ende, las sanciones asociadas a esos desempeños. La asignación de roles y recursos debe, entonces, como condición de la integración del sistema, tener alguna especie de correspondencia ordenada con el sistema de valores de ese sistema. Entiendo que, en consonancia con los enunciados de Parsons, la evaluación de la contribución social de individuos y grupos se adecua a las necesidades de integración del sistema y, que, para asegurar esa integración, los procesos de socialización responden a esas pautas comunes, unidas a los mecanismos de control que proveen tanto de sanciones positivas, como de sanciones negativas para los casos desviación. Ante estos requisitos funcionales del sistema social ¿Es posible la búsqueda de reconocimiento para contribuciones distintas de aquéllas valoradas positivamente? ¿Pueden los individuos optar por condiciones de realización identitaria ajenas a las que se le imponen cómo características propias de su identidad?

En un contexto de crisis, de vacío de reconocimiento debido a que las pautas tradicionales de autorrealización pierden su soporte cultural en las formas de reconocimiento aceptadas en el mundo de la vida, y en el que declina el valor del medio industrial, pero se incrementa la producción cultural de estilos de vida pluralizados y prefabricados, Honneth (1992b:25,32) critica la falta de desarrollo de formas éticas de vida postindustrial en las teorías sociales postmodernas. Las normas de interacción generalizadas que el individuo incorpora a lo largo de su vida le permiten satisfacer necesidades y obtener habilidades constituyendo su personalidad. En esta medida, todo individuo es dependiente de una manera elemental de las formas de interacción que están reguladas por principios normativos de mutuo reconocimiento, y la ausencia de tales relaciones de reconocimiento serán seguidas de la experiencia de falta de respeto o humillación, las que no pueden sino acarrear consecuencias dañosas para la formación de su identidad (Honneth, 2004a:354). Actualmente, enuncia a esa falta de respeto como la antítesis fundamental de las pretensiones normativas de los agentes que buscan amor, derechos y solidaridad, ya que es la falta de respeto a la integridad personal la que transforma a una acción o a una emisión en una injuria moral (Roberts, 2009:303,304).

La superación de la injusticia derivada de la falta de reconocimiento es, para Honneth, la condición para la preservación de la identidad que hace posible la autorrealización individual (Browne, 2008:20) ¿Es posible que el desarrollo psicológico y moral dependa de la legalidad de

un sistema que es, en primera instancia, la fuente de la falta de respeto? Rogers (2008) se plantea en estos términos la paradoja del reconocimiento, e identifica formas alternativas a través de las cuales los individuos construyen una comunidad de mutuo reconocimiento que hace posible mantener la integridad psicológica y la autonomía moral más allá de la estructura formal de reconocimiento. Por su parte Seglow (2009:63,71) considera que las instituciones, diversas y complejas, a través de las cuales se despliega nuestra vida cotidiana deberían tener un rol más significativo en la distribución del reconocimiento del que Honneth le concede. Su teoría sobreestima el grado en el que el derecho otorga autorespeto, y revela problemas internos si se la extiende para evaluar la injusticia global.

Para Honneth, la integración normativa de las sociedades depende de su capacidad de crear estructuras estables de reconocimiento social. Advierte que las sociedades actuales tienden a ser cada vez más flexibles, desintegrándose y disolviéndose sus formas de reconocimiento. Este proceso desemboca en la presencia de patologías sociales en los tres distintos ámbitos o esferas de reconocimiento. El diagnóstico de esas patologías sociales se conecta estrechamente con la teoría de la justicia de Honneth (Petersen y Willig, 2002:267, 271, 275).

Deranty y Renault (2007:108) consideran que la lucha de las personas por el reconocimiento tiene por objetivo asegurar y defender su autonomía, entendida como el poder de afirmar su propia identidad mediante transacciones con los roles que se le imponen desde el exterior. Una teoría de la justicia basada en el concepto de libertad, definida a través del reconocimiento social puede, para estos autores, denominarse justificadamente como teoría crítica de la sociedad. Esa teoría es hábil para interpretar las experiencias de injusticia no sólo como relativas a expectativas particulares sociales o subjetivas en términos de una concepción determinada de lo bueno sino, más fundamentalmente como expectativas normativas viables. Desde una perspectiva a la vez cercana y diferente a la de Honneth, e intentando aclarar el concepto de identidad y el lugar de la política de reconocimiento, la teoría que postulan pretende interpretar las patologías contemporáneas como formas de alineación, esto es, como formas de vida en las cuales las condiciones intersubjetivas de autorrealización, que constituyen la representación individual de la propia dignidad, valor e integridad, son puestas en riesgo o destruidas. A fin de no sólo detectar la desigualdad en la distribución de bienes materiales y simbólicos, sino, además, aportar instrumentos para analizar la exclusión social, la estigmatización y la desafiliación, comprenden a tales experiencias como de alineación, sea porque obstaculizan la autorrealización sea, también, porque en ellas la dependencia intersubjetiva de los individuos destruye su identidad, y los pone en situaciones en las cuales no hay otra alternativa que la adaptación a la injusticia, o la lucha contra ella. Para estos autores, como

experiencias de alineación, las experiencias de injusticia no son únicamente agravios morales sino que, asimismo, reclaman soluciones políticas.

2.3. EL TRABAJO

Habiendo examinado el complejo desarrollo teórico del trabajo, y recuperando el valor de la interacción, Honneth y Ash (1982:54,46) afirman que, en ese proceso, el concepto de trabajo ha perdido el aspecto crítico, su significación respecto de su potencialidad para transformar las formas de trabajo establecidas en la sociedad. Sin embargo, Honneth considera al trabajo como una categoría fundamental para la teoría crítica contemporánea, puesto que constituye una esfera separada de reconocimiento para la realización individual en la cual el individuo puede desarrollar sus habilidades, destrezas, talentos (Petersen y Willig, 2004:338). Encontrándose apreciada por sus cualidades particulares la persona puede, entonces, identificarse completamente con sus atributos y logros específicos (Honneth, 2001:50). El cambio de dirección en la teoría de Honneth en cuanto al trabajo es señalada por Smith (2009:47, 58) quien observa que el problema de la degradación del trabajo, de la calidad de éste pierde su centralidad. La subordinación de la categoría de trabajo a la de logro hace, para él, imposible articular el contraste entre el trabajo digno y el indigno sin tener en cuenta el reconocimiento recibido por el trabajador. Las luchas por el reconocimiento, expresa, no nos dicen todo ni acerca de los conflictos sociales que surgen del trabajo, ni respecto de la variedad de experiencias de frustración y de decepción moral vinculadas con la vida laboral.

Para Honneth, teóricamente, la conexión entre el reconocimiento y el concepto de trabajo radica en el principio de logro. Este es, para él, uno de los principios normativos fundamentales del capitalismo. Todos tienen derecho a obtener como a sentir reconocimiento por el tipo de contribución -que cuenta como trabajo- que han realizado a la sociedad. El problema radica en establecer qué cuenta como trabajo en un determinado momento, y alrededor de esta cuestión giran importantes conflictos sociales y luchas simbólicas. Honneth advierte la necesidad de que las sociedades actuales redefinan y abran el concepto de trabajo a escala social, dado que se observan múltiples formas socialmente necesarias de trabajo que no se consideran tales, que no son reconocidas y que, por ende, no pueden ser compensadas. Como consecuencia, su hipótesis es primero, que debería haber un incremento de las luchas sociales y simbólicas respecto de la validez de la noción de trabajo y, segundo, que las sociedades deberían aceptar la necesidad de ampliar la noción vigente de trabajo (Petersen y Willig, 2002:274; 2004:340-341).

El tiempo de las grandes metanarrativas del que habla Lyotard (1991) cuando quiere caracterizar a la tendencia cultural de la modernidad puede ser, para Honneth (1992b:26,31-32), mejor determinado como una constelación de la forma de la vida ética industrial en la que los valores unidos a la vida profesional eran tan generales que, al menos, los varones podían obtener estima social a través de la vida asociada al trabajo. La pérdida de significación del trabajo industrial trajo aparejada, como consecuencia, la declinación de la ética del industrialismo en las sociedades desarrolladas actuales. Dos son, para este autor, los procesos que reducen el valor social del trabajo industrial, a saber: a. el continuo aumento del sector de servicios, y b. la disminución dramática en las sociedades occidentales del grado en el cual el empleo determina la biografía de las personas y la configura en relación con una determinada situación laboral. Ese descenso en la significación biográfica del trabajo conduce a la disolución del trabajo industrial como medio ético de reconocimiento.

Honneth (2004b:473) señala que en el curso de sólo dos décadas los trabajadores han debido adaptarse, cada vez más, a las exigencias del trabajo, al mismo tiempo que se legitimaba la desregulación económica y se mostraba la obsolescencia del trabajo estable. De este modo, la opresión sobre los obreros y empleados adquirió una forma extremadamente paradójica: debido a las futuras perspectivas de empleo tuvieron que adecuar sus biografías de manera ficticia de acuerdo con el modelo de autorrealización, aunque, para la mayoría, es sólo el deseo de seguridad social y económica el que resulta, todavía, permisible como motivación.

A causa del desempleo, que no está ya meramente ligado a ciclos sino que es ahora estructural, aumenta, para Honneth (2001:54), el número de personas que no tienen la oportunidad de obtener el tipo de reconocimiento adecuado a sus habilidades adquiridas, esto es, estima social. Por esa razón, dificultosamente puedan considerarse como miembros que contribuyen a la política democrática, puesto que ésta presupone la experiencia de cooperación, es decir, de la contribución socialmente reconocida a la reproducción social. Con las transformaciones institucionales que el capitalismo occidental ha experimentado en los pasados veinte años, el ideal de la autorrealización perseguido durante el curso de la vida se ha desarrollado, para Honneth (2004b:474), en la ideología y en la fuerza productiva de un sistema económico que esta siendo desregulado. Los individuos comienzan a interpretar su vida como un proceso de autodescubrimiento y de adaptación a nuevas demandas que los urgen, implícita o explícitamente, a cuidar sus opciones, y a dejar siempre abiertas tanto sus decisiones como sus fines. Este proceso en el que los ideales se transforman en compulsiones y las expectativas en

demandas, ha generado formas de descontento social y de sufrimiento a escala masiva que las sociedades occidentales, históricamente, no habían conocido.

La desregulación y el desempleo crean una clase, en aumento, de personas permanentemente superfluas, inútiles para el mercado de trabajo (Petersen y Willig, 2002:272) o, descartables, destinadas a sobrevivir hasta su muerte, en términos de Renault (2003). A esto se suman, entre otros, las corporaciones multinacionales, no limitadas por las restricciones políticas que imponen nuevas formas de subcontratación, y la presencia de refugiados económicos que van a las grandes ciudades en busca de trabajo ocasional. El resurgimiento de las mismas formas de trabajo desprotegido, en negro, por piezas, a domicilio, que eran las habituales en la primera infancia de la industrialización capitalista se hace, en consecuencia, cada vez más evidente.

Frente a las mencionadas tendencias de individualización y de fragmentación, Honneth entiende que es posible esperar un incremento de luchas por el reconocimiento, dirigidas a obtener definiciones institucionalizadas y medidas de estima social que determinen qué actividades y qué habilidades pueden alcanzar reconocimiento simbólico o material. Sin una radical extensión del significado de la noción de “trabajo” y de lo que puede, sensata y justificadamente, ser incluido en ella, esas luchas por el reconocimiento no pueden ser, para Honneth (2001:54-55), fácilmente resueltas. El dilema está en establecer quien define el contenido del trabajo socialmente valioso con lo que, nuevamente, nos enfrentamos con los problemas del poder y sus distintas formas de legitimación.

A diferencia de Honneth, para otras perspectivas, como las de Le Goff, Dejours y Renault, las estrategias empresariales post-tayloristas, construidas sobre la intensificación del sufrimiento de los individuos de hoy, obstruyen las condiciones que podrían preparar el camino a las luchas por el reconocimiento. La esperanza pluralista es, para esos autores, una ilusión bajo el neoliberalismo que impone un nuevo sistema de valores hegemónico, el que determina qué puede y qué no puede transformarse en fuente de reconocimiento. Petersen y Willig (2004:347-348) recurren a esos aportes de la teoría social contemporánea, y concluyen que el común denominador de las tres es el supuesto acerca de que los individuos han sido sometidos a nuevas formas de dominación caracterizadas por una noción ideológica y ficticia de autorrealización a través de los valores del mercado tales como la eficiencia y la productividad. A pesar de las diferencias entre los análisis que proponen, Le Goff, Dejours y Renault comparten una visión pesimista: la lucha por la redefinición de qué es lo que cuenta como trabajo y como legítima fuente reconocimiento es vana. El individuo se encuentra solo, enfrentado con demandas normativas sin una experiencia intersubjetiva que pueda contribuir a la lucha contra las

condiciones asimétricas de reconocimiento. Se ve a sí mismo en una relación instrumental con otros sujetos con quienes compete, por lo que la precondition para la acción colectiva resulta erosionada. Las consecuencias psicosociales que los citados autores señalan son las siguientes: a. al individuo le es negado el acceso a las luchas colectivas por el reconocimiento y, por ende, se encuentra impedido de percibir la oportunidad de que de que sus logros sean reconocidos, y b. lo que puede ser reconocido cambia tan rápidamente que la persona no puede conservar la paz, está constantemente en busca de un reconocimiento al que nunca alcanza y desorientado acerca de qué puede ser o no ser reconocido. Ambos procesos llevan al agotamiento de la persona.

De acuerdo con el enfoque de Touraine (2007:189,192) no se debe entorpecer, frenar, la lucha por el reconocimiento de los derechos culturales que ha de ser tan central como lo fueron, en otros momentos, las luchas por los derechos sociales o los derechos civiles. La primera tarea del sociólogo es, para él, rehusar el discurso del rechazo que enmascara pobremente la defensa de los privilegios y la negación del “otro” como alguien, a la vez, diferente e igual. Lo que hace a la unidad de la sociología es la búsqueda de actores, por eso, la mayor urgencia radica en desembarazarnos del pesimismo extremo que ve sólo víctimas en lugar de descubrir a esos actores. Una vez que se ha dado este paso es menester sacudirse la inercia del llamado pensamiento neoliberal que reduce las posibilidades de acción a la más o menos exitosa adaptación a las exigencias externas.

El reconocimiento es, de acuerdo con la concepción de Dejours (1998:59-60), la forma específica de retribución moral-simbólica entregada por la contribución de una persona a la eficacia de la organización del trabajo, es decir, por el compromiso de su subjetividad e inteligencia. El reconocimiento incide, para él, sobre las expectativas de la realización del sí mismo, esto es, en la construcción de la identidad de la persona. A diferencia de Honneth, el reconocimiento combina en su modelo dos importantes acepciones del término. El trabajo es una significativa experiencia que no sólo puede amenazar sino, también, fortalecer a la identidad cuando la activa contribución del sujeto, el compromiso de su creatividad, de su inteligencia práctica han sido reconocidos en esas dos acepciones: hechos visibles, y reconocidos positivamente (Deranty, 2008:453).

Por su parte, para Renault (2003), la necesidad de reconocimiento debe ser ubicada entre las fundamentales y, en particular, la necesidad de reconocimiento por el trabajo, esto es, la exigencia que por su propia actividad, por su propio trabajo, más que por la ayuda estatal o por la asistencia internacional, se vean satisfechas las necesidades primordiales de los individuos. Demandar el reconocimiento del propio valor por el propio trabajo es, al mismo tiempo,

demandar que las condiciones de trabajo le posibiliten a la persona atribuirse un valor. De allí, la exigencia de desarrollar la crítica a las dinámicas sociales, tanto de las que excluyen, cada vez más, a los individuos del mercado de trabajo sin ofrecerles una alternativa para valorizar socialmente su existencia, como de aquellas otras que degradan las condiciones de vida de los individuos que tienen todavía un trabajo. Para Renault, si es verdad que el desarrollo de la precariedad y de las nuevas formas de organización están acompañados por el aumento del sufrimiento en el trabajo, nos hallamos frente a una relación ambivalente, y más que una huida fuera del trabajo se observa que el trabajo sigue siendo un factor central en la construcción identitaria.

La empresa flexible, polivalente, innovadora constituye, para Renault (2000), un régimen de excepción, la esfera de aquello que, como los campos de concentración, se sustrae estructuralmente a la igualdad jurídica, el lugar de la excepción por lo que allí pasa, y por la forma en la que esa excepción se realiza: en la violencia y en el sufrimiento. Para él, en las últimas décadas, las profundas modificaciones del trabajo llevaron al desarrollo de nuevas formas de violencia y de explotación que engendraron una desestabilización masiva de los individuos y de los colectivos, unida a una creciente presión psíquica. Al mismo tiempo, la debilidad de la resistencia opuesta a la “modernización” ha hecho de los asalariados una masa de víctimas impotentes y los ha sometido a lo que se puede considerar como una nueva forma de barbarie.

El discurso de la modernización se combina, para Le Goff (2002:42) con una lógica de la supervivencia y de la urgencia. Los nuevos desarrollos y sus efectos ocurren con tanta rapidez que la sociedad no tiene más opción que adaptarse a ellos tan rápidamente como le sea posible si no quiere desaparecer. En este caótico mundo de cataclismo la “movilidad”, la “capacidad de respuesta”, la “flexibilidad” son los valores claves mientras la necesidad de estabilidad se transforma en sinónimo de inmovilidad y de resistencia al cambio.

3. EL TRABAJO Y LOS METARRELATOS

Al interrogante acerca de la exigencia de vincular a la noción de trabajo con las grandes narrativas cabría responder, por un lado, que ese concepto, y la impronta de su desarrollo, nacieron asociados con ellas y, por el otro, que el trabajo es central en los metarrelatos, y que la pérdida de legitimidad histórica y filosófica de éstos lleva a replantearse: a. el contenido y alcance del concepto de trabajo, y b. el lugar que se le otorga al trabajo en relación con el flujo de la historia.

Para Lyotard, en la sociedad y en la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, el saber cambia de estatuto, la cuestión de su legitimación se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido su credibilidad, sea cual sea el modo de unificación que se le haya asignado: relato especulativo, relato de emancipación (Lyotard, 1991:13,73).

Vattimo (1992:21-23,224) se resiste a emplear la noción de metarrelato de Lyotard, dejando sentado que no se puede declarar invalidada toda forma de legitimación con referencia a la historia. Asimismo, se niega a utilizar la idea de la comunidad ilimitada de la comunicación propuesta por Habermas ya que, para Vattimo, no es la ética de la comunicación sino la ética de la interpretación la que proporciona a la moral no fundamento, pero sí motivaciones más sólidas. Considera, pues, que la postmodernidad es un modo diverso de experimentar la historia, la temporalidad y, por tanto, un entrar en crisis de la legitimación historicista que se basa en una pacífica concepción lineal-unitaria del tiempo histórico. De acuerdo con la hipótesis que propone, la modernidad acaba cuando deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario. La crisis de la idea de la historia entraña la de la idea de progreso: si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas no podrá sostenerse que éstas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación y emancipación. Ese fin que regía el curso de los acontecimientos era representado, para él, a partir de un determinado ideal de hombre que encarnaba la civilización, esto es, la figura del hombre europeo moderno (Vattimo, 1990:74,76). De esta suerte, tanto el iluminismo, como el positivismo, como el marxismo se han transformado, para Vattimo (1997:3), en filosofías de la historia insostenibles debido a que las condiciones sociales e ideológicas que le daban validez han desaparecido. Ya no se puede considerar a la historia como un proceso unificado, insiste, ni a la cultura como a la realización de un modelo universal de humanidad.

Al tratar sobre las nuevas injusticias que designa el término mundialización, Renault (2003) también reflexiona sobre la historia, y entiende que después que ésta ha dejado de representar la dinámica del progreso en el que las sociedades occidentales constituían el punto más avanzado - lo que permitía, al exterior, justificar el colonialismo y, al interior, esperar apaciblemente que el progreso técnico acarrearase la libertad y la felicidad- la mundialización parece constituir hoy un gran relato de legitimación que impone a las sociedades someterse a las “leyes” de la concurrencia y de la competitividad.

El discurso ideológico de la modernización crea, para Le Goff (2002:41,44) una cambiante, caótica, imagen del mundo y de la sociedad que los hace incomprensibles y que, por consiguiente, socava la posibilidad y el deseo de transformarlos. La sociedad y el individuo se

hallan mirándose a un espejo en el que pueden reconocer sólo piezas fragmentadas de sí mismos, haciéndose la identificación imposible, o literalmente devastadora. Le Goff sostiene que, estrictamente hablando, esta es una lógica de la destrucción de la identidad. Los nuevos desarrollos son presentados como la manifestación de un movimiento natural, irresistible, respecto del cual no puede tenerse control. La modernización se muestra en relación con una situación de perpetuo cambio. El presente parece estar en constante ruptura con el pasado sin que pueda preverse el futuro. Esta pérdida de significado histórico deja la vía abierta para un discurso confuso, evolucionista en el que la evolución natural se combina con los cambios económicos, técnicos o sociales. Una sociedad que priva de significado al pasado no puede, entonces, construir un futuro identificable. Para este autor, la cultura política democrática constituye un recurso fundamental para reconstruir una idea de progreso, forjada por los seres humanos, que pueda traernos bienestar y emancipación (Le Goff, 2002:45).

Más allá de estas representaciones discursivas de la modernidad, Baudrillard (1998:3) se atreve a aseverar que ésta nunca ha acaecido, que no ha habido realmente una modernidad, ni un real progreso, ni una liberación asegurada. Se ha roto, continúa, la tensión lineal entre modernidad y progreso, el hilo de la historia se ha enredado. Todo lo que se creía pasado y terminado, dejado atrás por la inexorable marcha del progreso universal no ha muerto en absoluto, parece, más bien, retornar para golpear en el corazón de nuestros ultra-sofisticados, ultra-vulnerables sistemas ¿No podrían aplicarse estas afirmaciones a las, cada vez, más renovadas y sutiles formas de esclavitud en el trabajo?

Para Santos (2001:187,192-3), la alternativa a la expansión del fascismo social es la construcción de una nueva pauta de relaciones locales, nacionales y transnacionales basada, a la vez, en el principio de redistribución -igualdad-, y en el principio de reconocimiento -diferencia-. En un mundo globalizado esas relaciones pueden emerger como globalizaciones contra-hegemónicas. De acuerdo con su postura, es central la idea de que no hay reconocimiento sin distribución. Lo que se espera de esa política emancipatoria, basada en el meta-derecho de tener derechos, es un tenso y dinámico equilibrio entre diferencia e igualdad, entre identidad y solidaridad, entre autonomía y cooperación, entre reconocimiento y redistribución. Su análisis aspira a enfatizar el potencial de un nuevo derecho “natural” cosmopolita, basado en la cultura social y política de grupos sociales cuya vida cotidiana está energizada por la necesidad de transformar las estrategias de supervivencia en fuentes de innovación, creatividad, trasgresión y subversión (Santos, 2001:188).

Un tema que, para Touraine (2007:192) ocupó y ocupa un lugar relevante en la sociología es el de los lazos sociales. Para él sería un error creer que se trata aquí de reaccionar contra la anomia, la crisis de todas las categorías de pertenencia y, más generalmente, la desocialización que no es sino aparente. Por el contrario, de lo que se trata es de reconstruir los lazos sociales sobre la base de los reclamos de los actores sociales. La autoestima está unida a la imagen que otros tienen de nosotros y, más ampliamente, a nuestra conciencia de pertenencia a una entidad social. En este sentido, Touraine distingue al sujeto de la identidad. Mientras el sujeto es definido fuera de la sociedad y, en parte, en contra de ella, la identidad está ligada a la integración social.

A diferencia de Honneth, para quien la labor de reconocimiento nunca acaba y la lucha por el reconocimiento y contra el menosprecio debe continuar, para Ricoeur, la guerra de todos contra todos y la lucha por el reconocimiento puede encontrar su armisticio a través de la generosidad compartida. No obstante, si no hay estado de la humanidad que no sea de pluralidad de géneros, de culturas, de religiones, el reconocimiento mutuo seguirá siendo una tarea pendiente (Ricoeur, 2004). Señala la asimetría de los agentes en el proceso de reconocimiento, como sucede respecto de una promesa, expresa, mientras uno reclama el otro está en deuda. Se pregunta, luego, acerca de cómo puede tener lugar el mutuo reconocimiento sin igualar y, de este modo, borrar las diferencias entre uno y el otro, y su respuesta descansa en la generosidad. La filosofía del reconocimiento que comienza con nuestra confusión acerca del conocimiento concluye con la posibilidad de la paz. Ricoeur pone el acento en la relación entre reconocimiento y responsabilidad y, en particular, sobre la dependencia del primero respecto de la última. Descubre, así, en la filosofía del reconocimiento una fuente de espontaneidad y de creatividad que puede promover la paz (Connolly, 2007:143), y explora al mutuo reconocimiento como un ejemplo de asociación política cuyo objetivo es promover la paz -en sentido positivo y no sólo como ausencia de la guerra-, y no simplemente a la auto-preservación ya que, para Ricoeur, existe un fundamento moral de la política que no es reductible al propio interés.

4. LA IDENTIDAD

La formación de la identidad individual tiene lugar, para Honneth (2004a:354), a través de las etapas de internalización de las reacciones de reconocimiento socialmente estandarizadas. El individuo se comprende a sí mismo como completo y particular miembro de la comunidad social asegurándose, gradualmente, respeto a sus habilidades y a sus necesidades, y construyendo su personalidad por medio de las pautas generalizadas que regulan la interacción. Cuando sostiene que las luchas por el reconocimiento tienen un carácter antropológico es, principalmente, en razón de

que, para él, el individuo no puede desarrollar su identidad personal sin reconocimiento (Petersen y Willig, 2004:339). De acuerdo con la orientación que propongo (Vasilachis de Gialdino, 2003, 2006, 2007) acerca de los dos componentes de la identidad: a. el *esencial*, que hace a las personas iguales, y b. el *existencial* que hace a las personas distintas y únicas en esa diferencia, el desarrollo de la identidad condicionado por la obtención de reconocimiento, de aceptarse el presupuesto de Honneth, no puede sino referir a la identidad existencial. Es, entonces, la identidad esencial, común, que es el sustento de la dignidad de la persona, la que le permite a ésta distinguir cuando esa dignidad es desconocida, sometida, tergiversada, y la que mueve a esa persona a la lucha, a la resistencia encaminada al obtener respeto al principio de igualdad. Porque se saben dignas las personas luchan, para que lo que es parte de su identidad esencial se transforme en parte de su existencia, de su propia biografía.

¿Por qué invocar al discurso de la modernización cuando nos interrogamos acerca de los procesos de construcción identitaria? Porque ese discurso, en la representación del perpetuo cambio, da a los desarrollos sociales y culturales tal importancia que éstos implican una ruptura radical con las tradicionales formas de vivir, de actuar y de pensar. La sociedad y el individuo aparecen como fragmentos de un caótico todo, como partes de un cataclismo generalizado, el que es, aparentemente, inevitable y respecto del que la única opción posible es adaptarse. Las instituciones ancestrales, las creaciones de la cultura, el derecho a trabajar y, aún, las leyes se transforman en obstáculos al cambio ¿Cómo puede la colectividad humana vivir en un estado de permanente inestabilidad? Y ¿Cómo pueden los trabajadores ser reducidos a simples máquinas adaptativas y funcionales, a mecanismos que pueden ser controlados y manipulados a voluntad cuando todo su ser esta movilizado por el trabajo, cuando sus deseos individuales, sus sueños, su imaginación están envueltos en la producción? (Le Goff, 2002:42,44).

Para Petersen y Willig (2004:347) nos hallamos frente al debilitamiento de la autoestima, unido al sometimiento a las estrategias de la empresa y a las demandas de incrementar la responsabilidad. Este movimiento introspectivo en el que individuo se hace objeto de las exigencias laborales, podría constituir el primer paso en la explicación del común diagnóstico de fragilización de la identidad, stress, fatiga o depresión. Tal movimiento, por el que el individuo trata de encontrar recursos internos a fin de “conquistar” reconocimiento, es el primer signo de la depresión.

Cole (2007) se interroga acerca de las creencias sobre las que se asienta la relación entre el trabajo y la naturaleza humana, y examina la manera en la que el discurso moral acerca de esa naturaleza humana, considerándola como de índole, inherentemente, laboral fundó la trayectoria

de la investigación acerca del desempleo. Para él, es la previa constitución de las personas como trabajadoras la que provoca su respuesta al desempleo, no su naturaleza esencial. Es el trabajo, y no la naturaleza humana, el que requiere, para la obtención de mejores resultados, controlar los ritmos y movimientos del individuo. El desempleo no despoja a un individuo de su identidad humana, meramente, sustituye una identidad por otra aunque una de ellas es más visible por el hecho de constituir una desviación de la norma de la identidad del trabajo remunerado. Para esta orientación las ciencias sociales necesitan tomar conciencia de sus fundamentos morales a fin de vislumbrar un futuro en el que la identidad no sea dependiente del discurso moral del trabajo (Cole, 2007:1144,1146).

Los desafíos del mercado exigen extender las habilidades a fin de implementar los nuevos recursos producidos por las recientes tecnologías para lo cual se hace necesario “reciclar” a la gran masa de trabajadores industriales, quienes deben adquirir cuanto antes esas nuevas habilidades para evitar ser excluidos del mercado (Vattimo, 2003:10). Frente a la valoración de la competencia, en todos los niveles de la sociedad, como una garantía del desarrollo Vattimo (1997:5) plantea la necesidad de adoptar el principio de la reducción de la violencia, el que pone límites claros a la glorificación de la competencia y a la ideología del “desarrollo a cualquier costo”. La violencia no es entendida, aquí, en términos metafísicos como la negación del derecho de todo ser humano a su lugar natural. La violencia desde el punto de vista hermenéutico es la imperiosa afirmación por parte de una autoridad que prohíbe fomentar las preguntas, que quiebra el espíritu de diálogo e impone silencio.

5. LO IGUAL Y LO DIFERENTE

5.1. EL CARÁCTER TRIDIMENSIONAL DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

El respeto al principio de igualdad constituye un requisito en la nueva teoría crítica. Así, Fraser (2001:27; 2007:314) admite su preeminencia y la expresa en la exigencia de la participación paritaria. Asimismo, la necesidad de relaciones intersubjetivas, simétricas y recíprocas (Petersen y Willig, 2002:265), supone, para Honneth (2004a:356; 2001:45), el igual trato para todos los sujetos sin dejar de aceptar y respetar la diferencia. Tampoco para Fraser (2001:30,37) la aceptación de la igualdad conduce a la negación de la diferencia, de la especificidad, por tanto, de acuerdo con su perspectiva, los reclamos de reconocimiento de la diferencia deben reconciliarse con aquellos que apuntan a la redistribución igualitaria (Fraser, 2001:30,37). En el ámbito teórico Fraser (2007:305-306) propone un nuevo sistema conceptual para la teoría crítica que une un análisis teórico social de la subordinación a una reflexión filosófico-moral de la justicia.

Ese sistema abarca tanto una dimensión distributiva, orientada a las desigualdades de clase como una dimensión de reconocimiento orientada a las jerarquías de status. Esas dos dimensiones de la justicia son, para ella, mutuamente irreductibles (Fraser, 2001:30,38), indispensables por lo que desarrolla un conjunto de distinciones analíticas a fin de teorizar su mutuo entrelazamiento. En la actualidad, Fraser (2007:313-314) sostiene que una adecuada teoría de la justicia ha de ser tridimensional en razón de que se presentan otros obstáculos ante la justicia que no son ni económicos ni culturales sino políticos. Por consiguiente, la representación constituye una tercera dimensión, *política*, de la justicia junto a la dimensión (económica) de la redistribución, y a la dimensión (cultural) del reconocimiento. Esa representación proporciona el escenario sobre el que se despliegan las luchas por la distribución y por el reconocimiento. Mientras critica el monismo de Honneth por no dar cuenta de todas las formas y mecanismos de injusticia de las sociedades contemporáneas, Fraser (2007:320) asevera que el sistema tridimensional que propone es, a la vez, necesario y suficiente para la teoría crítica. Bohman (2007) estima que ninguna de las teorías de estos dos autores da cuenta del problema fundamental de las sociedades contemporáneas: la dominación como exclusión estructural. La libertad, con la que se podría superar la invisibilidad social -más que la justicia o el reconocimiento- debe ser, para él, el centro de una teoría crítica de la globalización.

5.2. LA TESIS DE LA COMPLEMENTARIEDAD

Frente a los dilemas éticos que plantea la globalización Apel (2000:140-141), aborda la igualdad y la diferencia respecto de las diversas tradiciones culturales, y considera que no sólo hay que respetar la diferencia entre esas distintas tradiciones sino, al mismo tiempo, la igualdad del derecho a la singularidad de las diversas culturas. Propone, por tanto, recurrir a la complementariedad para arribar a una solución del problema del multiculturalismo. Esa solución presupone una relación de reconocimiento recíproco y de limitación frente a los diferentes proyectos de vida y, por ende, de valores de las diferentes culturas, por un lado, y los principios normativos universalmente válidos de justicia intercultural y de corresponsabilidad, por el otro. Estas aserciones de Apel se sustentan en aquellas otras que consideran que para la filosofía en sentido práctico sigue subsistiendo la tarea de distinguir entre los presupuestos *universalmente* válidos de su juego lingüístico reflexivo y crítico (los del discurso argumentativo), y los presupuestos de fondo meramente *contingentes*, históricamente condicionados del mundo de la vida, es decir, los de la pluralidad de las diferentes formas de vida. No es posible fundar ninguna *forma de vida concreta* sólo en los presupuestos universalmente válidos del discurso filosóficos -

fundar, por ejemplo, *formas de eticidad substancial* en sentido hegeliano, o indicaciones para la realización individual de la vida buena-. Son susceptibles de una fundamentación última, en cuantos válidos universalmente, sólo ciertos *principios formales y procedimentales de los discursos*, que en todo caso constituyen, en cuanto tales, condiciones restrictivas de la tarea complementaria de realizar la vida buena al interior de formas de vida concretas, maduradas históricamente. Esta es la *tesis de complementariedad* que Apel propone, entre los presupuestos irreductibles del discurso filosófico, por una parte, y el horizonte constituido por los presupuestos contingentes de las formas de vida concretas, por la otra (Apel, 1994:85-87).

5.3. LA RECONSTRUCCIÓN EPISTEMOLÓGICA

Enfrentándose tanto al universalismo como al relativismo Santos (1997:36-37) se propone superar el falso debate entre ellos. Opone, al primero, el diálogo intercultural y, al segundo, criterios procedimentales interculturales para distinguir la política progresista de la regresiva, el aumento del poder de la disminución de éste, y la emancipación de la regulación. Ese diálogo intercultural sobre la dignidad humana puede llevar, para él, eventualmente, a una concepción *mestiza* de los derechos humanos, una concepción que en lugar de recurrir al falso universalismo se organiza como una constelación de significados locales, y mutuamente inteligibles. Para Santos (2001:192,193) la mutua inteligibilidad es el requisito de lo que él llama la interna, autoreflexiva, mezcla de las políticas de la igualdad y de las políticas de la diferencia entre movimientos, iniciativas, campañas políticas, redes. Es esa falta de reflexividad la que ha llevado al predominio de las teorías de la separación por sobre las teorías de la unión. El derecho a la igualdad está allí a dónde la diferencia degrada, y el derecho a la diferencia está allí a donde la igualdad borra las particularidades. Este híbrido normativo está basado en el universalismo pero formulado de manera que recoge tanto a la distribución como al reconocimiento. La complejidad del mundo contemporáneo y la creciente visibilidad de su gran diversidad y desigualdad hacen imposible, para Santos (2001:209,212), la traducción de los principios de acción a un solo *manifiesto*. La apertura a formas alternativas de sociedad requiere variados manifiestos para movilizar las fuerzas progresistas del mundo, y esos disímiles manifiestos hacen necesario romper con la observación del mundo desde una única y privilegiada perspectiva para abreviar de diferentes paradigmas de conocimiento que recojan la multiplicidad de culturas. La aceptación de la igualdad y de la diferencia remite, de esta suerte, a problemas epistemológicos y, en especial, a la validez del conocimiento producido por el conocimiento científico hegemónico.

En tiempos de transición, como los actuales, expresa Santos (2008:261), no necesitamos una teoría general sino una teoría de la imposibilidad de la teoría general. Es decir, precisamos un universalismo negativo: un acuerdo general respecto de que ninguna teoría individual o simple, ninguna práctica determinada constituye la receta infalible para concebir otro mundo posible, y para poder alcanzarlo.

Los nuevos movimientos sociales requieren de nueva teoría social, y de renovados conceptos, puesto que la teoría no surge fácilmente desde la inercia de las disciplinas académicas, se corre el riesgo de que esos movimientos sean subteorizados y subevaluados. Somos, para Santos (2008:250, 251, 258), testigos de la crisis final de la hegemonía del paradigma socio-cultural de la modernidad occidental y, por consiguiente, es el momento de la transición paradigmática, de las preguntas fuertes y de las respuestas débiles. Si las prácticas sociales y los actores colectivos acuden a diferentes tipos de conocimiento, una adecuada evaluación de su contribución a la emancipación social ha de estar basada en una epistemología que, contrariamente a la hegemónica, no da primacía al conocimiento científico sino que establece una relación más justa entre diferentes tipo de conocimiento. De modo tal, de acuerdo con la postura de Santos (2008:258,259), no hay justicia social global sin justicia cognitiva, y es necesaria una reconstrucción epistemológica, un pensamiento alternativo para las alternativas. Se torna, entonces, imperativo, para él, el diálogo intercultural y la traducción entre diferentes conocimientos y prácticas críticas. La ecología de conocimientos no es, pues, otra cosa que esa traducción intercultural.

5.4. LA MULTIPLICIDAD EN LA UTOPIA POSTMETAFÍSICA

La hermenéutica como filosofía de la modernidad y de la modernización refleja, para Vattimo (1997:1,3) el pluralismo de la sociedad moderna que se expresa políticamente en la democracia. Esa pluralidad de esferas y de sistemas de valores hace que la hermenéutica no pueda referirse a una estructura objetiva de lo existente. Sólo puede contar una historia, esto es, la interpretación del proceso de modernidad visto como una progresiva disolución de todos los principios estrictos de autoridad y, por lo tanto, de objetividad.

Presuponiendo que la unicidad no es una característica inevitable del concepto de utopía Vattimo (2006:22) concibe una utopía postmetafísica, precisamente, bajo el signo de la multiplicidad considerada como un valor fundamental, y no como una fase de “confusión” a superar a través de un proceso de síntesis. El ideal la de unicidad y de armonía de la humanidad que se expresa en principios, legitimidades, valores parece no ser más un fin deseable, sino que constituye una

peligrosa exigencia, alcanzable por las nuevas tecnologías pero, también, por las armas de destrucción masiva que permiten y parecen demandar la unificación de todo bajo una única autoridad mundial. El ejercicio de una imaginación utópica necesita, para Vattimo, orientarse a la recuperación de la multiplicidad de culturas, formas de vida y de diferentes formas de supervivencia inventadas por la humanidad en curso de la historia.

5.5. EL MUTUO RECONOCIMIENTO COMO BASE DEL CONSENSO

Habermas y Rehg (1998) se interrogan acerca de si el estilo de legitimación occidental en derechos humanos hace posible el diálogo con otras culturas a partir del punto de vista de los distintos participantes en la comunicación. La reflexión hermenéutica que encaran los lleva a poner de resalto, en estos casos, el contenido normativo que está presente en los presupuestos tácitos de todo discurso cuyo objetivo es la mutua comprensión. Esto es, independientemente de sus raíces culturales, todos los participantes saben intuitivamente que el consenso basado en la convicción no puede lograrse si las relaciones entre los participantes no son simétricas, si no son de mutuo reconocimiento, de asunción recíproca de la perspectiva de los otros, de buena voluntad para considerar la propia tradición con los ojos de un extraño, y de aprendizaje también mutuo. Esta visión crítica, impediría, entre otros, la tendenciosa aplicación reductora de los derechos humanos y el ocultamiento de los intereses particulares detrás de una máscara universalista (Habermas y Rehg, 1998:169; Habermas, 1997:125,488).

El proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva da cuenta de dos aspectos: de la autonomía de los individuos, y de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. Los iguales derechos de los individuos y el igual respeto por su dignidad personal vienen sostenidos por una red de relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco. La calidad de una vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar sino, también, por el grado en el que en el interés general se contemplan *equilibradamente* y por igual los intereses de cada individuo (Habermas, 1991:113).

6. REFLEXIONES FINALES

El supuesto de la necesaria relación de dependencia entre la identidad y los procesos de reconocimiento, sin distinguir la identidad existencial de la esencial podría llevar a desconocer la identidad esencial, irreducible, sustento de la dignidad de la persona. Esa identidad esencial no necesita ni de relaciones ni de procesos sociales para su origen y subsistencia, y menos aún, de aquéllos que parecieran estar más encaminados a salvaguardar la organización social que a permitir el despliegue libre y autónomo de la identidad ¿No es que el trabajo se ha sostenido,

históricamente, en la negación del principio de igualdad, en el ataque a la dignidad, naturalizando y extendiendo a la desigualdad material y, con ella, al requisito de la subordinación y de la dependencia? ¿Qué sociedad reconocería como logros a las acciones que tienden al cuestionamiento de su orden, a la transformación de sus prioridades, de sus formas de distribución y de reproducción? ¿Qué sociedad reconocería como logros a las acciones que impugnan lo que cuenta como logro?

Es común, como observamos, que la llamada nueva teoría crítica represente a los actores sociales como limitados, vulnerables, débiles, dependientes de las diversas fuentes de reconocimiento. Pareciera, entonces, que la autonomía de la voluntad es el precio que ha de pagarse para el fortalecimiento de la identidad, quedando, por lo demás, cerrado el acceso a otras formas posibles de ser de nuestras sociedades ¿No es, acaso, la necesidad de reconocimiento el resultado de los procesos de socialización y de control que han hecho posible el predominio de la cosmogonía capitalista? ¿Responde esa necesidad a una exigencia propia de la realización identitaria o a un imperativo funcional de ese tipo de organización social? ¿No estaremos esencializando una necesidad que, hecha propia, nos lleva a no buscar, a tomar lo que se nos da, a aceptar lo que se nos ofrece como lo bueno, como lo que ha de ser conseguido, perseguido, valorado, acumulado, consentido? ¿Por qué renunciar a recorrer libremente el camino de la búsqueda de la propia realización tanto colectiva como individual? ¿Por qué regodearnos en una noción de identidad que la exhibe recortada, sometida, mutilada en lugar de romper con los códigos impuestos, también en el ámbito de la ciencia, acerca de lo que se “es”, y acerca de lo que se “debe” y se “puede” ser y hacer?

Estas y otras preguntas traducen el riesgo del proceso no reflexivo de verificación de teoría, en especial, de aquéllas con las que se ha formado, cuando no “educado” nuestro pensamiento ¿Podríamos seguir empleando teorías que prioricen alguna forma de ordenar, de jerarquizar, de situar por las diferencias omitiendo el requisito de la admisión del principio igualdad esencial como fundamento de la aceptación y de la tolerancia de toda diferencia?

La perspectiva que orienta a esta investigación tiene, también, como objetivo invitar al lector a realizar el ejercicio de una comprensión dialógica, abierta de la teoría, una comprensión que genere una respuesta, una réplica, que haga a ese lector hablante, y que lo mueva a la resistencia a considerar a las teorías como tramas conceptuales cerradas, clausuradas a cuyos presupuestos epistemológicos y metodológicos es menester adecuarse. Esa apertura nos lleva al planteo de nuevas cuestiones: ¿Podríamos calificar como teorías críticas a aquéllas que parecen más encaminadas al análisis del funcionamiento del sistema que al del movimiento de la totalidad? ¿No habrá que interrogarse acerca de si los presupuestos paradigmáticos que estas teorías retoman

habilitan a que sean categorizadas como “nuevas teorías críticas”? El adjetivo “nuevas”: ¿Habrá de atribuirse, entonces, a las “teorías” o a las “teorías críticas”? ¿Aludirá a la temporalidad y/o a los fundamentos ontológicos, cognitivos, éticos de esas teorías? Dejo, pues, abierta la senda a una perplejidad que nos conduzca a crear “dialógicamente” nuevos sentidos para las viejas teorías, y nuevas teorías para comprender el viejo y renovado sentido del conflicto que traducen las luchas cotidianas por la justicia.

REFERENCIAS

- Apel, K-O. (1994) “¿Autocrítica o autoeliminación de la filosofía?”, en Vattimo, G. (comp.) *Hermenéutica y racionalidad*, pp. 61-88. Colombia: Norma.
- Apel, K-O. (2000) “Globalization and the Need for Universal Ethics”, *European Journal of Social Theory* 3(2):137-155.
- Bakhtin, M. M. (1985) *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Bajtín, M. M. (1990) *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Baudrillard, J. (1983) *El espejo de la producción*. México: Gedisa.
- Baudrillard, J. (1998) “The end of the millennium or the countdown”, *Theory, Culture & Society* 15 (1):1-9.
- Bohman, J. (2007) “Beyond distributive justice and struggles for recognition: Freedom, democracy, and critical theory”, *European Journal of Political Theory* 6(3): 267-276.
- Browne, C. (2008) “The End of Immanent Critique?”, *European Journal of Social Theory* 11(5):5-24.
- Cole, M. (2007) “Re-Thinking unemployment: A challenge to the legacy of Jahoda et al”, *Sociology* 41(6):1113-1149.
- Connolly, J. (2007) “Charting a course for recognition: a review essay”, *History of the human sciences* 20(1):133-144.
- Deranty, J.-P. (2008) “Work and the Precarisation of Existence”, *European Journal of Social Theory* 11(4):443-463.
- Deranty, J.-P. y Renault, E. (2007) “Politicizing Honneth's ethics of recognition”, *Thesis Eleven* 88 (1):92-111.
- Dejours, C. (1998) *El factor humano*. Buenos Aires: Asociación Trabajo y Sociedad. PIETTE- CONICET.
- Fraser, N. (2001) “Recognition without ethics?”, *Theory, Culture & Society* 18(2-3):21-42.
- Fraser, N. (2007) “Identity, exclusion, and critique: A response to four critics”, *European Journal of Political Theory* 6(3):305-338.
- Habermas, J. (1991) *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (1997) *Droit et Démocratie*. Paris: Gallimard.
- Habermas, J. y Rehg, W. (1998) “Remarks on legitimation through human rights”, *Philosophy & Social Criticism* 24(2/3):157-171.
- Honneth, A. y Ash, M.G. (1982) “Work and Instrumental Action”, *New German Critique* 26:31-54.
- Honneth, A. (1992a) “Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition”, *Political Theory* 20(2):187-201.
- Honneth, A. (1992b) “Pluralization and recognition: On the Self-Misunderstanding of Postmodern Social Theorists”, *Thesis Eleven* 31:24-35.
- Honneth, A. (1995) **The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts**. **Cambridge**: Polity Press.

- Honneth, A. (2001) "Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society", *Theory, Culture & Society* 18(2-3):43-55.
- Honneth, A. (2004a) "Recognition and Justice: Outline of a plural theory of justice", *Acta Sociologica* 47(4):351-364.
- Honneth, A. (2004b) "Organized Self-Realization: Some paradoxes of individualization", *European Journal of Social Theory* 7(4):463-478.
- Le Goff, J.-P. (2002) "Modernization and gentle barbarism", *Diogenes* 49(3):41-46.
- Lytotard, J-F. (1991) *La condición posmoderna*. Buenos Aires: REI.
- Markle, G. (2004) "From struggles for recognition to plural concept of justice: An interview with Axel Honnet", *Acta Sociologica* 47(4):383-391.
- Marx, K. (1970) *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Madrid: Alberto Corazón.
- Parsons, T. (1966) *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Parsons, T. (1967) *Ensayos de Teoría Sociológica*. Buenos Aires: Paidós.
- Parsons, T. (1973) *Le système des sociétés modernes*. Paris: Dunod.
- Petersen, A. y Willig, R. (2002) "An interview with Axel Honneth: The role of sociology in the theory of recognition", *European Journal of Social Theory* 5(2):265-277.
- Petersen, A. y Willig, R. (2004) "Work and recognition: Reviewing new forms of pathological developments", *Acta Sociologica* 47(4):338-350.
- Renault, E. (2000) "L'entreprise est un camp?", *Passant* 29:1-2.
- Renault, E. (2003) "Mondialisation marché mondes", *Passant* 47:1-3.
- Ricoeur, P. (2004) "Ricoeur en reconnaissance d'humanité", *L'Humanité*, 24 mars.
- Roberts, N. (2009) "Recognition, Power, and Agency : The Recent Contributions of Alex Honneth to Critical Theory", *Political Theory* 37(2):296-309.
- Rogers, M.L. (2008) "Rereading Honneth: Exodus Politics and the Paradox of Recognition", *European Journal of Political Theory* 8(2):183-206,
- Santos, Boaventura de Sousa (1997) "Toward a multicultural conception of human rights", *Sociologia del Diritto* XXIV:27-45.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001) "Nuestra América. Reinventing a subaltern paradigm of recognition and redistribution", *Theory, Culture & Society* 18(2-3):185-217.
- Santos, Boaventura de Sousa (2008) "The World Social Forum and the Global Left", *Politics & Society* 36(2):247-270.
- Seglow, J. (2009) "Rights, Contribution, Achievement and the World: Some thoughts on Honneth's Recognitive ideal", *European Journal of Political Theory* 8(1):61-75.
- Smith, N. H. (2009) "Work and the Struggle for Recognition", *European Journal of Political Theory* 8(1):46-60.
- Toens, K. (2007) "The dilemma of regress: Social justice and democracy in recent critical theory", *European Journal of Political Theory* 6(2):160-179.
- Touraine, A. (2007) "Sociology after Sociology", *European Journal of Social Theory*. 10(2):184-193.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2003) *Pobres, pobreza, identidad y representaciones sociales*. Barcelona: Gedisa.
- Vasilachis de Gialdino, I. (2006) "Identity, poverty situations and the Epistemology of the Known Subject", *Sociology* 40(3):473-491.
- Vasilachis de Gialdino, I (2007) "El aporte de la Epistemología del Sujeto Conocido al estudio cualitativo de las situaciones de pobreza, de la identidad y de las representaciones sociales", *Forum: Qualitative Social Research* 8 (3), www.qualitative-research.net/fqs/
- Vattimo, G. (1990) *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós/I.C.E-U.A.B.
- Vattimo, G. (1992) *Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, G. (1997) "Hermeneutics and democracy", *Philosophy & Social Criticism* 23(4): 1-7.
- Vattimo, G. (2003) "Knowledge society or leisure society?", *Diogenes* 50(1):9-14
- Vattimo, G. (2006) "Utopia Dispersed", *Diogenes* 53:18-23.
- Weber, M. (1971) *Sobre la teoría de las ciencias sociales*. Barcelona: Península.