

TEORÍA CRÍTICA Y RECONOCIMIENTO DESDE AMÉRICA LATINA:
FRANZ HINKELAMMERT

Laura Vivianne Bermúdez

Franco

Código: 2177711

Facultad de Filosofía y Letras

Maestría en Filosofía

Latinoamericana

Bogotá, 2018

*A mi madre, quien me ha
acompañado en cada paso de la vida con su
amor incondicional.*

*A todas aquellas personas que a la luz de este
proceso me han inspirado con sus palabras para
comprender
al otro y a mí misma.*

Agradecimientos

A Leonardo Tovar por su apoyo en este proceso de formación académica, por su guía en la construcción de esta investigación y sobre todo por creer siempre en mí.

A mi familia por su apoyo incondicional en este y todos los pasos de mi vida.

A mis amigos porque sin ellos las calles de Bogotá no tendrían el significado que tienen hoy.

A quienes durante mi tiempo en México me permitieron descubrir y maravillarme con las múltiples expresiones del ser latinoamericano.

A quienes han hecho que la Maestría en Filosofía Latinoamericana sea la mejor decisión de mi vida.

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	3
RESUMEN.....	5
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO 1	14
TEORÍA CRÍTICA: PERSPECTIVAS DE AXEL HONNETH Y NANCY FRASER ACERCA DEL RECONOCIMIENTO	14
1.1. Explicación sociológica.....	17
1.2. Núcleo ético.....	25
1.3. Teoría y praxis.....	31
1.4. Nociones fundamentales del debate entre Axel Honneth y Nancy Fraser	34
1.5 Conclusión.....	39
CAPÍTULO 2	41
HINKELAMMERT, UNA PROPUESTA CRÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA.....	41
2.1. Explicación sociológica.....	45
2.2. Relación entre teoría y praxis	49
2.3. El problema del sujeto y la ley	56
2.4. Núcleo ético.....	61
2.5 Conclusión.....	68
CAPÍTULO 3.....	71
TEORÍA CRÍTICA: AMÉRICA LATINA, RECONOCIMIENTO Y BIEN COMÚN.....	71
3.1. El reconocimiento del sujeto viviente	75
3.2. Reconocimiento y justicia	83
3.3. Ética del bien común y reconocimiento	87
CONCLUSIONES	93
Elementos fundamentales de las propuestas de A. Honneth, N. Fraser y F. Hinkelammert.....	98
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

RESUMEN

La pretendida actualización de la teoría crítica por parte de pensadores como Axel Honneth y Nancy Fraser incluye la categoría del reconocimiento como un elemento fundamental a la hora de analizar las relaciones sociales. Esto se da gracias a que las transformaciones en el tiempo han hecho posible que las personas se agrupen en torno a unas características no solo económicas sino también culturales, que definen su identidad, y que luchan, además, por el respeto de la misma cuando consideren que ha sido vulnerada. En ese sentido, estas nuevas dinámicas han hecho posible que se amplíe el horizonte de la justicia y de la realización personal o grupal, en el que se busca la igualdad tanto como el reconocimiento de las diferencias.

Por otro lado, para Franz Hinkelammert las relaciones entre seres humanos han sido deformadas debido a la razón instrumental que se promueve a través de la lógica del mercado expresada bajo criterios abstractos como eficiencia y competencia. Frente a esto, las acciones que se realizan con base en esta lógica tienen efectos negativos sobre la vida de las personas y de la naturaleza, puesto que se les considera como medios para un fin específico: la utilidad. Para este autor, estos fenómenos resultan ser irracionales debido a que, en vez de promover la vida, impulsan a las personas a una carrera a muerte en la que gana aquel que sea más eficiente, sin importar lo que haya hecho para lograrlo ni los efectos de sus acciones en la sociedad. Es por esto que propone una ética del bien común en la que vida y la reproducción de la misma sea el eje central de la razón y de la praxis humana, ética que conjuga los horizontes de la justicia y la realización en los que Fraser y Honneth ubican al reconocimiento.

Palabras clave: Reconocimiento, vida, bien común, teoría crítica, racionalidad, justicia.

INTRODUCCIÓN

Tras el surgimiento del *Institut für Sozialforschung*, Instituto de Investigaciones Sociales, en el año 1923 en Frankfurt, Alemania, nace una nueva serie de investigaciones y reflexiones realizadas en conjunto por pensadores judío-europeos como T. Adorno, M. Horkheimer y H. Marcuse, entre otros, que fueron fundamentales a la hora de consolidar una alternativa filosófica frente al análisis de los problemas sociales y los efectos negativos del sistema económico que regía aquella época. A partir de esta alternativa denominada *Teoría Crítica*, se pretendía investigar las dinámicas de producción y explotación derivadas del sistema capitalista desde un enfoque interdisciplinar que incluyera herramientas de análisis de diferentes disciplinas tales como la filosofía, la sociología, la economía e incluso el psicoanálisis.

La concepción de crítica así referida corresponde con la formulación de juicios sobre lo que es frente a lo que debería ser. En el caso de la realidad social, la crítica surge en el momento en que se presenta una contradicción entre los hechos y lo que se espera de ellos, lo que da lugar a una marcada orientación hacia la praxis, pues lo que se hace en principio es comparar los resultados de acciones específicas con los posibles estadios en que ésta misma se podría haber desenvuelto para que a partir de allí sea posible forjar cambios. Por otro lado, la crítica también puede generarse sobre la realidad descrita más que sobre la fáctica, es decir, que también se podría expresar que la teoría propuesta como deseable puede no ser consistente con ciertos principios estructurales y por ello considerarla inválida (Bonß en Leyva, 2005).

En ese sentido, el verdadero proyecto de la teoría crítica es aquel que retoma elementos teóricos y los contrasta con los hechos fundamentales de una época para encontrar problemas, causas y posibles soluciones. En el caso de Frankfurt, se retomó la teoría marxista de forma no ortodoxa, además de teorías sobre la cultura y el psicoanálisis, entre otros, y se buscó contrastarlas con los problemas del sistema de producción capitalista, llegando a identificar en las contradicciones estructurales de la misma racionalidad el punto de partida para discernir las dificultades sociales. Esta tradición tuvo como fundamento hacer visibles los errores que se cometieron en el pasado, señalando que la marcha lógica del mundo no es la de lo inhumano, sino que es a través de la

praxis que es posible superar aquello que muchos consideran el curso natural de la historia. Su posición fue clara, no hacían parte de un partido político específico, pero estaban en contra de la opresión y la explotación del hombre, es decir, de la irracionalidad (Gandler, 2013).

Del mismo modo, y atendiendo a que «la racionalidad [...] se expresa como impulso de crear conexiones de conocimiento, de explicación y acción» (Wellmer en Leyva, 2005, p. 28), es posible ubicar este proyecto filosófico no solo dentro del ámbito de la crítica social, sino dentro de reflexiones de corte epistemológico en las que se indaga sobre la forma en que los seres humanos piensan el mundo, y conforme a ello actúan. Y al mismo tiempo, se puede seguir la huella crítica dentro de los análisis correspondientes a la manera en que la realidad social es pensada dentro de los cánones de un método científico, lo cual puede resultar supremamente complicado si se tiene en cuenta que las relaciones entre hombres están marcadas por el sentido que ellos mismos construyen de las cosas, de sí mismos y de los demás, y que por eso, como dirá García Andrade (En Leyva, 2005), son contingentes.

Así, la mirada sesgada con la que se rige el método científico pone al hombre en el papel de objeto de estudio que puede ser estandarizado por medio de una serie de leyes cuya pretensión sería la de predecir su comportamiento. Más aún, este hecho no resulta ajeno a la reducción que ejerce el sistema capitalista sobre la vida, pues al ser su fin netamente cuantitativo sustentado en cifras calculables, convierte al ser humano en una mercancía, en un objeto, que puede ser intercambiado. Esto significa que a través de la lógica en que predomina lo cuantificable, lo predecible y, en última instancia, lo controlable, se consolida una racionalidad instrumental que se hace evidente tanto en la ciencia como en los hechos sociales del siglo XX.

Esta perspectiva se agudizó con el pasar del tiempo debido a que el contexto de guerra, producto del poder aplicado por el partido nacionalsocialista, llevó a los pensadores de la primera generación, incluso a W. Benjamin, quien no se consideraba como integrante formal del grupo, al exilio o a la muerte. Para Gandler (2013), este es un hecho fundamental, ya que ellos fueron no sólo teóricos de la situación social, sino que fueron víctimas del poder político y económico regido por la lógica de la destrucción del otro. Esto los llevó a profundizar en los problemas mencionados, pues la barbarie de los progresos técnicos utilizados en la destrucción del hombre

por el mismo hombre, superó la barrera de lo imaginable.

Las interpretaciones sobre lo que fueron los esfuerzos de estos autores judío-europeos en torno a la búsqueda de alternativas para una transformación de la razón instrumental, convergen en que las reflexiones suscitadas se mueven en tres ámbitos específicos: el de teoría social, filosofía moral y filosofía práctica. Sin embargo, existen discrepancias con respecto a lo que se refiere a la actualidad de la teoría crítica y a su legado. Al respecto, hay quienes afirman que la teoría crítica ha muerto (Gandler, 2013) y que su aplicación actual se aleja de los principios fundamentales planteados en la primera generación, puesto que no realizan una verdadera crítica al sistema económico capitalista ni a la lógica del mismo. Por otro lado, se proclama que la teoría crítica fue actualizada gracias a pensadores como J. Habermas (segunda generación) y A. Honneth (tercera generación), entre muchos otros, y que varios elementos de la propuesta inicial continúan vigentes en estos nuevos enfoques que son puestos en contexto (Wellmer en Leyva, 2005). A esto se suma la postura de que la teoría crítica es actual pero obsoleta, puesto que sus condiciones de posibilidad han cambiado (Bonß en Leyva, 2005), lo que la lleva a enfrentarse con nuevos retos y desafíos (Leyva, 2005).

En ese sentido, la afirmación de Gandler (2013) de que la teoría crítica ha muerto se sustenta en que existen tres formas de entender hoy en día el legado de los pensadores de Frankfurt. La primera se asocia con una reconstrucción acrítica en la que se estudian los conceptos y postulados básicos del proyecto inicial sin aplicarlos a los problemas de la sociedad. La segunda, que para este autor es en la que se ubican pensadores como Habermas, Honneth y Dubiel, se encarga de retomar algunos postulados de la primera generación y utilizarlos para el análisis actualizado sin caer en la radicalidad de la crítica al capitalismo. Y la tercera, en la que se toma como fundamento y se potencia el elemento omitido en la interpretación anterior, es decir, en la que se continúa con el carácter crítico de un sistema económico y social que es irracional.

Por un lado, [está] la defensa casi ciega de sus viejos principios teóricos y afirmaciones filosóficas que se hacen de una manera “filológica”, excluyendo la posibilidad de aplicar esta teoría a discusiones actuales. Incluye, además, en esta actitud de retomar los resultados básicos de la Teoría crítica, la incapacidad de estar hoy en día “en el interior” de los problemas políticos y sociales. [Por otro lado se encuentra] el caso de los teóricos que estudian esta teoría como una parte de la historia

de la filosofía sin aplicar la radicalidad de su crítica al capitalismo de la sociedad contemporánea, [y por último] la crítica radical a la forma de reproducción capitalista que, además, era la base socioeconómica y psicológica del nacionalsocialismo (Gandler, 2013, p. 109).

Desde la posición en la que se acepta la renovación de la teoría crítica, se afirma que esta ha consistido principalmente en un giro en el que la razón la instrumental se encuentra englobada en una forma de racionalidad mayor: la comunicativa. Frente a esta nueva perspectiva, se especifica que la actualización habermasiana incluye dentro de las reflexiones sociales, las posiciones democráticas y de Derechos Humanos que surgen como resultado de deliberaciones sociales y que se presentan de acuerdo a lo que se consideran patologías sociales (Wellmer en Leyva, 2005). Esto quiere decir que frente a la crítica radical establecida en un principio, se traslada el eje central desde las relaciones de producción cosificadoras hasta las argumentaciones y deliberaciones comunicativas que pueden conformar una posible solución a aquellos acontecimientos negativos diagnosticados de forma inicial, los cuales ya no son únicamente de corte económico sino también político y cultural.

Por su parte, desde la propuesta de A. Honneth, se retoma el problema de la identidad y legitimación de la teoría social y se propone que es a través del reconocimiento que es posible solucionar los problemas de injusticia y las expectativas morales no satisfechas de los seres humanos. Es decir, que a partir de este concepto prelingüístico se da la posibilidad de superar la brecha entre lo deseado (justicia, vida buena, autorrealización) y lo que es (exclusión, desigualdad, opresión, etc.). Desde esa perspectiva, la propuesta de Honneth ubica la crítica dentro del potencial de lucha de los grupos sociales, pues en ellos se expresan los ideales no cumplidos y es allí donde radica su fuerza transformadora.

Frente a las posturas anteriormente descritas, surge el interrogante no sólo sobre la vigencia de la teoría crítica, sino acerca de la relación que esta tradición ha podido tener con respecto a los trabajos en torno a la liberación en América Latina. Evidentemente, estos han estado marcados por un corte crítico en el sentido factico e inmanente (de crítica a la teoría misma), pero también por un enfoque normativo en el que se han buscado múltiples salidas a problemas derivados del sistema capitalista que hoy por hoy abarca tanto dimensiones económicas como culturales. Para

los estudiosos de la tradición crítica, la cuestión consiste en establecer las líneas de continuidad o ruptura entre este pensamiento liberador latinoamericano y las vertientes renovada o radical de la teoría crítica.

En efecto, la apertura de fronteras culturales que se ha generado debido al fenómeno de la globalización, ha hecho posible tanto para los sistemas de pensamiento de Occidente como de América Latina, sustentar una nueva relación entre teoría y praxis por medio de diversos puntos de anclaje entre las propuestas de justicia y vida cotidiana. Desde esta perspectiva, se ha empezado a considerar el papel que tiene el otro como parte fundamental de la construcción de la identidad personal y colectiva, así como la relevancia de la intersubjetividad frente al individualismo que promueve el sistema económico capitalista que determina las acciones de los seres humanos, de los Estados y de las sociedades en general.

Con el fin de analizar la pregunta sobre la relación que ha podido tener la tradición de teoría crítica con el pensamiento de la liberación latinoamericano, se realizará una aproximación a las reflexiones generadas hasta el momento por Axel Honneth, quien como ya se mencionó hace parte del grupo de filósofos que apuntan a la actualización de la teoría crítica de Frankfurt, en torno al tema del reconocimiento y la injusticia. Y dado el debate que este autor sostiene con Nancy Fraser con respecto a la cuestión ¿reconocimiento o redistribución?, se hace énfasis en las implicaciones de esta discusión en la crítica del capitalismo como un todo irracional, en que como se sabe Honneth acentúa los aspectos culturales y Fraser los socio-económicos.

En el marco de la tradición crítica en que se ubica este estudio, se pretende contrastar estas propuestas con los planteamientos de Franz Hinkelammert, quien se ha dedicado a investigar profundamente los efectos negativos que ha dejado la lógica del mercado en países como Chile y Costa Rica, pero en general en el subcontinente. Se retoman aquí elementos como la razón mítica, la utopía, la solidaridad y el reconocimiento, para consolidar una propuesta en torno a la ética del bien común, que le ha permitido al economista, teólogo y filósofo naturalizado en América Latina, no sólo dirigir la mirada al pasado, sino además concentrarse en el presente y pensar el futuro, con el fin de buscar alternativas que hagan posible mejorar las condiciones sociales, económicas y culturales en que se desarrollan los seres humanos.

Recordemos que Hinkelammert nace en Alemania en enero de 1931. El contexto en el que crece está marcado principalmente por la segunda guerra mundial, lo cual resulta determinante a la hora de realizar sus estudios en economía en la Universidad Libre de Berlín, en la cual se doctoró. Su pensamiento está impregnado de un tono crítico fundamentado, sobre todo nutrido en el estudio de Marx.

En 1963 decide instalarse en América Latina, específicamente en Chile, en donde participará de la construcción del nuevo Estado socialista mediante la enseñanza en la Universidad de Chile. Sin embargo, este proceso se verá forzosamente truncado tras la llegada de Pinochet al poder en 1973, hecho que obliga nuevamente a Hinkelammert a desplazarse; esta vez hasta Alemania, en donde no estaría mucho tiempo ya que habría de regresar para radicarse definitivamente en Costa Rica. Los aportes de este pensador de origen europeo, pero de casta latinoamericana, se han enfocado principalmente en lo que se refiere a la filosofía y la teología de la liberación, de las que, aunque no se considera fundador, sí es reconocido como una gran influencia.

Dado lo anterior, el objetivo principal del presente proyecto es analizar el problema del reconocimiento, considerando que éste es uno de los ejes de reflexión más importantes de la teoría crítica actual, y evaluar si desde el enfoque latinoamericano de Franz Hinkelammert es posible generar un nuevo dialogo con la tradición de la Escuela de Frankfurt en torno a los problemas de a crítica social.

Como se anticipó, se tendrá como referencia una de las discusiones más relevantes en torno a la problemática y perspectiva del reconocimiento, la desarrollada por Axel Honneth y Nancy Fraser en 2009, en la que cada uno de estos autores busca generar un marco categorial en el cual sea posible ubicarlo como elemento central para la realización personal o colectiva o como dimensión de la justicia. En ese sentido, se trabajará la hipótesis de que a través de la propuesta de Hinkelammert es posible generar un diálogo de la teoría crítica entre occidente y América Latina, con base a la categoría de reconocimiento, la cual, aunque no es trabajada sistemáticamente por Hinkelammert, sí es parte significativa de su propuesta ética.

Algunas de las obras más importantes sobre las que se sustentará el análisis del pensamiento de Franz Hinkelammert, serán *Hacia una economía para la vida* (2008), en la que condensa la trayectoria de sus investigaciones, haciendo énfasis en la transformación de la racionalidad económica de medio- fin por una racionalidad de la vida y la satisfacción de lo que llama

necesidades antropológicas del ser humano. De igual forma, a partir de obras como *El nihilismo al desnudo* (2001), *El grito del sujeto* (1998) y *El huracán de la globalización* (1999), se destacarán los elementos más importantes del diagnóstico que el autor realiza acerca de los problemas de desarrollo y dependencia, hacia los que se encamina su postura vitalista.

De este modo, a lo largo del primer capítulo se realiza una descripción de los puntos que se destacan en el encuentro entre A. Honneth y N. Fraser, partiendo del hecho de que este debate puede enmarcarse dentro de la línea de pensamiento crítico actual gracias a que cumple con las características que Sauerwald (2014) ha establecido como características esenciales, y que reiteraremos: *el enfoque sociológico, el núcleo ético y la relación entre teoría y praxis*. Ahora bien, dentro del desarrollo de cada característica se hará énfasis en las diferencias estructurales de cada una de las propuestas, sobre todo respecto al lugar en que cada autor ubica el reconocimiento en relación con la justicia y la concepción de vida buena. Esto resulta sustancial a la hora de definir las soluciones que se pueden presentar en torno al problema del no reconocimiento, o del reconocimiento fallido, las cuales pueden estar enfocadas desde la paridad de participación o desde la generación de expresiones simbólicas públicas que le den valor al otro.

En el segundo capítulo, se expondrán las características más importantes del pensamiento de Franz Hinkelammert en el marco de la filosofía y la teología de la liberación, desde donde este autor postula su propuesta de la ética del bien común, la cual tiene como fundamento la defensa y reproducción de la vida. En contra de una racionalidad instrumental que promueve las luchas a muerte y que termina por condenar a la humanidad, la crítica a la razón es el eje fundamental de las reflexiones que Hinkelammert ha desarrollado a lo largo de su vida y desde donde se desprenden sus análisis sobre la razón mítica, los problemas de dependencia y la relación entre sujeto y ley. Por medio de lo anterior, se busca comprender si el pensamiento del filósofo alemán también hace parte de una tradición crítica actualizada en la que es posible evidenciar las características anteriormente mencionadas. Esto no quiere decir que se intenta ajustar la propuesta de Hinkelammert a una tradición de pensamiento occidental, sino mostrar la posibilidad de entablar un diálogo más claro y preciso en torno a los problemas que se presentan en las sociedades y en el mundo.

Adicionalmente, cabe destacar que si bien el enfoque de las reflexiones de Hinkelammert no ha

sido propiamente ubicar el reconocimiento en el centro de la filosofía social y moral, en el momento en que el autor alemán desarrolla sus reflexiones a lo largo del tiempo, es posible encontrar que sí se considera como un elemento fundamental por medio del cual se pueden mitigar las acciones que se producen con base en la razón medio- fin desde la que no se contemplan los efectos indirectos que puedan tener. Esto significa que para Hinkelammert el reconocimiento es el sustento por medio del cual es posible promulgar la defensa de la vida del otro, como respuesta a la dialéctica entre vida y muerte que la lógica del mercado impone. Es a través de la intersubjetividad que se promueve la subjetividad, ya que, según plantea Hinkelammert, *el asesinato es suicidio*, es decir, que en la medida en que se daña al otro se está afectando a uno mismo. Este tema será el que se tratará en el tercer y último capítulo, en el que se establecerán los puntos de encuentro y desencuentro de las posturas planteadas.

Esta investigación es relevante en la medida en que corresponde a un análisis en que se pretende fomentar el diálogo entre diferentes tradiciones de pensamiento cuyo enfoque y relación con la praxis resultan fundamentales a la hora de establecer sus postulados. Esto quiere decir que más allá de configurarse como una reflexión unidimensional, se pretende encontrar puntos de apoyo sobre los que las teorías podrían nutrirse y así configurar un mejor análisis en torno a la ética que se promueve a partir del reconocimiento. Más aún, pensar el problema del reconocimiento en América Latina surge como una necesidad dada la tradición histórica y actual en que se desenvuelve, la cual está marcada por la pobreza y la desigualdad. En ese sentido, resulta importante comprender por qué la indiferencia domina los espacios, no solo académicos, sino públicos, y las razones por las que la solidaridad muchas veces no es la respuesta ante fenómenos trágicos para poder realizar transformaciones personales y sociales.

Para finalizar esta introducción, es necesario señalar que este proyecto se inscribe en la línea investigativa “Filosofía práctica y pensamiento filosófico desde América Latina”, dentro del grupo “Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina-Bartolomé de Las Casas”, de la Facultad de Filosofía y Letras de la USTA. Asimismo, se adscribe al proyecto institucional “Cuatro claves sobre la justicia desde América Latina: deliberación, reconocimiento, reparación y emancipación”, con el cual este grupo participa en el núcleo filosófico de la “Red Internacional de Justicia de La Haya”.

CAPÍTULO 1

TEORÍA CRÍTICA: PERSPECTIVAS DE AXEL HONNETH Y NANCY FRASER ACERCA DEL RECONOCIMIENTO

En su texto *Identidad y Reconocimiento*, Charles Taylor (1995) desarrolla la relación que existe entre identidad y modernidad partiendo de la pregunta de por qué resulta tan importante hacer referencia a este tema hoy en día. Para esto, parte del hecho de que la identidad corresponde a un hecho psicológico que le permite al sujeto situarse moralmente para así definir qué es realmente significativo para sí mismo en la sociedad. De esta manera, Taylor indica que los problemas en torno a la identidad y al reconocimiento de la misma no se daban de forma tan profunda en la antigüedad debido a que los enfoques del pensamiento social correspondían más al enfoque de lo universal que de lo particular.

De esta manera, lo social predominaba sobre lo personal a tal punto que no era necesario pensarse ni tratar de preguntarse sobre quién se es. Sin embargo, gracias a la revolución igualitarista, se abrió la posibilidad de concebir al hombre como parte de la especie humana, que por tal motivo podía y debía ser *digno* de unos derechos mínimos que le eran propios. El individuo adquiere así vía libre para decidir sobre sí mismo y encontrar su propio horizonte moral, es decir, su identidad.

Siguiendo a Taylor (1993), se pueden distinguir dos cambios que, en conjunto, hicieron inevitable la moderna preocupación por la identidad y el reconocimiento. El primero fue el desplome de las jerarquías sociales, que solían ser la base del *honor*. El segundo, el hecho de que en el siglo XVIII se le otorgó al hombre un sentido moral, es decir, un sentido normativo de lo que es correcto o incorrecto, como algo propio del ser humano, no como producto de los cálculos de premios o castigos divinos. Ese sentido moral era como una voz interior que nos decía qué estaba bien y qué no y cómo actuar con rectitud. Sin embargo, se relaciona posteriormente esa voz interior con el sentido de la autenticidad; de manera que esa voz interior nos lleva a ser más seres humanos plenamente.

Las dos características mencionadas, la revolución igualitarista y lo que Taylor llama la revolución expresivista (en que los sujetos deciden sobre sí mismos), son los dos elementos fundamentales que el autor norteamericano destaca con respecto al por qué resulta tan importante reflexionar sobre la identidad hoy en día. En primera instancia, la revolución igualitarista a la que se refiere, está basada principalmente en el cambio del concepto de honor por el de dignidad. De allí surge una nueva forma de entender las relaciones sociales basada en un estatuto del que disfrutaban en principio todos los seres humanos (Taylor, 1993) y que no depende de la clase a la que pertenezcan.

Sin embargo, desde esta perspectiva no solo se pone en relieve el hecho de que los individuos tienen la posibilidad de poder definir qué es lo que quieren ser, sino que además tienen la posibilidad de situarse socialmente, lo que significa que «el individuo negocia con su entorno, pero no dispone de su plena voluntad» (Taylor, 1993, p. 4). Taylor indica que el sujeto, para ser él mismo, requiere del reconocimiento de los demás, ubicando a cada uno en un horizonte de negociación y diálogo.

Así, la construcción de la identidad como horizonte moral implica la necesidad de comunicarse con el otro para expresarse y aprender, de encontrar aquellos elementos que posiblemente permitan crear afinidades o diferencias; y así fortalecer el tejido social, teniendo como base la historia, la cultura y la clase. Sin embargo; es importante mencionar que, si bien uno de los elementos fundamentales a los que hace alusión Taylor es la revolución igualitarista, esta se mantuvo y se mantiene en la medida en que hace posible la diferencia, lo cual implica que pese a todo lo iguales que deben y pueden ser los seres humanos, también son diferentes en la medida en que cada uno puede escoger lo que desea ser.

Aunque Taylor indique que la noción de honor se vio disuelta con la desaparición de las jerarquías sociales, estas no fueron diluidas del todo y fue el sistema económico capitalista el que permitió que las distinciones y preferencias siguieran marcando la pauta de las relaciones entre sujetos, considerando un elemento adicional: la identidad. En ese orden de ideas, con la revolución igualitarista y el surgimiento de la noción de dignidad, se da la posibilidad de que cada individuo escoja el horizonte moral en el que se quiere ubicar; horizonte que por ser construido dialógicamente con el otro, requiere del reconocimiento mutuo. De esta manera, las reflexiones en torno a la justicia, ubicadas principalmente en el plano material de la

redistribución de bienes que permitieran llegar a la igualdad que se promulga por medio de los derechos del hombre, se expanden en el sentido de que ahora deben incluir una política cultural de la identidad, en la que se dé cuenta de la importancia que tiene el entorno social en la construcción de la definición del sujeto y de la definición de grupos sociales que comparten ciertas características que los hace unirse como grupo o colectividad.

En ese contexto discursivo, surge el debate sobre cuál de estos dos aspectos, reconocimiento o redistribución, debe primar en la reflexión social y sobre todo en términos de la justicia. Al respecto, Salas (2015) dirá que «no hay en plaza una sola teoría [...] de la justicia. Y ello está ligado en buena medida a los diagnósticos, puntos de partida, principios normativos realizados y al modo de justificación que es posible encontrar en cada una de ellas» (p. 66). Esto resulta evidente gracias a debates como el que han sostenido Axel Honneth y Nancy Fraser, en el que se trata de establecer cuál de las dos categorías podría o debería considerarse como más importante, y en medio de qué marco debe desarrollarse dicho análisis.

La propuesta de una teoría del reconocimiento como elemento clave para la reflexión sobre los conflictos sociales y morales de la actualidad, se torna compleja en la medida en que ha sido enfrentada con la noción de redistribución como elemento fundamental del paradigma de la justicia. Por tal motivo, filósofos como Axel Honneth, perteneciente a la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, y Nancy Fraser, vocera del pragmatismo feminista, han pretendido construir, cada uno desde su perspectiva, un marco categorial del reconocimiento. A pesar de las diferencias propias del pensar de cada uno, ha sido posible ubicar este debate dentro de la teoría crítica, teniendo en cuenta los componentes ya reseñados que la identifican: *«la existencia de un núcleo ético, el componente de una explicación sociológica y la íntima relación entre teoría y praxis»* (Sauerwald, 2014, p.31).

Teniendo en cuenta lo anterior, se analizará cada uno de estos elementos que conforman la teoría crítica actual (núcleo ético, explicación sociológica, relación entre teoría y praxis), conforme a las propuestas del marco teórico tanto de Fraser como de Honneth. Se demostrará que, si bien difieren en elementos puntuales, la discusión cumple con los tres criterios mencionados y se considera como un aporte valioso a la hora de realizar un diálogo con América

Latina. En síntesis, en los tres primeros apartados del presente capítulo se intentará dar cuenta de aquellos diagnósticos, puntos de partida, principios normativos y justificaciones de cada uno de los enfoques tomados por los autores en mención con respecto al reconocimiento, como categoría fundamental de la sociedad actual. En el último apartado, se confrontarán las posiciones del filósofo alemán y la pensadora norteamericana alrededor del eje del reconocimiento, que es el elemento transversal de esta investigación.

1.1. Explicación sociológica

Según Honneth, en la concepción continental alemana, la filosofía social tiene la función de una organización central que abarca todas las disciplinas parciales de orientación práctica, y además puede entenderse como un complemento normativo para la sociología y ser una empresa interpretativa que se orienta al diagnóstico de la época. Por otro lado, desde la perspectiva anglosajona, la filosofía social se asemeja mucho más a la filosofía política y, por consiguiente, se centra en el análisis de los problemas normativos que surgen en los puntos en que la sociedad requiere intervención del Estado (Honneth, 2009).

Dado lo anterior, será posible observar que dentro del componente sociológico que caracteriza la teoría crítica, las diferencias en la mirada de la filosofía social como aquella que permite el diagnóstico de las patologías y las injusticias, y como la que, por otro lado, pone como su centro el análisis normativo, corresponden a las posturas de Axel Honneth y Nancy Fraser, respectivamente. Es decir, que sus reflexiones en torno al componente sociológico estarán determinadas, en primera instancia, por las funciones que desde sus corrientes de pensamiento se han identificado.

Para empezar por Honneth, este heredero de la tradición de la Escuela de Frankfurt y discípulo de Habermas, realiza un análisis con respecto a la teoría de la acción comunicativa planteada por su maestro e identifica que la razón universal ya no es suficiente para explicar la sociedad. Lo anterior radica en la existencia de una «multiplicidad de convicciones fundadas [que] ya no deja entrever la unidad de una sola razón» (Sauerwald, 2014, p. 65).

Al respecto, las condiciones del sistema capitalista han permitido que la disolución de

las fronteras geográficas se traslade a la disolución de las fronteras de la razón y de la acción. Es por esto que una crítica social que abogue por una solución universalista, está para Honneth fuera de foco en un mundo como el actual, sin que esto implique llegar al relativismo. En este sentido, el primer elemento de un marco categorial para el reconocimiento, se centra en la relación entre lo universal y lo particular, el paso de los macro-relatos en la historia a los micro-relatos, a los testimonios e historias individuales o de grupos llamados minoritarios. Esto desemboca en que los elementos más importantes de la crítica sean contextuales y puedan, a su vez, constituir un entramado o tejido teórico en que la realidad se da como una «conexión entre progreso histórico y ética, en la convicción de que las patologías sociales son el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en sus instituciones, prácticas y rutinas de cada día, el potencial de razón ya presente en ellas» (Sauerwald, 2015, p. 67).

El problema de la razón en Honneth ya no es abordado desde la perspectiva de lo que fue la primera generación de la teoría crítica, pues según él, los trastornos sociales no pueden reducirse a la lógica instrumental que procura el dominio de la naturaleza, o en el caso de Habermas, la racionalidad organizacional. «Esto ocasionaría un estrechamiento teórico-racional del diagnóstico de la época; porque todas aquellas patologías que no conciernen al plano del desarrollo de la racionalidad humana, ya no pueden ser nunca puestas a la vista» (Honneth, 2011, p. 139).

Lo anterior significa que los conflictos sociales y su trasfondo moral son consecuencia de un tipo de racionalidad diferente a la planteada por sus antecesores, ya que esta es una racionalidad de carácter intersubjetivo y se define con respecto a la construcción de la identidad de forma conjunta teniendo en cuenta la diferencia. Así, Honneth (2009) propone «discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir como “patologías de lo social”» (p. 52). De esta manera, el componente sociológico desde esta perspectiva implica entender qué ha motivado los conflictos sociales.

En lo referente a la filosofía social, la primera aproximación fue realizada por Rousseau, en el sentido en que desarrolló una reflexión en torno a las causas de la desigualdad entre los hombres. Sin embargo, Rousseau identifica que el amor por sí mismo obedece a la necesidad de sobrevivir, es decir, que se vincula con la auto-conservación; concepción que será superada para

indicar que los sujetos desean y van mucho más allá de su deseo de sobrevivir. Es decir, que no todo puede estar mediado por las relaciones económicas, sino que existen elementos culturales que se manifiestan en las relaciones intersubjetivas y específicamente en las relaciones de reconocimiento sobre los cuales es posible sustentar la vida buena (Honneth, 2009).

Asimismo, según Honneth, Rousseau expone la existencia de un sentimiento de compasión que termina por limitar o controlar este impulso de sobrevivir llevando a la destrucción del estado individualismo, o por lo menos lo conduce para que se relegue cuando se empiecen a establecer relaciones entre personas o a configurar instituciones como la familia. En ese momento los sujetos «en lugar de seguir las recomendaciones de la naturaleza de sus necesidades propias, se orientan ahora por las expectativas con que los confrontan sus contrapartidas de comunicación» (Honneth, 2009, p. 60). En síntesis, cuando el sujeto deja de estar en sí y empieza a relacionarse, se disuelve lo que el autor llama el estado natural y se empieza a buscar el reconocimiento del otro por medio de la demostración de fuerzas o talentos, aunque no se tengan.

Por otro lado, Hegel, en su relato del amo y esclavo, resalta la relación dialéctica que rige las relaciones entre hombres en donde el amo querrá ser identificado como tal y por tal motivo deberá establecer una relación con el siervo para que este lo vea como superior; sin embargo, el esclavo también abogará por su reconocimiento y es entonces cuando se produce la lucha a muerte. Cabe aclarar que, para Hegel, esta lucha a muerte no debería concretarse ya que, si muere alguno de los dos sujetos, el reconocimiento no podría darse.

El análisis sociológico de Honneth propone un marco de reconocimiento que permite la ampliación de los términos de la justicia cuyo enfoque se encontraba en la mala o escasa distribución de bienes y ahora incluye la política de identidad como elemento fundamental. Gracias a esto, es posible intuir que las luchas sociales son representaciones de diferentes formas de injusticia cuya fuente es la falta de reconocimiento o el mal reconocimiento. Esto significa que las injusticias y los conflictos sociales no existirían si se hubiesen reconocido satisfactoriamente a los individuos o grupos sociales y sus demandas de acuerdo a sus expectativas.

En ese orden de ideas, el enfoque del pensador alemán propone una teoría lo suficientemente diferenciada de reconocimiento en la que sea posible establecer un vínculo entre las causas sociales de los sentimientos de injusticia y los elementos de carácter normativo que

persiguen los movimientos de grupos sociales. Esta teoría pretende incluir demandas tanto materiales como simbólicas, y al mismo tiempo espera no caer en el análisis de los movimientos sociales que han alcanzado el carácter público sino pensar las luchas desde los elementos de la cotidianidad.

Para esto, divide su teoría en tres esferas de la vida en que el reconocimiento resulta sustancial. La primera de ellas es la familia, lugar en donde los individuos se forman inicialmente como seres dependientes de los padres para luego configurarse como autosuficientes a partir del vínculo de amor que los une. En esta primera esfera, se forja la autoconfianza del individuo y una falla en el reconocimiento de sí mismo podría ocasionar un sentimiento que posteriormente podría tornarse conflictivo.

La segunda esfera diferenciada por Honneth es la del derecho. Allí, lo sujetos no sólo se rigen por los núcleos familiares, sino que empiezan a hacer parte de la sociedad en donde existen derechos y deberes. La negación de los mismos se puede traducir en exclusión social.

Por último, existe la esfera de la solidaridad, en la que los individuos se encuentran en un ámbito social que incluye relaciones económicas, principalmente. La falta de reconocimiento en esta esfera podría verse reflejada en la explotación o deshonra.

Los términos de filosofía social de Honneth (2006) se inscriben dentro de la tesis de que la injusticia es experimentada por los afectados como un atentado social a las reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento. Por esto es posible afirmar que incluso las injusticias inscritas en el plano económico y distributivo deben entenderse como la expresión institucional de la falta de respeto social. Por ejemplo, teniendo en cuenta que «la apreciación social de una persona se mide según su aportación a la sociedad en forma de un trabajo formalmente reconocido» (Honneth, 2011, p.141), es posible pensar que la remuneración desigual de una persona frente a otra en las mismas condiciones de trabajo, implica que uno de ellos no está siendo reconocido en sus derechos ni en su estima como trabajador.

Al centrarse en las causas y motivaciones de los sentimientos cotidianos de injusticia, es posible inscribir este marco del reconocimiento en un plano ético que considera la identidad de los individuos y de los grupos sociales como un producto del proceso de globalización que lleva a la multiculturalidad. Para Honneth, estos aspectos éticos y culturales son tan importantes como

los factores económicos que determinan la desigualdad de clase, la pobreza y, en general, la distribución de bienes materiales y de oportunidades para conseguirlos.

El motivo teórico oculto tras [las diferentes versiones] de la orientación a los “nuevos movimientos sociales” [indica que] los problemas tradicionales de las sociedades capitalistas ya no constituyen la clave del descontento moral actual. Se indica, en cambio, que solo esos nuevos movimientos emergentes pueden informarnos de los objetivos morales hacia los que deba orientarse la teoría crítica social a largo plazo (Fraser & Honneth, 2006, p. 93).

Desde esa perspectiva, tanto Honneth como Fraser concuerdan en generar un diagnóstico de los hechos determinantes para los sentimientos de injusticia a partir del ámbito simbólico y económico. Sin embargo, Honneth (2006) dirá que el diagnóstico realizado dentro de la propuesta de Fraser corresponde a un artificio sociológico en la medida en que parte de la multiplicidad de conflictos sociales para luego escoger los más representativos dentro de la esfera pública, hecho que termina por reducir su perspectiva de la sociedad y, por ende, de lo que es justo o no. Más allá de buscar las causas y analizar las luchas por el reconocimiento de los grupos que ya han sido visibilizados como luchadores, Honneth propone centrarse en los descontentos de la cotidianidad que aún no han sido escuchados públicamente y que también constituyen la fuente del descontento moral.

Es interesante que Honneth desee plantear un marco social del reconocimiento que sea independiente de los movimientos sociales; pero que, a su vez, los haga parte de su reflexión; es decir, que no dependa únicamente de ellos para su sustento. En ese sentido, remitirse a la vida cotidiana hace que el autor alemán considere que la autorrealización del sujeto esté relacionada con el respeto y que, acto seguido, considere las expectativas normativas que tienen, que por una u otra razón no han sido cumplidas, como la base fundamental de las luchas por el reconocimiento, haciendo que la lucha social tenga como base las demandas que los individuos o grupos consideran necesarias para el desarrollo de una vida buena.

La distinción entre las luchas individuales y colectivas es importante dentro del análisis de Honneth ya que muchas veces estas pueden confundirse a sabiendas de que sus efectos serán diferentes. Según este autor, los miembros de un grupo social pueden tratar de eliminar la *discriminación social* que les impide hacer parte la vida política y la solución puede recaer simplemente sobre los individuos solicitantes. Mientras que, si se persigue el mismo objetivo de

manera colectiva, las demandas satisfechas se incluirán dentro del marco normativo bajo el principio de igualdad y se eliminarán los obstáculos o desventajas adjudicadas a quienes pertenecen al grupo social específico (Honneth, 2006).

Bajo esa misma línea, Honneth (2006) establece que los colectivos o minorías pueden abogar el reconocimiento desde diferentes perspectivas: una de ellas corresponde al momento en que solicitan protección contra los abusos externos que reciben al ser parte de una comunidad puntual. En ese caso, para combatir la *opresión* generada sobre los miembros del grupo, se puede apelar al principio de igualdad jurídica con el fin de proteger su integridad. Por otro lado, se puede solicitar el reconocimiento de la identidad en el sentido de aceptación e incluso de estima, lo cual solucionaría problemas como la *exclusión*, la *humillación cultural*, la *violación de su dignidad* o la *limitación de la libertad*.

Por su parte, Nancy Fraser asumirá una posición más inclinada al universalismo, ya que para ella pensar la justicia en términos de la autorrealización es pensar en la psicología de los individuos y, por lo tanto, las reflexiones o incluso las reivindicaciones podrían ser proclives a satisfacer expectativas que perjudiquen a otros. Es por esto que ella propone identificar tres escalas de la justicia con el fin de realizar un análisis basado en la deliberación que permita identificar cuáles son las demandas realmente válidas que deben ser satisfechas en términos sociales y sobre todo jurídicos.

A diferencia de Taylor y Honneth, yo propongo que concibamos el reconocimiento como una cuestión de justicia. Así, no habría que responder a la pregunta: “¿Qué problemas provoca el reconocimiento erróneo?” diciendo que impide la autorrealización al distorsionar la “relación práctica con el yo” del sujeto. Deberíamos decir, en cambio, que es injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de interlocutores plenos en la interacción social como consecuencia solo de unos patrones institucionalizados de valor cultural en cuya elaboración no han participado en pie de igualdad y que menosprecian sus características distintivas o las características distintivas que se les adjudican (Fraser & Honneth, 2006, p. 36).

Justamente después del debate en mención, Fraser agrega la representación como una dimensión a su teoría de la justicia ya que a través de esta es posible eliminar las distorsiones que se pueden dar en torno al estatus, el cual estaría relacionado con la posición que tienen los sujetos en un grupo determinado y que además puede estar ligado a los problemas de

redistribución.

La posibilidad de reunir dentro de un mismo marco tanto el reconocimiento como la redistribución, y posteriormente la representación, permite ampliar la concepción de justicia centrada principalmente en la reorganización de bienes materiales, producto de las dinámicas del sistema económico. En esos términos es importante destacar que, si bien dentro del capitalismo apremian las necesidades materiales, es el mismo capitalismo el que permite la apertura a la diferencia cultural de los individuos y los grupos sociales, es decir, que en medio de la igualdad a la que se aspira, surge la diferencia como elemento constitutivo de la identidad y por ende del estatus. Elemento que es utilizado como una forma más de *subordinación* cuando no se respeta.

Los términos “clase” y “estatus” [...] denotan órdenes de subordinación socialmente arraigados. Decir que una sociedad tiene una estructura de clases es decir que institucionaliza unos mecanismos económicos que niegan de forma sistemática a algunos de sus miembros los medios y las oportunidades que necesitan para participar en la vida social en pie de igualdad con los demás. De un modo semejante, decir que una sociedad tiene una jerarquía de estatus es decir que institucionaliza unos patrones de valor cultural que niegan por completo a algunos miembros el reconocimiento que necesitan para participar plenamente de la vida social (Fraser & Honneth, 2006, p. 52)

En este sentido, el análisis social de Fraser surge en torno a la diferenciación de lo que sería la institucionalización de valores económicos, por un lado, y culturales, por otro, que perjudiquen el proceso de participación plena de los individuos en la vida social. Sin embargo, como se ha recalcado, su interpretación recurre a un marco diferenciado de estas escalas, mientras que para Honneth, los problemas de redistribución serán propios de los elementos culturales que truncan las relaciones intersubjetivas, hecho por el cual Fraser dirá que su enfoque tiene un tono demasiado culturalista.

Para Fraser (2006) es importante diferenciar estas dimensiones de la justicia puesto que cada una puede relacionarse con un problema específico, pero al mismo tiempo, reconoce que existen casos en que las injusticias pueden combinarse. Además, también es consciente de las mismas culturas pueden resultar siendo híbridas.

Gracias a las migraciones de masas, las diásporas, la cultura de masas globalizada y las esferas

públicas transnacionales es imposible decir exactamente con seguridad dónde acaba una cultura y empieza otra [esto lleva a que] no todo el que participa en [...] luchas lo [haga] en términos de igualdad (p. 57).

La comprensión de que las luchas pueden no realizarse en condiciones de igualdad es lo que lleva a Fraser a plantear una propuesta de deliberación como forma de praxis en la que sea posible identificar cuáles son las demandas de reconocimiento o redistribución que deben ser escuchadas y atendidas con mayor urgencia. Lo anterior implica recurrir al consenso producto de la deliberación para llegar a acuerdos que transformen los patrones institucionalizados de valor y posteriormente las normas ligadas a estos.

En conclusión, desde la perspectiva del reconocimiento se pretende a nivel de la teoría social, establecer un diagnóstico de los problemas generados en torno a la justicia que pueden ser originados a partir de la insatisfacción de expectativas culturales y económicas que los individuos o grupos generan a lo largo de la vida. De esa manera, la injusticia puede estar representada en la desigualdad económica o de oportunidades, la exclusión, la explotación o la dominación, entre otros, y puede ser causada tanto por elementos referentes a los recursos materiales como a las características simbólicas que corresponden a la identidad. Asimismo, se establece que la manifestación de las injusticias está ligada hoy por hoy a las luchas de los grupos minoritarios, que a través de la búsqueda del reconocimiento de su igualdad o diferencia, han marcado una nueva pauta crítica desde la acción comunitaria.

Por otro lado, se establece que las diferencias consideradas en este apartado con respecto a las posturas de Honneth y Fraser corresponden al énfasis que hace cada autor frente a los movimientos sociales desde los que se originan las demandas. Así, Honneth evidencia una falencia en Fraser al incluir dentro de su teoría solamente los movimientos que ya han alcanzado un estatus en la vida pública y que por esto son debatidos, mientras que él pretende dirigirse realmente al análisis de las luchas que aún no han sido reconocidas como tales. Sin embargo, cabe destacar que

la pretensión teórica y la problemática específica de la filosofía social [es que] ella no puede prescindir de criterios de carácter ético porque su tarea principal es diagnosticar aquellos procesos de evolución social que deben entenderse como un perjuicio a las posibilidades de llevar una “vida buena” entre los integrantes de una sociedad (Honneth, 2009, p. 53).

Lo anterior tiene que ver con que la búsqueda del reconocimiento se puede dar por la vía democrática o por la de la violencia y para esto debe estar regulada de manera que sea posible derrumbar los problemas del reconocimiento.

1.2. Núcleo ético

La teoría crítica, como ya se ha mencionado, es crítica no solo porque contenga un eje sociológico en el que se ponen en relieve las patologías y las deficiencias en términos de justicia, sino porque tiene un núcleo ético el cual rige las relaciones intersubjetivas. Relaciones que desde la teoría del reconocimiento se fundamentan en hacer visible al otro, ya sea por medio de expresiones simbólicas o por normas jurídicas que den cuenta de su valor, tanto a nivel individual como comunitario.

El concepto de reconocimiento, además de tener gran poder explicativo de las interacciones sociales y de nuestras vivencias, es a la vez, un concepto normativo, porque en el centro de este llamado que todos sentimos a ser reconocidos, radica un ideal ético que resulta regulativo: la idea de que poseemos un valor que no puede ser dañado ni menospreciado (Fascoli, 2013, p. 9).

En este sentido, reconocer significa hacer visible, valorar al otro, simbólicamente hablando, pensando y actuando; hacerle sentir parte de un complejo social en el que tiene voz y voto. Reconocer implica algo más que conocer, algo más que identificar al sujeto que se encuentra al lado o en frente.

Al respecto, Honneth (2011) realiza un análisis de epistemología moral del reconocimiento y para esto parte del caso descrito en la novela *El hombre invisible* de Ralph Ellison. Acude a este ejemplo para dar cuenta de que el protagonista de la novela, quien se puede *reconocer* como negro comprende al mismo tiempo que es por esta razón que ha sido invisible para los demás, es decir, que el reconocimiento de sí mismo como diferente lo lleva a darse cuenta de que no tiene existencia en sentido social.

En ese orden de ideas, si el ideal ético inmerso en la concepción de reconocimiento es la noción de que todos poseen un valor que no puede ser dañado ni menospreciado, es por medio de la invisibilización del otro que este puede sentirse humillado, ofendido e irrespetado. Al respecto, es importante aclarar que, como explica Honneth, la negación del otro no

necesariamente corresponde con invisibilidad como cualidad, ya que esto no es una característica propia de algún hombre, sino que la invisibilización como la acción misma de hacer invisible al otro, se asocia con un acto simbólico en que, por más de que se tenga una presencia física, no se podrá ser visto como miembro de una sociedad determinada.

Sin embargo, también surge el caso contrario en el que, aunque se ve al otro, tampoco se le reconoce, ya que «para las personas afectadas, su “invisibilidad” posee un núcleo real: [en el que] ellas se sienten efectivamente como no percibidas, en tanto que “percibir “tiene que significar aquí más que el concepto de “ver”, que se aplica al conocimiento identificante» (Honneth, 2011, p. 167). Lo anterior significa que se requiere una serie de expresiones sociales para dar cuenta de que alguien es considerado como parte de un complejo social. Estas expresiones, como dirá el autor alemán, corresponden a una serie de gestos o acciones que impliquen que la persona no solo se sienta identificada, sino que además sienta que se le valora favorablemente.

Aquí, el núcleo ético toma forma en la medida en que, guiado por la herencia hegeliana, Honneth considera la intersubjetividad previa a la subjetividad y da un lugar relevante a las expresiones simbólicas por medio de las cuales se abre la posibilidad para que el otro se sienta parte de la sociedad y no se considere como invisible ante la misma; «el reconocimiento posee un carácter performativo, porque las expresiones que le acompañan simbolizan aquellas formas de reacción que serían necesarias para “hacer justicia” a la persona reconocida» (Honneth, 2011, p. 172). Nuevamente, hacer justicia significaría dar cuenta de ese valor del otro que no puede ser dañado ni menospreciado.

El núcleo ético del reconocimiento, para Honneth, estará basado en esa serie de expresiones simbólicas públicas que le dan valor social al otro, las cuales se dan en un contexto específico. Sin embargo, es posible identificar que aquí resuena, aunque con ciertas diferencias, el paradigma de la comunicación propuesto por Habermas, quien a través de su propuesta de la razón comunicativa, amplió el rango de análisis de las propuestas de Adorno y Horkheimer en las que se había terminado por ubicar al hombre únicamente dentro de relaciones de producción.

La conversión de la teoría del paradigma de la producción al de la comunicación, se pone a la vista una dimensión de la acción social en la cual – en la forma de expectativas normativas de interacción- una capa de experiencias morales quedan exhibidas (Honneth citado por Fascioli, 2013, p. 21).

Vale la pena resaltar el hecho de que, incluso en la teoría de la acción comunicativa, sigue vigente el análisis de la razón social y la forma en que esta puede o podría escapar de la llamada razón instrumental en que desde Adorno y Horkheimer se venía profundizando críticamente. El hecho de que los seres humanos interactúen por medio del lenguaje, y que el lenguaje sea, a su vez, la herramienta de mediación normativa por medio de la cual se llega al entendimiento y los consensos, permite una ampliación del concepto de emancipación social, y por ende una ampliación de la relación entre teoría y praxis, puesto que ya no solo es necesario liberarse de la razón propia de las relaciones de producción, sino que esta emancipación se debe dar en el ámbito simbólico y cultural, es decir, en el campo de la acción.

Lo anterior significa que no se debe dejar de lado el concepto de razón y el problema de la racionalidad instrumental trabajado en la primera generación de Frankfurt, sino que es necesario considerar la ampliación inmersa en la propuesta de Habermas. Vale la pena preguntarse en qué medida es la razón la potencia ética de los sujetos, sobre todo si existe una relación entre la razón y el reconocimiento; puesto que, según lo especificado anteriormente, por lo menos en Honneth, la razón como generadora de conocimiento estaría promulgando la superficialidad de la identificación del otro y no su verdadera significación social. Sin embargo, si la razón no solo se traduce en conocimiento, sino que se extiende, como se ha mencionado, al lenguaje mismo y a una gramática de la moral, podría estar relacionada con el hecho de que el reconocimiento se genera en el momento en que se muestra el valor del otro por medio de códigos o símbolos que son comprendidos socialmente.

Al respecto, vale la pena preguntarse si, inmersa en la teoría del reconocimiento de Honneth, e incluso en los aportes de Fraser, existe una racionalidad comunicativa como fundamento ético:

Habermas distingue entre la acción estratégica o acción orientada al éxito y la acción comunicativa o acción orientada al entendimiento. La primera, por ejemplo, es la acción de construir un puente. La acción es racional si se adecúa al mundo en el que tiene que ser construido; esta racionalidad es eficacia. La acción comunicativa también persigue un fin: el entendimiento. Hay una base común: en ambos casos se trata de acciones de sujetos que pretenden reproducir, mantener y mejorar sus condiciones de vida en medio del mundo. Pero la diferencia respecto a la acción utilitaria es que la acción comunicativa representa una toma de posición respecto del mundo y respecto de otro interlocutor, tiene éxito si refleja o expresa el acuerdo entre dos

personas (Fascioli, 2013, p. 41).

En ese sentido, es posible evidenciar que la propuesta realizada por Nancy Fraser en torno a la deliberación como forma de encontrar la justicia que garantiza tanto la redistribución como el reconocimiento, corresponde con la idea del entendimiento en Habermas. Fascioli (2013) indica que la ética habermasiana se caracteriza por ser cognitivista, universalista y deontológica, características que también se encuentran en la propuesta de Fraser en la que se establece que por medio del diálogo es posible llegar a acuerdos sociales que permitan la regulación y la reivindicación de las injusticias y la transformación de las normas.

Este podría ser un punto de diferenciación sustancial con Honneth, debido a que, por ejemplo, en términos deontológicos, la ética del discurso inmersa en la propuesta de Fraser se caracteriza por su distanciamiento de lo que sería la vida buena, tema que sí ocupará a Honneth. La caracterización de Fraser se alejaría de los términos subjetivos para orientarse hacia la universalidad y por consiguiente hacia la justicia.

Suele entenderse que las cuestiones relativas a la justicia se refieren al “derecho”, que entran de lleno en el terreno de la “moralidad. Las cuestiones relativas a la autorrealización, en cambio, se consideran referidas al “bien”, que corresponde más al terreno de la “ética”. En arte, este contraste depende del ámbito de aplicación. [...] Las normas de justicia son universalmente vinculantes [...] se sostienen con independencia del compromiso de los actores con valores concretos. Las reivindicaciones acerca de la autorrealización, por otra parte, suelen considerarse más restringidas [pues] dependen de horizontes de valor específicos desde los puntos de vista cultural e histórico, que no pueden universalizarse. (Fraser, 2006, p. 35).

Sin embargo, este carácter de universalidad implica la participación intersubjetiva de quienes son considerados como afectados, ya que ellos serán quienes deberán deliberar para encontrar la solución a la situación de injusticia que les ha tocado vivir. Para esto se indica que la ética del discurso debe ser, a su vez, cognitivista, es decir, que debe responder a argumentos y no necesariamente a emociones, debido a que como se mencionó anteriormente, no se trata de una ética subjetiva ni de la vida buena, sino una ética cuya pretensión es la universalidad.

El principio de argumentación consistirá en que «cada norma válida habrá de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar

aceptados por todos los afectados» (Habermas citado por Fascioli, 2013, p. 53). En consecuencia, será el procedimiento un elemento determinante de las normas como válidas.

El carácter dialógico argumentativo permite que las normas socialmente establecidas no sean estáticas, sino que, por el contrario, se estén modificando de acuerdo con las necesidades relacionadas con las diversas formas de injusticia. Este elemento resulta sustancial en la propuesta de Fraser (2006), gracias a que

inicialmente en los *paradigmas populares de la justicia social* que crean las gramáticas hegemónicas de discusión y deliberación, lejos de reflejar la experiencia inmediata, [se] constituyen formaciones discursivas despersonalizadas que median el desacuerdo moral y la protesta social. Como tales, representan un punto de referencia no subjetivo para la teoría crítica. El efecto consiste en desligar la teoría de la filosofía centrada en el sujeto, asumida por Honneth y resituirla en el giro lingüístico (p. 156).

En contraposición, la teoría del reconocimiento de Honneth se enfoca en la autorrealización del sujeto, por lo que la tarea fundamental será la de establecer esferas lo suficientemente diferenciadas en las que el sujeto pueda desarrollar su personalidad; es decir, lugares en los que el reconocimiento, dado a través de la apreciación del valor que se tiene socialmente, sea esencial para que cada uno pueda desarrollarse plenamente. Aquí, la concepción de vida buena se relaciona con el concepto de autorrealización, puesto que se da gracias a la capacidad que se tiene de asegurarse reflexivamente de sus propias competencias y derechos (Honneth, 2006). De acuerdo con el autor de la tercera generación de Frankfurt, este enfoque no caería en el reduccionismo procedimentalista que sí tiene la ética del discurso propia de Habermas y que concuerda con la propuesta de Fraser.

En ese sentido, la ética del reconocimiento de Honneth se centraría, más que en el contenido de las reivindicaciones que se construyen necesariamente desde el orden normativo de la justicia, dentro las esferas sociales (familia, Estado, trabajo) de manera mucho más simbólica. De esta manera, es posible afirmar que sí existe un componente comunicativo en Honneth, pero que este no se trabaja solamente desde la deliberación argumentativa, sino que se toma desde el gesto más simple que permite al otro entender que está siendo bien reconocido socialmente.

Sin embargo, el núcleo ético del reconocimiento en Honneth no se centra en el uso del

lenguaje como forma de reconocimiento y por ende de autorrealización ya que,

aunque el lenguaje es una experiencia precientífica que puede tener una gramática normativa, en la crítica marxista de la crítica de Horkheimer el proletariado adquiriría unos conocimientos específicos y unos sentimientos de injusticia, es decir, ocurriría una experiencia moral que la teoría posteriormente solo debía articular (Fascioli, 2013, p. 78).

Lo anterior quiere decir que son las formas de experiencias morales no satisfechas, conforme a las expectativas de los sujetos, las que serían determinantes a la hora de realizar un análisis ético, pero también sociológico de la categoría del reconocimiento. Esto implica que dentro de su teoría no solo se encuentran elementos de la comunicación, sino que, con el objetivo de realizar una vinculación mucho más fuerte entre teoría y praxis, Honneth retomará los elementos sociológicos de la primera generación de la escuela de Frankfurt que incluyen a quienes no pueden expresar su descontento social de forma deliberativa o quienes por lo menos no cuentan con la capacidad argumentativa que supone el enfoque de la comunicación.

Vale la pena destacar este último punto. Para la deliberación, cuyo fin es el entendimiento, se requiere como instancia mínima que todos los participantes sean reconocidos como sujetos que serán escuchados. Es decir, que incluso antes del lenguaje el sujeto debe saberse parte de un grupo social en el cual sus demandas podrán ser expuestas. En estos términos, se retoma el reconocer como hacer visible, el no ver a través de, sino hacer sentir al sujeto que aquello que dirá será escuchado.

Si las formas de desprecio se corresponden con demandas de reconocimiento insatisfechas y éstas se pueden organizar con una pauta que supone exigencias morales concretas, entonces, aunque la pretensión de un grupo de no padecer un desprecio sea difusa o pre verbal, puede convertirse en una “gramática moral” (Herzog y Hernández, 2010, p. 9).

De esta manera, el vínculo de Honneth con el uso del lenguaje, como una manifestación simbólica del reconocimiento, parte de la existencia de una gramática moral previa en la que sea posible. Aquí lo que se pone en relieve no es la acción propia del hombre en el acto comunicativo, sino el énfasis de la propuesta de Honneth en elementos previos a la praxis misma, es decir, en la gramática moral que se conforma en los sujetos tras las expectativas de justicia que no les son cumplidas.

En síntesis, los elementos sustanciales referentes al núcleo ético de la propuesta de Fraser

están más encaminados hacia el enfoque deliberativo que se propone a partir de la razón comunicativa de Habermas. Lo que la autora propone es el reconocimiento de las personas para así llegar a una paridad participativa en la que sea posible llegar a acuerdos y modificar las estructuras normativas vigentes que perpetúan la subordinación de estatus, es decir, la injusticia. Por su parte, Honneth retoma el elemento lingüístico para indicar que es a través de este que es posible hacer sentir al otro como parte de la sociedad. Sin embargo, no se limita a los actos de deliberación para demostrar la importancia del valor del otro, sino que argumenta que el hecho de haber nacido en sociedad ya debe garantizar lo mínimo para no ser invisible y que esto se puede expresar por medio de la gramática moral de las relaciones intersubjetivas.

1.3. Teoría y praxis

La relación entre teoría y praxis resulta fundamental en el análisis de una teoría crítica en la medida en que permite ligar el aspecto ético con las luchas de los sujetos. Hablar de este vínculo significa que la filosofía no está después de la acción, sino que debe darse con un punto de anclaje en la realidad para propiciar la emancipación social. En la primera generación de Frankfurt, esta emancipación giraba en torno a la noción de razón instrumental frente a la cual se encuentra la razón crítica como respuesta, ya que su objetivo, contrario al de la técnica, no es de corte utilitario; sino que a través de ella se pretende comprender los fenómenos sociales y los efectos negativos que había traído la llamada cosificación del hombre, producto de las relaciones de producción.

Tal y como se ha venido analizando a lo largo de este apartado, el componente sociológico por medio del cual se diagnostican las patologías sociales, es decir, por medio del cual se analizan cuáles son las fallas que han sido producidas en términos de relaciones humanas, ya no sólo de producción y comercialización de bienes, es fundamental. Asimismo, estas reflexiones con base en lo social, en el desprecio que nace como producto de relaciones desiguales en las que la indiferencia predomina, tienen un trasfondo ético en la medida en que consideran, primero, que las relaciones intersubjetivas son de vital importancia y, segundo, que por medio la interacción los sujetos pueden llegar a reconocerse, para bien o para mal, o incluso a no reconocerse. Esto se convierte en un elemento constituyente de las relaciones sociales y por

tanto de la concepción de justicia.

Son los fenómenos de injusticia los que permiten realizar este encuentro entre teoría y praxis, puesto que en ellos quedan en evidencia tanto las expectativas morales de los sujetos como los patrones institucionalizados de valor que promueven la invisibilización del otro. Así, el anclaje al que se hace referencia, parte de la reflexión sobre las situaciones de injusticia que se viven en las sociedades, aunque este análisis puede darse con un tono más universalista-normativo (Fraser) o más particularista- contextual (Honneth). Este último enfoque puede explicarse de la siguiente manera:

Todas las luchas por el reconocimiento progresan a través de una interpretación de la moral dialéctica de lo universal y lo particular: siempre se puede apelar a favor de una determinada diferencia relativa, aplicando un principio general de reconocimiento mutuo que obligue normativamente a una expansión de las relaciones vigentes de reconocimiento (Honneth, 2006, p. 121).

Dado lo anterior, la crítica no surge como una herramienta que está enfocada únicamente en las relaciones de producción, puesto que si la función de la crítica es posibilitar la comprensión de por qué los sujetos actúan como actúan se tendría que abarcar ahora la dimensión del reconocimiento, la cual no solo se puede explicar a partir de la concepción reduccionista de que el hombre es en el desarrollo de su trabajo, dado que las condiciones económicas se convierten solo en una de las formas de dominio imperante. Así, la razón instrumental podría corresponder principalmente a lo que es el diagnóstico, pero no a las demás dimensiones en las que surgirán las motivaciones para transformar lo que se ha diagnosticado como patología social.

En la medida en que se puede hablar del *reconocimiento como conducta racional*, porque el sujeto en acción tiene algunas razones que le motivan y esas razones representan *cualidades evaluativas en el sentido de valores*, el reconocimiento podría ser interpretado como *conducta de reacción con la que contestamos de manera racional a las cualidades de valor otras personas, cuando imponemos los correspondientes límites a nuestro egocentrismo* (Honneth citado por Sauerwald, 2014, p. 73).

Es por esto que establecer el reconocimiento como elemento fundamental de la reflexión actual, corresponde con una actualización de la teoría crítica. Como se indicó en el desarrollo del capítulo, Honneth supera la propuesta de la racionalidad deliberativa, sin dejarla de lado, en

la medida en que concede mayor importancia a las *razones* que motivan a los sujetos a luchar por ser visibles en términos sociales y a la forma en que de manera racional, se identifica al otro y el valor que subyace en él, el cual no es modificable ni menospreciable.

En ese sentido, la emancipación ya no corresponde a liberarse únicamente de las diferencias de clase, producto del dinero y las relaciones capitalistas, sino que también implica abandonar las nociones culturales que hacen que el otro desaparezca o que sea visto como inferior. La lucha es contra la razón que promueve la injusticia, sea cual sea esta; contra los códigos establecidos que promueven la desigualdad y hacen de la diferencia un elemento negativo. Incluso podría afirmarse que la emancipación se busca sobre el conocimiento mismo, el cual se vincula con el simple ver más, no con el reconocer o comprender.

Al situarse en este punto, la teoría del reconocimiento supera el enfoque de la política de identidad y trasciende a diferentes ámbitos de la vida del hombre. Se convierte en una noción más completa y compleja que incluso la razón comunicativa, sin que esta deje de ser fundamental en las interacciones humanas, ya que se requiere el elemento lingüístico para poner de manifiesto las razones de inconformidad social y personal. Además, pretende abarcar mucho más que el lenguaje argumentativo como forma de denuncia o de visibilización. De acuerdo con Honneth, se podría decir que existen más maneras de expresarse, resaltando lo que se expresa y el por qué se expresa.

En el plano de la filosofía práctica se trata de avanzar en dirección de una reflexión sobre el modo en que podrían ser enlazadas las preguntas relacionadas con la justicia con aquellas referidas a la felicidad y la conducción de la vida de una subjetividad descentrada, esclareciendo la manera en que podría ser incorporado en esta reflexión el contenido moral de relaciones sociales que no están constituidas jurídicamente – esto es, relaciones de carácter afectivo- y que no pueden ser tematizadas en forma adecuada desde la perspectiva puramente formal suministrada por la justicia (Leyva, 2005, p. 11).

Por otro lado, es posible identificar el carácter práctico de la tradición crítica con el momento en que se hace posible conjugar en la vida misma la justicia y la vida buena, es decir, cuando los elementos particulares se articulan, por lo menos en cierta medida, con los generales. Al respecto, Honneth podría acercarse a esta noción de la praxis gracias a la diferenciación que hace de las esferas sociales, por ejemplo, cuando incluye la familia como un estadio en que el

reconocimiento puede verse negado o aplicado de forma negativa, y que afectaría la vida en comunidad del hombre posteriormente, correspondiente a la esfera del derecho y por qué no, de la solidaridad.

Hablar del amor como de un elemento de la sensibilidad en nuestro contexto solo significa que la experiencia de ser amado constituye un presupuesto necesario de la participación en la vida pública de la comunidad [...] solo el sentimiento de ser reconocido y afirmado en su específica naturaleza de querencia hace que en un sujeto se origine el grado de confianza en sí que le capacita para una legítima participación en la formación de la voluntad política (Honneth, 1997, p. 53).

De esta manera, el sentido práctico del reconocimiento estaría no solo en identificar al otro como parte de la sociedad, sino en la posibilidad de comprender que, al ser reconocido en las diferentes esferas, los individuos generarán menores sentimientos de insatisfacción que conduzcan a la lucha. Sin embargo, es pertinente agregar que para autores como Basaure en Sauerwald & Salas (2017), el componente praxeológico en el que se analizan los diferentes modos de construcción colectivos que luchan por ser reconocidos y buscan posibilidades de acceder al espacio público, intervenir en él y transformar las categorías sociales, no está lo suficientemente desarrollado en Honneth, puesto que los elementos que retoma para sustentar este eje no se articulan del todo con el núcleo ético y la explicación sociológica.

1.4. Nociones fundamentales del debate entre Axel Honneth y Nancy Fraser

En primer lugar, Nancy Fraser (2006) parte del hecho de que distinguir entre reconocimiento o redistribución es una falsa dicotomía en la medida en que, si bien el paradigma del reconocimiento se diferencia del de la redistribución, en términos de lo que sería injusto para uno u otro, de las soluciones que se podrían dar a estas injusticias, de las colectividades a las que se hace referencia y lo que significarían las diferencias en estos grupos, estos pueden verse interrelacionados debido a que no son ámbitos separados de la vida.

Por ejemplo, Fraser indica que la discriminación de las mujeres afecta el acceso que ellas tienen al entorno laboral, lo cual no solo se considera como una injusticia en términos sexuales sino socioeconómicos, ya que ante esta situación los ingresos y el poder adquisitivo de las mismas

se verá afectado. Es por esto que su propuesta gira en torno al hecho de que la justicia puede y debe ser tridimensional, en la medida en que pretenda abarcar tanto los problemas de la redistribución de recursos como el reconocimiento de estatus, teniendo como base que la primera se enfoca en las desigualdades de clase, mientras que desde la segunda dimensión se hace énfasis en las diferencias de los grupos sociales.

En ese sentido, el énfasis de la filósofa estadounidense no se distancia de que el reconocimiento es fundamental para el desarrollo de la identidad de los sujetos, sino que lo considera como un elemento más que se debe contemplar dentro de una gran teoría de la justicia; debido a que existen algunos patrones de valor negativos que se han institucionalizado, lo cual afecta el proceso de participación de diferentes grupos o minorías en la sociedad. Es por esto que, en el *modelo de estatus del reconocimiento*, que Fraser propone, las relaciones de subordinación se consideran como violación de la justicia (Fraser, 2006, p. 36).

Este enfoque, denominado como deontológico, aspira a ser de corte universal en la medida en que todos los grupos sociales puedan hacer parte de los procesos de la misma y que no se vean excluidos de ninguna actividad humana. Por el contrario, la propuesta de Honneth sitúa el reconocimiento en el centro de la disertación, ya que lo comprende como una forma de autorrealización dependiente de las esferas de interacción y praxis.

Para Fraser, este enfoque resulta problemático porque son los individuos quienes conforme a su idea de autorrealización configuran la noción del bienestar de forma particular llegando a afectar la idea de justicia. Así,

al adoptar el espíritu de la “libertad subjetiva”, que es el distintivo de la modernidad, [Honneth] asume que a los individuos y grupos les corresponde definir por sí mismos lo que se entienda por vida buena e idear por sí mismos un enfoque para conseguirla, dentro de unos límites que garanticen una libertad igual para los demás (Fraser, 2006, p. 37).

Un enfoque del reconocimiento en forma de estatus, como propone Fraser, posibilitaría la constitución de normas que incluyan las identidades particulares de los sujetos o grupos sociales que se ajusten al criterio de lo justo para todos. Esto implica que, si un individuo expone que para realizarse como persona debe eliminar a otro individuo, su consideración no será tomada en cuenta debido a que en el reconocimiento no se trata de beneficiar la identidad particular sino de posibilitar la justicia y participación social. Lo anterior implica que, al ubicar el

reconocimiento en el marco de los derechos, los sujetos tienen la posibilidad de encontrar su propia realización, pero bajo convenciones sociales mínimas que garanticen la igualdad por medio de la posibilidad de interactuar y ser escuchados.

Esto significa que existe una diferencia sustancial a la hora de ubicar el reconocimiento en el marco de discusión, ya que, por un lado, está dentro de una teoría de la justicia mientras que por el otro se establece como punto de partida para la formulación de una teoría ética. Además de esto, según cada autor, la forma en que los sujetos adquieren ese reconocimiento es diferente. La propuesta de Fraser apunta a encontrar la paridad en la participación social por medio de la deliberación y la desinstitucionalización de patrones de valor que dejan por fuera a diferentes actores sociales o los perjudican. Por otro lado, Honneth indica que el reconocimiento se busca por medio de las luchas sociales.

Del mismo modo, retomando el debate inicial en el que se enfrentan los dos autores, el de situar el reconocimiento frente a la redistribución; Fraser plantea que es a través de un marco general de justicia que se puede encontrar la manera de conjugar estas dos formas de entender los fenómenos sociales. Ubicados dentro del mismo encuadre, tanto uno como otro, serían solucionados de forma normativa constituida a través de mecanismos de participación y deliberación, en donde les sea posible ser escuchados y entablar un diálogo en el que se construyan las mejores soluciones, las cuales, dirá, son dinámicas de acuerdo con el contexto y el tiempo en que se den.

Asimismo, en el momento en que Fraser hace referencia a la existencia de valores institucionalizados que están arraigados a las diferentes sociedades, indica que estos son los que pueden profundizar la descalificación o exclusión del otro. Se lleva así a que las formas negativas de reconocimiento, las cuales tienen su anclaje en configuraciones sociales que han determinado el orden de las relaciones, como por ejemplo, la discriminación racial o las nociones de éxito que se han gestado en torno a una actividad productiva, sean los motores por medio de los cuales se generan diversas injusticias.

Por su parte, Honneth responde a Fraser que las reivindicaciones no se dan únicamente a través de normas, sino que debe recurrirse a niveles previos y encontrar cuáles son esos

sentimientos morales que justifican la lucha ante las injusticias sociales. Es por esto que su propuesta se enmarca en una teoría del reconocimiento lo suficientemente diferenciada para que sea posible encontrar ese motor de los conflictos que se dan a diario, vinculando así, la causa con la reivindicación y posiblemente con la norma, no solo de las injusticias que han alcanzado el carácter público sino con aquellas que aún no hacen parte de las polémicas sociales.

El filósofo de la tercera generación de Frankfurt, propone que la falta de reconocimiento es el motivo por el que se generan los sentimientos de injusticia, puesto que los sujetos tienen ciertas expectativas, expectativas que asocian con la vida buena; y en el momento en que estas no se ven resueltas o satisfechas empiezan a sentir malestar y descontento. Así, por ejemplo, la lucha en contra de la mala distribución de recursos termina siendo una forma de abogar por el reconocimiento puesto que cuando se da cuenta de que el otro es un sujeto que merece algo, ya sea por derecho o por virtud, se está dando cuenta de quién es él en verdad.

En ese sentido, desde la postura de Honneth, la noción de lo injusto no solo se enfoca en la imposibilidad de participación social, sino que «se experimenta en el momento en que ya no puede comprenderse racionalmente por qué una regla institucional debe contar con el acuerdo conforme a razones por regla general aceptadas» (Honneth, 2006, p. 104). Esto significa que el hecho de que las leyes tengan un carácter general o universal no se traduce en la satisfacción de las expectativas individuales o subjetivas. Por esto es necesario hallar las razones por las que una norma que es aceptada puede no ser la mejor para todos.

Las injusticias en términos de distribución se dan a pesar de que exista una norma, es decir, a pesar de que las relaciones sociales de producción están aparentemente esclarecidas en el nivel positivo donde los derechos son los que indican que todos deben tener ciertas condiciones materiales mínimas para vivir. De allí la importancia de analizar no tanto la norma, sino los sentimientos que se generan frente a esta desde la realidad y que terminan por justificar la lucha frente a las patologías sociales. Esto significa que mientras Fraser trata de poner el reconocimiento en el marco de la justicia, Honneth intenta relacionarlo de forma preponderante con la injusticia, subsumiendo la redistribución a una forma de reconocimiento.

Frente a las esferas planteadas por Honneth de la familia, el derecho y la solidaridad,

representadas en el amor, lo jurídico y la estima social; el enfoque de Fraser se situaría en la segunda esfera, la de los derechos que garantizan la igualdad de todos. Sin embargo, Honneth va más allá al considerar el reconocimiento como una forma de legitimación jurídica, adicional a las necesidades afectivas y de estima que difícilmente son reguladas por la norma.

La esfera que hace referencia a las relaciones sociales, específicamente aquella en que se encuentran las dinámicas del mercado, es la de la estima social. Esta surge debido a que «la institucionalización de la idea normativa de la igualdad jurídica [permitió el surgimiento del] “éxito individual” [...] como idea cultural destacada bajo la influencia de la valorización religiosa del trabajo asalariado» (Honneth, 2006, p.111). Esto significa que la estima social en Honneth está relacionada con la idea de éxito como una forma cultural sobre la que se gestan expectativas específicas en los sujetos. Así, esta esfera que hace referencia a las relaciones de producción propiamente dichas, que se ancla en las relaciones materiales, también está determinada por valores culturales y morales.

De esta manera, el autor trasciende la concepción normativa de la desigualdad para ubicarla dentro de un marco cultural y una gramática moral en que la relación entre eficiencia productiva y éxito se configura como la base sobre la que los sujetos esperarían ser reconocidos a nivel social. Esta idea implica que, como lo planteó Fraser, existen diversos valores que se han institucionalizado y que terminan por segregar o incluir a las personas en un ámbito específico.

Sin embargo, para Honneth, la separación entre economía y cultura que se presenta en el marco propuesto por Fraser resulta problemática. En la medida en que se considere un aspecto separado del otro, se estará reduciendo el análisis social y, por eso mismo, las patologías quedarían restringidas a aquellas que se ubican en una u otra dimensión; cuando en realidad son esos valores culturales, que motivan las concepciones morales, y la noción de vida buena de los individuos, la base sobre la que se determina lo que es injusto.

Recapitulando, las dos propuestas teóricas difieren en elementos puntuales como el lugar en el que posicionan el reconocimiento y la importancia que le dan frente a otras categorías, como la redistribución y la representación; además de proponer un enfoque de justicia por un lado y uno de realización por el otro. Sin embargo, las dos se valen de elementos sociológicos, morales y éticos, pero, sobre todo, buscan que la teoría tenga siempre una relación directa con la praxis, en la medida en que responda a las necesidades propias de los seres humanos en

términos económicos y de identidad.

1.5 Conclusión

La pretendida actualización de la teoría crítica por medio de un nuevo foco de análisis como es el reconocimiento, permite evidenciar que los problemas que llevaron al surgimiento de este proyecto en Alemania a principios del siglo XX, continúan vigentes en la sociedad actual. En este sentido, el reconocimiento como problemática, alude a las múltiples injusticias que los individuos presentan por cuenta de características culturales o económicas, siendo ahora un poco más difícil distinguir entre unas y otras puesto que el sistema capitalista ha permeado por completo las dimensiones del ser humano, y que pueden ser consideradas como la base los conflictos sociales y las luchas que se generan.

Aunque el análisis de las relaciones de mercado y la influencia que la lógica que este impone a los individuos no sean ya el eje central de la tradición de Frankfurt, es posible evidenciar que se retoman elementos para el análisis como la integración de disciplinas diferentes a la filosofía. En el caso de Honneth, por ejemplo, se destaca el recurso a Mead para incluir una visión psicológica de las relaciones intersubjetivas y la importancia que éstas podrían tener en la formación de la persona tanto en la etapa inicial como en la etapa de la estima social.

Asimismo, es posible encontrar que dentro del debate en el que participa Honneth y Fraser existe un interés por contextualizar la crítica, ya que al incluir el problema de la identidad y de la diferencia dentro de un marco de orden social y político, se está considerando que las luchas sostenidas por los grupos minoritarios tienen efectivamente un valor y resultan significativas para la no repetición de errores del pasado. Esto significa que el mismo hecho de teorizar sobre los problemas y las injusticias que giran en torno al reconocimiento, es por sí mismo un acto de reconocer, de intentar hacer visible la lucha de otro por medio del debate académico.

Por otro lado, el reconocimiento como perspectiva permite, en primer lugar, considerar una alternativa a problemas como la exclusión, la explotación o la dominación, gracias a que en la búsqueda de acciones que permitan reivindicar al otro se crean relaciones de solidaridad que pueden estar fundamentadas tanto en la deliberación como en el acto mismo de la convivencia. En segundo lugar, el reconocimiento como perspectiva abre las puertas para que el diálogo entre culturas sea cada más fructífero, ya que al identificar al otro como alguien que merece ser tenido

en cuenta dentro del constructo social y la edificación personal, se puede comprender que, aunque las sociedades sean contingentes, es posible enriquecer las visiones de mundo día a día.

Y en tercer lugar, en desarrollo de la pregunta por la posición que ocupa el reconocimiento en las reflexiones actuales sobre filosofía social, uno de los problemas más importantes que se desarrolla en este debate, concierne a la integración de las expectativas morales que tienen los individuos sobre una vida feliz y su realización, respecto de los parámetros de la justicia. Pero esto significaría incluir estadios diferentes al de las normas y la democracia, como por ejemplo, la importancia que tiene el amor en la formación de la identidad de las personas. Esto implicaría, a su vez, la necesidad de considerar bajo qué parámetros podrían considerarse válidas unas demandas de reconocimiento y otras no. Como veremos a continuación, la ética del bien común nos permitirá superar esa falsa dicotomía entre auto-realización y justicia social.

CAPÍTULO 2

HINKELAMMERT, UNA PROPUESTA CRÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA

Suma rimai, el hablar bonito. Desde pequeño se lo enseñan a uno, pero para uno hablar bonito primero tiene que pensar bonito, el suma iuiyai, de esta manera uno logra vivir bonito también, suma kaugsai.

*Pedro Ortíz, poeta
colombiano. Valle de
Sibundoy, Putumayo.*

Con el tiempo, el pensamiento latinoamericano se ha consolidado en términos de filosofía social y política gracias al sustento práctico en que se pone en relieve la relación del hombre con su realidad concreta, el contexto en que se ubica y las luchas que se sostienen para superar el papel de oprimido que se le ha impuesto, y a veces autoimpuesto, a lo largo de la historia. Asimismo, la reflexión en torno a quienes han sufrido injusticias, ha permitido evidenciar, cada día con mayor urgencia, la necesidad de reformar las relaciones sociales, pero sobre todo la mentalidad que subyace a estas y que resulta ser el núcleo de las acciones del hombre sobre el hombre y la naturaleza.

Uno de los esfuerzos que mayor alcance ha tenido en torno a los esfuerzos mencionados ha sido el proyecto de la filosofía de la liberación, que nace en Argentina en 1971 y prosigue hasta la actualidad. Esta línea de pensamiento pretendía situar a América Latina en el contexto mundial, ya que, dentro de la tradición de pensamiento occidental, los acontecimientos que pasan en la periferia no habían sido relevantes. En ese sentido, Dussel (en Leyva, 2005) indica que a pesar de que surgieran reflexiones como las originadas por la primera generación del grupo de Frankfurt, estas se concentraban en los problemas que les atañían directamente, como por ejemplo la persecución de los judíos, y estaban muy lejos de pensar en las víctimas de un sistema mundial. Sin embargo, también indica que las investigaciones de esta época resultaron provechosas para el proyecto latinoamericano gracias a que fue posible encontrar en ellas

categorías que resultaban muy afines a los problemas que se vivían en aquel momento.

Con la globalización, se consolida la brecha entre las hegemonías políticas y económicas como Europa y Norteamérica frente a los demás países, cuyas características comunes son la pobreza y la hambruna. Es por esto que para la filosofía de la liberación los problemas más urgentes son aquellos que afectan al hombre de forma práctica, en su diario vivir. Como apunta Dussel, en América Latina «la “materialidad” de la primera Escuela de Frankfurt consiste en la afirmación de la corporalidad viviente vulnerable, que tiene deseos, que necesita comer, vestirse, tener una casa» (Dussel en Leyva, 2005, p. 187).

Las demandas de las víctimas de un sistema-mundo marcado por la desigualdad son de corte antropológico y no pueden escaparse de las diferentes caras de la injusticia. De allí que la crítica fundamental de este pensamiento situado sea hacia el capitalismo, y que al mismo tiempo se considere una ética basada en el otro como alternativa. De esa manera, desde la filosofía de la liberación se gesta un enfoque de interpretación de la realidad en el que las víctimas de injusticias como la exclusión, opresión o explotación, entre otras, son reconocidas como tales dentro de un contexto que era diferente al europeo.

En síntesis, Dussel demuestra que la filosofía de la liberación latinoamericana constituye una radicalización de la tradición crítica iniciada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Entre otras evidencias, esta filiación se confirma con obras como *Pensamiento crítico latinoamericano*, libro colectivo en tres volúmenes publicado a partir de 2005, en que se recogieron los conceptos más importantes para la comprensión de las experiencias socio-culturales de la región. Al respecto, cabe mencionar que es la multiplicidad de saberes, visiones de mundo, eticidades, resistencias y luchas expresadas en las reflexiones de esos conceptos, el mayor aporte latinoamericano al pensamiento crítico.

Esto quiere decir que el enfoque plural que recoge este análisis se considera como un punto fundamental de las posibilidades que se abren a través de la crítica. Lo anterior es importante, ya que no se había considerado que la diversidad de pensamiento y las diferentes posturas epistemológicas también enriquecen el quehacer del investigador, en particular, y de los individuos, en general. Esto significaría, en última instancia, que el pensamiento latinoamericano, por ser diverso y dialogal, podría tener en sí mismo una postura crítica, que además se basa en la interpretación de los problemas sociales bajo su contexto específico.

Es oportuno anotar que dentro de dicha compilación, se recogen colaboraciones de autores no nacidos en países de América Latina, pero que se han hecho aportes significativos al pensamiento latinoamericano. Tal es el caso de Franz Hinkelammert, que dada su formación principal en ciencias económicas, es el encargado de realizar el análisis sobre las entradas de *capitalismo* y *socialismo*. El hecho de que un autor que no es de origen latino sea incluido en un diálogo académico cuyo centro es el pensamiento de la región, permite dar cuenta de que es posible que existan algunas relaciones entre el pensamiento europeo y el americano por medio de las cuales sea posible entablar un diálogo horizontal.

El pensamiento de Franz Hinkelammert se ha consolidado en torno a las experiencias que ha vivido en Alemania y América Latina, las cuales lo han llevado a pensar en los efectos éticos, políticos e incluso simbólicos de la globalización y el capitalismo, haciendo especial énfasis en la construcción de la crítica de la racionalidad. Su análisis se genera desde la teología y la economía, desde donde aborda algunos mitos y narraciones sobre los que los hombres han forjado sus estructurales morales y por ende su comportamiento en sociedad, desembocando en una totalización de la manera en que se relacionan con los otros y con la naturaleza.

De esta manera, es posible identificar tres ejes sobre los que el pensamiento de Hinkelammert se ha inscrito en la tradición de la liberación latinoamericana. En primer lugar, se pone de manifiesto el interés que el autor alemán ha mostrado por los problemas del desarrollo y la dependencia siendo estos la causa directa de la marginación social. En segundo lugar, su reflexión se sitúa sobre las preocupaciones que tiene en torno a la democracia y los derechos humanos. Y, por último, se destaca su enfoque en la crisis de legitimación de los relatos y sujetos de la emancipación (Asselborn, 2004). Lo anterior no quiere decir que necesariamente estas líneas de pensamiento sean las únicas que ha manejado el autor, pero sí permite deducir que las reflexiones del alemán tienen un eje práctico que como economista no puede dejar de lado.

Vale la pena destacar que F. Hinkelammert ha analizado durante más de treinta años la situación latinoamericana bajo el marco del capitalismo y la globalización, y ha encontrado que la mayoría de las divisiones y fracturas en el nivel social corresponde al imperio de una racionalidad medio-fin en el que no son las necesidades del hombre concreto las que predominan, sino se han venido consolidando la desigualdad y la exclusión como fenómenos

determinantes para garantizar la existencia y perpetuación del modo económico actual.

Asimismo, este filósofo considera la ética desde la perspectiva del sujeto necesitado, sujeto que se afirma en sus relaciones con los demás y con la naturaleza en la medida en que reconoce que es con ellos que puede llegar al bien común. Esto se traduce en el hecho de que el bien de todos es el bien de uno, y por esto es necesario abogar por la vida de cada ser humano como condición necesaria para cualquier cosa. En su enfoque, el autor alemán no separa las dimensiones del hombre que se ven afectadas cuando se le considera dentro de las categorías de oprimido, marginado o excluido, sino que reflexiona de manera holística las cuestiones de justicia que implica la racionalidad actual, las cuales están marcadas por el suicidio como principio fundante.

Al no distinguir entre escalas o esferas del hombre ni de la sociedad como en el debate que se planteaba en el primer capítulo, la cultura y la economía, la ética y la política, remiten a un mismo punto: la posibilidad de la vida como condición sin la cual no es posible nada más, permitiendo ubicar la defensa por los derechos y la solidaridad en el centro de cualquier tipo de teoría sobre la justicia. Para él, la comprensión de esta última no debe darse de forma aislada, pues corresponde al hombre mismo asegurarla en la medida en que es capaz de liberarse y procurar la liberación del otro de las ataduras que producen la ceguera, la indiferencia o la pasividad a causa de los postulados neoliberales que sostienen el capitalismo actual.

De aquí que se resalte la conjunción epistemológica que implica el pensamiento de Hinkelammert, ya que la unión entre economía, política y filosofía junto con la teología, permite llegar al punto de demostrar que «el capitalismo no es solo una religión cultural que exige sacrificios, sino que posee su propia teología, es decir, su propia racionalidad y espiritualidad» (Asselborn, 2014, p. 34). Esto implica que la lógica del capitalismo se encuentra ubicada en lo más profundo del ser humano, en su forma de ver y pensar el mundo, no solo desde lo que se considera posible sino incluso desde aquello que se da en el marco de las utopías.

A continuación, utilizando la plantilla diseñada por Gregor Sauerwald (por cierto, otro pensador alemán vinculado con América Latina y su filosofía), se intentará demostrar que los ejes del pensamiento de Hinkelammert, corresponden con las características de la teoría crítica (explicación sociológica, núcleo ético, relación entre teoría y praxis). El objetivo en este apartado es demostrar que la propuesta general del economista y teólogo de origen germano,

comparte las características mencionadas. A partir de allí, el tercer capítulo se concentra en el análisis del concepto de reconocimiento en el pensamiento liberacionista de Hinkelammert, quien, aunque no se refiere a esta categoría de reconocimiento puntualmente, si la considera dentro de sus planteamientos.

2.1. Explicación sociológica

Para Hinkelammert (1999), la globalización es el fenómeno en el que se ubica la humanidad en los últimos tiempos. Esta surge como consecuencia del proceso desarrollado desde la modernidad del siglo XV que pasa por la revolución industrial y desemboca en la segunda guerra mundial. La globalización surge de la lógica medio-fin reproducida a través de los criterios de eficiencia y competitividad y pasa por América Latina como un huracán. Esto significa que a través de ella se consolida el desarrollo basado en la dependencia económica en un mundo sin barreras.

Por otro lado, el neoliberalismo se considera como la teoría por medio de la que se explican las relaciones de dominación difundidas a través de la globalización. Es decir, que el neoliberalismo es el sustento ideológico en el que se proclama la idea de apertura del mercado para atraer inversiones y mejorar las condiciones de cada país gracias al comercio internacional. Este hecho no resulta problemático en el discurso, sino que es en el análisis de la realidad puntual donde se empiezan a encontrar las deficiencias de este modelo de mercado.

En América Latina, se desestabilizan las economías nacionales y la configuración de lo transnacional se fortalece con el fin de propiciar la concentración de las riquezas en el centro del sistema y generar la necesidad a ciertos países de endeudarse excesivamente para cubrir sus gastos. Esto lleva a muchos de estos países al empobrecimiento y surgimiento de desigualdades notorias y, en términos generales, conduce a la polarización del mundo por medio de la consolidación de relaciones de dependencia (Aguilar, 2005,).

Así, la globalización ha tomado el comportamiento de un huracán debido a que ha estado gestándose en medio de una serie de políticas económicas marcadas por la subordinación y la falta de oportunidad para participar en el mercado global de forma justa, sin importar los pocos o muchos recursos primarios que se posean. Igualmente, el Estado ha desempeñado un papel fundamental a la hora de expandir y garantizar los ideales del mercado ya que, aunque muchas

de sus funciones han sido privatizadas, en diversas ocasiones ha garantizado regímenes de terror en los que la resistencia se hace imposible (Hinkelammert, 1999). Es decir, el Estado mismo ha promovido situaciones en las que pensar de manera diferente se vuelve un pecado, algo ilegal, dejando al hombre sin alternativas.

Es así como para Hinkelammert, hechos como el golpe de Estado que se da en Chile para instaurar la dictadura de Pinochet, cumplen con las condiciones propias del encuentro fundante de América Latina con el neoliberalismo y la globalización. La política que buscaba el desarrollo de estos países por medio de mayor protección y fomento a las industrias nacionales se vino abajo con la apertura al mercado internacional, la competencia desigual en términos de costos, y por ende de precios. Además, el estado de terror instaurado desde la política habría generado un estado de crisis que se replicaría en los demás países de América Latina en el que incluso las llamadas economías de centro cayeron. Muestra de esto fue la gran crisis de 2008 que sacudió a Estados Unidos, producto de la burbuja inmobiliaria y la incapacidad de pago que se dio debido a los altos niveles de desempleo.

Desde la globalización basada en los postulados neoliberales se promueve la propagación de una idea desarrollista basada en el progreso que relega a quienes no siguen las pautas establecidas para llegar a un punto determinado y, en vez de impulsar relaciones equitativas entre unos y otros, promueve la dependencia. Esto genera la división del mundo en aquellos países que son desarrollados y aquellos que no. Si bien los términos han sido reformados a lo largo del tiempo, cambiando subdesarrollo por países en vía de desarrollo, la idea central continúa.

No puede concebirse una sociedad subdesarrollada sin concebirse también una sociedad desarrollada. Lo contrario de esta afirmación no es válido pues podemos concebir una sociedad desarrollada sin concebir una subdesarrollada. El subdesarrollo no es una categoría independiente, sino una contradicción intrínseca del propio desarrollo (Hinkelammert, 1970, p. 9)

La consolidación de un estado permanente de crisis del capitalismo, y de subdesarrollo o atraso, se considera hoy por hoy como condición necesaria para su sostenimiento. Al no responder a las necesidades concretas de los hombres sino a la lógica neoliberal en la que se implanta un modelo económico de algunos países, la desigualdad se vuelve el pilar de las

relaciones; llevando así a que «la competencia [sea] el verdadero motor de la globalización, y la victoria de la competencia [sea la] eficiencia» (Hinkelammert, 2001a, p. 12).

La actual forma de globalización, con la internacionalización de la producción, se caracteriza, según lo demostró S. Sassen, por el hecho de desembocar no en la redistribución de la riqueza y la descentralización de poder, sino por una capacidad de producir y reproducir el poder y una mayor centralización, multiplicando los excluidos y empobrecidos. Una exclusión que habla de abismales desigualdades económicas, que se traducen en pobreza y desempleo; condiciones que favorecen el crimen como táctica de sobrevivencia (Brisson, 1999, p.56).

En este campo, los países desarrollados se establecerían como los ganadores en una carrera a muerte, ya que son ellos quienes la promueven y obligan por medio de concesiones frente a la deuda externa a los países dependientes a adoptar políticas en las que se aboga por una reducción de los obstáculos arancelarios para promover el libre comercio.

Sin embargo, llama la atención que las políticas propuestas e implantadas en países como los de América Latina, con el fin de que pudieran mejorar su crecimiento económico y así poder saldar la deuda externa que había estado creciendo (cabe resaltar que el interés principal no era el bienestar de las personas sino el pago de la deuda), no fueron aplicadas por todos los países que las promulgaban. Es por esto que resulta aún irónico que se haya dejado de lado la política proteccionista de Latinoamérica por la de libre mercado, cuando los países que promueven la ideología neoliberal aplican constantemente un régimen de protección por medio de aranceles a los bienes extranjeros.

En términos puntuales, parte del análisis realizado por Hinkelammert se da en torno al hecho de que a partir de los postulados neoliberales hay países que pueden aprender de las políticas y acciones de aquellos que han alcanzado el desarrollo y, aparentemente, una estabilidad económica. Sin embargo, esto solo lleva a un excesivo endeudamiento que incrementa los grados de dependencia. Así mismo, se fortalece el poder de los países centrales del sistema sobre los que tienen menores cifras de crecimiento para explotar sus recursos naturales y obtener todos los beneficios generando concentración de la riqueza e impidiendo que los demás logren fomentar su economía nacional. Esto pone en evidencia una cultura que utiliza cualquier medio para llegar a un fin específico sin importar los daños directos y colaterales que se puedan generar

a raíz de esto.

Todo esto significa que, desde el enfoque de la globalización, sustentado en los postulados del libre mercado, se generan desigualdades a nivel mundial debido a las dificultades de algunos países para entrar en el juego de la competencia. Estas desigualdades se traducen inevitablemente en relaciones de dependencia, en las que el sistema mundo se divide entre los países de centro y periferia, los desarrollados y subdesarrollados, los que mandan y los que obedecen, los que están dentro de los beneficios del sistema y los que quedan por fuera. De allí que la categoría de exclusión esté tan presente en los análisis de este gran fenómeno económico en el que son pocos los que gozan de los privilegios del dinero.

En ese sentido, la división del mundo no se da en términos de que los países que no son desarrollados pronto lo serán, aunque así sea vendida esta idea, sino que se gesta en torno al hecho de que los países que son desarrollados requieren de otros que no lo sean para perpetuar su condición de crecimiento, y así poder seguir disfrutando de los beneficios que el capital y el acceso a recursos primarios a precios cada vez menores les da. Es así como se generan relaciones de dependencia que no se dan de los primeros sobre los segundos, sino que se tergiversa de tal forma en que se hace pensar que son los países marginados los que necesitan de los otros para poder entrar al orden mundial.

La forma en que se está pensando el mundo y se están configurando las relaciones sociales no concuerda con los hechos, es decir, el criterio de verdad de estas ideas fundamentales para la vida humana se ha desvanecido. No existe una correspondencia con la realidad y mucho menos con las necesidades concretas del hombre, las cuales se han adecuando a las necesidades del mercado y muchas veces han quedado subsumidas, e incluso olvidadas dentro de una lógica mucho mayor.

Hinkelammert ha podido comprender que las relaciones económicas y sociales están sustentadas en las ideas propias de la razón humana que, al estar sesgadas por una forma de vida específica, pueden convertirse en ideologías y determinar el rumbo de la sociedad en la medida en que los miembros de la misma, a partir de sus creencias, modifican su comportamiento y dan cuenta de los valores por los que se rigen para actuar. Por este motivo es necesario entender, antes de formular todo un sistema de pensamiento, la lógica sobre la que se construyen los grandes

mitos de la racionalidad neoliberal y sobre los que se han promulgado las formas de producción y reproducción de bienes por encima de las de la vida del hombre.

2.2. Relación entre teoría y praxis

Lo expuesto en el ítem anterior, implica que la forma en que piensan los individuos, específicamente el *homo economicus*, como fue encasillado el ser humano desde la perspectiva neoliberal, está basada en el cálculo de ganancias por medio de la eficiencia y la competencia desmedida. Esto lleva al afán de superar al otro sin importar si se pasa por encima de este o incluso si se le ocasiona la muerte en el proceso, sin darse cuenta que como bien afirma Hinkelammert en diversos textos, la muerte del otro es la muerte de sí mismo.

Desde la perspectiva neoliberal, el hombre se entiende como un individuo racional que consume bienes y servicios en la sociedad según sus preferencias, lo cual resulta, como muchos postulados de la economía, tan abstracto que no contempla a toda la población. Es decir, que no habla del pobre o el excluido, que en vez de poder elegir según sus gustos, satisface sus necesidades en la medida de sus posibilidades; es decir, en la medida en que puede tener acceso a un trabajo y por ende a un salario, en la medida en que ese salario se ajuste a los precios del mercado de aquel bien o servicio que requiere adquirir y sobre todo si ese mismo salario le alcanza para satisfacer necesidades básicas como comida, vivienda, vestido, salud, educación, recreación. El problema descrito en el párrafo anterior está inscrito en la problemática suscitada en torno a la proximidad de la teoría frente a la realidad. En ese sentido, Hinkelammert (1999) expone que la consideración de lo racional a partir de la teoría neoliberal es irracional.

El precio de mercado es un precio racional, y hay mercado competitivo si los precios son del mercado. Esto significa, en cuanto al salario, que es un precio racional si surge en el mercado competitivo. De este modo se hace abstracción de la realidad y se tiene una teoría que no es susceptible a ninguna crítica. [Sin embargo, lo racional sería que] sí se [pudiera] vivir con ese salario (p. 20).

Esto significa que el análisis realizado por el autor alemán, más allá de quedarse en una

crítica al sistema económico, examina los problemas de racionalidad que impone dicho sistema. Este sistema termina por convertirse en un régimen totalizado del mercado cuyas distorsiones se dan, aparentemente, en la medida en que exista algún tipo de intervención o control externo sobre él, llevando así a reflexionar desde la perspectiva de la liberación latinoamericana, acerca de cómo piensan los individuos inmersos en el capitalismo y por qué esta forma de ver el mundo implica un yugo sobre sí mismos.

En ese sentido, hablar de un mercado que se establece como totalidad tiene varias implicaciones. La primera de ellas se da en torno a la abolición de alternativas para un sistema de vida diferente, puesto que el capitalismo se autoproclama como la realización de una utopía en vida y no permite el estudio de ninguna otra forma de *ser* o *estar*. Asimismo, la lógica del mercado se da en torno a una serie de abstracciones, las cuales difieren de la realidad. Por ejemplo, los postulados neoliberales de los estados de competencia perfecta en los que se desarrollan modelos sobre economías, realmente no cumplen con las condiciones allí expuestas y por ende, no permiten analizar la vida tal cual es. Esto significa que «los tipos ideales significan, por tanto, "ideas" sólo en el sentido de “instrumentos puramente lógicos”. Son “conceptos respecto de los cuales la realidad es medida comparativamente”, pero no “ideales a partir de los cuales ella es juzgada valorativamente”» (Hinkelammert, 1995, p. 258).

Dado lo anterior, resulta importante destacar que en Hinkelammert el anclaje con la realidad resulta fundamental, puesto que ninguna filosofía y ninguna teología, podrán ni deberán hacer caso omiso de las condiciones materiales que constituyen al sujeto, el cual es entendido por él como un sujeto de necesidades. Esta noción de sujeto que trasciende la concepción del hombre como individuo racional de preferencias, *homo economicus*, es trastocada por el hecho de que la necesidad precede al gusto, y que, por ende, se es primero sujeto de necesidad antes que consumidor racional. Aquí cabe resaltar que las necesidades a las que hace referencia Hinkelammert, no solo corresponden con elementos materiales sino culturales y espirituales también, es decir, son antropológicas.

El cuerpo es cuerpo espiritual en cuanto vive una corporalidad plena. Que haya corporalidad plena implica que todo goce (también todo sufrimiento) es corporal. Tal goce se puede derivar directamente de la transformación o destrucción de un objeto en el consumo; pero también se puede derivar de la experiencia de los sentidos, sin consumir, como, por ejemplo, en el goce de la belleza,

que es un goce corporal de una belleza corporal (una obra de arte, un paisaje, una persona), sin destruir el objeto y sin consumirlo. No obstante, entre ambos tipos de goces existe una jerarquía, ya que el consumo que permite reproducir la vida material es base del goce corporal indirecto y, por tanto, su puente (Hinkelammert, 2008, p. 26).

El hecho de que desde el capitalismo se imponga un tipo de *racionalidad* por medio de la cual se vea e interprete el mundo cuyos efectos sean la desigualdad y la injusticia, lleva a que la crisis no es algo propio de las relaciones de mercado sino de la forma en que estas hacen que el sujeto se conciba a sí mismo y conciba el mundo en general. La crítica de Hinkelammert, más allá de reducir al hombre a una estructura económica, amplía la reflexión acerca de la forma en que esa estructura económica es capaz de afectar el ser y el estar del hombre en su vida concreta.

He aquí que la reflexión no solo se dirija a aspectos de filosofía social o incluso política, sino que trascienda hasta un estatus epistemológico en que es posible preguntarse por la forma en que el hombre está pensado el mundo y, además, la manera en que ciencias como la economía resultan tan alejadas de la realidad. Más que describir y analizar los fenómenos sociales que se dan en torno a la producción y reproducción de bienes y servicios, estas ciencias construyen teorías y modelos que parecen hablar de sociedades muy diferentes a las existentes con brechas entre clases y diferencias culturales que generan exclusión. Asselborn (2014) ejemplifica esta situación indicando que «en América Latina sabemos en carne propia que existe una configuración histórica de la razón que atenta contra la vida humana [...] Del mismo modo, una desbocada racionalidad moderno- instrumental, asentada en una filosofía de la historia, nutrida por el mito del progreso» (p.14-16).

Hacer referencia al mito del progreso es un hecho que se puede relacionar con los análisis teológicos de Hinkelammert, en los que hay ciertas ideas que se sacralizan y se convierten en parte de los pensamientos de la sociedad. Por ejemplo, las nociones de eficiencia y competencia, las cuales terminan por regir la forma en que los sujetos se relacionan unos con otros, o incluso por destruir las utopías en el momento en que acaban con las alternativas de cambio porque son subsumidas o desechadas por los mismos mitos de la globalización. Sin embargo, para Hinkelammert, el mayor mito es el del capitalismo mismo, el cual cumple con las mismas condiciones de una religión, pues necesita seguidores y fieles que cumplan sus doctrinas en las

que el mercado se vuelve sagrado y se totaliza en la medida en que se erige como el gran salvador.

El autor alemán indica que la racionalidad de la vida puede surgir de una concepción tan concreta como la división del trabajo en la medida en que, a partir de esta, es posible establecer finalidades, las cuales considera como generales e inclusivas, pasando por la creación o implementación de normas de las que posteriormente surgen los fines y, por último, los medios para lograrlos. Lo anterior, en palabras del pensador alemán, quiere decir que

los agentes o sujetos sociales que constituyen una determinada organización económica buscan alcanzar, antes que los fines inmediatos mismos, determinadas finalidades, las cuales describen el horizonte de sentido de la acción social, y sirven como ámbito de determinación de los fines o metas concretas. En el marco de estas finalidades, se deducen normas que permitan a través de juicios de valor, definir fines concretos, y después de esto, los medios para alcanzarlos y la correspondiente distribución del trabajo social (Hinkelammert, 2008, p. 112).

Es decir, que lo que él llama razón instrumental se refiere, en esta instancia, a la relación existente entre fines y medios; en contraste, la relación entre fines y finalidades está marcada por un tono más normativo y valorativo en el sentido en que esta relación se determina con base en los juicios que se dan en una sociedad. El problema de fondo radica en que estos juicios de valor en una sociedad capitalista que no conoce más allá de la relación medio fin, quedan supeditados a las condiciones de vida que garanticen la eficiencia del mercado y no la vida del ser humano, entendiéndola como una finalidad en sí.

Dado que la competencia es considerada el motor exclusivo de la eficiencia, se trata entonces de una eficiencia que conduce a la muerte. Es la eficiencia del suicidio colectivo. En la tradición del pensamiento teórico burgués se prescinde de estos argumentos recurriendo a la llamada “mano invisible” del mercado. Se sostiene la existencia de un mecanismo autorregulado que asegura, por medio de un automatismo, que toda acción humana fragmentaria se inserte automáticamente en una totalidad equilibrada por el mercado (Hinkelammert, 2008, p. 203).

En múltiples escritos, Hinkelammert hace referencia a una figura por medio de la cual describe el proceso de la racionalidad instrumental. En esta, dos hombres se encuentran sentados

en la rama de un árbol al borde de un abismo, intentando cortarla, y será más eficiente aquel que logre cortarla primero. Esto para él es la lucha a muerte que se propone dentro de una sociedad cuyas finalidades se hacen menos visibles cada vez y los fines, sobre todo los individuales, imperan.

La irracionalidad de lo racionalizado, es decir, lo incoherente de la forma en que se está pensando el mundo debido a criterios abstractos que diluyen el valor de uso de los bienes y sobreponen su valor de cambio, está determinada por una acción calculadora en la que es el fin el que determina el uso o la administración de los medios para ser conseguido. Así, si el fin es la eficiencia y la competitividad el motor, los medios que se usen para esto deben ser los que menores costos generen, ya que esto se traduce en mayores ganancias, que terminan por no ser para todos, haciendo que «siempre haya alguien que gana y alguien que pierde. [Pero] para quien pierde, eso equivale a una condena a muerte. El mercado decide por medio de la pena capital» (Hinkelammert, 2001a, p. 20).

La pena capital a la que el mercado somete a quienes no se ajusten a su lógica, resulta ser progresiva y se manifiesta en lo que, desde lo verdaderamente racional, es considerado como una crisis. Sin embargo, el estado de crisis es entendido desde la visión neoliberal como un efecto externo de las acciones que se desarrollan gracias a la noción de eficiencia. Esto significa que

el sistema funciona en un entorno, pero este entorno forma conjuntos, que el cálculo de la acción no puede tomar en cuenta. Por lo tanto, los distorsiona. Estas distorsiones de los conjuntos reales las experimentamos como crisis. No son necesariamente crisis del sistema, sino son crisis de los conjuntos sobre los cuales actúa el sistema, sin tomarlo en cuenta. Estas crisis hoy son obvias. La exclusión de cada vez más partes de la población, las crisis de las relaciones sociales mismas, las crisis del medio ambiente [...] el orden desarrolla tendencias a su propia destrucción y se hace autodestructivo (Hinkelammert, 2001b, p. 244).

Los actos de los seres humanos que son motivados por el cálculo de utilidades recaen en la realidad con efectos indirectos, es decir, resultados sobre el que los hombres que realizan la acción no se interesan pues no hacen parte del fin promovido. En economía a los elementos que quedan por fuera del cálculo que se realiza a través de los modelos formales se les llama externalidades.

Estas externalidades corresponden a elementos que, si bien no están relacionados directamente con el fin esperado, se encuentran dentro del contexto en el que se pretende aplicar los medios establecidos. Por ejemplo, uno de los efectos indirectos de la producción elevada de bienes tecnológicos como celulares puede ser la sobre-explotación de trabajo infantil en lugares específicos del mundo, hecho del que no es necesariamente consciente el consumidor directo. Sin embargo, en la medida en que el productor sepa del efecto negativo que tiene sobre una población y lo siga realizando, se convierte en asesino y, además, comete suicidio.

Así, las relaciones sociales se rigen por la mentalidad capitalista y de la globalización, que se sustentan en el neoliberalismo económico. Además, bajo esta misma perspectiva se consolidan instituciones que más que abogar por lo que es legítimo se constituyen como superiores e incluso intocables en nombre de su propia legalidad, legalidad que absuelve de los castigos que se dan en la sociedad como respuesta a las violaciones de la ley, llevando así a que a través de la normativa se deteriore el principal derecho del hombre: el de la vida. Desde este ángulo, «la racionalización por la competitividad y la eficiencia revela la profunda irracionalidad de lo racionalizado. La eficiencia no es eficiente. Al reducir la racionalidad a la rentabilidad, el sistema económico actual se transforma en irracional» (Hinkelammert, 2001a, p. 217).

En ese sentido, la razón que domina los últimos tiempos ha hecho que los dirigentes de los países se concentren más en las cifras de crecimiento económico que en las de calidad de vida de las personas. Aunque se piense que la fe en estas cifras ha disminuido, hoy en día las políticas principales de los países, especialmente latinoamericanos, se dirigen hacia ese punto debido a la implantación de la idea de la necesidad de parecerse a los países cuyas economías dejan mayores rendimientos y aparentemente un mejor nivel de vida para todos. Esto quiere decir que mantener cifras de crecimiento es el fin que mueve los procesos de producción de la división social del trabajo, olvidando la finalidad misma de la humanidad, deshaciéndola del panorama social el cual se concentra en competir con los demás para garantizar la victoria, es decir, el ser más eficientes.

Sin embargo, la bandera que se iza es que siempre existirá la posibilidad de estar en un mercado en el que es posible comprar más barato, sin tener en cuenta que ese comprar más barato significa también destruir o deteriorar industrias de países que dependen de ellas, obligando a

los países de periferia a disminuir sus precios y tener menos ingresos (Hinkelammert, 1999). Aunque se pueda pensar que la reducción de los precios es lo mejor para la existencia de un mayor acceso a bienes necesarios, dicha disminución implica también acceder a productos de menor calidad y menores garantías para quienes los producen a nivel nacional, profundizando problemas del desempleo, en el que sin importar los precios el poder adquisitivo de las familias o agentes consumidores es nulo.

Ante esto, se reconoce que el verdadero problema, el de la razón, se produce en un contexto en que se considera el mercado como la única opción por la vida, aunque en el fondo afirme la muerte, generando un estado de falsa esperanza en la sociedad. Las metas de progreso y desarrollo que se prometen no se podrán materializar sin el sacrificio de unos por otros. Peor que esto es que las posibles propuestas de una sociedad diferente, la utopía de un mundo sin exclusión ni desigualdad, se pierden dentro de los ruidos de la globalización llevando a que no existan alternativas. Es por esto que se afirma que «la cultura de la desesperanza se basa en la tesis de que no hay alternativa [ya que en el capitalismo] se puede solamente administrar un caos y una anomia [que sea] sistemáticamente producidos» (Hinkelammert, 2001a, p. 105).

Vale la pena destacar que la totalidad en la que se convierte el mercado, que no deja ninguna opción circulando en el ambiente social, ya sea porque la destruye o porque la subsume y le quita su valor revolucionario, se da como una totalidad abstracta en la medida en que se basa en modelos de la realidad. Es decir, que «la autoproclamada “sociedad abierta” constituye la primera sociedad cerrada, de la que no existe ningún escape hacia afuera» (Hinkelammert, 1995, p.14) porque se determina que no existe ningún “afuera” en el que se deje de lado lo concreto del hombre, su dimensión material y las necesidades que se le presentan a diario.

Del mismo modo, el mercado se convierte en el centro de una nueva espiritualidad que se encuentra gobernada por el cálculo de la utilidad personal. Según Hinkelammert (2012), el cálculo ya no es el de utilidades, es decir, que ya no se refiere a la cuantificación de ganancias que puede generar una empresa, sino que se refiere a capital humano, a las capacidades de las que el hombre puede sacar provecho para sí mismo. Por eso, invertir en educación puede ser una forma de maximizarlo. Esto es lo que se proclama dentro del mercado como la única opción.

Es por esto que cuando Hinkelammert (2008) afirma que «una producción es eficiente, sólo si permite reproducir las fuentes de la riqueza producida» (p. 204), está cuestionando el criterio de la racionalidad actual y proponiendo una alternativa a esta. Aunque mantener las fuentes de riqueza, el hombre y la naturaleza, y además reproducirlas, (lo que llama eficiencia reproductiva) implique elevar los gastos y, en términos operativos, lleve a la imposibilidad de competir en el mercado regido por la mano invisible, es necesario pensar en la importancia de la vida del hombre como punto de partida para cualquier relación social.

Lastimosamente, en tiempos actuales los sectores políticos, sociales y religiosos se han alejado de la crítica de los efectos del capitalismo y el neoliberalismo. Según Vergara (2002), en los años ochenta muchos más intelectuales y científicos sociales hicieron parte de la crítica generalizada, pero, con el paso de los años, incluso los partidos que estaban arraigados en la defensa de la vida del sujeto, al llegar a conseguir puestos en el gobierno abandonaron todos sus cuestionamientos. Así mismo, el episcopado también ha dejado de demostrar su inconformidad al respecto; incluso la misma Comisión Económica para América Latina y el Caribe CEPAL ahora adopta la noción de crecimiento y no tiene mayor influencia en la región, dando cuenta del hecho de que lo que no se deshace en el capitalismo es subsumido y pierde su valor crítico, eliminando la posibilidad de pensar en alternativas.

Lo anterior lleva a Hinkelammert (2012) a plantear que

Se necesita trabajar en torno a la noción de sujeto, pero para eso se necesita trabajar en la crítica de la razón utópica. Porque el comunismo es imposible, como meta a realizar, es imposible. Sin embargo, lo que mueve la historia humana no es lo posible, sino lo imposible. Eso mueve. Lo posible es muy aburrido, y muy poco. En términos exclusivamente racionales, sin concebir lo imposible no puedes conseguir lo posible. Entonces, este comunismo, o el reino mesiánico de Benjamin, o el reino de Dios, etcétera, son imposibles, pero imposibles que emergen y mueven la historia. Eso es realmente filosofía (p. 70).

2.3. El problema del sujeto y la ley

Para Franz Hinkelammert, preguntarse por el hombre es preguntarse por la forma en que este se está pensando a sí mismo y la manera en que la modernidad, el capitalismo, la globalización como un fenómeno integral, le permite verse, reconocerse, y saber lo que es, con

el fin de establecer un horizonte de comprensión en el que pueda pensar también sus relaciones con los demás. Por consiguiente, para pensar al sujeto, Hinkelammert parte de lo intersubjetivo, ya que, según el autor alemán, «un sujeto solo es un individuo y nada más que eso [mientras que] la intersubjetividad irrumpe en la individualidad» (2003, p. 53). En cambio, la individualidad que se establece como el fundamento metodológico del neoliberalismo, resulta contraria a la concepción de bien común.

Llama la atención que en su artículo *El sujeto entre los orígenes y destinos* (s.f.), Hinkelammert plantea la cuestión de si el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios o, si fue el hombre el que creó a Dios según su imagen. Es decir, se pregunta por la génesis de la imagen que el hombre tiene de sí mismo, la cual, según Marx, será la misma que lo llevará a transformar el mundo. Lo que se puede decir del hombre, lo define en relación con el mundo. Por eso, si este es entendido como individuo que busca la máxima utilidad por el mínimo de costos, es decir, es un *homo economicus*, se vuelve calculador, como lo afirma el neoliberalismo, y estará dejando de lado sus verdaderos nexos con los otros y con la naturaleza, siendo capaz de sacrificarlos por unos beneficios o fines concretos.

Mientras que, por otro lado, los sujetos entendidos como «ser[es] corporal[es] que piensa[n] su corporeidad, se hacen presentes como sujetos vivientes que piensan su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como seres vivientes» (Hinkelammert, 2001a, p. 241). Además, son aquellos que parten de presupuestos concretos y no de abstracciones como eficiencia o mercado; se centran en las necesidades que deben ser satisfechas. En ese orden de ideas, para el neoliberalismo el hombre es un individuo, un ser solitario que busca sus propios fines basado en una razón que promueve la muerte, mientras que en la propuesta del pensador alemán, el hombre es el sujeto que se reconoce en su corporalidad y que reconoce esta misma condición fundamental en el otro.

El sujeto se sustenta en lo concreto, llevando así a que la pregunta sobre la existencia no sea la clave de la reflexión, sino que el punto se traslade a revisar si es posible seguir existiendo y cuáles serían las condiciones de posibilidad de vivir como ser concreto (Hinkelammert, 2001a). Además de concebir al sujeto como un ser de necesidades, Hinkelammert le adjudica la “dimensión” de ser creador y productor ya que este es capaz de encargarse de la producción de

elementos que son indispensables para la vida del ser humano y cuya carencia significaría la muerte, a los que es posible atribuirles un valor de uso.

Sin embargo, de nuevo el autor alemán retoma el problema que surge dentro de la concepción neoliberal de la economía. Allí, los valores de uso corresponden con los valores de cambio. Sin embargo, dentro de esta nueva ideología, las cosas ya no son significativas en la medida en que pueden ser usadas para posibilitar o garantizar la vida del hombre sino, en la medida en que se traducen en mayor utilidad en términos monetarios derivados del intercambio mercantil, es decir que prima el valor de cambio sobre el de uso.

La dimensión creadora o productora del sujeto estaría enfocada a la generación de estos valores. Pero lo que es aún más significativo, se rescata el hecho de que en el fondo está también la relación de necesidad con la naturaleza no solo como recurso utilizado y muchas veces explotado para fines económicos, sino como parte del proyecto de vida del hombre; haciendo necesario pensar en su conservación y reproducción (de la naturaleza) de la misma manera en que se piensa en el predominio de la vida del hombre sobre los valores del mercado. Dentro de la perspectiva de Hinkelammert, la naturaleza también es constituida como víctima de la irracionalidad que se vende como racional.

Así, desde la dimensión productora y creadora se hace posible pensar el trabajo como praxis por medio de la cual se garantice la vida humana, llegando así a dos puntos importantes que demuestran que la racionalidad neoliberal resulta siendo una abstracción muy alejada de la realidad; no solo es falsa sino también inútil, debido a que al considerar al sujeto como sujeto de preferencias y no de necesidades, y, además, considerarlo como sujeto productor de valores de cambio y no de uso, termina por atentar contra lo que debería ser un principio fundamental: la vida.

Por su parte, el sujeto frente al individuo debe establecerse como aquel que reivindica la capacidad de discernimiento del ser humano con respecto a las instituciones que han sido creadas para mantener el orden, pero que a la larga han terminado por controlar y amenazar la vida (Fernández, 2009). Estas instituciones pueden ser tanto gubernamentales como propias del

mercado, desde las cuales se genera una serie de normas que promueven la mentalidad individualista y no la lógica del sujeto, adicionalmente y debido a que dichas instituciones son consideradas como legales mientras que las luchas del sujeto en contra de ellas no lo son, se llega a una disputa del sujeto con la ley.

En *El grito del sujeto* (1998), Hinkelammert expone muy bien el problema de la relación hombre-ley, ya que se vale de diferentes apartados del evangelio de Juan en los que se describe el juicio de Jesús y su pasión indicando que su condena se dio principalmente por el incumplimiento de la ley, pero especifica que la ley que se desobedeció fue la del imperio, en la cual se establecía, por ejemplo, que los sábados eran días sagrados que estaban dedicados al descanso del hombre y a Dios.

Por eso, cuando Jesús cura a un invidente en día sábado es condenado por violar la ley establecida, Sin embargo, él aboga que no es incumplimiento de la misma sino todo lo contrario, ya que el día sábado es dedicado a la vida del hombre. Por lo anterior, Hinkelammert (1998) afirma que «Jesús [...] no niega la ley del sábado, sino que sostiene que la santificación del sábado se pierde al no transgredir la ley del sábado en un caso como este» (p. 28). En este caso, seguir la ley del imperio no significa preservar la vida del hombre, esto lleva a transgredir lo establecido socialmente, hecho que termina por llevarlo a ser acusado y posteriormente condenado.

Otro de los ejemplos que da Hinkelammert, hace referencia al momento en que Jesús llega al templo y encuentra que en él se han instaurado puestos de mercado. Para él, esto implica la negación de Dios pues este es sacado de su templo y por ende también se ha negado al hombre mismo, entendiendo que en primera instancia el cristianismo en el que Dios se hizo hombre puso un punto de anclaje con la realidad al hacer que Dios se humanizara; idea que terminó por desfigurarse con la instauración de la religión en el imperio romano tiempo después. Así, la nueva crítica a la ley realizada en este caso puntual, corresponde al hecho de que siguiendo la ley del valor y del mercado se permitió convertir el templo en un lugar para el comercio. Es decir, quienes cumplieron con lo establecido legalmente, quienes tenían el derecho de estar allí por ley terminaron por ir en contra de Dios y por ende en contra del hombre mismo.

Si bien en este ejemplo la contraposición entre sujeto y ley no es tan evidente y requiere una reflexión más profunda en torno a la humanización de Dios y la negación del hombre al negar al padre, vale la pena resaltar que en el evangelio de Juan se hace énfasis, aunque no necesariamente de manera directa, al hecho fundamental de que lo legal puede atentar contra la vida de los seres humanos. Es por esto que en las condiciones en que lo amerite, el hombre debe levantarse en su contra y buscar la liberación, es decir, convertirse en sujeto.

El llamado a ser sujeto se revela así en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un *a priori* del proceso sino resulta como su *a posteriori*. [...] Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. [El ser humano] en cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende (Hinkelammert, 2001a, p. 250).

Esto significa que, aunque la ley del mercado y las instituciones mercantiles nieguen la vida del ser humano, en el momento en que este busca trascenderlas es cuando considera que es necesario suspenderlas en pro de las necesidades concretas que aquejan la sociedad. El sujeto, aquel que ya se ha puesto en contra de lo legal y busca lo legítimo (la vida), es quien no acepta ciegamente aquello que está establecido desde lo normativo; sino que se da cuenta de que hay errores en la mentalidad imperante, ya que la ley debe estar enfocada en la vida. Lo anterior no implica que haya que abolirla, sino evitar tomarla como formalismo legal, como única opción.

«La explotación se realiza cumpliendo la ley. El aguijón de la muerte es el crimen (la explotación en Marx) y la fuerza de la explotación es la ley» (Hinkelammert, 2012, p. 70). Adicionalmente, llama la atención que no solo se piense que el cumplimiento de la ley de forma indiscutida desemboca en la muerte del sujeto, en su negación, sino que, además, como destaca Hinkelammert, el cuestionamiento de la misma es de por sí un hecho que lleva a una reacción violenta para aquel que la cuestiona ya que debe verse sometido a los castigos que se establecen desde la misma legalidad.

En ese sentido, no solo se condena a quien peca o incumple la ley sino a quien la cuestiona, consolidándose como una única verdad o un único marco a través del cual se ve el

mundo. «La ley se transforma en un velo que hace aparecer el asesinato [como castigo para quien ha matado] como un acto de justicia. Se trata de una justicia que se deriva del cumplimiento de la ley» (Hinkelammert, 1998, p. 40). Es decir que, incluso dentro del marco de la legalidad, la justicia puede tomar la connotación de una violación de la vida humana en donde «la concepción del hombre como ser de normas y de tradiciones es de carácter conservador; y busca evitar el análisis crítico de las tradiciones, y olvida que las normas son habitualmente interiorizaciones de relaciones de poder y obstáculos a la libertad humana (Vergara, 2002, p. 7).

En síntesis, como se ha evidenciado, con las relaciones capitalistas de producción y distribución de bienes y servicios, el ser humano queda convertido en una mercancía más, se fetichiza, se cosifica, se anula. Y por tanto, las relaciones entre hombres quedan sujetas a las leyes de un mercado tan abstracto que justifica la muerte del otro en pro de la eficiencia que promueve la racionalidad medio-fin.

2.4. Núcleo ético

Para Hinkelammert (2012), «el mercado total lleva a la destrucción del ser humano, del medio ambiente, de la naturaleza y de uno mismo. No tiene capacidad de parar, y posiblemente tampoco tiene voluntad de parar. Y todo eso se hace sin maldad, todo es perfectamente racional» (p. 159). Esta descripción de la situación del mundo actual significa que bajo la economía de mercado hablar de solidaridad o de ética se vuelve insostenible en la medida en que el otro que conforma la sociedad se considera un eslabón más, uno tan insignificante que muchas veces puede ser sacrificado en nombre de la eficiencia.

Es por lo anterior que la propuesta planteada por el autor alemán se enfoca en la disolución de la irracionalidad de lo racionalizado, a su conversión en una razón que promueva la vida y en que la medición de medios y fines no sea el objetivo final; sino que a través de la solidaridad sea posible establecer una serie de relaciones entre seres humanos y, por qué no, entre instituciones en las que sea posible cubrir las necesidades del hombre concreto y no los direccionamientos del mercado abstracto y totalizado. Se trata de reformar la concepción de

justicia como el cumplimiento de las leyes de mercado; es decir, establecer la condición de legitimidad de quienes luchan por el bienestar del hombre en general y no de los intereses de unos particulares.

Su reflexión parte entonces de revisar la eficiencia del mercado, los criterios que desde ella se imponen para actuar en el mundo y transformarlos por los de la eficiencia reproductiva en los que se procure garantizar el desarrollo del hombre y la naturaleza, a la par de las riquezas. Sin embargo, esta eficiencia implicaría una trascendencia de los métodos técnicos de cálculo, puesto que sus resultados, al ser medibles, dejan de lado elementos que no son calculables, que van más allá de ojo de las ciencias, incluso de las ciencias sociales como la economía, y que se profundizan en la medida en que el hombre mejora su forma de vida. Estos elementos pueden ser los valores, pero ya no los valores de cambio, ni siquiera de uso, sino aquellos que dictan lo que para el hombre resulta significativo, lo que le importa y lo que terminará motivando sus acciones, es decir, su finalidad.

La propuesta de la ética del bien común de Hinkelammert, surge en contraposición a la ética del mercado, puesto que se ha comprobado durante varios años que la suma del trabajo de todos no recae en el bienestar general, sino que lleva a la explotación de unos y la riqueza de otros. El discurso por la redistribución no es suficiente, en la medida en que las relaciones de poder, e incluso las funciones del Estado, se encuentran ahora subordinadas a la lógica neoliberal. Es por esto que en primer lugar es necesario pensar que existen alternativas pero que estas requieren un camino adecuado para poder desarrollarse.

Hinkelammert (2008) plantea una serie de mediaciones que corresponden a ciertas posibilidades que, si bien no son definitivas, pueden ayudar a aclarar el camino de las relaciones sociales marcadas por el capitalismo. Estas mediaciones surgen en torno a las luchas que se dan a diario, principalmente frente a la ley, y los planteamientos utópicos desde los que sería posible recuperar la posición del hombre en la sociedad y la supremacía de su vida desde el cumplimiento de sus derechos. He aquí que la importancia de reacomodar la posición del ser humano frente a las relaciones sociales que lo han consumido recae en primera instancia en el Estado, pero se sustenta en la conciencia de todas las personas como sujetos que buscan la

liberación.

Es así como una de las principales propuestas gira en torno al discernimiento de las utopías, en el sentido en que estas surgen como la búsqueda de la mejor sociedad posible, entendida esta dentro de un marco de factibilidad. Es decir, que la utopía ya no debe ser aquel sueño inalcanzable, sino que debe estar ligada a la realidad. No concebirse netamente con base en abstracciones ya que «cualquier propuesta de sociedad que se relaciona con una plenitud perfectamente imposible, se distorsiona a sí misma, a partir del hecho de considerar su realización fáctica como pasos hacia aquella infinitud en la que ha sido concebida» (Hinkelammert, 2008, p. 322). Solamente en ese sentido podrán ser orientadoras del rumbo de la sociedad y por lo mismo podrán y deberán estar en cambio constantemente.

El principio de factibilidad es retomado por autores como Dussel (1998), que lo instala dentro de su reflexión ética como el momento en que se establece lo bueno, no ya como discurso formal sino como aplicación práctica por medio del cual se ejerce la condición de legitimidad de las instituciones y la vigencia de los sistemas culturales. Dentro de su enfoque, los procesos de aplicación y seguimiento de las normas no son el camino principal de la acción, que se constituyen no de manera procedimental como lo podría sugerir la ética del discurso de Habermas, sino de manera procesual.

El momento ético procesual de la factibilidad realizativa (no es meramente procedimental, sino proceso, procesual) que en un primer momento es ejercicio de la razón instrumental y estratégica formales, en referencia a juicios de hechos; en un segundo momento es confrontación de dicho ejercicio de los principios ético-material y moral-formal, dando como resultado la máxima o norma del acto “bueno”, la institución “legítima”, el sistema cultural vigente, etc. (Dussel, 1998, p. 236).

En un diálogo sostenido entre Dussel y Hinkelammert (2001b), el filósofo argentino expone que el pensamiento de Apel y Habermas es formalista toda vez que considera que la validez de un acto ético supone la participación simétrica de todos los afectados. Frente a esto, Hinkelammert cuestiona qué pasaría si al cumplirse con las condiciones formales se llegara al consenso de que la mejor solución es el suicidio. Para los autores latinoamericanos esta idea no

quedó resuelta en aquel encuentro, pero en ella se expone la centralidad de la propuesta ética de Hinkelammert.

El suicidio, para Hinkelammert, no puede ser una prohibición ética, sino que es la negación de la ética y de la realidad al mismo tiempo, ya que la vida es la condición necesaria para la existencia de una ética. Por eso, no es la ética la que afirma la vida, sino la vida la que afirma la ética. Asimismo, la aseveración de la vida se hace bajo la racionalidad material y por ende universal. «Una ética universal no puede ser sino ética de la vida» (Hinkelammert, 2001b, p. 21). Esta ética es contraria a la ética del mercado, la cual es considerada como universalista, pues se basa en principios abstractos y tiene dentro de sí una incidencia mucho más particular que universal, es decir que se considera más cercana a la ética de la banda de ladrones. Esta consiste en que deben existir ciertos códigos al interior del grupo de ladrones que, si bien no se cumplen hacia el exterior, si deben darse dentro del grupo (Hinkelammert, 2001b).

Del mismo modo, pensar en la mejor idea regulativa de la sociedad no puede concebirse con un plan mismo que pueda ejecutarse por etapas. En ese sentido está apuntando de nuevo a una crítica en torno al neoliberalismo en la medida en que desde este se piensa la mejor sociedad posible poniendo como modelo uno de los países en los que sus tasas de crecimiento son relativamente altas. Por esto se instaura una serie de “manual” sobre cómo deberían comportarse las demás economías para llegar a ser así, olvidando que la génesis de cada sociedad obedece a eventos y fenómenos propios de ella. Y de este modo, una utopía que se configura de esta manera, «destruye la realidad porque si esta no es compatible con los términos de la sociedad perfecta preconcebida, entonces se tiene que eliminar tal realidad, incluso de las ciencias empíricas» (Hinkelammert, 2008, p. 322). He aquí la importancia de partir de lo concreto para desembocar en lo concreto.

Otro de los fundamentos de la ética que propone está en la libertad como condición humana, en la que confluye la espontaneidad y la autoridad; lo cual implica que, frente a la dicotomía entre sujeto y ley, no es la abolición de esta última la solución a los problemas de legalidad descritos, sino que es el encuentro con una ley que esté puesta en virtud de la vida del hombre y sobre la que el hombre mismo pueda decidir. Es decir, el no sometimiento a ella, sino

que sea a partir de una ética universal, la cual no tenga pretensiones universalistas, y de unas instituciones que defiendan la vida que pueda actuar para conseguir un mundo en el que quepan todos, es decir que

en general, las relaciones sociales deben constituirse y reconstituirse a partir del criterio de la (re)creación de las condiciones de posibilidad de la vida de todos los seres humanos y de la naturaleza, a partir de lo cual puedan juzgarse las medidas singulares tendientes al logro de objetivos específicos [...] Por eso, un proyecto alternativo correspondiente a la utopía necesaria de una sociedad en la cual quepan todos, no puede ser un proyecto definitivo de instituciones definitivas (Hinkelammert, 2008, p. 330).

Sin embargo, dicho proyecto alternativo debe tener un principio que no se convierta en una abstracción alejada de la realidad del hombre concreto. No podría ser ni el mercado, ni la competencia ni la eficiencia misma, sino basado en la reproducción de la vida. Este principio es el bien común, en el que no se olvide al otro ni la naturaleza y que además puede valerse de herramientas como los derechos humanos los cuales deberían funcionar bajo la orientación de la vida y no de la del mercado. Se hace alusión a los verdaderos derechos humanos, ya que si bien estos existen hoy en día, funcionan como una mera fachada del capitalismo puesto que este los promete y expone; pero a la larga no permite que puedan cumplirse debido a que, como se ha mencionado, este sistema requiere de la muerte para la postergación de los ideales que lo sostienen como sistema único, universal.

La libertad para Hinkelammert será la posibilidad de que los sujetos puedan pensar en un proyecto alternativo y que, por medio de luchas sociales cotidianas, se empiece a pensar en otro mundo posible, Este no se cumplirá de la noche a la mañana, pero día a día se irá ajustando de acuerdo con la realidad en que se vaya gestando. Muestra de esto es la transformación de los movimientos sociales en torno a la exigencia de la vida digna de todos y todas, las cuales han pasado de un carácter meramente económico a uno mucho más simbólico.

En lugar de estas organizaciones [sindicatos, cooperativas], aparecen en el primer plano ahora organizaciones de defensa de derechos humanos, comunidades eclesíásticas, acciones simbólicas como las madres de la Plaza de Mayo. [Aparecen como] intentos defensivos para limitar el terrorismo de Estado, que sigue siendo el primer poder político en América Latina. [Sin embargo, en estos casos, la lucha] se trata de dignidad [y] no de poder (Hinkelammert, 2001, p. 108).

Hinkelammert (2008) afirma que es necesario un mundo en el que quepan todos, pero aclara que no es un mundo en el que quepa todo. Se hace necesario dejar por fuera lógicas como la del capitalismo actual, la cual requiere de la exclusión, la desigualdad y la muerte, no por inyección letal, como bien dirá, sino por pobreza e indiferencia, por incumplimiento de los derechos humanos, lo cual llevaría al suicidio colectivo.

La libertad humana no puede consistir sino en una relación del sujeto con las instituciones, en la cual el sujeto somete a las instituciones a sus condiciones de vida. Pero las máquinas de libertad [capitalismo-stalinismo] prometen la libertad como resultado del sometimiento absoluto bajo las instituciones y sus leyes, identificándose con ellos (Hinkelammert, 2001a, p. 65).

Así, la libertad aunada a los derechos humanos, que incluyen desde el derecho a la vida hasta el derecho a la crítica hacia el mercado, es fundamental a la hora de proponer proyectos alternativos de otro mundo que parten de la experiencia. Estos proyectos pueden ser expandibles a las experiencias de los demás, teniendo en cuenta que la utopía necesaria surge desde lo cotidiano, que los efectos negativos del capitalismo pueden alcanzar a cualquiera y que, en primera instancia, debe primar la condición de hombre por medio del reconocimiento de su humanidad en un mundo plural, cuyas fronteras desaparecen poco a poco pero que se mantiene fragmentado con base en criterios de eficiencia que se alejan de la vida como condición fundamental.

En resumen, la ética que propone Hinkelammert (2001a), desde la que se erige el bien común como necesario y no como una opción, debe ser una ética de equilibrio que no debe enfocarse en eliminar todo aquello que no se parezca a lo que dentro de ella se parece al mejor mundo posible. Una ética capaz de acoger dentro de su marco las múltiples alternativas que se pueden generar en un mundo cuya riqueza cultural es superior a la misma riqueza económica. Su propuesta gira en torno a que la ética del bien común se basa en la racionalidad reproductiva material, es decir, de la vida y se enfoca, además, en ser mediadora entre la resistencia y la utopía necesaria.

La ética del bien común parte del fundamento de que el asesinato es suicidio. Es decir, cuando se afecta al otro se está afectando el propio ser. Entonces, si el asesinato es suicidio y el suicidio es la negación de la realidad, no podría existir ética. Por eso, en principio, la afirmación

de la vida del ser humano implica la afirmación de la vida de todos los seres humanos. Es «condición natural y social. El otro tiene que vivir para que yo pueda vivir. La naturaleza tiene que vivir para que yo, ser natural que soy parte de la naturaleza, pueda vivir. Pero eso no viene como cálculo de utilidad, sino como afirmación» (Hinkelammert, 2012, p. 74). Esto significa que existe un principio de solidaridad en el que es el bien de todos el que se genera a partir de la reproducción de la naturaleza y de la vida del hombre.

Asimismo, según el filósofo alemán, «la acción no puede ser éticamente responsable si no se hace responsable de los efectos indirectos que lleva consigo. Esta es la dimensión de responsabilidad de la acción que distingue la ética del bien común de la ética funcional» (Hinkelammert, 2003, p. 68). Los efectos que se consideraban indirectos y que muchas veces no eran considerados por el individuo, bajo la perspectiva de esta nueva ética, se deshacen en la medida en que cuidar al otro resulta cuidarse a sí mismo. Del mismo modo, los efectos indirectos solo pueden ser considerados en el momento en que no se siguen las normas formales, es decir, se detectan cuando existe un discernimiento bajo la racionalidad material y no bajo la racionalidad del mercado.

En ese sentido, dado que «la filosofía empieza por la realidad, y la realidad humana es práctica, es siempre ya a priori relación persona-persona en una comunidad de comunicación [...] presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjektivamente)» (Dussel, 1993, p. 8), la filosofía latinoamericana en la que se mueven los planteamientos de Hinkelammert, se configura desde su propio contexto. Por esto atiende a los problemas propios de la región, que, como ya se ha mencionado, corresponden principalmente a una condición de dominación determinante en el camino por el que la historia de los países del continente se mueve.

Es por esto que la condición de factibilidad que corresponde, principal pero no únicamente, con un horizonte político desemboca en una ética que termina por buscar en las relaciones intersubjetivas, en las condiciones del oprimido, del pobre en la fraternidad y en la solidaridad. «El pobre tiene ahora una dimensión nueva. No es solamente pobre, también víctima» (Hinkelammert, 2001a, p. 198); y este fenómeno se acentúa en la medida en que, como dirá Dussel (1993), los que se consideran como minorías, las cuales son aquellos que sufren situaciones de injusticia, son en América Latina mayorías; no son comunidades aisladas ni

excepciones a la regla. En este caso, el estado de miseria se constituye como el denominador común.

Sin embargo, al ser las distorsiones del mercado el principal motor de una nueva ética y el hecho de que en América Latina se evidencien varias, o todas estas distorsiones, corresponde a una oportunidad. Al tomar conciencia de los efectos negativos sufridos en varios países, se hace posible entablar una serie de luchas sociales por medio de las cuales se busca cuestionar las normas y las formas de vida vigentes. Estas luchas latinoamericanas no son ciertamente un proceso nuevo, sino que hacen parte misma del ser histórico, puesto que la condición de dominación ha sido una constante, lo cual no quiere decir que las luchas hayan sido en vano, sino que día a día surgen nuevas formas de control de unos sobre otros. Sin embargo, esto sí permite dar cuenta de algo muy importante, y es que en América Latina se generan constantemente alternativas de cambio.

2.5 Conclusión

En síntesis, la propuesta de Hinkelammert contiene, en primera instancia, un diagnóstico social (*explicación sociológica*) sobre la que se forja un marco filosófico en el que se consolida, día a día, una propuesta para pensar la situación del hombre y específicamente del hombre latinoamericano que ha sido víctima de los efectos de la lógica capitalista caracterizada por actuar como depredadora frente a quienes no pueden responder a la competencia y a los criterios de eficiencia que esta misma ha marcado. Asimismo, el análisis que realiza Hinkelammert en torno a los problemas de la sociedad lo lleva a proponer la ética del bien común (*núcleo ético*) por medio de la cual se busca generar una posible solución para los problemas identificados. Esta propuesta ética tiene, a su vez, una relación estrecha con el concepto de materialidad, en el sentido de corporalidad viviente, toda vez que establece que la vida es el criterio fundamental de todas las relaciones sociales (*relación entre teoría y praxis*).

Frente a la tradición crítica, el pensamiento de Hinkelammert puede considerarse en primer lugar como una apuesta actualizada en términos de la teoría crítica, gracias a que las investigaciones que ha desarrollado a lo largo de su vida se pueden orientar hacia la descripción de la realidad latinoamericana, pero también mundial, en la medida en que se enfoca en los problemas inherentes a la lógica del mercado, los cuales desembocan en injusticias sociales.

Frente a esto, el pensador alemán, radicado en Latinoamérica, expone que es la irracionalidad de lo racional lo que lleva a exterminio de la humanidad.

La ley como norma formal se pierde en esta misma lógica del mercado y se acata de manera acrítica. Por eso, se resalta la importancia de la construcción de sujetos más que de individuos. Los primeros son hombres que son capaces de rebelarse en contra de las normas establecidas con el fin de garantizar la vida. Además, existe en ellos una conciencia del principio “yo soy si tú eres” como fundamento de la solidaridad y la búsqueda del bien común. Mientras que los segundos, son el resultado de la ideología neoliberal en la que se promueve el solipsismo, que lleva a asesinar al otro o a la naturaleza con miras al fin específico de la eficiencia.

En ese sentido, la ética del bien común corresponde con un criterio de racionalidad material en que priman las necesidades antropológicas del ser humano y tiene un carácter universal. Esta ética se desarrolla de manera contraria a lo que se propone desde perspectivas formalistas en las que se hace énfasis en el cumplimiento de las condiciones expresadas en ella, y no en el resultado de las mismas. Frente a esto se resalta el carácter crítico que se encuentra inmerso en la propuesta de Hinkelammert a lo largo de su vida. Esto no solo sucede porque sea posible encontrar en ella (su propuesta) los componentes característicos de la tradición surgida en Alemania (explicación sociológica, núcleo ético, relación entre teoría y praxis), sino porque es posible encontrar categorías en las que se resalta la importancia de la corporalidad del ser humano como fuente de una racionalidad diferente a la promulgada por el capitalismo.

Si bien el enfoque en el estudio de la racionalidad instrumental propia de la lógica del mercado ha sido parte de la crítica que se ha hecho en torno al pensamiento de la primera generación de Frankfurt, pues se afirma que hoy en día existen otro tipo de racionalidades como la comunicativa o intersubjetiva (Habermas y Honneth), es posible evidenciar, en la propuesta de Hinkelammert, que la lógica medio-fin ha permeado todas las esferas de humano; influyendo en las dimensiones sociales por medio de la subordinación ante principios abstractos como la eficiencia o la competencia, proclamando la ley como absoluta, o direccionando la espiritualidad del hombre hacia el mercado y el dinero.

En *la maldición que pesa sobre la ley* (2010), el mismo Hinkelammert establece que la reconstrucción de la crítica debe partir de la reconstrucción de la economía política, pero, para esto, es necesario apropiarse de la tradición y así poder recogerla en el análisis de los problemas actuales. Así, la tesis de que las leyes no siempre reflejan la realidad de los seres humano, sino que muchas veces puede ser el ámbito jurídico un espejo de la realidad económica y social de los hombres, se retoma de los planteamientos de Marx. De allí se determina la existencia de una realidad abstracta que se muestra como inversión de la realidad concreta.

En ese sentido, el aporte sustancial en términos de la pregunta por la vigencia de la teoría crítica en Hinkelammert, constituye en un análisis que retoma la tradición del pensamiento, principalmente en términos de economía política, pero también de teología y filosofía; y aplica elementos esenciales en la reflexión actualizada. Se destaca la conservación del interés por la razón instrumental pues esta sigue estando vigente y los problemas que desembocan de ella se reflejan las injusticias antropológicas, es decir, en injusticias tanto materiales como culturales.

CAPÍTULO 3

TEORÍA CRÍTICA: AMÉRICA LATINA, RECONOCIMIENTO Y BIEN COMÚN

*A veces pienso en ganar altura, pero no escalando hombres.
Antonio Porchia*

El intento de reconstrucción y actualización de la teoría crítica por parte de autores como Honneth o Habermas, ha llevado a que los problemas encontrados en la sociedad se trasladen de la razón instrumental a la razón comunicativa e intersubjetiva. En ese sentido, ha existido un desplazamiento del norte de los análisis de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. El problema del reconocimiento como una necesidad de los seres humanos hoy en día ha entrado al campo de reflexión de filosofía social y moral. Sin embargo, debates como el expresado en el primer capítulo, demuestran que la dimensión económica sigue siendo un punto del análisis que no se puede obviar.

En América Latina, existen injusticias que parten de problemas de la identidad y por ende de la diferencia, pero al mismo tiempo, existen situaciones en que las injusticias obedecen a causas materiales. Incluso, existen ocasiones en que estas injusticias pueden contener problemas de tipo cultural y de tipo económico. Lo anterior, si se tiene en cuenta la diversidad que constituye América Latina y el papel que este conjunto de países representa a nivel global, no es extraño. Por tal motivo, la discusión sobre el lugar en que debe ubicarse el reconocimiento frente a las políticas de redistribución, motiva que nos replanteemos en este contexto el debate entre Honneth y Fraser, sin que ello implique que entre nosotros sea un asunto meramente derivado de la agenda académica internacional. Como apunta Ricardo Salas:

Esta preocupación ciertamente no nos llega a América Latina producto del pensamiento europeo, sino que es parte de una larga tradición de luchas socio-culturales y políticas de nuestros pueblos por lograr justicia en sus estructuras económico-políticas, y resentir permanentemente las dificultades que tales búsquedas poseen. Tiene su sinergia asimismo con el pensar latinoamericano de las tres últimas décadas, donde el planteo filosófico acerca de la liberación, de la interculturalidad y del pensamiento crítico comporta una sintonía con las preguntas sobre las enormes desigualdades e injusticias que afectan a nuestros países (Salas, 2015, p. 60).

En esta línea, Sauerwald (2014) expone que en los últimos años se está llegando a un consenso acerca de las peticiones realizadas por indígenas en regiones como Perú y México. Esto obedece a que en principio el objetivo era superar la pobreza extrema, las situaciones de explotación y la opresión. Sin embargo, también se ha reflexionado en torno a las violaciones que ellos mismos (los indígenas) habían sufrido con respecto a los derechos a la vida, desapariciones, reubicaciones y desposesión de tierras tradicionales. Frente a este caso, llama la atención que la violación del derecho a la vida entrará en una segunda etapa de reflexión por parte de los indígenas y no como demanda fundamental.

La propuesta de transformación parte en este caso puntual, del principio de solidaridad, pues este implica un reconocimiento en dos sentidos: a) «requiere un hacerse respetar y un imponerse de los derechos humanos en múltiples dimensiones, lo que sería el paso de una historia de *dominación* a la de *liberación*, [y b)] hacerse partidario de la causa de los indios» (Sauerwald, 2014, p. 216). En ese sentido, la solidaridad se ve reflejada en las normas y al mismo tiempo se refleja en la conciencia social del bienestar común, ya que no «solamente [se trata de] describir una cierta realidad o situación, sino también [de] señalar una norma a esa realidad y, por tanto, apuntar a una praxis de transformación social, estructural y personal» (Salas, 2015, p. 65).

Como observamos, desde el enfoque latinoamericano existen convergencias en torno a las reivindicaciones del reconocimiento y la interculturalidad, con los reclamos relacionados con aspectos económicos, puesto que los dos son problemas que aquejan a la población. Entonces, preguntarse por cuál de las dimensiones es más importante sería dejar de lado una parte del hombre.

Sin embargo, no hay que descartar la idea de que sea a través del capitalismo, orientado por la ideología neoliberal, desde donde se esté propiciando el debate sobre la identidad y la diferencia. Al respecto dirá Gandler (2013) que estos conceptos

tienen el mismo origen histórico y lógico que el concepto de *igualdad*, con el cual polemizan, a saber: el pensamiento ilustrado, la cultura liberal, la sociedad burguesa y la forma de reproducción capitalista. El individualismo burgués se desarrolla exactamente en el momento en que se pierden las diferencias reales entre distintas regiones [...] por la aplastante masificación de todas las relaciones sociales y sus sujetos. La forma de reproducción capitalista se basa necesariamente en el doble juego de la igualdad [...] por un lado y la desigualdad [...] por el otro (p. 120-121).

Incluso, desde la historia de América Latina es posible corroborar que la dialéctica entre iguales y diferentes ha funcionado en términos de relaciones económicas. La distinción entre países desarrollados y países subdesarrollados coincide con el hecho de que, aunque son caras de la misma moneda, se requiere del segundo para que exista el primero. Se requiere del dominado para que exista el dominador y así se configura un mundo basado en la explotación.

Un niño de ocho años, que no sabe que es distinto, no puede ser sino de alguna manera depositario de la cultura de su padre, de su madre, de su pueblo. Lo van formando; y cuando llega a su madurez se encuentra en un mundo organizado por el Otro. La cuestión pedagógica no es tratada por Heidegger, porque piensa que el "ser- en-el-mundo" procede unívocamente de hombre. Pero se olvida de que, quien va dando sentido a mi mundo, es el Otro (Dussel, 1975, p. 37).

Lo anterior indica que, con la llegada de Europa a América en 1492, se dio una resignificación de los valores originarios que se habían constituido para la época y que, de una u otra manera, estos se fueron encasillando hacia el seguimiento de conductas externas hasta llegar, no al olvido, pero sí a la indiferencia frente a formas de ser propias. Es decir que, hasta el momento en que se empieza gestar la propuesta de una filosofía latinoamericana, se intenta dejar de vivir en un mundo organizado por otros, un mundo cuyo sentido fue heredado e impuesto durante muchos años desde donde se ha intentado fortalecer el estado de dependencia.

De este modo, es posible establecer que las relaciones que se han dado entre algunos países han seguido la dialéctica del amo y el esclavo expuesta por Hegel. Bajo esta lógica, según explica Dussel, para que uno suba debe haber otro abajo que potencie su poder y cualquier intento por subir es poner nuevamente a "alguien" abajo. Así, siguiendo ese camino para ser como el que está arriba se sacrifica el propio ser sin importar en qué lugar esté ubicado, es decir que «un hombre que vive por gracia de un otro [...] se considera como un ser dependiente. Vivo totalmente gracias a un otro cuando le soy deudor» (Dussel, 1975, p. 40).

Aparentemente, los países de Occidente se consideran independientes en la medida en que no requieren del otro para ser; pero lo que bien aclara Dussel cuando dice que el mismo Heidegger se olvida de que es el otro el que va dando sentido a mi mundo, es que la independencia no solo se da cuando no se requiere del otro, sino cuando se comparte con él en condiciones diferentes a las de la voluntad de poder y por ende a la opresión. De allí el principio de alteridad de Dussel, para referirse a la liberación como la reconstrucción del Otro por medio

de la conversión y no de la muerte (Dussel, 1975, p. 44).

En ese marco provisto por la filosofía de la liberación y otros movimientos críticos en el filosofar latinoamericano, es posible reflexionar sobre la política y sobre la ética del reconocimiento, alrededor del debate de cuál debería ser el eje central de los principios de justicia hoy en día. Si retornamos a la discusión descrita puntualmente en el primer capítulo, se comprueba que esta corresponde con una mirada occidental del problema, que se da como una reflexión teórica valiosa pero que trata de dejar de lado la centralidad de los problemas del sistema económico capitalista. En cambio, desde las ideas de Franz Hinkelammert que se trazaron en el segundo apartado, en este capítulo final mostraremos que su propuesta se enmarca en la reflexión de un sistema económico que ha permeado las diversas dimensiones del ser humano, pero al mismo tiempo, considera las necesidades antropológicas (económicas o culturales) del hombre como el criterio de racionalidad sobre el que se debe erigir una nueva ética.

En esta medida, el problema de la justicia desde América Latina será tratado de forma integradora, con independencia de una disyuntiva marcada entre distribución y reconocimiento; o entre lo material y simbólico del sujeto. El hombre no puede considerarse como una fracción material y otra espiritual, sino que en el desarrollo de su vida se constituye por múltiples dimensiones. Por eso, Hinkelammert no sólo analiza desde la postura latinoamericana, que no deja de ser al mismo tiempo global, las escalas y esferas de justicia y reconocimiento, sino identifica y propone con mucha fuerza a lo largo de sus reflexiones, que nada de eso sería posible sin que se considere en primera instancia la vida como condición fundamental de cualquier relación social. Más allá de considerar nichos de injusticia puntuales, se sitúa en la condición del individuo oprimido, y por tanto de condenado a muerte, para proponer lo que sería una ética del bien común.

En ese sentido, la propuesta con fines de liberación del pensador alemán radicado en Costa Rica, no corresponde únicamente con una ética cuyo fundamento sea la norma sino la razón misma; la razón que abogue por la vida del otro en cuanto otro; la razón que lo reconstruya desde la intersubjetividad, comprendiendo siempre que es a través de él que se puede dar sentido a la vida propia y que su muerte es suicidio. La referencia a los derechos, específicamente al derecho a la vida, surge como una correspondencia entre el marco de lo legal y el de lo legítimo; llegando así a demostrar que, más allá de los instrumentos normativos, es el reconocimiento la condición

sin la cual no puede garantizarse la vida del otro y de lo otro, incluyendo la naturaleza. Es decir, que para Hinkelammert el reconocimiento funciona como motor de la ética del bien común.

De esta manera, en la medida en que se reconoce que por medio de la intersubjetividad se forma la subjetividad, y esto se interioriza lo suficiente como para derrumbar los mitos característicos del capitalismo como una lucha a muerte, el sujeto se ancla a lo concreto por encima de lo abstracto y defiende la reproductibilidad de la vida por encima de la eficiencia y la competencia de un mercado que se autodenomina perfecto. La solución no se encuentra en las políticas de redistribución como se ha planteado, pero tampoco en las de reconocimiento únicamente, sino en el reconocimiento de la corporalidad del hombre, llegando así a comprender que la vida va primero y que mientras se garantice la posibilidad de seguir existiendo, lo demás podrá solucionarse según se requiera en cada contexto.

Por eso, aunque la propuesta de Franz Hinkelammert no se refiere directamente al estudio de la categoría de reconocimiento como una perspectiva ante los problemas de formación de la identidad, como se trabajará en Honneth y Fraser, si existe una mención reiterada a este concepto dentro de la formulación de su propuesta. Esto significa que los autores mencionados comparten un horizonte de análisis social desde la perspectiva crítica (como se intentó demostrar en el capítulo uno y dos), pero sus objetos de análisis varían. En el primer caso, se aboga por una actualización que incluye el reconocimiento como nuevo norte; en el segundo, se profundiza en la temática sin olvidar el contexto de aplicación.

3.1. El reconocimiento del sujeto viviente

De acuerdo con Fernández (2012), existen varios elementos que vinculan el pensamiento de Hinkelammert con la teoría crítica iniciada en Frankfurt, cuya pretensión original obedeció a la necesidad de replantear la concepción de lo que era racional en medio de la sociedad capitalista. En efecto, Horkheimer y Adorno enfocaron sus fuerzas en generar una alternativa frente la racionalidad instrumental, caracterizando la razón crítica como aquella que trasciende los cálculos de las ciencias y llega a pensar al hombre, proponiendo opciones de cambio. Este es un punto que también es fuertemente defendido por el pensador alemán radicado en Costa Rica y que corresponde con un diagnóstico social que se encarga de proponer alternativas.

Sin embargo, la misma autora propone que el vínculo más fuerte es con las reflexiones de Walter Benjamin, quien no estuvo vinculado de manera formal a esta escuela de pensamiento, pero que sí realizó grandes avances en lo que se refiere al materialismo histórico y la teología, como bien hará Hinkelammert desde América Latina. Desde este enfoque, estas propuestas convergen principalmente en la reflexión de que la modernidad, ligada a un gran proceso de secularización aparente, está llevando al hombre a encasillarse en sistemas deshumanizados. En ese sentido, la secularización será para ellos un proceso aparente ya que si bien hay una ruptura con ciertos procesos religiosos, las huellas de lo sagrado siguen inmersas en la racionalidad de la modernidad (Fernández, 2012).

De allí que Hinkelammert recurra a los relatos religiosos para ejemplificar la situación de la modernidad y para analizar conceptos como el de legalidad frente a legitimidad, o resalte la humanización que el cristianismo promueve desde que Dios se hizo hombre. Desde su perspectiva, esto tiene un enfoque mucho más marxista que cualquier otra cosa en la medida en que se pone lo material, el hombre concreto, como criterio de lo verdadero y de lo real. Así, el enfoque teológico tiene también dentro de sí la búsqueda de una serie de utopías posibles que permitan discernir los preceptos abstractos que rigen la vida del hombre y poner como punto de anclaje con la realidad la condición de hombre necesitado.

Hinkelammert destaca que en el análisis de Prometeo, quien en primera instancia era Titán y luego se convierte en el renacimiento en un hombre normal, se exalta la posibilidad del ser humano de levantarse ante sus dioses y robarles el fuego. A partir de allí, Marx promulga la ética que dará sustento al pensamiento de Hinkelammert, como puntualiza Stella Fernández: «la ética marxiana condensada en la figura de Prometeo es una ética de la autorrealización del *ser humano* por la afirmación de su dignidad como *sujeto*» (Fernández, 2012, p. 11). Dentro de la postura del alemán radicado en Latinoamérica, la autorrealización tiene un vínculo con la emancipación, con la conciencia de lo legítimo sobre lo legal, con la solidaridad y el reconocimiento del otro.

En este sentido, es posible recurrir al debate desarrollado inicialmente por N. Fraser y A. Honneth; en el que la primera hace énfasis en que su propuesta de justicia se enmarca no en el plano de la autorrealización individual, como bien lo hará Honneth, sino en uno mucho más

universal que no está restringido a elementos subjetivos. Sin embargo, es posible evidenciar que desde la postura de Hinkelammert, la autorrealización no corresponde con las expectativas de un individuo, sino que la realización social e individual se articulan en un solo fundamento.

Hinkelammert vincula la autorrealización con la dignidad, pero sobre todo con un criterio central que es universal: la vida. Es por esto que, más allá de separar lo moral de lo ético, lo universal de lo particular, Hinkelammert contiene dentro de su enfoque al sujeto, no al individuo, que defiende la vida no como algo propio de su personalidad, sino como un elemento común en el que, por medio de la solidaridad, es posible alcanzar el buen vivir. Es decir, que lo universal está dentro de lo particular y excede la justicia que está contenida en la ley.

El sujeto es solidario, pero en la solidaridad no se agota la subjetividad. La solidaridad es respuesta a la exigencia de ser sujeto, que reconoce al otro, cuyo rostro aparece. En este sentido, también solidaridad es “ley”. Cada acto objetiviza al sujeto, y tiene que ser recuperado por la relación subjetiva. Ningún acto es el sujeto, sino siempre se resiste al sujeto en sus propios resultados. Por eso no hay imagen del sujeto, como no hay imagen de Dios. El individuo, en cambio, es la relación objetivada con el otro, mediatizada por el intercambio y el mercado (Hinkelammert, 1998, p. 271).

La ética del bien común, que parte de la experiencia del hombre concreto y necesitado, no se basa en abstracciones del mercado que son ajenas a lo que la humanidad requiere para vivir dignamente. Lo anterior significa que dicha propuesta ética se sustenta en el criterio de materialidad del hombre en la medida en que se identifica que es a partir de la vida que se desarrollan las demás dinámicas sociales. En ese sentido, el reconocimiento mutuo como sujetos vivientes es indispensable para poder pasar de una lógica instrumental a una lógica del bien común.

La misma experiencia de la distorsión hace aparecer el concepto del bien común, en cuanto se hace presente como resistencia. Pero eso es una experiencia a partir del afectado por las distorsiones que el mercado produce [en donde] no se trata de simples opciones, sino de capacidades de hacer experiencias e, inclusive, de entender experiencias de otros. (Hinkelammert, 2001b, p. 169).

El punto en el que se ubica Hinkelammert, el punto de la latinoamericanidad, se constituye como la base práctica de su propuesta, puesto que habla desde las experiencias de los

oprimidos, de los excluidos y los marginados. Su reflexión no se da con base en deducciones lógicas, sino que surge de lo real de lo humano. De allí que se establezca que la filosofía de la liberación parte de la pregunta por el lugar concreto e histórico en el que se revela y desemboca en la opción por el pobre, ya que es allí donde se hace necesario el reconocimiento desde el cual se disuelva la negación del otro.

Desde esta perspectiva, el vínculo que mantiene con los análisis religiosos no se enfoca más que en la necesidad de traer lo sagrado a la tierra, de devolverle el valor material a la palabra de Dios y regresar a la antropologización del cristianismo. Esto para Hinkelammert no es un simple mito, sino que le permite resaltar que el hombre es y debe seguir siendo el criterio de realidad y verdad sobre el que cualquier tipo de conocimiento debe figurar. En ese mismo sentido, es gracias al carácter concreto en el que se da la condición de pobreza, miseria, exclusión y, en general de injusticia, que se debe pensar en el reconocimiento como valor fundamental para la reivindicación de la vida en su totalidad.

Esto no quiere decir que sea el cristianismo o la teología sin más desde donde se solucionan los problemas de la sociedad. Aquella solución se gesta en el carácter de racionalidad material que pueda asumir tanto la filosofía como la economía, o la misma teología. Pues, según Hinkelammert (2012) el hombre es criterio de verdad. Por eso, cuando Dios se hizo hombre se dio un paso para fortalecer la fe en un principio que había dejado de ser abstracto. Los sujetos humanos no pueden reconocerse mutuamente, sin que se reconozcan como seres corporales y naturales necesitados. La pobreza es negación viviente de ese reconocimiento. [...] Según la teología de la liberación, Dios está donde este reconocimiento ocurre. El hecho de que no haya ocurrido demuestra una relación humana abandonada por Dios (Hinkelammert, 2001a).

Es así como Hinkelammert no sólo reúne teoría y praxis como forma de crítica social, sino que pone en relieve el valor de la segunda como criterio sobre el cual se debe generar cualquier tipo de reflexión, puesto que es la vida la que debe ser estudiada y no los conceptos abstractos los que deben decir cómo debería ser esta.

Por su parte, la propuesta de una teoría del reconocimiento de Honneth se aleja del análisis del sistema capitalista y la razón instrumental. Su referencia más directa corresponde con la dimensión del éxito personal que surge a partir de la igualdad jurídica, junto a la valorización religiosa del mercado (Honneth, 2006). Es decir, que identifica dentro de esta esfera

la sacralización del mercado y la cosificación del ser humano que es producto de esto. Sin embargo, no parece extenderse en el análisis, puesto que esta esfera aparece como una forma más de la vida y dentro de ella surge la necesidad de un reconocimiento expresado en la estima social, que se produce a partir de las capacidades y cualidades particulares propias al proceso de individualización (Ramaglia en Sauerwald, 2017). De esta manera, a través de la teoría del reconocimiento de Honneth, no se problematiza el proceso de individualización que produce el capitalismo, sino solo se establece que a partir del trabajo se produce una estima social, y que en el caso en que esta estima se vea afectada por el menosprecio de capacidades o cualidades, la identidad del hombre se verá afectada.

Parte de la importancia de las reflexiones de Hinkelammert se da en este punto central, ya que él no justifica el reconocimiento a través de la lógica del mercado, sino que lo determina como fundamental para delimitar la razón instrumental en la que se niega al hombre y se le somete por medio de la ley. Sin embargo, hay un punto en el que Honneth, Fraser y Hinkelammert coinciden y es en que no recurren a sacralizar las normas y lo legal como solución a los problemas de la justicia, puesto que coinciden en que estas no siempre están a favor del ser humano.

Por otro lado, dentro del campo de la crítica en el que se resalta la relación entre teoría y praxis, Honneth hace hincapié en las luchas sociales como factor fundamental a la hora de hablar de reconocimiento, ya que son estas las que activan las alarmas frente a las injusticias que requieren reivindicación y que, según su opinión, no son necesariamente visibles por la comunidad en general. Al respecto, la propuesta de Hinkelammert no realiza una sociología de las luchas, pero sí resalta el carácter fundamental de las mismas a la hora de otorgar al hombre su condición de sujeto, ya que es a través de estas que se identifica el carácter ilegítimo de lo que está dentro del marco legal y que atenta contra el ser humano directamente.

El ser humano que reconoce al otro confronta a la lógica propia de las instituciones, es cierto, pero [esto] también tiene una dimensión utópica. Precisamente esto es lo difícil. Sin embargo, como es una crítica a las instituciones, esta utopía no se puede formular como un concepto. No es el concepto de una sociedad perfecta. Porque este concepto contiene siempre la idea de una institución perfecta; no obstante, al confrontar estas construcciones de sociedades perfectas, surge asimismo un horizonte utópico (Hinkelammert, 2001b, p. 10)

Estos movimientos de cambio en América Latina, se constituyeron como fuente de esperanza sobre la que las alternativas surgieron. Sin embargo, los mismos fueron subsumidos por el enfoque globalizador de los Estados acabando así con las posibilidades de cambio que se gestaron en las décadas de 1950 y 1960. Dichas luchas no han desaparecido, puesto que hoy en día se dan en términos culturales y económicos, y aunque encuentren un primer rival en las instituciones, se da cuenta de lo que Hinkelammert llamaría sujetos que buscan liberarse de aquello que no intenta reproducir ni mantener la vida. Ejemplos de esto en América Latina son innumerables, pues engloban las luchas indígenas por el reconocimiento no solo de tradiciones sino también territorial, las luchas de estudiantes que abogan por una mejor educación, entre otros.

Vale la pena destacar que no es la propuesta de un nuevo concepto abstracto de sociedad perfecta, sino la manifestación de inconformidad frente a la ley, frente a lo vigente, lo que hace que el acto de reconocer sea en sí un hecho revolucionario. Cuando se da al otro, incluyendo la naturaleza, un valor diferente al que la lógica capitalista impone (objeto), cuando se le ve como sujeto real, se está actuando con miras a un bien común. «En la naturaleza, el otro está presente. Luego, no se trata de una posición romántica ante la naturaleza. El otro es ser natural, como yo, de modo que el reconocimiento del otro contiene el reconocimiento de la naturaleza (Hinkelammert, 2001b, p. 10).

Si bien las posturas de Hinkelammert, Fraser y Honneth corresponden con un análisis crítico de la sociedad, en el que parten de una descripción sociológica para ubicar soluciones dentro de un núcleo ético con el fin de reparar en el bienestar, su fundamento difiere en la medida en que desde el enfoque occidental el reconocimiento se adapta a la mentalidad del capitalismo y, aunque pretende cuestionarla, no lo hace a profundidad. Mientras que para Hinkelammert ese es el punto de quiebre en el que la opción por la vida es propiciada por una base de reconocimiento que, más allá de estar establecida normativamente, debe hacer parte de la racionalidad del hombre en cualquier situación o contexto.

Dado lo anterior, el sistema capitalista basado en la lógica neoliberal, es decir aquel que se rige por la razón medio-fin, deja de lado los efectos indirectos o colaterales que se producen

cuando se actúa bajo esta mentalidad. Sin embargo, es en estos efectos indirectos que han sido olvidados donde la praxis dará elementos para la teoría y la reflexión de lo ético no como un proceso formal sino como elemento de la vida concreta del hombre.

El reconocimiento no se da simplemente como una condición de autorrealización en el sentido de Honneth, aunque lo incluye; sino que se da además como condición que orienta al sujeto hacia la solidaridad y refuerza la justicia. En ese sentido, según expresa Hinkelammert, la solidaridad que se busca hoy en día es diferente a la que se daba en siglo XIX con respecto a la unión de fuerzas del proletariado, puesto que la solidaridad en términos actuales no se da en un grupo específico con poder de negociación, sino que, por el contrario, se da entre grupos que han sido negados en sí mismos. Así, se

puede constituir un poder, solamente en el grado en el que exista una solidaridad de grupos integrados a la sociedad con los excluidos. Ella no se puede limitar a ser solidaridad de un grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera. Se trata de la solidaridad de la opción preferencial por los pobres (Hinkelammert, 1995, p. 20).

Lo anterior significa que el concepto de autorrealización, más allá de entenderse como una forma de expresión de la personalidad propia o colectiva se convierte en la relación de uno con el otro en la que se comprende que afirmarlo es afirmarse. Es decir, que el bien común, sustentado en la solidaridad, se apoya en la concepción de que «los sujetos sólo pueden lograr una comprensión positiva de sí mismos en las relaciones intersubjetivas. Esta comprensión sólo puede ser lograda cuando los sujetos son reconocidos como valiosos por el resto de los miembros de la comunidad» (Honneth, 2006, p.95). Sin embargo, el reconocimiento del valor del otro radica en que, si él existe, yo también.

No hay salida sino por un reconocimiento mutuo entre sujetos, que desde este reconocimiento someten todo el circuito medio-fin a la satisfacción de sus necesidades. Si se parte de este reconocimiento, se hace necesaria una solidaridad que sólo es posible si está sustentada por este reconocimiento (Hinkelammert, 1996, p. 45).

Desde la perspectiva de Hinkelammert, esto se traduce en que tener una comprensión positiva de sí mismo no debe ser necesariamente el objetivo del reconocimiento, sino que se busca por medio de éste que las personas vivan dignamente y que sus necesidades concretas

sean satisfechas, ya que son la condición fundamental para garantizar la vida. En este sentido, la noción de Hinkelammert indica que el reconocimiento es punto de partida para darle a cada quien lo que requiere para vivir incluyendo así elementos espirituales como parte de sus necesidades antropológicas.

En el momento en que se afirma que la vida del otro es la condición de posibilidad de la vida propia, y que solo en ese caso la autorrealización es posible, no se está promulgando un principio utilitario sino de colaboración y sobre todo de afirmación del otro como ser humano concreto, de necesidades y, específicamente, de las mismas necesidades que cada uno experimenta a diario. De allí que el concepto de igualdad no sea ya una noción abstracta, sino que se estipule dentro del marco de lo material-espiritual por encima de lo legal.

Es la dimensión del reconocimiento mutuo entre los sujetos, reconocimiento sin el cual la acción del sujeto no puede lograr la afirmación de su vida. Tiene que afirmar la vida del otro, para que sea posible afirmar la propia. No se trata del reconocimiento del hablante como hablante en el diálogo. Se trata del reconocimiento entre sujetos que se reconocen mutuamente como seres naturales, cuya condición de posibilidad de vida es la inserción en el circuito natural de la vida humana. Enfrentado a la vida y la muerte, nadie se puede salvar solo (Hinkelammert, 1996, p. 44).

En resumen, «lo que es útil para todos también es útil para mí, porque yo soy parte de todos. Por eso, la utilidad para todos es tanto una utilidad para mí como para los otros. No puedo realizarme a mí mismo, sin realizarme a mí en el otro» (Hinkelammert, 2008, p. 270). Y por eso cada ser humano debe ser responsable de las acciones que realiza, puesto que *asesinato es suicidio*. Esta responsabilidad, que incluye además la reflexión sobre los efectos indirectos de la acción directa que se da bajo la lógica del mercado, es fundamental a la hora de pensar la ética del bien común. Esta ética no corresponde con una reflexión en tercera persona, postulada por un observador alejado de la realidad, sino que se da desde el sujeto mismo y desde el cambio en su forma de ver el mundo.

Cabe resaltar que mientras para Honneth el reconocimiento es el punto de partida de toda relación social y para Fraser es una dimensión de la justicia, para Hinkelammert es la condición que limita las acciones que se producen bajo la racionalidad medio-fin. Es decir, que el acto de reconocer al otro, de ver que este es valioso, no en términos utilitarios sino como ser humano

de necesidades, es el punto de inflexión en el que se daría un cambio de mentalidad sobre el mundo.

En el momento en que se empiece a reconocer al otro se fomentará el respeto, la solidaridad y la responsabilidad, y, en una instancia mayor, se consolidará la ética del bien común.

3.2.Reconocimiento y justicia

En el marco de lo legal frente a lo legítimo, Fernández (2005) defiende que dentro de las relaciones mercantiles existe un reconocimiento entre individuos, pero que este se da de forma abstracta, ya que está determinado por el contrato y el fundamento real de dichas relaciones queda velado. En ese sentido, hasta la igualdad se convierte en un valor abstracto que sustenta derechos que no responden verdaderamente a las necesidades del hombre, sino que responden a las del sistema como tal.

En ese sentido, no se niega una forma de reconocimiento, solo que, al estar inmerso dentro de la lógica del capital, se enfoca en hacer visibles a quienes podrían ser, por ejemplo, consumidores en potencia o votantes para las elecciones de turno. De esa manera, el reconocimiento que se genera en nombre de los derechos del hombre que siguen la lógica neoliberal no es un verdadero reconocimiento del otro, sino una forma más de convertirlo en un medio para un fin particular, por lo que no se le considera como un sujeto de necesidades.

Volver al otro un medio más para alcanzar los fines propios, es no comprender que tiene los mismos padecimientos materiales y espirituales de cada uno, ni que la promulgación de unos derechos dentro del marco legal no es garantía de las condiciones de vida, y no de cualquier vida, sino de vida digna de cada sujeto. Cabe aclarar que en el momento en que se establece que el excluido, el marginado, el pobre, es condenado a muerte, se hace no porque sea sometido a una inyección letal, sino porque su condición de invisibilidad, ha hecho que los incluidos aprendan a vivir negándolo, siendo indiferentes y dejándolo morir dentro de un sistema basado en la lógica del mercado.

Así, la posibilidad de la vida a la que se refiere Hinkelammert, concuerda con la apuesta

que se hace desde las políticas del reconocimiento e incluso desde la ética basada en esta misma categoría, en la medida en que busca la vida digna de los seres humanos partiendo de la necesidad de la vida. Sin embargo, no se fundamenta en ámbitos normativos, ni de desarrollo de la personalidad, sino que se sitúa en un principio que no puede ni debe ser discutido y sin el cual no habría identidad o diferencia. Es por esto que para Hinkelammert (1995)

al negar la solidaridad, se niega la dignidad humana [ya que] la dignidad humana se basa sobre la posibilidad de vivir de forma digna. El reconocimiento de ella es necesariamente el reconocimiento del derecho a vivir de forma digna. Eso significa: comer, tener casa, educación, salud, etc. Si no se reconoce eso como un derecho humano, no hay reconocimiento posible de la dignidad humana. No obstante, la meta de vivir de manera digna es una alternativa posible, solamente si existe una alternativa. Si niego la posibilidad de cualquier alternativa, niego al ser humano la posibilidad de poder vivir de manera digna. Así, le niego su dignidad en todas las formas concretas —y transformo la dignidad humana en un principio abstracto, sin ningún contenido [...] Los explotados son violados en su dignidad humana, pero al superfluo [marginado] ni siquiera se le concede una dignidad que pueda ser violada (Hinkelammert, 1995, p.21).

De esta manera, aquellos que son invisibles y sobre quienes recaen los efectos indirectos de la acción directa del mercado, incluyendo la naturaleza, están dentro de esta categoría (de no reconocidos) debido a que no pueden hacer parte de la condición de consumidores o individuos de preferencias de la teoría neoliberal. Así, por ejemplo, la invisibilidad se produce en la medida en que no pueden estar dentro de los modelos de economía que hablan de la elección racional debido a que no cuentan con poder adquisitivo suficiente para ser considerados como clientes.

Cuando Hinkelammert afirma que los marginados ni siquiera tienen una dignidad que pueda ser violada, trasciende la noción de clase y el concepto de explotación tratado tan fuertemente desde el mismo marxismo, llegando a concluir que «lo contrario de la pobreza no es abundancia de cosas, sino plenitud de la vida, que se constituye a partir del reconocimiento mutuo entre sujetos corporales y necesitados» (Hinkelammert, 2001a, p.188).

La burocracia privada no tiene ciudadanos sino clientes, y en la medida en que la empresa pública también adopte esta lógica, dejarán de existir los primeros, o por lo menos se considerarán desde una perspectiva abstracta, alejada de lo concreto (Hinkelammert, 2001a). Lo anterior resulta perjudicial ya que los derechos humanos no deben constituirse pensando en

clientes sino en ciudadanos. Al dejar de existir esta figura se pierde su fundamento y la democracia termina por darse simplemente como una forma de determinar la persona encargada de ejecutar decisiones sobre las cuales no hay alternativa (Hinkelammert, 2001a). En consecuencia, bajo la lógica del mercado, se cierran alternativas como la instauración de derechos fundamentales y un sistema de gobierno en el que “todos” resultan ser una abstracción más.

Desde la perspectiva de Honneth, el derecho es solo una esfera junto a la familia y la sociedad. Al ser violado el sentimiento de reconocimiento que allí se gesta, genera un sentimiento de insatisfacción que a su vez origina patologías sociales. En el caso particular en que se describe el no reconocimiento dentro de la esfera del derecho, el cual se da por la marginación, la estafa, las lesiones, los daños a la propiedad, la desposesión de derechos, etcétera, también se podría estar vulnerando el sentimiento de estima social que se produce en la tercera esfera, pues no se estaría valorando el papel que el otro tiene en la sociedad.

Con la demanda de que la cultura comunal de una minoría goce de estima social por sí misma, el horizonte normativo, tanto del principio de igualdad como del principio del éxito, queda definitivamente superado, porque ya no se trata de asegurar, con la mayor neutralidad axiológica posible, la igualdad de oportunidades de todos los sujetos para realizar sus objetivos vitales, ni de estimar del modo más justo posible, determinadas aportaciones a la sociedad como “éxitos”. Se trata, más bien, del objetivo, mucho más radical de respetar las prácticas culturales de una minoría como algo socialmente valioso en sí mismo, como un bien social (Honneth, 2006, p. 132).

Esta postura es similar a la que plantea Hinkelammert, no sólo desde el análisis del derecho y la democracia, sino como eje transversal a su postura, buscar lo universal, sustentado básicamente en la responsabilidad y sobre todo en la solidaridad. Sin embargo, dentro de esta misma lógica, Honneth sigue ponderando el individuo incluso en la esfera en que pretende alcanzar la universalidad, donde por encima de todo están la autonomía y libertad, demostrando que la subjetividad, aunque es producto de las relaciones intersubjetivas, es la base del enfoque de reconocimiento.

Cabe destacar que la visión de Hinkelammert supera esta concepción del reconocimiento de Honneth, en la medida en que garantizar la vida del otro es garantizar la vida propia y, de ese modo, el otro no es solo parte fundamental de la construcción de la identidad propia, sino de la

construcción de comunidad. Es por eso que en el momento en que los derechos humanos y la democracia se constituyan como alternativa de cambio, esto se haga no desde la lógica medio-fin en que el derecho se vuelve una forma más de convertir en clientes a los ciudadanos, sino desde la mentalidad de la reproducción de la vida. Ello implica que el hecho de que «no se pued[a] vivir sin que todos vivan es un postulado de la razón práctica y, a la vez, determina una praxis, la correspondiente a los derechos humanos de la vida humana»(Hinkelammert, 2001a, p. 52).

Por otro lado, la propuesta de Fraser, basada en las tres dimensiones de la justicia (reconocimiento, redistribución y representación), tiene como objetivo principal disolver la subordinación de estatus (cultural) y de clase (económica) que se genera a través del reconocimiento erróneo. Es por esto que, para ella, la búsqueda de paridad participativa es el principio por el cual se debe pensar la justicia. Sin embargo, para conseguir esto Fraser es consciente de que es necesario transformar los patrones institucionalizados de valor y la estructura económica, para lo que se requiere la coordinación entre teoría y deliberación entre ciudadanos para que sea posible clarificar el conjunto de normas e incluir las opciones de lo que las personas consideran justo.

La delimitación del conjunto de opciones permisibles conlleva medir las propuestas institucionales con un criterio normativo, que, en gran medida, es un ejercicio de análisis conceptual. En cambio, escoger de entre el conjunto de opciones aceptables supone una reflexión hermenéutica situada sobre materias específicas del contexto, incluyendo lo que los ciudadanos valoran además de la justicia, dadas sus historias, tradiciones e identidades colectivas (Fraser, 2006, p. 71)

Es así como la consideración del reconocimiento ha hecho necesario ampliar los análisis en torno a las expectativas de las personas, abriendo un camino en el que no sólo lo material es importante para los individuos o para los grupos sociales. Sin embargo, el reconocimiento también se considera como un principio de acción en el que los sujetos, siendo críticos de las normas, pueden abandonar la lógica del individualismo y situarse en una condición de solidaridad en que se respete la vida. En última instancia, reconocer afecta la construcción de la identidad de las personas y colectivos, pero también es determinante para su participación en la vida pública y, sobre todo, resulta relevante a la hora de establecer un fundamento en el que se origine una razón

orientada hacia la vida.

3.3. Ética del bien común y reconocimiento

Dentro del análisis de la noción de sujeto que realiza Hinkelammert en diferentes obras, reconstruye este término enfocándose principalmente en dos aspectos. El primero de ellos es que sujeto es el opuesto al individuo de los postulados neoliberales; y, por ende, es aquel que se construye dentro de un contexto de intersubjetividad. El segundo corresponde con aquel que ha comprendido que es la vida el fundamento de cualquier actividad humana y cualquier sujeto es capaz de enfrentarse a las instituciones que no se rijan por esta idea central. En ambos sentidos, ser sujeto implica ser consciente de que existen otros que no son medios para un fin específico, sino que ellos son como uno mismo y solo con ellos es posible sobrevivir.

Este sujeto tiene un lugar real, al saber que el respeto del conjunto es condición de su propia vida. No se “sacrifica” por otros, sino que descubre que solamente en el conjunto con los otros puede vivir. Por eso no sacrifica a los otros tampoco [...] por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto (Hinkelammert, 2001a, p. 249).

Para Dussel (1975), la figura del mártir no corresponde propiamente con aquel que se sacrifica por los demás, sino que hace referencia a quien ha reconocido al otro, quien ha comprendido la importancia de su vida y por esto se ha enfrentado a lo que se construye dentro de la legalidad de la muerte. En ese sentido, personas como Bartolomé de Las Casas se destacan dentro de la concepción de mártires en la medida en que le fue posible ver que los indígenas eran hombres, sin importar que respondieran o no a los cánones europeos; planteando así, gracias a su comprensión cristiana del mundo, no la opresión sino la conversión, su evangelización, eligiendo la vida sobre la muerte.

En ese sentido, el reconocer implica dejar de lado la negación del hombre desde la cual se «despoja a los sujetos de toda determinación cualitativa y concreta y los conforma como meros propietarios privados de mercancías equivalentes, cuyo libre consentimiento es la única condición válida del intercambio» (Fernández, 2012, p.16). Lo anterior significa que debido al proceso de cosificación que ha sufrido el ser humano, producto de las relaciones mercantiles en

las que pierde su humanidad y se considera una mercancía más, se ha intensificado la invisibilización del otro, de su miseria, su pobreza y la injusticia que cae sobre él.

No se trata simplemente de la relación con el otro y su reconocimiento. También el individuo, aunque crea lo contrario, reconoce al otro. Pero lo reconoce como individuo sometido a la ley. Lo reconoce, por tanto, como propietario y no como sujeto. Lo puede reconocer también a la manera de Nietzsche, como alguien, que llama a la lucha hasta la muerte. El máximo reconocimiento está entonces en la aceptación de la lucha a muerte, que termina en el abrazo de la muerte. El sujeto, en cambio, reconoce al otro como alguien, al cual no se debe matar. Responde al rostro del otro que dice: no me mates. Todo puede ocurrir, excepto matarlo (Hinkelammert, 1998, p. 271).

De esta manera, es posible considerar que para la existencia de una ética del bien común en la que se busque la reproductividad de la vida y de los recursos que la permitan, es necesario pensar en el reconocimiento como límite de las decisiones basadas en el cálculo medio-fin.

El sujeto viviente no es solamente una relación de reconocimiento del otro sujeto viviente, sino implica igualmente la relación con la ley como mediación de la propia vida humana. Para ser sujeto viviente, tiene que afirmar la ley en el mismo acto, en el cual la discierne e interpela (Hinkelammert, 1998, p. 281).

Es decir, que el reconocimiento del otro, de su humanidad, de su vida, sería el criterio fundamental sobre el cual se construiría un criterio de legitimidad, incluso sobre la misma legalidad. Para Hinkelammert, deben existir ciertos valores que actúen como aseguradores de su proposición fundamental, y estos son simplemente un derivado del acto de verse a sí mismo en el otro, de amarlo como a sí mismo, y de defender su vida como la propia, puesto que él es fundamental para el bien de todos que es, a su vez, el bien de cada uno.

Siendo la solidaridad y el amor al prójimo denunciados como diabólicos, también la reivindicación de la dignidad humana lo es [...] al negar la solidaridad, se niega la dignidad humana. [...] La dignidad humana se basa sobre la posibilidad de poder vivir dignamente [...] El reconocimiento de la dignidad humana es necesariamente el reconocimiento del derecho de vivir dignamente. Eso significa: Comer, tener casa, educación, salud, etc. Sin reconocer eso como derecho humano, no hay reconocimiento posible de la dignidad humana (Hinkelammert, 2001a, p. 109).

Respecto a la defensa de la vida, son claros los valores que para el autor alemán deben ser reconocidos en el hombre, ya que actúan como limitantes de las acciones derivadas de los cálculos que terminan por fragmentar al ser humano. Valores como la solidaridad y el respeto hacia la vida deben estar fundamentados en el otro, no sólo para el desarrollo de su personalidad, de sus expresiones culturales, sino también como elementos de orden social que garantizan la justicia y el comportamiento que se deriva de una razón racional y no de lo que hoy se concibe como la racionalidad del mercado, la cual termina por ser todo menos racional. Esto se da gracias a que «lo que somos y lo que llegamos a ser al autorrealizarnos, es ser sujetos vivientes. Este sujeto es el origen de la humanidad» (Hinkelammert, 1998, p. 282).

Es por eso que, al darse una mentalidad de bien común, basada en la solidaridad y el reconocimiento de la dignidad de todos, se estaría constituyendo un estado de totalidad que, sin aspirar a ser universalista, incluye a la totalidad de los seres vivos. Aquí, la pluralidad se hace posible en la medida en que cumpla con el postulado central de la reproducción y conservación de la vida. Esto quiere decir que

la misma autorrealización como sujetos nos compromete ahora con la responsabilidad por el globo, es decir, se trata de una responsabilidad global. La otra cara de la autorrealización resulta ser la afirmación del otro, e incluida en él, también la de la naturaleza. No podemos asegurar nuestra vida destruyendo la vida del otro. Tenemos que afirmar también la vida del otro. Esto nos permite resumir esta globalización en pocas palabras: el asesinato es suicidio. El asesinato, ahora empíricamente, deja de ser una salida (Hinkelammert, 2001a, p. 156).

Así, las múltiples afirmaciones que da Hinkelammert en defensa de la vida, no son más que afirmaciones que promueven el reconocimiento del otro como condición límite del cálculo medio-fin, en donde las relaciones sociales actúen sobre las relaciones mercantiles y contractuales, la solidaridad sobre la ética. Se busca construir así una ética global que se base en la responsabilidad de no matar al otro, en vez de competir por cortar más rápido la rama en que se está sentado. Sólo así se deja de estar inmersos en la lógica del mercado, que se basa en la competencia y la eficiencia, y que solo se considera una carrera a muerte, pues muere quien queda marginado, excluido y fuera de las posibilidades de ser visible para los demás.

Sin embargo, cabe resaltar que «los valores del bien común no son leyes o normas, son

criterios sobre leyes y normas. En consecuencia, su fuerza es la resistencia» (Hinkelammert, 2001a, p. 178). De allí que sean las bases sobre las que se debe asentar la razón humana y no deban ser establecidos necesariamente desde un aparato legal o normativo; ya que al operar desde la mentalidad de cada sujeto, estarían más enfocados a una forma de ser y estar propias que a una rama de la justicia que todos deberían cumplir. La reflexión sobre los derechos humanos refleja su inutilidad en una sociedad que no se ha apropiado de estos valores desde su subjetividad e intersubjetividad.

Así, la solidaridad en el sentido de la racionalidad reproductiva, corresponde no solo con una asociación de lucha, sino que se fundamenta en el otro con necesidades semejantes. La búsqueda de satisfacción común, es la satisfacción de las propias, incluso fuera de los movimientos sociales instaurados en el marco de las patologías sociales que Honneth categoriza dentro de la falta de reconocimiento mutuo.

En esta línea, Nancy Fraser critica el enfoque reduccionista que Honneth hace en el momento en que enfoca todos los problemas a formas del reconocimiento, como si de allí se derivasen todos los problemas de redistribución producidos por el sistema económico. Al respecto, la autora indica que, si bien la falta de reconocimiento puede generar sentimientos de injusticia, no es la única causa por la que estos se dan. Sin embargo, nuevamente se insiste en que el problema del enfoque de Honneth no es la identificación de la falta de reconocimiento con la injusticia, sino considerar que este es fundamental para la auto-imagen del sujeto.

Su estrategia [dirá Fraser sobre Honneth], consiste en basar la teoría crítica en una psicología moral del sufrimiento prepolítico. [...] Propone conectar la crítica con su contexto social, derivando sus conceptos normativos de los sufrimientos, motivaciones y expectativas de los sujetos sociales. Sin embargo, esta estrategia es arriesgada, pues amenaza con hundir la normatividad en el dato (Fraser, 2006, p. 152).

Cabe entonces resaltar que la intersubjetividad promovida desde la propuesta del reconocimiento de Honneth, si bien antecede a la subjetividad puesto que las relaciones entre humanos determinan la comprensión que este tiene de sí, se podría determinar como un enfoque reduccionista. En cambio, para Hinkelammert, la intersubjetividad, que también antecede la subjetividad, es condición de bienestar común en que si todos están bien yo estaré bien, debido a que hago parte del todo. He ahí cómo la solidaridad se da en un verdadero enfoque común y

no con fines que solamente promueven el individualismo y no la consolidación del sujeto.

Sin embargo, Honneth (2011) contempla que el sujeto que reconoce admite un valor hacia otro, lo que menoscaba el amor que tiene de sí mismo. Existe una especie de descentralización en el momento en que se confiere autoridad moral a los demás, lo que lleva a que en el futuro se decida tratarlo con su valor. Sin embargo, en el marco de las esferas propuestas por este autor, se determina que, bajo la dimensión del derecho y su actitud correspondiente, el respeto no puede ser graduable, mientras que las concernientes al amor y la solidaridad si pueden serlo.

Esto significa que la opción por el reconocimiento puede darse en mayor o menor medida frente a los demás, conservando una base de respeto social. Así, la dimensión del derecho puede tener cierta forma privilegiada sobre las demás esferas, debido a que es en ellas donde el individuo puede realmente elegir a quien reconocer y a quien no. Sin embargo, esto dejaría abierta la posibilidad de no reconocer a alguien y ver a través de él, es decir, ignorarlo desde un momento pre-lingüístico. Recordemos que para Honneth (2011), el reconocimiento tiene un carácter performativo, es decir, que desde las mismas expresiones es posible hacer justicia.

Recapitulando, la ética del reconocimiento de Honneth se caracteriza por ser un estado previo a la comunicación, que puede estar reflejado en expresiones simbólicas que surgen como códigos de la sociedad. Del mismo modo, diferencia tres esferas a las cuales se le atribuyen formas de menosprecio específicas. En la primera de ellas, el amor fraternal es fundamental para la formación de la personalidad del individuo. En la segunda, el respeto es la base de la conservación de los derechos, En la tercera, es la estima social lo que se espera obtener de los demás. Cualquier falla en alguno de estos escenarios puede desembocar en una lucha por el reconocimiento por parte de los individuos o de los grupos sociales. El estudio de la sociedad debe enfocarse en esos conflictos que surgen a causa de la insatisfacción de dichas expectativas morales, incluso de aquellos que no han alcanzado el carácter público.

Sin negar lo anterior, Hinkelammert profundiza más en el sentido ético del reconocimiento, como principio que al funcionar como fundamento del ser con el otro, se ubica antes de las relaciones económicas y de la razón comunicativa. Del mismo modo, el reconocimiento se considera un acto transformador en la medida en que permita construir la base para la solidaridad y el respeto. «Este reconocimiento mutuo entre sujetos naturales y

necesitados trasciende la relación mercantil para juzgarla. Trasciende igualmente al lenguaje. Este trascender ocurre desde el interior tanto de las relaciones mercantiles como del lenguaje. Sin embargo, se enfrenta a ellos para darles su contenido real» (1996, p. 45).

En síntesis, la ética del bien común parte del reconocimiento de un principio material como es la vida, ya que sin esta no es posible generar ningún tipo de propuesta ética. Sin embargo, la lógica actual no permite pensar en términos de defensa y reproducción de la vida, toda vez que el mercado se constituye como totalidad en que los seres humanos se enfrentan a una carrera a muerte. En ese sentido, es el reconocimiento del otro como sujeto viviente lo que permitirá la transformación hacia una lógica de conservación del hombre y la naturaleza. Para esto, el ser humano debe adoptar una actitud crítica frente a las leyes, del mercado y jurídicas, que no garanticen este principio rector.

Por otro lado, la ética del reconocimiento se considera dentro del paradigma actual de la justicia, englobando los problemas tanto culturales como económicos. Esta se basa en otorgar un valor moral al otro bajo las muestras de amor, respeto y solidaridad. Lo anterior se sustenta en que ser reconocido tiene una incidencia directa en la imagen que cada uno tiene de sí mismo, en la autorrealización. Y gracias a que la construcción de la identidad es un proceso intersubjetivo, se puede decir que comunidad e individuo son tan importantes uno como otro. Esta perspectiva tiene un enfoque hacia la identificación de la gramática moral de los conflictos, es decir, se dirige a identificar cuáles son las causas de lo que se considera injusto y a partir de allí buscar las reivindicaciones pertinentes.

CONCLUSIONES

Con el fin de analizar los alcances contemporáneos de la teoría crítica y sus proyecciones en América Latina, en esta investigación se adelantó una reconstrucción conceptual de la ética del bien común de F. Hinkelammert con base en la categoría de reconocimiento, sobre el fondo del debate que alrededor de este concepto sostuvieron A. Honneth y N. Fraser. Es así como en el primer capítulo, se revisó la obra *¿Reconocimiento o Redistribución? Un debate político filosófico* (2006), que recoge dicha discusión, mostrando cómo las propuestas de estos dos autores corresponden con las características de la teoría crítica, tipificada por Sauerwald (2014) como descripción sociológica, núcleo ético y relación entre teoría y praxis. Aplicando esta misma conjugación de teoría social, filosofía moral y filosofía práctica, en el segundo capítulo se analizó el pensamiento de Hinkelammert, que de esta forma se destacó como una forma alternativa de teoría crítica desde América Latina. Y el tercer capítulo profundizó en el uso del concepto de reconocimiento en la teoría crítica de Hinkelammert, enfatizando en su condición fundante de la ética de la vida.

A través de dicho estudio, es posible establecer que la propuesta de Hinkelammert se ubica dentro de una postura crítica desarrollada desde América Latina, ya que se encarga de realizar una descripción de la realidad, principalmente económica y de los problemas de la razón, para proponer una solución de carácter ético en la que se busca la emancipación de las estructuras dominantes. Es decir, el pensamiento de Hinkelammert está marcado por una crítica radical al capitalismo, punto que como denuncian Gandler y otros, se ha debilitado en las reflexiones realizadas por los continuadores de la teoría crítica, como el mismo Honneth ha admitido al sentar que su enfoque es hacia la intersubjetividad.

En este sentido, el pensamiento de Hinkelammert puede considerarse como una forma actualizada de hacer pensamiento crítico social, gracias a que cuenta con un enfoque multidisciplinar. Además, se ubica en los problemas de su tiempo, ya que reflexiona en torno al problema de la racionalidad instrumental, las formas de dominación (económicas y culturales), asume el problema de la emancipación y propone una ética del bien común que se fundamenta en la reproducción de la vida, cuya garantía no puede ser posible sin el reconocimiento del otro como sujeto viviente.

Como se ha expuesto, la reflexión sociológica de F. Hinkelammert gira en torno a la

identificación, diagnóstico y denuncia de las relaciones sociales promovidas por la razón irracional del capitalismo, que al sustentarse en principios tan abstractos que el hombre mismo queda por fuera de ellos, genera problemas como la dependencia económica, la pobreza, la marginación y la exclusión social, Este es el caso de las leyes y normas que están orientadas a solventar y mantener el mercado (abstracto) como única alternativa, en vez promover la conservación y la reproducción de la vida (concreto).

El énfasis en recurrir a las necesidades concretas del hombre, significa pensar el vínculo entre la *teoría* y la *praxis*, ya que el fundamento de las acciones que se consideren como racionales no será mantener o promover las instituciones que atenten contra la vida del ser humano, sino aquellas que estén sustentadas en la intersubjetividad y el bien común; comprendiendo que lo común incluye lo particular. Frente a esto, la división de la justicia en las dimensiones del ser humano (cultural y económica) puede no resultar idónea, pues implica un acercamiento a una y un distanciamiento a otra. Por el contrario, en el momento en que Hinkelammert se refiere a los sujetos como sujetos de necesidades, indica que estas necesidades son materiales, antropológicas. Esto quiere decir que también incluye dentro de la dimensión de “sujeto viviente necesitado” aquellas alegrías y sufrimientos que los hombres pueden sentir de acuerdo a condiciones externas o internas, pues considera que estas hacen parte de su corporalidad.

El *núcleo ético* de su propuesta engloba no solo los principios de justicia material y cultural, sino que además incluye un enfoque en el que comprende que el sujeto se realiza cuando se reconoce como viviente y necesitado y cuando reconoce esto en los demás. Por eso, justicia y vida no son dos elementos aislados, debido a que la forma de pensar el mundo, la sociedad y a sí mismo, es la que determina las leyes. En la medida en que estas no defiendan el principio de la vida, los sujetos dotados de posibilidades críticas, podrán hacer frente a ellas y transformarlas. Una vez más, la defensa de la vida requiere el reconocimiento de la misma en el otro.

Por otro lado, Hinkelammert realiza una crítica de corte epistemológico a la economía e incluso a la teología, buscando devolverles su carácter material. Al mismo tiempo, refuerza su crítica hacia el reduccionismo de la razón instrumental como causa principal de las injusticias y del suicidio colectivo. Además, critica las instituciones sociales tales como el mercado y los

derechos humanos, las cuales se han consolidado de manera tan abstracta que han terminado por alejarse del hombre mismo y por motivar procesos como la cosificación.

Es por esto que la ética del bien común, más allá de corresponder con un manual de procedimientos sobre los cuales se debe gestar una reflexión teórica de la sociedad, surge basada en un carácter procesual en el que se dé la posibilidad de contrastar el modo de vida capitalista frente a la alternativa propuesta. Desde allí se avanzará hacia la mejor sociedad posible, teniendo siempre como fundamento el hecho de que la historia y los hechos son dinámicos, pero hay una sola cosa que no puede variar: la reproducción de la vida del otro y de la naturaleza. Esto solo es posible en la medida en que se consolide el valor del otro desde su ser y no desde su utilidad, es decir, en la medida en que el otro sea reconocido como sujeto viviente de necesidades materiales.

Es importante destacar que, contrario a lo que se piensa, los problemas actuales sí pueden ser leídos en clave del capitalismo, ya que este controla la mayoría de las dinámicas en las que se desenvuelve el ser humano. Al respecto, me parece importante destacar que la reflexión de Gandler (2013) resulta pertinente, no solo porque identifica que en América Latina hay elementos muy fuertes de crítica, sino porque además sugiere que la riqueza de esta crítica radica en la posibilidad de cuestionar temas que desde Europa se consideran como centrales, por ejemplo, la identidad y la diferencia. De esta manera, el problema del no reconocimiento o del reconocimiento erróneo, es un problema de intersubjetividades, pero también de sujetos, puesto que hay una serie de contradicciones internas, de sentimientos que pueden parecer inevitables en el ser humano. Por eso, el reconocimiento de sí mismo también hace parte de la transformación requerida, pues al identificar estos sentimientos, es posible modificarlos.

Bajo la perspectiva de Hinkelammert, la lectura del mundo a través del problema del capitalismo sigue siendo totalmente válida y puede ocupar la centralidad de las reflexiones de teoría social, sin olvidar que hay un vínculo muy grande entre razón-acción y que las fallas en una pueden ser perjudiciales para la otra. Así, la dimensión intersubjetiva del sujeto sirve para construir tanto la personalidad como el tejido social, y al mismo tiempo puede considerarse como una fortaleza frente a las instituciones cuyos objetivos son tan abstractos que alejan al ser humano de su vida material.

En síntesis, gracias al trabajo realizado por Hinkelammert a lo largo de varios años, es

posible evidenciar que la crítica social está vigente en América Latina, puesto que más allá de seguir con los cánones de una corriente específica, se interesa por los problemas propios de su contexto y, al mismo tiempo, intenta darles solución a través de propuestas teóricas que puedan ser extrapoladas a la vida diaria. Del mismo modo, este tipo de propuestas pueden entrar en diálogo con las que se realizan en todo el mundo, ya que la globalización implica una responsabilidad global.

Al respecto, las apuestas en torno a los diálogos entre norte-sur, Europa y América Latina, han sido importantes hasta el momento. Apuestas como la de Gregor Sauerwald y Ricardo Salas por consolidar la interacción horizontal entre la teoría del reconocimiento de Honneth y el problema de la lucha por el reconocimiento en América Latina, ha tenido gran relevancia para el tema de la multi e interculturalidad. Asimismo, los esfuerzos de Gustavo Leyva y Stephan Gandler por pensar la cuestión de la vigencia del pensamiento crítico y su actualidad en América Latina, también han permitido comprender que los esfuerzos realizados desde la región son rigurosos y valiosos.

Pensar el reconocimiento desde la propuesta de Franz Hinkelammert, permite comprender que los problemas económicos y las injusticias producto del capitalismo, todavía son relevantes en Latinoamérica y en el planeta. La posibilidad de pensar la redistribución y el reconocimiento dentro de un mismo marco de justicia, resulta adecuada gracias a que no subordina una a otra, sino que permite ver su complementariedad. Sin embargo, mientras la lógica de la carrera a muerte siga inmersa en las sociedades, no va a ser posible pensar realmente el marco de la justicia, puesto que, como plantea Hinkelammert, la vida es la condición de posibilidad de cualquier dimensión del hombre. Sin hombre no hay ética.

En ese sentido, se rescata el papel del reconocimiento y su trascendencia frente a los estados económicos y lingüísticos. El reconocimiento de que el otro tiene un valor, diferente al utilitario, de que es importante para que cada uno exista, fortalece la verdadera solidaridad. No la solidaridad entre amigos o entre colectivos, sino la solidaridad global.

Tanto la propuesta de Honneth como las de Hinkelammert y Fraser, resaltan la importancia de las relaciones intersubjetivas, pues se comprende que el ser humano se desenvuelve socialmente y construye su mundo interior y exterior a partir de las experiencias con los demás. Por eso la deliberación, la reflexión y la crítica resultan fundamentales a la hora

de comprender los problemas que, más que acercar a las personas, terminan por alejarlas y hacerlas competir por cortar la rama del árbol en que están sentadas.

Y ya para cerrar este estudio, se presentará al lector un breve cuadro en que se sintetizan los elementos más importantes de los enfoques presentados anteriormente. En las tres primeras líneas, se describe de forma general la propuesta de cada uno de los autores analizados, destacando la distinción entre el enfoque *deontológico* centrado en el deber ser y por ende en la justicia, que se considera de carácter universal, y el enfoque de *realización*, que permite ubicarse en un contexto particular desde el que se busca encontrar los sentimientos o elementos psicológicos que dan sustento a las luchas sociales.

Asimismo, en el cuarto apartado se describen las consecuencias negativas más importantes que tendría para cada autor la negación de los principios que sustentan sus marcos de referencia del reconocimiento o de la vida. Por último, en los demás apartados se expone un elemento puntual de las características de la teoría crítica, así, las siglas **E.S.** corresponden a la explicación sociológica, **N.E.** al núcleo ético y **T-P** a la relación entre teoría y praxis.

Elementos fundamentales de las propuestas de A. Honneth, N. Fraser y F. Hinkelammert

NANCY FRASER	AXEL HONNETH	FRANZ HINKELAMMERT
El reconocimiento y la redistribución son escalas de la justicia.	El reconocimiento es el fundamento sobre el que se sustentan las expectativas de los sujetos, incluyendo las que se refieren a la distribución.	La reproducción y conservación de la vida es el criterio fundamental de cualquier acción racional. Sin embargo, el reconocimiento es el sustento trascendental de la vida.
Teoría de la justicia tridimensional (Reconocimiento- redistribución-representación).	Teoría del reconocimiento basada en tres esferas sociales (Familia-Estado- sociedad)	Ética del Bien común sustentada en valores como la solidaridad.
Enfoque deontológico.	Enfoque de realización y Autorrealización.	Enfoque deontológico basado en la condición material del ser humano.
Enfoque universal.	Enfoque contextual-universalista	Enfoque universal que incluye lo contextual
El no reconocimiento o reconocimiento erróneo afecta negativamente la posibilidad de participar en la vida pública.	El no reconocimiento o reconocimiento erróneo genera insatisfacción en las expectativas de los sujetos.	El no reconocimiento de las personas como sujetos vivientes corresponde con una lógica instrumental en que el otro se ve como objeto y no como sujeto.
E.S: El objetivo es llegar a la paridad participativa por medio de un enfoque normativo, ya que existen patrones de valor falsos que se han institucionalizado en la sociedad.	E.S: El objetivo es encontrar los sentimientos morales de insatisfacción que causan las luchas y patologías sociales en cada una de las esferas.	E.S: El objetivo es transformar la racionalidad irracional predominante en la que se generan condenas a muerte por medio de la exclusión, marginación y pobreza.
N.E: Ética procedimental basada en la deliberación como mecanismo para llegar a los consensos sociales.	N.E: Se basa en un estado pre teórico y pre lingüístico en que se desea encontrar las expresiones simbólicas públicas que le dan valor al otro.	N.E: Se propone una ética del bien común en la que se comprenda que es necesario amar y respetar la vida del otro, pues si él vive, también yo.
T-P: Enfoque en los movimientos sociales que han sido reconocidos públicamente como tales.	T-P: Los individuos tienen razones para sentirse humillados, ofendidos e irrespetados en la realización de su personalidad y por eso recurren a los conflictos sociales.	T-P: Los sujetos son sujetos de necesidades concretas. Estas son de corte antropológico y la principal es la vida. Por eso, la vida se establece como condición necesaria para la existencia de cualquier ética.

Fuente: Reconstrucción propia

En síntesis, si bien las propuestas anteriormente señaladas ubican la mirada en la importancia del otro desde puntos distintos, son aportes sustanciales a lo que podría ser un pensamiento filosófico crítico que no llega tarde a las necesidades de su tiempo, sino que está atento a estas, y, además, permite proponer alternativas para transformarlas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar Sánchez, C. (2005). La Globalización neoliberal: Fases y resistencias desde América Latina y el Caribe. *Revista Pasos*, 122. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos-1/otros-autores2/la-globalizacion-neoliberal-fases-y-resistencias-desde-america-latina>
- Asselborn, C. (2014). *Racionalidad reproductiva, procesos de fetichización y utopía: Aportes de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico latinoamericano*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-otros-autores?download=45:carlos-asselborn>
- Basaure, M. (2017). El déficit sociológico político de la teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth y la sociología política y moral de Luc Boltanski. En Sauerwald y Salas. (Ed.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. (pp. 53-62). Zürich: LIT
- Bonß, W. (2005). ¿Por qué es crítica la teoría crítica? Observaciones en torno a viejos y nuevos proyectos. Leyva, G. (Ed.). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. (pp. 47-83) México: Editorial Anthropos
- Brisson, M. (1999). La globalización capitalista...Una exigencia de las ganancias. En Hinkelammert, F. (Ed.). *El huracán de la globalización*. (p.55-91). Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigación
- Dussel, E. (1975). *Liberación Latinoamericana y Emanuel Lévinas*. Recuperado de <http://www.ifil.org/dussel/html/13-1.html>
- Dussel, E. (1993). Filosofía de la liberación: desde la praxis de los oprimidos. En Universidad de Guadalajara (Ed.). *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación: con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218053851/2.cap1.pdf>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación*. Recuperado de

http://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/50.Etica_de_la_liberacion.pdf

- Dussel, E. (2005). Desde la exclusión global y social (algunos temas sobre el diálogo sobre la teoría crítica). Leyva, G. (Ed.). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. (pp. 185- 219) México: Editorial Anthropos
- Fascioli, A. (2013). *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica. Alcance y aporte del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*. Tesis doctoral, Universidad de Valencia. Recuperado de http://roderic.uv.es/bitstream/handle/10550/30472/TesisDoctoral_Ana%20Fascioli_Julio_2013_FINAL.pdf?sequence=1
- Fernández, S. (2009). *Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la crítica de la razón mítica de Franz Hinkelammert*. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/El_Salvador/dcefys-uca/20110428102205/4humanismo121.pdf
- Fernández, S. (2012), *Recepción de la Teoría Crítica en América Latina: la constelación benjaminiana de marxismo y teología en Franz Hinkelammert*. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v54n158/v54n158a06.pdf>
- Fraser, N. & Honneth, A. (2006). *¿Reconocimiento o Redistribución? Un debate político-filosófico*. Madrid: Ediciones Morata
- Gandler, S. (2013). *Fragmentos de Frankfurt. Ensayos sobre teoría crítica*. México: Siglo XXI editores
- Herzog, B y Hernández, F. (2010). Axel Honneth y el renacimiento de la teoría crítica. *Revista de facultade de Derecho de Caruaru. Volumen 42*. Recuperado de http://www.asc.es.br/publicacoes/revistadireito/edicoes/2010-1/teoria_critica1.pdf
- Hinkelammert, F. (1970). *Dialéctica del desarrollo desigual*. Recuperado de <https://www.educacion-holistica.org/notepad/documentos/Politica/Libros%20%28Varios%29/Dialectica%20Del%20Desarrollo.pdf>
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la Esperanza y Sociedad sin Exclusión*. Recuperado de

<http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol?download=12:Cultura%20de%20la%20esperanza%20y%20sociedad%20sin%20exclusi%C3%B3n>

Hinkelammert, F. (1996). *El mapa del emperador*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol?download=4:El%20Mapa%20del%20emperador%20:Determinismo,%20caos,%20sujeto>

Hinkelammert, F. (1999). El huracán de la globalización: La exclusión y destrucción del medio ambiente vistos desde la teoría de la dependencia. En Hinkelammert, F. (Ed.). *El huracán de la globalización*. (p.17-34). Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigación

Hinkelammert, F. (2001a). *El Nihilismo al Desnudo*. Santiago de Chile: Editorial LOM

Hinkelammert, F. (2001b). *Conversaciones y entrevistas con Franz Hinkelammert*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol?download=10:Entrevistas%20y%20conversaciones%20con%20Franz%20Hinkelammert>

Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol?download=25:La%20maldicion%20que%20pesa%20sobre%20la%20ley>

Hinkelammert, F. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico*. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20120831014847/TeologiaProfana.pdf>

Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-franz-hinkelammert/espanol>

Hinkelammert, F. (2008). *Hacia una economía para la vida*. Recuperado de <https://archive.org/stream/haciaunaeconomia00hink#page/272/mode/2up>

- Hinkelammert, F. (s.f.). *El sujeto entre los orígenes y destinos*. Recuperado de <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/377-el-sujeto-entre-los-origenes-y-destinos>
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Recuperado de <https://filosinsentido.files.wordpress.com/2013/06/73040182-honneth-a-la-lucha-por-el-reconocimiento.pdf>
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta.
- Leyva, G. (2005). Pasado y presente de la teoría crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente. Leyva, G. (Ed.). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. (pp. 84- 125) México: Editorial Anthropos
- Ramaglia, D. (2017). Proyecciones del reconocimiento: la constitución de los sujetos sociales y la lucha por la emancipación. En Sauerwald y Salas. (Ed.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*. (pp. 172-187). Zürich: LIT
- Ruiz Schneider, C. (2001). La Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión, de Enrique Dussel. *Revista de Sociología*, 15. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/sociologia/articulos/15/1505-RuizSchneider.pdf>
- Salas, R. (2015). Notas para una contextualización de la justicia. *Anuario de Filosofía Argentina y americana*, 32, 2. (p. 59-97) Recuperado de <http://www.scielo.org.ar/pdf/cuyo/v32n2/v32n2a05.pdf>
- Sauerwald, G. (2014). *Reconocimiento ¿Un nuevo paradigma de la filosofía Política y Social?* Quito: Ediciones Abya-Yala
- Taylor, Ch. (1993). *El Multiculturalismo y la “Política Del Reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económica
- Taylor, Ch. (1995). *Identidad y reconocimiento*. Recuperado de <http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:filopoli-1996-7-414B70DC-E97A-AF16-847B->

FC24A3A32058/identidad_reconocimiento.pdf

- Vergara, J. (2002). La contribución de Hinkelammert a la crítica latinoamericana al neoliberalismo. *Polis Revista Latinoamericana*, 2. Recuperado de <http://journals.openedition.org/polis/8011>
- Wellmer, A. (2005). Crítica radical de la modernidad vs. Teoría de la democracia moderna: dos caras de la teoría crítica. Leyva, G. (Ed.). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. (pp. 25-46) México: Editorial Anthropos