

# Reconocimiento y obligaciones morales\*

AXEL HONNETH

Universidad Goethe, Frankfurt

De una u otra forma el concepto de «reconocimiento» ciertamente ha desempeñado un papel esencial en la filosofía práctica. En la ética antigua prevaleció la convicción de que sólo podían llevar una vida buena aquellas personas cuyas acciones podían ser objeto de valoración social en la *polis*; la filosofía moral escocesa se guió por la idea de que el reconocimiento o desprecio público representaba el mecanismo social por el que sólo las virtudes deseables serían estimuladas como una conquista; y finalmente en Kant, el concepto de «respeto» adoptó, en ese sentido, la función de uno de los principios más altos de toda moral que contiene el núcleo del imperativo categórico: tratar a cada ser humano como un fin en sí mismo. Sin embargo, en ninguno de los autores clásicos el principio de reconocimiento como tal fue puesto como piedra fundamental de una ética. A pesar de toda la importancia indirecta que tenía el concepto en casos particulares, siempre permaneció a la sombra de otras determinaciones que se consideraban más básicas. Naturalmente la gran excepción fue Hegel, quien en este sentido se convirtió en un precursor solitario.

La situación previamente presentada no cambió fundamentalmente sino hasta después de que, en los últimos veinte años, se produjeron una serie de debates políticos y movimientos sociales que impusieron una consideración más decidida sobre la idea de reconocimiento, pues en las discusiones sobre multiculturalismo o en la autocomprensión teórica del feminismo, rápidamente se manifestó como una imagen rectora común la idea normativa de que los individuos o los grupos sociales debían encontrar reconocimiento o respeto en su «diferencia» (Taylor, 1992). De aquí sólo había un corto paso a la opinión generalizada de que la cualidad moral de las relaciones sociales no sólo puede ser medida por medio de la distribución justa o equitativa de bienes materiales, sino además que nuestra idea de justicia debe tener relación sobre todo con los juicios acerca de cómo y como qué se reconocen recíprocamente los sujetos. Así, de las discusiones políticas en forma gradual se derivó el material para una discusión en filosofía moral, cuyo punto de partida lo constituye la idea de que el contenido normativo de la moral debe explicarse con la ayuda de ciertas

---

\* Artículo escrito a petición del Consejo Editorial para el número 8 de la *RIFP*.  
Traducción del alemán de Federico Maxínez.

formas de reconocimiento recíproco. Lo que queremos decir, cuando hablamos de *moral point of view*, se refiere básicamente a las cualidades deseables o exigibles de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí.

De este modo se sentaron las bases para intentar extraer principios morales directamente de las implicaciones normativas del concepto de reconocimiento. Tan pronto como esta vía fue abierta, se manifestó de inmediato cuán múltiples debían ser los problemas que ofreciera tan sólo el esbozo de semejante planteamiento. El esfuerzo por al menos delimitar estas dificultades sistemáticamente ha definido en gran medida la discusión acerca de una moral del reconocimiento. Un primer problema que plantea ese punto de partida se relaciona con la polisemia de la categoría clave en que se basa. A diferencia del concepto de «respeto», que desde Kant posee contornos ético-filosóficos relativamente claros, el de «reconocimiento» no está establecido por un uso cotidiano ni filosófico. Así, el concepto se ha usado sobre todo en relación con la fundamentación de una ética feminista, para caracterizar esa forma de asistencia y cuidado amorosos, cuyo prototipo empírico es la relación entre madre e hijo (cfr. Hirschmann, 1989). En cambio, en el contexto de la ética del discurso, por «reconocimiento» se debe entender el tipo de respeto recíproco, al mismo tiempo que la singularidad e igualdad de todas las demás personas, cuyo ejemplo paradigmático lo constituye el comportamiento de los participantes en la discusión (Habermas, 1993, cap. III; Wingert, 1993). Finalmente, en el espacio de la búsqueda de un desarrollo ulterior del comunitarismo, la categoría de reconocimiento se utiliza para caracterizar formas de valoración de otros modos de vida, como los que de manera típica se forman en el horizonte de la solidaridad comunitaria (Taylor, 1992). De esta multitud de modos de utilización resulta un segundo problema: en función del significado básico el contenido moral del concepto de reconocimiento también parece cambiar. Así, puede ser oportuno hablar de derechos y obligaciones universales considerando el reconocimiento de la autonomía moral de todos los seres humanos, mientras que apenas puede justificarse semejante forma de hablar con respecto a las formas del reconocimiento de la valoración o del cuidado. Sin embargo, se puede suponer que en cada caso los diferentes contenidos semánticos de «reconocimiento» están ligados a perspectivas morales específicas. De esta pluralización se deriva por último la pregunta de si los diferentes puntos de vista de lo moral remiten en esencia a una raíz unitaria susceptible de justificarse normativamente en común. Con ello se alude al problema de una fundamentación de las implicaciones morales en que se basan las distintas formas del reconocimiento recíproco.

Es evidente que ni medianamente es posible aclarar estas complejas preguntas en un breve artículo general. Sin embargo, las distinciones que el joven Hegel ya había efectuado sobre el concepto de reconocimiento ofrecen una introducción significativa a la problemática general. A partir de aquí es posible formarse una primera idea general de los diferentes significados en los que el

fenómeno del reconocimiento aparece todavía ahora en las discusiones morales (I). En una segunda etapa, deberá intentarse esbozar la relación sistemática entre moral y reconocimiento, y de ese modo se descubrirá fenomenológicamente la particularidad de las heridas morales (II). Una vez que en primera instancia se ha sistematizado de esta manera negativa el campo fenoménico de lo moral, en la siguiente etapa puede intentarse destacar el significado positivo del reconocimiento para la moral. A partir de ahí se mostrará que aún ahora tiene sentido referirse a la tripartición que ya Hegel había establecido (III). La conclusión debe finalmente constituir una visión general de las consecuencias que se derivan del concepto anterior de reconocimiento para los actuales problemas de filosofía moral (IV).

## I

En el umbral del siglo XIX, cuando Hegel se ocupaba del proyecto de reconstruir la historia del desarrollo de la eticidad humana por medio del concepto de «reconocimiento», pudo examinar retrospectivamente un gran número de modelos filosóficos en los que ideas y conceptos afines habían adquirido un papel prominente. Bajo la influencia de Maquiavelo, Hobbes partió del principio antropológico de que los hombres son dominados por la necesidad de conseguir un grado cada vez mayor de «respeto» y «prestigio» (Hobbes, *Von Bürger*, cap. 1). En su presentación crítica del proceso civilizatorio, Rousseau incluso había formulado la tesis de que, a causa del deseo de valoración social, los hombres habían empezado a perder la tranquila seguridad en sí mismos mediante la cual debía haberse asegurado la vida apacible en el estado de naturaleza (Rousseau, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*). Finalmente, en estricta contraposición a semejante negativismo, Fichte, en su *Fundamentación del derecho natural*, había llegado a la convicción de que los sujetos sólo podían ser conscientes de su libertad cuando, en uso de su autonomía, se exigiesen y, por consiguiente, se reconociesen recíprocamente como seres libres (Fichte, *Grundlegung des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*). Por heterogéneas, incluso contradictorias que puedan ser estas ideas, aun así contribuyeron a madurar la idea en el joven Hegel de que la autoconciencia de los hombres depende de la experiencia del reconocimiento social; pues incluso en la antropología política de Hobbes o de Rousseau lo que se podía leer como crítica conducía de manera indirecta a la misma tesis de que, para la realización de su vida, el sujeto humano requiere necesariamente del respeto o de la valoración de su contraparte en la interacción.

Desde luego que, para los propósitos que Hegel perseguía en sus escritos de juventud, la mera afirmación de que existía un vínculo necesario entre autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo no podía ser suficiente. Si debía explicarse cómo la experiencia del reconocimiento hacía posible un progreso en

las condiciones de la eticidad, era necesario aclarar también los intercambios dinámicos que debían existir entre la adquisición intersubjetiva de la autoconciencia y el desarrollo moral de la comunidad entera. Las respuestas que Hegel encontró a estas complejas preguntas durante la elaboración de su primer bosquejo de sistema (Hegel, *System der Sittlichkeit; Realphilosophie*) constituyen el núcleo de su modelo de una «lucha por el reconocimiento». En éste se afirma que el desarrollo ético se efectúa a lo largo de una progresión de tres modelos de reconocimiento, cada vez más exigentes, entre los cuales media respectivamente una lucha intersubjetiva, que conduce a los sujetos a la confirmación de sus pretensiones de identidad.

Lo particular de este planteamiento consiste sobre todo en la tesis que Fichte desechó, según la cual tan pronto como se han comprendido las condiciones intersubjetivas del surgimiento de la autoconciencia, deben distinguirse tres formas de reconocimiento recíproco, pues el mecanismo del reconocimiento recíproco de una esfera de libertad individual, que Fichte tenía presente en su *Fundamentación del derecho natural*, explica ciertamente de manera objetiva la construcción de una conciencia subjetiva del derecho. Con ello, sin embargo, la comprensión positiva de sí misma de una persona libre no está entendida en su totalidad. Así, al reconocimiento legítimo, que debía contener más o menos lo que Kant había entendido por respeto moral, Hegel añade otras dos formas de reconocimiento recíproco, a las que debían corresponder también grados especiales de la relación consigo mismo (*Selbstverhältnis*) individual: en el amor —que en sus escritos de juventud Hegel todavía concebía en el sentido claramente enfático de la filosofía de la unificación de Hölderlin—, los sujetos se reconocen recíprocamente en su singular necesidad natural de tal modo que logran una seguridad afectiva en la articulación de sus exigencias instintivas. Y finalmente, en la esfera comunitaria de la eticidad se establece una forma de reconocimiento que debe permitir a los sujetos continuar valorándose recíprocamente en las cualidades que contribuyen a la reproducción del orden social. En sus escritos de juventud, Hegel parece pues convencido de que la transición entre estas diferentes esferas del reconocimiento produce cada vez una lucha que los sujetos libran entre sí por el respeto de sus concepciones de sí, que aumentan progresivamente. La exigencia de que la propia persona sea reconocida en dimensiones siempre nuevas, en cierto modo provoca un conflicto intersubjetivo, cuya solución sólo puede consistir en el establecimiento de una esfera cada vez más amplia de reconocimiento (Honneth, 1995, I).

Desde luego que Hegel no es aún lo bastante teórico social para poder concebir con objetividad este proceso como un fenómeno de la constitución de las sociedades modernas. Plenamente inmerso en el horizonte del idealismo alemán, observa en ello más bien el conjunto de las potencias espirituales que los sujetos deben producir entre sí para estar en condiciones de construir el mundo común del «espíritu objetivo». De cualquier modo, su modelo temprano de la

lucha por el reconocimiento es tan complejo y plural, que de ahí se derivan hasta ahora múltiples propuestas para la filosofía moral y para la teoría de la sociedad (Siep, 1971; Wildt, 1982; Honneth, 1995). En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sustituyó su programa originario por un concepto en el que los presupuestos del sistema tardío se realizaban cada vez con más fuerza. Desde entonces la constitución de la realidad social ya no se explicará a partir de un proceso intersubjetivo de la estructura del conflicto, sino que será concebido como resultado del desarrollo dialéctico del espíritu. Ciertamente, la distinción temprana entre tres formas de reconocimiento se refleja una vez más en la diferenciación, que Hegel introduce finalmente en la *Filosofía del derecho*, entre la familia, la sociedad burguesa y el Estado. Esta tripartición permite ahora desarrollar también el sistema maduro de Hegel en el sentido de una filosofía práctica (Hardimon, 1994).

## II

Cuando ahora se hace referencia al concepto de «reconocimiento» para proponer una concepción de la moral, se establece el punto de partida principalmente para un análisis fenomenológico de las heridas morales (Honneth, 1992; Wingerter, 1993, II, 1; Tugendhat, 1993, pp. 304 s.). En este procedimiento negativo, juega un papel central la idea de que los hechos vividos como «injustos» son una clave adecuada para aclarar ante todo la relación interna entre moral y reconocimiento que se había enunciado previamente; pues, si consideramos los criterios con los que las propias víctimas distinguen entre una falta moral y la simple desgracia o coacción, se puede mostrar fácilmente que en el primer caso debe aparecer siempre el componente de la privación o denegación del reconocimiento. Así, una herida física se transformará en una injusticia moral si la víctima percibe en ella una acción que intencionalmente desdeña su bienestar en un aspecto esencial. El dolor corporal como tal no constituye aquí la condición del sufrimiento moral, sino ante todo la conciencia concomitante de no ser reconocido en la propia idea de sí. No sucede de otro modo en el caso del engaño, que en primer lugar tiene la cualidad específica de una injusticia moral, pues no se toma en serio a una persona en un aspecto central de sus relaciones consigo misma. Así como en las afrentas simbólicas o en la humillación, aquí también está presente la falta de respeto a la integridad personal, que constituye la causa de una herida moral. A partir de estos casos ejemplares deben extraerse las consecuencias con una perspectiva general, como se deduce de las premisas, que en conjunto explique la relación constitutiva entre las heridas morales y la privación de reconocimiento.

a) Sólo son susceptibles de daño moral aquellos seres que se relacionan de una manera reflexiva con su propia vida, de suerte que voluntariamente les concierne su propio bienestar. Pues, sin la referencia de la vida propia a una

escala cualitativa, no es explicable qué se dañaría o afectaría de hecho en una persona cuando, en lugar de simple perjuicio, desgracia o violencia, hablamos de heridas morales.

b) Esta referencia a la relación práctica consigo mismo explica qué son las heridas morales, aunque no del todo sus condiciones de posibilidad. El hecho de que en general los sujetos humanos sean vulnerables en sus relaciones entre sí, se deriva de las circunstancias de que sólo están en condiciones de construir y probar una autorreferencia (*Selbstbeziehung*) positiva con ayuda de las reacciones aprobatorias o afirmativas de otros sujetos. Sin la referencia a estas condiciones intersubjetivas, no se explica por qué una persona en general es perjudicada cuando mediante determinadas acciones, expresiones o circunstancias se destruye un aspecto específico de su comprensión de sí misma.

c) Si la particularidad de las heridas morales consiste en que con éstas una persona sería desdeñada en aspectos de su autorreferencia positiva de los que al mismo tiempo depende su confirmación intersubjetiva básica, se aclara entonces el vínculo con un estado de cosas psicológico. La experiencia de una injusticia moral debe ir siempre acompañada de una conmoción psíquica, en cuanto que el sujeto sería víctima de una decepción en una expectativa cuya realización pertenece a las condiciones de su identidad propia. Por eso, toda herida moral representa un acto del daño personal, porque destruye un presupuesto constitutivo de la capacidad individual para actuar.

Con estas premisas se explica a grandes rasgos hasta qué punto la singularidad del sufrimiento moral reside en la privación o en la negación del reconocimiento. Así, la vía propuesta de un procedimiento de fundamentación negativa permite sólo ahora un paso adicional en la argumentación. Con base en el nexo demostrado, es posible emprender el intento de distinguir entre sí las diversas formas de la injusticia, de donde se deduce un primer punto de vista para la articulación del dominio del fenómeno moral en su conjunto. Desde luego que, para este objetivo, es preciso tomar una decisión previa sobre los aspectos necesarios con respecto a los cuales se debe realizar semejante diferenciación. Entre las diferentes alternativas que aquí se ofrecen, la más apropiada parece ser la que compromete los criterios de diferenciación en la cercanía de las experiencias individuales, porque con ello se asegura desde el inicio que la apertura categorial de la esfera moral se realice a partir del punto de vista de las víctimas. Un criterio que cumple con esta exigencia resulta de las consideraciones que se desarrollan en las fases de las relaciones consigo mismo individuales. Las heridas morales serán entonces percibidas con mayor gravedad cuanto más elemental sea el tipo de autorreferencia que afecten o destruyan. Si la concatenación planteada es plausible, entonces se puede formular una tipología próxima a la experiencia que vincule el espectro del sufrimiento moral bajo el punto de vista de la etapa que se afecta de las relaciones consigo mismo. Cada estrato en la referencia práctica a sí mismo concuerda entonces con un tipo particular

de injusticia, que una vez más corresponde a un grado específico del deterioro psíquico.

Ahora bien, estas breves consideraciones muestran que ni siquiera un procedimiento negativo de demostración es suficiente sin anticipación de aquellas estructuras que supuestamente deben servir de base al dominio del objeto considerado. En el caso de la búsqueda aquí emprendida, evidentemente es necesario un conocimiento previo de cada fase o estrato que implica la relación práctica hacia sí mismo, porque sin él no se puede explicar en lo absoluto cuáles y cuántos aspectos de la autorreferencia tiene sentido distinguir, para de ese modo fijar la diferencia entre formas de sufrimiento moral. Las disciplinas, de las que se espera en este respecto una explicación, elaboran, en el campo de la filosofía, diferentes propuestas para una teoría de la persona; en el de la psicología, por el contrario, distintas contribuciones sobre el desarrollo infantil temprano. Así, es de suponer que las reflexiones que se desarrollan en esos dominios contribuirán a obtener un punto de referencia a fin de establecer una diferenciación entre los aspectos de la autorreferencia.

Con una gran simplificación, se puede sostener que entre estas orientaciones en la investigación existe ahora un acuerdo seguro, a saber: tres estratos de la autorreferencia práctica se distinguen entre sí. La «autorreferencia» quiere decir siempre la conciencia o el sentimiento que una persona posee de sí misma considerando las facultades y derechos que le corresponden (cfr. las propuestas comparables de Habermas, 1992; Tugendhat, 1979).

Existe sólo una primera etapa indiscutible, al menos genéticamente preeminente, en la que los sujetos se relacionan consigo mismos, de manera que comprenden sus necesidades físicas y deseos como un componente que permite articular la propia persona. Con un concepto que E.H. Erikson ha hecho productivo para el psicoanálisis, se puede llamar «confianza en sí» a este tipo de seguridad elemental sobre el valor de la propia naturaleza (Erikson, 1980). Con diferencias mínimas en cuestiones de detalle procedería de ahí la idea de que, para ser un sujeto moral consciente de sus actos, es necesario que exista una segunda forma de la autorreferencia en la conciencia. Recurriendo a la tradición kantiana, es posible llamar «consideración de sí» o «autorrespeto» a ese tipo de seguridad sobre el valor de la formación del juicio propio (Robin S. Dillon, ed., 1995). Por último, también existe acuerdo sobre una tercera forma de autorreferencia que comienza a tener efecto en la conciencia para poseer facultades buenas o valiosas. Para este tipo de seguridad sobre el valor de las propias facultades, se propone el concepto de «sentimiento del valor propio» (Tugendhat, 1993, pp. 57 s.).

Si estas formas de autorreferencia sólo se conciben como etapas, de manera que en condiciones normales constituyan una sucesión de presupuestos necesarios, entonces es posible asociar a cada una distintos tipos de sufrimiento moral que correspondan a grados del daño físico. Así, es fácil observar que

cada una de las clases de injusticia resultantes debe su particularidad al valor que no será respetado o reconocido de un sujeto.

a) Deben considerarse como heridas morales elementales, además de las hasta ahora mencionadas, aquellas que le arrebatan la seguridad a una persona para disponer sobre su bienestar físico. Con un acto de esa índole se destruye principalmente la confianza en el valor que merece la naturaleza propia ante los demás. Prescindiendo del caso límite del asesinato, que de hecho no respeta las condiciones de todo bienestar físico, la tortura y la violación representan casos típicos de brutalidad física.

b) Naturalmente son innumerables los casos de heridas morales cuya particularidad consiste en no respetar la autoconciencia moral de las personas. Por medio de actos de esa naturaleza lo que se altera o simplemente se destruye es el respeto que ante nosotros mismos merecemos porque vemos reconocido el valor de nuestro juicio por otras personas. El espectro de ejemplos típicos abarca aquí desde los casos individuales del engaño y el fraude hasta el caso del perjuicio legal a grupos enteros.

c) Finalmente se presenta una tercera clase de heridas morales en los casos en que, mediante la humillación o la falta de respeto a una o más personas, se les demuestra que sus facultades no merecen reconocimiento alguno. Con tales actos lo que se lesiona es el sentimiento de poseer significación social en una comunidad concreta. Aquí, el continuo de los ejemplos típicos comprende desde el inofensivo caso de la negación del saludo (Tugendhat, 1993, p. 305) hasta el caso burdo de la estigmatización.

De estas distinciones provisionales se desprende una serie de posibilidades para diferenciar y dilucidar el campo de las heridas morales. Además de las preguntas significativas sobre qué referencias inclusivas existen entre las diversas clases (Wingert, 1993, pp. 167 s.), sería particularmente interesante investigar en cada caso el papel del reconocimiento denegado. Las reflexiones hasta aquí presentadas habían tenido sólo la función de producir, por una vía negativa, una primera comprobación del vínculo interno entre moral y reconocimiento. Si es cierto que las heridas morales tienen su núcleo en la negación del reconocimiento, entonces, aunque de manera inversa, se puede suponer que los criterios morales están relacionados con la práctica del reconocimiento. A partir de este estrecho vínculo es posible extraer una conclusión complementaria: los diferentes tipos de heridas morales deben corresponder a otras tantas formas de reconocimiento en un sentido positivo.

### III

El procedimiento de comprobación negativo aplicado hasta ahora ha conducido a una serie de determinaciones que provisionalmente sólo poseen un carácter psicológico-moral o antropológico. Ciertamente, incluso en Hegel, el primer

paso consiste en el desarrollo de una moral del reconocimiento, es decir, en la comprobación fundamental de que la posibilidad de las heridas morales resulta de la intersubjetividad de las formas de vida humanas. Los seres humanos son, en consecuencia, vulnerables en esa dimensión específica que llamamos «moral», porque deben su identidad a la constitución de una autorreferencia práctica que a primera vista depende de la cooperación y aceptación de otros seres humanos (Habermas, 1983, pp. 53-67). Como consecuencia de estas premisas antropológicas, debe extraerse ahora un concepto positivo de moral con el fin de estipular la protección contra las amenazas antes mencionadas. Con «punto de vista moral», se alude a la red de criterios que debemos adoptar para proteger a los seres humanos de las heridas que se originan de los requisitos comunicativos de su autorreferencia. Una vez despojada de todas las determinaciones negativas, la formulación correspondiente señala que la moral representa la esencia de los criterios que estamos obligados a adoptar de manera recíproca para asegurar colectivamente las condiciones de nuestra integridad personal.

Ciertamente no es difícil percibir que, con esta determinación conceptual, merodea un momento teleológico en nuestra representación de la moral. Los diferentes criterios que en conjunto deben constituir el punto de vista moral serán introducidos principalmente con referencia a una situación que es válida como deseable porque contribuye al bienestar humano. A partir de allí aparece, en contra de la pretensión kantiana, una concepción ética del bien en la que se fija el sentido y alcance de la justicia moral. Los peligros que implica esta delimitación entre moral y ética sin duda pueden restringirse si se distingue con más énfasis entre el significado traslapado de los criterios morales y su justificación en particular. A decir verdad, de ello resulta una comprensión común de la moral sólo para nosotros, pues en tanto dispositivo colectivo la concebimos como garantía de nuestra integridad personal. Pero la fundamentación de los derechos y obligaciones morales mismos sólo puede realizarse considerando los derechos de todos y cada uno. De acuerdo con una idea de Lutz Wingert, es posible aclarar en qué medida tal diferenciación puede evitar las implicaciones utilitaristas o consecuencialistas que en conjunto se extraerían de una estipulación ética de la función de la moral. Si la moral en su conjunto debe garantizar las condiciones de la integridad de los sujetos humanos, entonces una acción no es moralmente correcta «porque produzca situaciones valiosas en el mundo, sino porque respeta determinados derechos de los demás» (Wingert, 1993, p. 160).

En efecto, los criterios morales que ahora deben ser introducidos como formas del reconocimiento se deducen en primera instancia de la estipulación general de la función de la moral. Con la idea de que la adopción de la perspectiva moral ofrece protección contra las heridas morales, se obtiene ya una referencia a la cantidad y particularidad de los criterios correspondientes; porque con ellos se deben asegurar las condiciones intersubjetivas en las que los sujetos humanos pueden preservar su integridad, y deben consistir en tantas formas de

reconocimiento como tipos de falta de respeto moralmente ofensivo hay. El que los criterios morales asumieran por ello mismo el carácter de las formas de reconocimiento, está relacionado con la cualidad de las condiciones a través de las cuales deben producirse en cierta medida esos criterios. Los sujetos humanos alcanzan una autorreferencia intacta sólo cuando ven reconocidos o confirmados como un valor determinadas facultades y derechos. Y el que la cantidad de esas formas de reconocimiento deba coincidir con las formas del sufrimiento moral que previamente hemos podido diferenciar, resulta de la referencia común a las necesidades de integridad de los sujetos humanos. Se trata de las mismas etapas de las relaciones prácticas consigo mismo que pueden ser dañadas por las prácticas de falta de respeto, en tanto que aquéllas deben ser constituidas precisamente por medio de las formas de reconocimiento correspondientes. Si podemos extraer de este orden de ideas las consecuencias, entonces se demuestra que el punto de vista moral comprende no sólo una, sino tres formas del reconocimiento independientes entre sí:

a) En relación con la primera fase de una relación práctica consigo mismo, será reconocido como un individuo aquel cuyas necesidades y deseos sean de un valor singular para otra persona. Para este tipo de reconocimiento, que posee el carácter de un apoyo incondicional, se encuentran en la tradición moral filosófica conceptos como «cuidado» o «amor».

b) Con respecto a la segunda etapa de su relación práctica consigo mismo, será reconocida como una persona aquella a la que le corresponda la misma conciencia moral que a todas las demás. Para este tipo de reconocimiento que posee el carácter de un procedimiento igualitario universal, con el recurso de la tradición kantiana, se ha generalizado entretanto el concepto de «respeto moral».

c) Con respecto a la tercera etapa de su relación práctica consigo mismo, será finalmente reconocida como una persona aquella cuyas facultades sean de un valor constitutivo para una comunidad concreta. Para este tipo de reconocimiento que posee el carácter de una valoración especial, hacen falta en la tradición filosófica los conceptos morales correspondientes, pero puede ser significativo remitirse a categorías como «solidaridad» o «lealtad».

Con estas tres formas de reconocimiento están designados los criterios morales que, considerados en conjunto, constituyen el punto de vista cuya utilidad garantiza las condiciones de nuestra integridad personal. Pero las asimetrías que prevalecen entre las formas particulares con respecto al alcance de la relación de reconocimiento llaman la atención sobre una dificultad adicional: lo que se espera o exige por mérito moral en cada caso se aplica a un círculo de sujetos cuyo alcance varía con el tipo de reconocimiento. Es evidente entonces que los criterios del cuidado incondicional sólo son confiables en casos en que los sujetos mantienen vínculos recíprocos sobre bases afectivas, mientras que el respeto moral describe una forma del reconocimiento que podría esperarse de todos los sujetos en la misma medida. En el caso de la valoración, parece ser

que finalmente sus alcances morales sólo poseen un carácter obligatorio en el espacio de una comunidad concreta. De esta relativización se deriva la consecuencia paradójica de que el punto de vista moral define una perspectiva que obliga al sujeto a diferentes actuaciones en virtud del tipo de relación intersubjetiva. Cómo ha de entenderse exactamente el resultado sugerido se manifiesta desde luego sólo hasta el final, si se observa el contenido moral mismo de las formas particulares de reconocimiento.

#### IV

De la estructura específica de la relación consigo mismo se deduce qué derechos y obligaciones morales corresponden a cada una de las tres formas de reconocimiento esbozadas, que en buena medida deben establecerse o confirmarse a través de dicha estructura. En consecuencia, reconocer a alguien en un sentido determinado de su integridad personal sólo puede denotar aquellos actos a realizar o los criterios a adoptar para que pueda alcanzar la comprensión correspondiente de su propia persona. Este vínculo interno con determinadas obligaciones o exigencias es lo que en general permite hablar de una «moral» del reconocimiento. Las relaciones de reconocimiento, que hasta aquí hemos considerado desde el punto de vista funcional de la constitución de las relaciones prácticas consigo mismo, se forman de tal manera desde el hogar, que implican fines morales. La idea que Hegel había empleado al respecto en su *Rechtsphilosophie* no fue muy diferente de la tesis aquí sugerida; diferenciar tres etapas de la eticidad considerando el tipo de obligaciones en que se basan. Su tesis era que sólo quien hace suyos los derechos y obligaciones morales, los cuales a su vez sirven de base como condiciones de posibilidad de instituciones como la familia, la comunidad y el Estado, puede en la modernidad alcanzar una conciencia plena de su libertad (Hardimon, 1994, parte II). Si en lugar de las instituciones concretas se colocan ahora las tres formas de reconocimiento aquí desarrolladas, en el plano abstracto se deduce el mismo comportamiento de las condiciones de la integridad personal, la interacción social y la obligación moral que ya Hegel había tenido en mente: los derechos y obligaciones correspondientes representan las implicaciones morales de las relaciones de reconocimiento que los sujetos debían mantener recíprocamente con los demás para garantizar en común las condiciones de su integridad.

A partir de aquí, sólo resta resumir en qué deben fundarse las obligaciones que representan el aspecto moral de la relación de reconocimiento. En esa forma de la relación de reconocimiento en la que se constatará el valor de la necesidad natural individual, existen deberes del cuidado emocional que comprenden de manera simétrica o asimétrica a todos los participantes de esa relación elemental. El caso típico de una obligación asimétrica es la relación de los padres con sus hijos. La relación de amistad representa el caso típico de una

obligación recíproca. Por el contrario, en aquella forma de reconocimiento a través de la cual será ratificada la autonomía moral del individuo existen obligaciones recíprocas de tratamiento igualitario universal: todos los sujetos poseen recíprocamente el deber de respetarse y tratarse como personas con la misma responsabilidad de sus actos. Y finalmente, en esa forma de reconocimiento a través de la que se reafirmará el valor de las facultades individuales, existen deberes recíprocos de participación solidaria que comprenden a todos los miembros de la comunidad de valores correspondiente. Aquí resta por pensar en ese tipo de consideración particular que nos debemos recíprocamente en cuanto participamos en la realización de un proyecto en común (Fletcher, 1993).

Como se empieza a dibujar en este ajustado resumen, la consecuencia de la teoría moral aquí desarrollada presenta una idea que se aparta en un punto decisivo de cualquier versión convencional. Entre las tres formas de reconocimiento que en conjunto deben constituir el criterio moral, es posible que no exista ninguna relación armónica, sino una relación de permanente tensión. En efecto, según lo dicho hasta ahora, los tres modelos de reconocimiento especifican respectivamente criterios morales que no pueden entrar en conflicto entre sí, pues sólo poseen un carácter obligatorio en el dominio de cada forma particular de la relación social. De este modo, las amistades sólo pueden mantenerse si prevalecen en ellas criterios morales distintos de los de otras interacciones sociales en cuanto implican aspectos de un cuidado incondicional. Pero, no se puede decidir de antemano desde la perspectiva de la concepción moral aquí desarrollada cuál de las distintas relaciones de reconocimiento sea preferible en cada caso, si plantean pretensiones en conflicto al mismo tiempo: el punto de vista moral comprende tres criterios morales entre los que no está establecido ningún centro superior en una jerarquía de orden. En la medida en que una tensión recorre la totalidad del dominio de la moral, ésta sólo puede resolverse por medio de la responsabilidad individual: en situaciones concretas estamos comprometidos con los resultados del reconocimiento que se derivan del tipo de nuestras relaciones sociales. Sin embargo, en los casos de conflicto debemos decidir con base en otros puntos de vista a cuál de nuestros vínculos concedemos primacía. Evidentemente del carácter universalista que el respeto como forma de reconocimiento posee, se deriva una limitación normativa que impone tales decisiones. Porque debemos reconocer a todos los seres humanos como personas que merecen el mismo derecho a la autonomía, con base en fundamentos morales debemos decidimos por relaciones sociales cuya realización no implique una lesión a dicho derecho.

Esta última advertencia reconoce que también en el núcleo de las intuiciones que desde siempre habían predominado en la tradición kantiana de la filosofía moral, está implícita una moral del reconocimiento: en caso de un conflicto moral entre los derechos que los sujetos poseen por igual, corresponde una primacía absoluta al respeto de su autonomía individual. Sin embargo, la con-

cepción aquí desarrollada se distingue considerablemente de todas las premisas kantianas en la descripción del conflicto, en lo que constituye su estructura. Normalmente no se contraponen el deber y la inclinación, sino obligaciones diferentes que por ello poseen un carácter moral sin excepción, porque en cada caso manifiestan otra relación de reconocimiento. Con este análisis ponemos de manifiesto una moral del reconocimiento que, junto con la concepción kantiana, la tradición de la ética del cuidado de sí, así como los planteamientos comunitaristas, puede reivindicar un lugar legítimo. En cada una de las tres tradiciones se articulará uno de los criterios que corresponden a las tres formas de reconocimiento con las que en conjunto protegeremos nuestra integridad personal como seres humanos.

#### BIBLIOGRAFÍA

- DILLON, Robin S. (ed.) (1995): *Dignity, Character and Self-Respect*, Nueva York / Londres.
- ERICKSON, Erik H. (1980): *Identity and Life-cycle*, Nueva York.
- FLETSCHER, George P. (1993): *Loyalty*, Nueva York / Oxford.
- HABERMAS, Jürgen (1983): «Diskursethik-Notize zu einem Begründungsproblem», en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt.
- (1992): «Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität», en *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt.
- (1992): *Faktizität und Geltung*, Frankfurt.
- HARDIMON, Michael O. (1994): *Hegel's Social Philosophy*.
- HIRSCHMANN, Nancy (1989): «Freedom, Recognition and Obligation: A Feminist Approach to Political Theory», *American Political Science Review*, vol. 83, n.º 4, p. 1.227.
- HONNETH, Axel (1995): *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge.
- SIEP, Ludwig (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegel's Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo.
- TAYLOR, Charles (1992): *Multiculturalism and «The Politics of Difference»*, Frankfurt.
- TUGENDHAT, Ernst (1979): *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt.
- (1993): *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt.
- WILDT, Andreas (1982): *Autonomie und Anerkennung*, Stuttgart.
- WINGERT, Lutz (1993): *Gemeinsinn und Moral*, Frankfurt.

*Axel Honneth es profesor de la Universidad Goethe en Frankfurt. Sus contribuciones teóricas se inscriben dentro de la tradición de la Escuela de Frankfurt, ciertamente desde una perspectiva crítica. Es autor de varios libros, entre los que destacan «The Critique of Power» y recientemente «Kämpf um Anerkennung». Colabora habitualmente en publicaciones de prestigio internacional.*

# Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género\*

NANCY FRASER

New School for Social Research, Nueva York

En el mundo actual las reivindicaciones de justicia social parecen dividirse en dos tipos cada vez más claros. El primero, quizá el más reconocido, hace referencia a las de redistribución, que reivindican una distribución más justa de bienes y recursos. Como ejemplos, tenemos las reivindicaciones de la redistribución Norte-Sur, de los ricos a los pobres, de propietarios a trabajadores, de hombres a mujeres, y de descendientes europeos a personas de color. Ciertamente, el reciente resurgimiento del concepto de libre mercado ha puesto a la defensiva a quienes proponen la redistribución. No obstante, las reclamaciones por una redistribución igualitaria han servido de paradigma para la mayor parte de las teorías de justicia social desde hace 150 años.<sup>1</sup>

Hoy en día sin embargo, nos encontramos con un segundo tipo de reivindicaciones de justicia social en las llamadas «políticas de reconocimiento». Aquí el objetivo que resulta más viable es un mundo que acepte las diferencias de un modo amistoso, en donde el asimilar las normas culturales dominantes o de la mayoría ya no tenga el precio de un respeto igualitario. Algunos ejemplos incluyen las reivindicaciones del reconocimiento de las minorías étnicas, «raciales» y sexuales, además de la distinción de género. Este tipo de reivindicación ha llamado la atención a los filósofos de la política, algunos de los cuales pretenden desarrollar un nuevo paradigma de justicia que sitúe el reconocimiento en el centro.

Por lo tanto, nos enfrentamos, a grandes rasgos, con una nueva constelación. El discurso de la justicia social, antes centrado en la distribución, hace una distinción cada vez más pronunciada entre reivindicar la redistribución, o por el contrario, el reconocimiento. También tiende a predominar el del reconocimien-

---

\* Conferencia impartida en el congreso internacional celebrado en Santiago de Compostela los días 5, 6 y 7 de junio de 1996. El texto se reproduce por gentileza de las organizadoras, Rita Radl Philipp y M.<sup>a</sup> del Carmen García Negro. Las actas de este congreso serán publicadas próximamente por el servicio de publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, edición de R. Radl Philipp, y el título *Mujeres e institución universitaria en Occidente / Women in Western University Institutions*.

Traducción y revisión técnica de la traducción del inglés al castellano: Rita M.<sup>a</sup> Radl Philipp en colaboración con M.<sup>a</sup> Begoña Gómez Vázquez y Susana Martínez Sieira.

to. La caída del comunismo, el resurgimiento de la economía de libre mercado, el auge de la «política de identidad» —tanto la forma fundamentalista como la progresista—, han contribuido a descentralizar, si no a extinguir, las políticas de redistribución.

En esta nueva constelación, los dos tipos de reivindicaciones de justicia tienden a disociarse tanto en lo práctico como en lo intelectual. Dentro de los movimientos sociales, como por ejemplo dentro del feminismo, las tendencias de activistas que reclaman la redistribución como el remedio al dominio de los varones, se separan cada vez más de las tendencias que giran en torno al reconocimiento. Lo mismo sucede entre los intelectuales de la *Academia* estadounidense, en la que es raro que la teoría social feminista y los estudios culturales feministas se comuniquen entre sí. Esta situación muestra la insistente tendencia actual y muy extendida de desvincular la política cultural de la diferencia y la política social de la igualdad.

Además, en algunos casos esta disociación se ha convertido en una polarización. Algunos defensores de la redistribución rechazan por completo la política del reconocimiento; citamos el aumento de la desigualdad mundial recientemente documentado por la ONU,<sup>2</sup> la cual concibe las reivindicaciones de reconocimiento de la diferencia como una «conciencia falsa»; como un impedimento para lograr la justicia social.<sup>3</sup> Por contra, algunos defensores del reconocimiento aplauden este eclipse relativo de la política de redistribución; citamos el fracaso del igualitarismo económico (ciego para las diferencias) a la hora de asegurar justicia para minorías y mujeres. Consideran que las políticas de redistribución constituyen la esencia de un materialismo ya pasado de moda e incapaz tanto de articular como de desafiar las claves de la injusticia.<sup>4</sup>

En estos casos, se nos presenta efectivamente lo que es construido como una elección: o redistribución o reconocimiento; o política de clase o política de identidad; o igualdad o diferencia; o pluriculturalismo o igualdad social. Afirmando que son antítesis falsas. En líneas generales la tesis de mi ponencia sostiene que la justicia actual requiere tanto de la redistribución como del reconocimiento, ya que ninguna de las dos vías por sí sola es suficiente. Sin embargo, teniendo en cuenta esta tesis no se puede evitar plantear cómo combinarlas. Mantendré que los aspectos emancipadores de las dos problemáticas requieren la integración en un único marco comprensivo. En teoría, se trata de inventar un concepto «bivalente» de la justicia que logre reconciliar las reivindicaciones que defienden la igualdad social con las que defienden el reconocimiento de la diferencia. En la praxis se trata de inventar una orientación política programada que incorpore lo mejor de la política de redistribución y lo mejor de la política de reconocimiento.

Por lo tanto, en esta ponencia defenderé la necesidad de integrar las políticas culturales de reconocimiento con las políticas sociales de redistribución. Mi argumentación consta de cuatro apartados. En primer lugar presento un esquema de los puntos clave de contraste entre la política de redistribución y la de

reconocimiento tal y como se conciben en la actualidad. A continuación trato la problemática de su disociación actual al plantear un caso de injusticia que ninguna de estas dos políticas por separado puede rectificar, sino que precisa de su integración. En los últimos apartados, expondré algunas cuestiones conceptuales que surgen cuando contemplamos la integración de la redistribución con el reconocimiento.

### 1. ¿Redistribución o reconocimiento? La anatomía de una antítesis falsa

Permítanme comenzar con una investigación pormenorizada sobre la disociación práctica del reconocimiento de la redistribución.

Para aclararlo contrastaré las formas tipificadas de dos orientaciones políticas prácticas: «la política de redistribución» y «la política de reconocimiento». En esta primera parte de mi ponencia, mantengo una línea bastante próxima al sentido común de la política actual al tratar las dos orientaciones como si se distinguiesen como entes independientes entre sí. Más adelante, sin embargo, entraré en la polémica de esta suposición al cuestionar si la redistribución y el reconocimiento constituyen realmente dos políticas mutuamente independientes.

Voy a empezar por definir denotativamente estos términos. Las políticas de redistribución, tal y como las entiendo, abarcan la nueva política del liberalismo en EE.UU., la socialdemocracia en la Europa occidental, y las variadas tradiciones de socialismo democrático que sobreviven aquí y en varios lugares del mundo.<sup>5</sup> También abarca aquellas formas del feminismo y antirracismo que toman la transformación o reforma socioeconómica como el remedio a la injusticia etnoracial y de género. De este modo, engloba mucho más que la política clasista en el sentido convencional. La política del reconocimiento, en contraposición, engloba aquellos movimientos que persiguen revalorizar las identidades devaloradas injustamente, por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural de la raza negra y la política de la identidad homosexual. También incluye las tendencias deconstructivas, como la política homosexual, la política «racial» crítica y el feminismo deconstructivo, los cuales rechazan el «esencialismo» de las tradicionales políticas de la identidad. Asimismo, por último, están incluidos los enfoques del multiculturalismo, que pretenden integrar los movimientos de identidad individual en una coalición más amplia.<sup>6</sup>

Por medio de estas definiciones pretendo tratar un malentendido generalizado sobre estos temas. A menudo, se asume que la política de redistribución se centra exclusivamente en las injusticias de clase, mientras que las «políticas de identidad» se centran en las injusticias de género, sexualidad y «raza». Esta perspectiva es errónea y engañosa. Trata las orientaciones del reconocimiento dentro del marco de los movimientos feministas, antiheterosexistas y antirracistas como si representaran la totalidad, lo que hace invisibles las tendencias alternativas dedicadas a corregir las formas de injusticia económica centradas en el

género, en la «raza» y en el sexo, que los movimientos tradicionales de clase han ignorado. Las definiciones que yo empleo, por el contrario, consideran todas estas tendencias al tratar la redistribución y el reconocimiento como enfoques que afectan a todos los movimientos sociales. Una vez entendido esto, las políticas de redistribución y las políticas de reconocimiento se pueden contrastar de cinco maneras clave. En primer lugar se dirigen a distintos tipos de injusticias, para los cuales, y en segundo lugar, proponen distintos tipos de remedios. Asumen, en tercer lugar, concepciones distintas de colectividad social, y, en cuarto lugar, distintas comprensiones de la diferencia. Como consecuencia, en quinto lugar, puede que acaben dando su apoyo a lógicas políticas divergentes de diferenciación de grupos.

En primer lugar, las dos orientaciones políticas asumen conceptos distintos de la injusticia. La política de la redistribución trata de injusticias definidas como socioeconómicas y presupone que se arraigan en la economía política. Como ejemplos incluye la explotación (siendo los frutos del trabajo de un individuo apropiados en el beneficio de otros); la marginación económica (siendo limitada al trabajo indeseado o mal pagado o a la persona a la cual se le niega el acceso a toda labor remunerada), y la privación (se niega un nivel de vida material adecuado). Por el contrario, la política de reconocimiento va dirigida a las injusticias que se comprenden como culturales, las cuales presumen ser arraigadas en los modelos sociales de la representación, interpretación y comunicación. Como ejemplos incluye el dominio cultural (estar sometido a modelos de interpretación y comunicación asociados a otra cultura y que son ajenos y/u hostiles a la propia), falta de reconocimiento (hecho invisible a través de prácticas autoritarias-representacionales, comunicativas e interpretativas de una cultura) y falta de respeto (ser tratado de forma malintencionada y menospreciada en las representaciones culturales públicas y/o estereotipadas en las interacciones cotidianas).

En segundo lugar, las dos orientaciones políticas proponen distintos tipos de remedios para la injusticia. Para la política de la redistribución, el remedio para la injusticia es la reestructuración político-económica. Esto puede implicar la redistribución de ingresos, la reorganización de la división del trabajo, la asunción de la toma de decisiones democráticas, o la transformación de otras estructuras económicas básicas. Aunque estos variados remedios difieren mucho entre sí, me referiré al grupo entero con el término genérico de «redistribución».<sup>7</sup> En contraposición, para la política de reconocimiento el remedio para la injusticia es el cambio cultural o simbólico. Esto podría implicar la revalorización positiva de las identidades que sufren la falta de respeto y de los productos culturales de grupos estigmatizados. También podría implicar el reconocer y valorar positivamente la diversidad cultural. Más radicalmente aún, podría implicar la transformación en bloque de esquemas sociales de representación, interpretación y comunicación de manera que cambiaría el sentido de la identidad

de las personas. Aunque estos remedios también difieren de una manera importante, me refiero de nuevo al grupo entero con el término genérico «reconocimiento».<sup>8</sup>

En tercer lugar, las dos orientaciones políticas asumen concepciones distintas de las colectividades que sufren la injusticia. Para la política de la redistribución los sujetos colectivos de la injusticia son categorías o colectivos de clase social, los cuales son definidos económicamente por una relación distintiva con el mercado o con los medios de producción.<sup>9</sup> Es el caso clásico del paradigma de Marx de la explotada clase obrera, cuyos miembros se ven obligados a vender su poder laboral para recibir los medios de su subsistencia.<sup>10</sup> Pero el concepto puede extenderse a otros casos. También están incluidos grupos raciales que pueden ser definidos en términos económicos, por ejemplo, miembros marginados de una clase baja radicalizada, en gran parte excluida del trabajo regular remunerado, considerada superflua y no digna de explotación. Cuando la noción de la economía es ampliada para abarcar la labor sin remunerar, aquí también caben grupos marcados por el género: de esta manera las mujeres constituyen otro colectivo sujeto a las injusticias económicas, siendo el grupo que carga con la mayoría de las tareas del cuidado sin remunerar, y por consiguiente está en desventaja en relación con los hombres, en el empleo y sin poder. Finalmente, incluimos también los grupos complejamente definidos que aparecen al teorizar acerca de la economía política en términos de la intersección de clase, «raza» y género.

Por el contrario, para la política de reconocimiento las víctimas de la injusticia se parecen más a los grupos de estatus de Weber que a las clases de Marx (o de Weber). Definidos no por las relaciones de producción, sino por las relaciones de reconocimiento, se distinguen por el menor grado de estimación, de honor y de prestigio que gozan en relación con los otros grupos de la sociedad. El caso clásico del paradigma de Weber es el grupo étnico de estatus bajo, al que los modelos culturales que dominan la interpretación y la valoración marcan de forma diferente y menospreciada en detrimento de la posición social de los miembros del grupo y de sus posibilidades de ganar estimación social.<sup>11</sup> Pero el concepto puede extenderse también a otros casos. La política de reconocimiento de hoy en día se extiende a gays y lesbianas, cuya sexualidad se interpreta como desviada y desvalorada en la cultura dominante; se extiende a grupos raciales, que están marcados como distintos e inferiores, y a las mujeres, quienes son trivializadas, cosificadas sexualmente y a las cuales se les falta al respeto de mil formas diferentes. Finalmente, también se extiende a los grupos complejamente definidos que aparecen cuando teorizamos simultáneamente sobre las relaciones del reconocimiento en términos de raza, género y sexualidad, como códigos culturales interseccionados. Visto desde esta perspectiva, en oposición a la anterior, «raza» y género no son clases definidas económicamente, sino estatus definidos culturalmente.

Resulta que, y esto es el cuarto punto, las dos orientaciones políticas asumen comprensiones distintas sobre las diferencias grupales. La política de redistribución trata de estas diferencias como diferencias injustas. Lejos de ser propiedades intrínsecas de grupos, son los resultados socialmente contruidos de una política económica injusta. La meta de esta política es, entonces, la de abolir la diferencia, y no la de reconocerla. Por el contrario, la política de reconocimiento trata de las diferencias de una manera más compleja. En una versión, las diferencias grupales en la actualidad son preexistentes, variaciones culturales benignas que un esquema interpretativo injusto ha transformado maliciosamente en una jerarquía de valores. En otra versión las diferencias grupales no preexisten a su transvalorización jerárquica, sino que son creadas conjuntamente con ella. Aun en otra versión más, las características devaluadas, asociadas con grupos de estatus bajo, reciben un valor más alto que los privilegiados en la cultura dominante. Dependiendo de la versión en cuestión, la política de reconocimiento asume varios objetivos: en un caso, pretende revalorizar los grupos devaluados con el fin de reconocer y apoyar la diversidad; en otro, pretende revalorizar dichas características como inicio de introducción como normas nuevas; en un tercero, pretende deconstruir los términos que definen la diferencia de grupos.

En el quinto, y último lugar, las dos orientaciones políticas suponen lógicas distintas para la diferenciación de grupos. La política de redistribución pretende transformar las estructuras económicas con el fin de abolir las divisiones y diferencias en función de la clase. De esta manera promovería la de-diferenciación de grupos. Por el contrario, la política de reconocimiento intenta transformar los esquemas de valores que disminuyen el estatus de ciertos grupos. Esto, sin embargo, se puede clasificar de dos maneras distintas: un enfoque, llamémoslo de «reconocimiento pluralista», revalorizaría la diferenciación de grupos injustamente devaluados, a través de la promoción de la diferencia de grupos, mientras que el otro enfoque, llamémoslo de «reconocimiento universalista» desmitificaría las ideologías de la diferenciación a través de la extinción de la diferencia de grupos.

## **2. Clases explotadas, sexualidades despreciadas y colectividades bivalentes: una crítica de la justicia truncada**

Es cada vez más frecuente, como ya dije al principio, que se presenten las políticas de redistribución y la del reconocimiento como alternativas mutuamente excluyentes. Defensores de la primera, tales como Richard Rorty, insisten en que la política de identidad es una desviación contraproducente para los temas económicos de interés real, que *balcaniza* a grupos y rechaza las normas universalistas que constituyen la base de la igualdad social.<sup>12</sup> En efecto, afirman que es «la economía, idiota». A la inversa, los defensores de la política de

reconocimiento, como Charles Taylor e Iris Marion Young, insisten en que una política de redistribución ciega a las diferencias puede reforzar la injusticia, ya que universaliza falsamente las normas de los grupos dominantes requiriendo que los grupos subordinados las asimilen y no reconociendo su carácter distintivo.<sup>13</sup> Puede que se entienda que lo que se reclama desde este punto de vista es «la cultura, idiota».

Estos ataques y contraataques parecen presentarnos una elección entre dos alternativas mutuamente excluyentes. ¿Cuál de estas dos políticas deberíamos elegir? La política que pretende compensar las injusticias económicas mediante la redistribución, y por lo tanto, abolir diferencias clasistas (y de tipo clase), o bien una política que pretende rectificar las injusticias culturales precisamente mediante el reconocimiento y la valorización de las diferencias de grupos. ¿Qué política identifica acertadamente las fuentes reales y las características de la justicia? ¿Cuál es la que realmente propone remedios eficaces?

Para responder a estas preguntas, examinemos más detenidamente el asunto de los sujetos colectivos de injusticia. Permítanme analizar si las colectividades que padecen la injusticia hoy en día se entienden mejor como clases definidas económicamente, tal y como lo asume la política de redistribución, o como grupos de estatus definidos culturalmente, tal y como lo hace la política de reconocimiento.<sup>14</sup>

Imaginémonos un espectro conceptual de distintos tipos de colectividades sociales. En un extremo, están las formas de colectividad que se ajustan a la política de la redistribución. En el otro extremo están las que se ajustan a la política del reconocimiento. Entre un extremo y otro hay casos que resultan difíciles de situar, ya que se ajustan simultáneamente a ambas orientaciones políticas.

Consideremos, en primer lugar, el extremo redistribucionista del espectro. Postulemos en este extremo un modelo de tipo-ideal de colectividad cuya existencia está arraigada totalmente en la economía política. Se diferenciará como una colectividad, en otras palabras, en virtud de la estructura económica, como opuesto al orden en función del estatus de la sociedad. Así que a cualquier injusticia estructural que sufran sus miembros, se le podrá seguir una pista que nos conducirá en última instancia a la economía política. La raíz de la injusticia, tanto como su centro, será la mala distribución socioeconómica, mientras que cualquier injusticia cultural concomitante se derivará, en última instancia, de esa raíz económica. Entonces, en el fondo el remedio necesario para rectificar la injusticia será la redistribución político-económica, que se opone al reconocimiento cultural.

Ahora bien, tengamos en cuenta un ejemplo que parece aproximarse al tipo ideal: la explotada clase obrera, tal como se entiende en el marxismo economicista ortodoxo (dejemos de lado por el momento la cuestión relativa a si este concepto de clase se ajusta a las colectividades que han luchado por la justicia en el mundo real en nombre de la clase obrera).<sup>15</sup> En esta concepción, la

clase es un modo de diferenciación que está arraigada en la estructura político-económica de la sociedad. Una clase solamente existe en forma de colectividad en virtud de su posición en esta estructura, y de su relación con las otras clases. De esta manera la clase obrera marxista es el cuerpo de personas que en una sociedad capitalista debe vender su poder laboral bajo disposiciones que autorizan a la clase capitalista a apropiarse de la productividad excedente para su beneficio privado. La injusticia de estas disposiciones es esencialmente un asunto de la distribución. En el esquema capitalista de reproducción social, el proletariado recibe una proporción injustamente grande de las cargas, y una proporción injustamente pequeña de las recompensas. Lo cierto es que sus miembros sufren además injusticias culturales graves; «los perjuicios ocultos (y no tan ocultos) de la clase».<sup>16</sup> Pero lejos de tener su raíz directamente de forma autónoma en un orden en función del estatus injusto, éstas se derivan de la economía política, mientras que las ideologías de clase inferior proliferan para justificar la explotación. Por consiguiente, el remedio para la injusticia es la redistribución, y no el reconocimiento. Superar la explotación de clase requiere la reestructuración de la economía política con el fin de alterar la distribución de cargas y beneficios sociales. Según el punto de vista marxista, tal reestructuración precisa de la forma radical de la abolición de la estructura de clases como tal. La tarea del proletariado, por tanto, no es sencillamente la de procurarse una mejor vida, sino la de «abolirse a sí mismo como clase». Lo último que necesita es el reconocimiento de su diferencia. Al contrario, la única manera de remediar la injusticia es quitar del medio al proletariado como grupo distintivo.<sup>17</sup>

Consideremos ahora el otro extremo del espectro conceptual. Postulemos un modelo de tipo-ideal de la colectividad que se ajuste a la política del reconocimiento. Una colectividad de este tipo está totalmente arraigada en el orden en función del estatus que se opone a la estructura económica de la sociedad. Lo que la distingue como colectividad son los modelos sociales imperantes de interpretación y valoración. Así que cualquier injusticia estructural que sufran sus miembros proviene, en última instancia, del orden en función del estatus. La raíz de la injusticia, además de su centro, será el mal reconocimiento cultural, mientras que cualquier injusticia económica concomitante en última instancia se derivará de esa raíz. El remedio requerido para rectificar la injusticia será el reconocimiento cultural, que se opone a la redistribución político-económica.

Examinemos ahora un ejemplo que parece aproximarse al tipo ideal: una sexualidad despreciada, comprendida en términos de la noción weberiana de estatus, pero reforzada con un elemento de fobia (y una vez más, dejemos de lado, por el momento, la cuestión de si esta perspectiva de la sexualidad se ajusta a las colectividades homosexuales históricas actuales que están luchando por la justicia en el mundo real).<sup>18</sup> En este concepto, la sexualidad es un modo de diferenciación social cuyas raíces no se encuentran en la economía política,

dado que los homosexuales están distribuidos por toda la estructura de clase de la sociedad capitalista, no ocupan una posición distinta en la división del trabajo, y no constituyen una clase explotada. Más bien, su forma de colectividad está arraigada en el orden en función del estatus de la sociedad, y la injusticia que sufren es, esencialmente, un asunto de reconocimiento. Gays y lesbianas sufren de las manos del heterosexismo la construcción autoritaria de las normas que privilegian la heterosexualidad. Al lado de esto, tenemos la homofobia; la desvalorización cultural de la homosexualidad. Esta devaluación está institucionalizada en la ley, la medicina, las políticas estatales, las prácticas sociales y en los modelos informales de la interacción social. Se expresa en una gama de agresiones que incluyen el avergonzamiento y el ataque; degradación mediante representaciones estereotipadas en los medios de comunicación, el acoso y la degradación en la vida cotidiana; la sujeción a las normas heterosexistas en relación con las cuales los homosexuales parecen inferiores o desviados y que funcionan para perjudicarlos, incluso sin intención de discriminación; la discriminación actitudinal; la exclusión o la marginación en los ámbitos públicos y órganos de decisión; y la negación de derechos legales y protección equitativa. Estos daños son injusticias de reconocimiento. Lo cierto es que los gays y las lesbianas sufren graves injusticias económicas; se les puede despedir fácilmente de su trabajo, y se les niegan los beneficios sociales familiares. Pero lejos de ser arraigados directamente en la estructura económica, se derivan de un modelo injusto de interpretación y valoración cultural. El remedio para la injusticia, en consecuencia, es reconocimiento y no redistribución. Superar la homofobia y el heterosexismo requiere el cambio de ciertas valoraciones culturales (además de sus expresiones legales y prácticas) que privilegian la heterosexualidad, que niegan el respeto equitativo a gays y lesbianas, y que se niegan a reconocer la homosexualidad como una manera legítima de sexualidad. Se trata de deconstruir las normas heterosexuales y de revalorizar una sexualidad despreciada; bien acordando un reconocimiento positivo a la opción sexual de gays y lesbianas, o bien desmontando la confrontación binaria entre la heterosexualidad y la homosexualidad.<sup>19</sup>

Todo parece bastante sencillo en los dos extremos de nuestro espectro conceptual. Al tratar las colectividades que se acercan al tipo ideal de la clase obrera explotada, nos encontramos con injusticias que requieren remedios redistributivos. Lo que se necesita es una política de redistribución. Al tratar de colectivos que se acercan al tipo ideal de la sexualidad despreciada, por contra, nos encontramos con injusticias de un mal reconocimiento que requieren remedios de reconocimiento. *Aquí* lo que se necesita es la política de reconocimiento.

*Sin embargo*, los asuntos no son tan fáciles al alejarnos de estos extremos. Cuando postulamos un tipo de colectividad localizado en medio del espectro conceptual, encontramos una forma híbrida que combina rasgos de la clase explotada con rasgos de la sexualidad despreciada. Llamaré «bivalente» a tal co-

lectividad. Lo que la distingue como colectividad son la estructura económica y el orden en función del estatus de la sociedad. Así, cuando el oprimido o subordinado sufre injusticias, se pueden atribuir simultáneamente a la economía política y a la cultura. En resumen, las colectividades bivalentes pueden sufrir la mala distribución socioeconómica y el mal reconocimiento cultural de forma que ninguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra, sino que ambas son primarias y co-originales. En su caso, ni la política de redistribución sola, ni la política de reconocimiento sola bastarán. Las colectividades bivalentes precisarán de ambas.

Sostengo que el género es una colectividad bivalente. Abarca, a la vez, dimensiones económicas y dimensiones culturales evaluativas. Para la comprensión del carácter de la injusticia de género se necesita prestar atención al mismo tiempo a la distribución y al reconocimiento.

Tengamos en cuenta en primer lugar las dimensiones político-económicas del género. En la actualidad, el género es un principio estructurante básico de la economía política. Por un lado estructura la división fundamental entre la labor remunerada «productiva» y la labor doméstica y «reproductiva» sin remunerar, asignando a las mujeres la responsabilidad principal para esta última. Por otro, el género también estructura la división dentro de la labor remunerada entre las ocupaciones profesionales y manufactureras mejor pagadas y dominadas por los hombres y las ocupaciones profesionales peor pagadas dominadas por la mujer como ocupaciones *pink collar* y las ocupaciones en el servicio doméstico. El resultado es una estructura político-económica que genera modos de explotación y deprivación específicos en función del género.

Aquí, el género parece una diferenciación dotada de ciertas características de tipo clase. Visto de esta manera, la injusticia de género parece una forma de injusticia económica que reclama la rectificación redistributiva; de la misma manera que ocurre con la clase, la justicia de género requiere la transformación de la economía política, eliminando la estructura de géneros. Para eliminar la explotación y la deprivación específicas del género, se necesita la abolición de la división del trabajo en función del mismo, tanto la división según género entre el trabajo remunerado y el trabajo sin remunerar, como la división en función del género dentro de la labor remunerada. La lógica del remedio es semejante a la lógica con respecto a la clase: hay que acabar con el género como tal. Si el género no fuese nada más que una diferenciación político-económica, la justicia exigiría su abolición.

Sin embargo, esto es solamente la mitad de la historia. De hecho, el género no es únicamente una diferenciación político-económica, sino también una diferenciación en términos de estatus. Como tal, también está acompañado de elementos que se parecen más a la sexualidad que a la clase, hecho que lo lleva a la problemática del reconocimiento. El género estructura modelos culturales dominantes de interpretación y valoración, los cuales son centrales para el orden

en función del estatus. Como resultado ocurre que no sólo las mujeres, sino todos los grupos de bajo estatus social, están en peligro de ser feminizados, y por lo tanto despreciados en este contexto. De este modo, la principal característica de injusticia en función del género es el androcentrismo: la construcción autoritaria de normas que privilegian los rasgos asociados con la masculinidad. Junto con esto, existe el sexismo cultural: la devaluación y denigración omnipresentes de las cosas denominadas «femeninas», paradigmáticamente, pero no sólo referido a mujeres. Esta devaluación está institucionalizada en la ley, políticas estatales, prácticas sociales, y modelos informales de interacción social. Esto encuentra su expresión en los daños infligidos a las mujeres que incluyen ataques sexuales y violencia doméstica, trivializar, cosificar y despreciar mediante representaciones estereotipadas en los medios de comunicación; acoso y desprecio en la vida cotidiana; sujeción a las normas androcéntricas en relación con las cuales las mujeres están vistas como inferiores o desviadas y las cuales trabajan en contra de sus intereses incluso sin intención de discriminación; exclusión o marginación en las esferas públicas y órganos de decisión; y la negación de todos los derechos legales y las protecciones de igualdad. Estos daños son injusticias de reconocimiento. Son relativamente independientes de la economía política y no meramente «superestructurales». Por consiguiente, no pueden ser solucionados solamente a través de la redistribución sino que requieren remedios de reconocimiento adicionales e independientes.

Aquí, el género aparece como una diferencia de estatus, como la de la sexualidad que está reforzada con elementos irracionales. Vista bajo este aspecto, la injusticia de género parece una especie de mal reconocimiento que clama por una solución mediante el reconocimiento. Puede ser que el heterosexismo, tanto como la superación del androcentrismo y el sexismo, requiera el cambio de valoraciones culturales (tanto en sus expresiones legales como prácticas) que privilegian la masculinidad y niegan un igual respeto a las mujeres. La lógica del remedio es semejante a la lógica con respecto a la sexualidad: esto es, descentralizar las normas androcéntricas y revalorizar el género devaluado, o bien mediante el acuerdo de un reconocimiento positivo de la diferencia del grupo devaluado, o mediante la deconstrucción de la oposición binaria entre masculinidad y femineidad.<sup>20</sup>

En suma, el género es un modo bivalente de colectividad. Contiene una cara político-económica que lo lleva al ámbito de la redistribución. Pero también contiene una cara cultural-valorativa que lo lleva simultáneamente al ámbito del reconocimiento. Una cuestión abierta es la de si las dos caras tienen el mismo peso; pero, volviendo a la injusticia en función del género, en cualquier caso requiere un cambio tanto de la economía política como del orden en función del estatus.

El carácter bivalente de género hacía estragos en nuestra construcción previa de una elección excluyente entre la política de redistribución y la política de

reconocimiento. Aquella construcción asumía que los sujetos colectivos de la injusticia o son clases o son grupos en función del estatus, pero no las dos cosas; que la injusticia que padecen sea o no la mala distribución o el mal reconocimiento, pero no ambas cosas; que las diferencias grupales en cuestión sean diferencias injustas o variaciones culturales injustamente devaloradas, pero no las dos cosas; que el remedio para la injusticia es la redistribución o el reconocimiento, pero no ambas cosas.

El género, como ahora podemos ver, destroza la serie entera de antítesis falsas. Aquí tenemos un sujeto colectivo que es un compuesto de estatus y de clase, que sufre las injusticias tanto de la mala distribución como del mal reconocimiento, cuya característica distintiva se compone de diferencias económicas y distinciones construidas culturalmente. Entonces la injusticia de género sólo se puede remediar mediante un enfoque que comprenda, a la vez, una política de redistribución y una política de reconocimiento.

En cuanto a todo esto, ¿hasta qué punto es insólito el género? ¿Es que aquí se trata de un caso de bivalencia único o raro en un mundo mayoritariamente univalente? Hay dos maneras de responder a estas preguntas. En primer lugar, podemos examinar, uno a uno, otros sujetos colectivos singulares de la injusticia para determinar si alguno de ellos también es interiormente bivalente. En segundo lugar, podemos examinar varios ejes de injusticia en su intersección mutua, para así determinar si la mayoría de los individuos sujetos a la injusticia, si no todos, precisan de la redistribución y el reconocimiento.

Comenzando por el primer enfoque, examinemos brevemente la categoría de «raza». La «raza», como el género, es un modo bivalente de colectividad, con una cara político-económica y otra cultural-valorativa. En la economía, las divisiones racionalizadas entre los trabajos remunerados de más o menos prestigio por un lado y el poder laboral explotable y «excedente» por otro, generan de una manera racial formas específicas de la mala distribución, remediables solamente mediante una política de redistribución. En el orden en función del estatus, mientras tanto, la trinchera de normas eurocéntricas y racistas privilegiando características asociadas con el ser blanco, genera formas racialmente específicas de falta de reconocimiento, extendiéndose desde la estereotipificación y la devaluación de culturas raciales a los ataques policiales y el maltrato en la vida cotidiana. Daños que sólo se pueden remediar mediante una política de reconocimiento.

La clase también es bivalente, a pesar de mi línea de argumentación anterior. El tipo ideal economicista que invoqué, con propósitos heurísticos, no está a la altura de la complejidad real de las injusticias y las luchas de clase existentes en el mundo. Historiadores como E.P. Thompson han demostrado que estos últimos siempre han contenido un subdiscurso de reconocimiento, por subliminal que fuera: los trabajadores no sólo lucharon para mitigar o abolir la explotación, sino también para defender sus culturas de clase y para establecer la digni-

dad del trabajo.<sup>21</sup> Durante el proceso elaboraron identidades de clase, a menudo mediante formas que privilegiaron construcciones culturales de masculinidad, «el ser blanco», y/o la nacionalidad mayoritaria, por consiguiente, mediante formas problemáticas para las mujeres y/o miembros de minorías raciales y nacionales.<sup>22</sup>

Así, incluso una categoría económica tan aparentemente univalente como la clase tiene un componente de estatus. Superar la injusticia clasista podría requerir la combinación de una política de reconocimiento y una política de redistribución. Por lo menos será necesario atender cuidadosamente a las dinámicas de reconocimiento subliminal de los conflictos basados en la clase, a fin de impedir que éstas generen injusticias de falta de reconocimiento en el proceso de intentar solucionar las injusticias de la mala distribución. Pero lo mismo se puede decir de los conflictos basados en problemas «raciales» y de género, los cuales han sido planteados de forma que privilegian a «los blancos» y a los hombres respectivamente.<sup>23</sup>

¿Qué pasa entonces con la sexualidad? ¿Es también una categoría bivalente? Se puede sostener que la sexualidad está inexorablemente ligada al género y, de esa manera, hereda la bivalencia de éste. Se puede decir, también, que el heterosexismo tiene sus raíces no sólo en el orden en función del estatus, sino también en una estructura económica que organiza la reproducción del poder laboral mediante la familia nuclear heterosexual.<sup>24</sup> Sin embargo, mi propio punto de vista es que tales argumentos vinculan el género y la sexualidad demasiado estrechamente, tapando de esa manera la importante distinción entre un grupo que ocupa una posición diferenciada en la división del trabajo, en un caso, y que no ocupa tal posición distintiva en otro. También corren el riesgo de encubrir la mencionada distinción entre aquellas formas de falta de reconocimiento, tales como la supremacía blanca que construye sus *otros* como inferiores degradados para que se mantengan en «su sitio» y explotados, por un lado, y aquellas formas, como la homofobia y el antisemitismo radical, por otro, que construyen sus *otros* como seres cuya mera existencia es abominable, y que no pretenden explotarlos, sino eliminarlos.<sup>25</sup>

Resolvamos la cuestión de la sexualidad como queramos, una cosa está clara, no solamente el género, sino varios ejes principales de la injusticia precisan tanto de la política de la redistribución como de la del reconocimiento para su solución. La necesidad de este tipo de enfoque bipolar aumenta aún más al no considerar tales ejes de injusticia individualmente, y empezar a considerarlos todos juntos, interseccionándose mutuamente. Después de todo, género, «raza», sexualidad y clase están estrechamente conectados entre sí. Mejor dicho, todos esos ejes de injusticia se interseccionan unos con otros en modos que afectan a los intereses e identidades de todos. Nadie es miembro de una sola colectividad. Y la gente que está subordinada a lo largo de un eje de división social puede ser dominante a lo largo de otro. Visto desde esta perspectiva, la necesidad de una

política de redistribución y de reconocimiento de doble enfoque no se presenta solamente de forma endógena, tal como sucede dentro de una colectividad bivalente única, sino que también surge de modo exógeno, a través de colectividades interseccionadas; por ejemplo, cualquier persona que sea gay y de clase obrera necesitará a la vez la redistribución y el reconocimiento independientemente de lo que haríamos con estas dos categorías tomadas por separado sin tener en cuenta las dos categorías de forma singular. Visto de esta manera, casi toda la gente que sufre injusticias, si no toda, necesita la integración de estas dos orientaciones políticas, igual que cualquier persona que se ocupa de la justicia social, sin tener en cuenta su propia situación social.

Entonces, en general, debemos rechazar totalmente la construcción de redistribución y reconocimiento como dos alternativas mutuamente excluyentes. Más bien, necesitamos desarrollar un enfoque bipolar que apunte a la necesidad de ambas.

### 3. Cuestiones filosófico-normativas: hacia una teoría bivalente de justicia

¿Cómo podemos desarrollar entonces tal enfoque bipolar? ¿Cómo podemos integrar la redistribución y el reconocimiento dentro de un único marco conceptual para poder superar su disociación política actual?

Tres clases de problemas están implicados aquí: cuestiones normativo-filosóficas, que conciernen a la relación entre la justicia del reconocimiento y la de la distribución; cuestiones teórico-sociales que conciernen a la relación entre la economía y la cultura; y cuestiones político-programáticas que se refieren a las tensiones prácticas que surgen en el transcurso de esfuerzos políticos para promover simultáneamente redistribución y reconocimiento. Las cuestiones político-programáticas van más allá del ámbito de esta ponencia.<sup>26</sup> En el presente trabajo trataré primero las cuestiones normativo-filosóficas y después volveré sobre las cuestiones teórico-sociales.

El proyecto de integrar redistribución y reconocimiento en un marco conceptual único incide en un debate continuo acerca de tres cuestiones filosófico-normativas. En primer lugar, ¿es el reconocimiento realmente un asunto que concierne a la justicia, o es un asunto de autorrealización? En segundo lugar ¿constituyen la justicia distributiva y la justicia de reconocimiento dos paradigmas normativos *sui generis* distintos, o puede ser uno subsumido por el otro? En tercer lugar, ¿requiere la justicia un reconocimiento de lo que es la diferencia de individuos o grupos, o será suficiente el reconocimiento de nuestra condición humana común?

Mi enfoque en torno a la primera cuestión difiere del de algunos teóricos del reconocimiento como Charles Taylor y Axel Honneth. A diferencia de ellos, propongo que entendamos el reconocimiento como un problema de justicia, y no como una cuestión de autorrealización. Así que no contestaremos a la pre-

gunta «¿qué pasa con la falta de reconocimiento?» refiriéndonos a una gran teoría de lo bueno o una teoría sobre la autoconciencia que nos dice lo que necesita todo el mundo para tener una relación práctica no distorsionada consigo mismo.<sup>27</sup> Diremos que es injusto que a unos individuos o grupos les esté negado el estatus de participantes plenos en la interacción social solamente como consecuencia de modelos de interpretación y valoración en cuyas construcciones no hayan participado en condiciones de igualdad, y que menosprecien sus características diferenciales (o las características diferenciales a ellos atribuidas).

Esta estimación tiene una serie de ventajas; primero, nos permite dejar de lado las discrepancias irresolubles sobre la naturaleza humana y lo bueno; segundo, explica por qué la falta de reconocimiento no es simplemente una cuestión de actitudes perjudiciales que llevan a daños psicológicos, sino que es un problema de estructuras socialmente atrincheradas de interpretación y valoración que impiden la participación equitativa en la vida social; finalmente, evita la perspectiva evidentemente dudosa de que todos tienen el mismo derecho a la estimación social. Lo que sí supone es que todo el mundo tiene el mismo derecho a perseguir la estimación social bajo unas condiciones justas de igualdad de oportunidades. Tales condiciones no se consiguen cuando, por ejemplo, los modelos culturales dominantes de interpretación degradan fuertemente la feminidad, «el no ser blanco», la homosexualidad y todo lo culturalmente ligado a ello. Cuando se da este caso, mujeres y/o personas de color y/o gays y lesbianas se enfrentan con obstáculos, que no encuentran otros, en la búsqueda de estimación. Y todos, incluyendo hombres hechos y derechos, se enfrentan aún con más obstáculos si optan por seguir proyectos y cultivar rasgos que sean codificados culturalmente como femeninos, homosexuales o «no blancos».

Continuamos volviendo ahora a la segunda pregunta, sobre si la justicia distributiva y la de reconocimiento constituyen dos paradigmas normativos, *sui generis*, distintos, o si puede ser que cualquiera de las dos se pueda reducir a la otra. Aquí me aparto tanto de muchos de los teóricos de la justicia distributiva como de muchos de los del reconocimiento. En vez de endosar uno de sus paradigmas a la exclusión del otro, propongo lo que llamo un concepto «bivalente» de justicia. Un concepto bivalente de justicia abarca a la vez la distribución y el reconocimiento sin tener que reducirse el uno al otro.

El núcleo normativo de mi concepto es la noción de *paridad participativa*. Según esta norma, la justicia requiere arreglos sociales que permitan que todos los miembros (adultos) de la sociedad interaccionen entre ellos como iguales. Para que la paridad participativa sea posible, afirmo que es necesario, pero no suficiente, el establecimiento de normas básicas de igualdad legal formal.<sup>28</sup> Por encima y más allá de este requisito, por lo menos dos precondiciones adicionales deben satisfacerse. En primer lugar, la distribución de recursos materiales debe ser de tal manera que asegure la independencia y «la voz» de los partici-

pantes, esto es lo que llamo la precondition «objetiva» de la paridad participativa. Esto excluye acuerdos que institucionalizan la deprivación y la explotación; acuerdos que institucionalizan grandes disparidades en riqueza e ingresos, constituyendo así «dos naciones» y socavando un estado de igualdad; y acuerdos que institucionalizan grandes disparidades con respecto al tiempo de ocio, negando así la igualdad de oportunidades para leer, pensar, reunirse y conversar con otras personas.<sup>29</sup>

Por el contrario, la segunda precondition adicional para la paridad participativa la llamo «intersubjetiva». Requiere que los modelos culturales de interpretación y valoración sean de tal manera que permitan expresar un respeto mutuo para todos los participantes y asegurar la igualdad de oportunidades para conseguir estimación social. Esta condición excluye modelos culturales que desprecian sistemáticamente ciertas categorías de gente y las cualidades asociadas con ellas. De la misma manera excluyen modelos interpretativos que desfavorecen sistemáticamente categorías de personas, en primer lugar, cargándoles de excesiva «diferencia» atribuida por otros, y/o en segundo lugar, por fracasar en el reconocimiento de su diferencia.

Tanto la precondition objetiva como la precondition intersubjetiva son condiciones necesarias para la paridad participativa, ninguna es suficiente por sí misma. La condición objetiva centra su atención en cuestiones asociadas tradicionalmente con la teoría de la justicia distributiva, sobre todo en cuestiones pertenecientes a la estructura económica de la sociedad y en las clases diferenciales definidas económicamente. La precondition intersubjetiva centra su atención en problemas destacados de la filosofía del reconocimiento, sobre todo cuestiones pertenecientes al orden cultural de la sociedad y a jerarquías de estatus definidas culturalmente. Cuando la condición objetiva no se cumple, el remedio es la redistribución; cuando la condición intersubjetiva no se cumple, el remedio es el reconocimiento. De esta manera un concepto bivalente de justicia orientado hacia la norma de la paridad participativa abarca la redistribución y reconocimiento, sin reducir el uno al otro.

Esto nos lleva a la tercera cuestión. ¿Requiere la justicia del reconocimiento de lo que son las diferencias de individuos o grupos, por encima o más allá del reconocimiento de nuestra condición humana común? Aquí es muy importante resaltar que la paridad participativa es una norma universalista en dos sentidos. En primer lugar, abarca a todos los participantes (adultos) en la interacción. Y en segundo lugar, presupone un valor moral de igualdad para los seres humanos. Pero el universalismo moral en este sentido aún deja abierta la pregunta sobre si el reconocimiento de la diferencia individual o del grupo podría ser reconocido por la justicia como un elemento, entre otros, de la condición intersubjetiva para la paridad participativa. Sin embargo, esta pregunta no puede ser resuelta mediante un simple análisis conceptual abstracto. Más bien necesita ser enfocado desde el espíritu del pragmatismo y de la teoría social

crítica. Todo depende precisamente de lo que la gente que no es reconocida necesita para poder participar en condiciones de igualdad en la vida social. Y no existe razón para asumir que todos precisen de lo mismo en todos los contextos. En algunos casos puede que se necesite que se quiten las diferencias excesivamente adscritas o construidas para poder participar como miembros con pleno derecho en la interacción. En otros casos puede que se deba tener en cuenta la diferencia insuficientemente reconocida. Aun en otros casos más, puede que se necesite enfocar a grupos dominantes o aventajados, destacando que la diferencia de éstos ha sido falsamente proclamada como universalidad. Alternativamente, puede que se necesite deconstruir los términos mismos en los que las diferencias atribuidas están actualmente elaboradas. Finalmente, puede que se necesite todo lo ya mencionado, o varios aspectos de ello, en combinación uno con otro y en combinación con la redistribución. Lo que realmente necesita qué tipo de gente, con qué tipo de reconocimiento y en qué contextos depende de la naturaleza de los obstáculos con los cuales se encuentran para alcanzar la paridad participativa. Esto, repito, no puede ser determinado mediante un argumento filosófico abstracto. Sólo puede ser determinado mediante una teoría social crítica, una teoría orientada normativamente, informada empíricamente y guiada por el propósito práctico de superar la injusticia.

#### **4. Cuestiones de teoría social: un argumento a favor de una «perspectiva dualista»**

Esto nos lleva a las cuestiones de teoría social que comienzan cuando enmarcamos redistribución y reconocimiento en un mismo sistema conceptual. Tal y como vimos, el acuerdo común que concierne a la política de redistribución y a la de reconocimiento presupone la bifurcación de la política económica y el orden en función del estatus. Entonces, la cuestión principal para una teoría social crítica es: ¿cómo hemos de entender la relación entre economía y cultura de una manera crítica que no refuerce su disociación?

Rápidamente podemos despachar dos enfoques completamente inadecuados. El primero es el economicismo, el punto de vista de que la cultura es reductible a la política económica y su estatus es reductible a la clase. El economicismo es la contrapartida en la teoría social de la vindicación política, discutido antes como «es la economía, estúpido». El punto de vista completamente opuesto es el culturalismo, que mantiene que la política económica es reducible a la cultura, y así, clase es reducible a estatus. El culturalismo es la contraparte en la teoría social «es la cultura, estúpido».

Cualesquiera que sean sus méritos para analizar otro tipo de sociedades, ni el economicismo ni el culturalismo dan cuenta de manera sostenible de las sociedades capitalistas contemporáneas. En estas sociedades, la jerarquía de clase y la jerarquía de estatus no se solapan isomórficamente, más bien interactúan

causalmente. De cualquier manera, ni la política económica ni la cultura son reductibles una a la otra, más bien están interpenetradas.

Si ni el economicismo ni el culturalismo aportan una explicación aceptable para la relación entre clase y estatus, ¿qué otros modelos alternativos son posibles? ¿Cómo hemos de entender de nuevo la relación entre economía y cultura de una manera crítica que no refuerce su disociación?

Las raíces de esta dificultad son históricas. A lo largo de un proceso largo y complejo el capitalismo ha creado instituciones económicas especializadas, mercados paradigmáticos que conjuntamente constituyen una zona privadamente ordenada de interacción económica; esta zona se sitúa lejos, pero dependiente del complejo de formas de vida básicas que Karl Polanyi llama de forma simple «sociedad».<sup>30</sup> Como resultado se presenta la generación de significados y valores en formas tales como el arte, música, literatura y religión y su circulación a través de todo lo que significa la discusión de la esfera pública y de la educación, aparentemente localizado en el nexo de instituciones culturales especializadas. La consecuencia es una formación social que parece separar economía y cultura, reproducción material y reproducción simbólica, asignando cada uno a una esfera distinta.

La apariencia es sin embargo engañosa. Cultura y economía están entroncadas mutuamente en relación con los vínculos no institucionales. Justamente nuestras prácticas económicas conocidas tienen una dimensión cultural irreductible y constitutiva; elimina lo conocido de los significados y normas, afecta no sólo al bienestar material de los actores sociales, sino a sus identidades y su estatus como tal. Por el contrario, nuestras prácticas culturales conocidas tienen una dimensión económica irreductible y constitutiva, que penetra en la lógica instrumental asociada a la forma establecida, afecta no sólo al estatus y a las identidades de los actores sociales, sino asimismo a su bienestar material.

¿Qué tipo de enfoque puede hacer justicia a los dos aspectos de este panorama? ¿Cómo podemos concebir la redistribución y el reconocimiento de modo que ajustemos la aparente separación entre economía y cultura, así como su interpenetración?<sup>31</sup> Dos posibilidades se presentan por sí mismas. La primera consiste en el dualismo sustancial que trata la redistribución y el reconocimiento pertenecientes a dos campos sociales diferentes. La segunda es la perspectiva dualista que los trata como dos perspectivas analíticas distintas. Tratemos a continuación estas dos posibilidades.

El punto de vista del dualismo sustancial es que la distribución y el reconocimiento constituyen dos «esferas de justicia»<sup>32</sup> diferentes. La primera tiene que ver con el ámbito económico de la sociedad, con las relaciones de producción, y la segunda con el ámbito cultural, con las relaciones que precisan reconocimiento. Si tenemos en cuenta las formas económicas tales como la estructura del mercado laboral, asumimos un punto de vista de justicia distributiva. Definimos la justicia de tales disposiciones institucionales en términos de su

impacto en la posición económica y en el bienestar material de sus participantes. Si por el contrario, tenemos en consideración las formas culturales como la representación de la sexualidad femenina en el medio televisivo, asumimos el punto de vista del reconocimiento, ya que definimos la justicia según modelos de interpretación y valoración en términos de su impacto en el estatus culturalmente definido y en el derecho relativo de los participantes.

Es posible que el dualismo sustancial sea preferible tanto al economicismo como al culturalismo, pero nunca es inadecuado conceptual y políticamente. Conceptualmente erige una dicotomía que opone la economía a la cultura y trata de separar las dos esferas. En efecto, sea como fuere, tal y como he argumentado lo que se presenta asimismo como «la economía» está realmente siempre impregnado de interpretaciones y normas culturales. Por el contrario, lo que se presenta asimismo como «la esfera cultural» está completamente impregnado de imperativos económicos y diferencias económicas. En ningún caso, por supuesto, tratamos con esferas separadas.

Además, prácticamente el dualismo sustancial cae en la trampa de la disociación actual entre políticas culturales y políticas sociales, y por otra parte, refuerza esta disociación. Tomando la economía y la cultura como dos esferas separadas, sitúa a la política de redistribución en primer lugar y a la de reconocimiento en segundo. El resultado es, efectivamente, la constitución de dos tareas políticas superadas que requiere luchas políticas separadas. Desligando la injusticia cultural de la injusticia económica, la lucha cultural de la lucha social, se reproduce la gran disociación que intentamos superar. El dualismo sustancial no es una solución —aunque sí un síntoma— a nuestros problemas. Refleja pero no cuestiona críticamente la diferenciación institucional del capitalismo moderno.

Una perspectiva genuinamente crítica, por el contrario, no puede asumir la apariencia de esferas separadas como un valor aparente. Más bien tiene que investigar tras las apariencias para revelar las conexiones ocultas entre distribución y reconocimiento.

Tiene que hacer visible y *criticable* todo el subcontexto cultural de los procesos aparentemente económicos como el subcontexto económico de las prácticas aparentemente culturales. Tratando *cada* práctica como simultáneamente económica y cultural, tiene que definir todas las prácticas desde dos perspectivas diferentes; desde la perspectiva de la distribución y desde la perspectiva del reconocimiento sin que ninguna de estas dos perspectivas se reduzca a la otra.

A un enfoque de este tipo lo llamo «dualismo perspectivista». Aquí redistribución y reconocimiento no corresponden a los dos ámbitos fundamentales de la sociedad; al ámbito de la economía y al ámbito de la cultura. Más bien los dos constituyen perspectivas analíticas que pueden ser asumidas con respecto a cada ámbito. Estas perspectivas se pueden desplegar críticamente, además, a contrapelo de la ideología. Podemos usar la perspectiva del reconocimiento para

identificar las dimensiones culturales que se consideran usualmente arreglos económicos.

Enfocando la producción y circulación de interpretaciones y normas en programas de bienestar, podemos determinar por ejemplo sus efectos en las identidades y en el estatus social de madres solteras.<sup>33</sup> Por otra parte podemos usar la perspectiva de la redistribución para llamar la atención sobre las dimensiones económicas a las cuales se considera usualmente simples formas culturales; llamando la atención sobre la economía de *rap music*, por ejemplo, podemos determinar sus efectos sobre el bienestar material de los jóvenes de color en el interior de las ciudades. Con el dualismo perspectivista podemos, entonces, definir la justicia de cada práctica social, independientemente de donde se sitúe institucionalmente, planteando la cuestión desde cada uno o desde los dos puntos de vista normativos analíticamente distintos, a saber: la práctica en cuestión reduce o amplía las condiciones objetivas e intersubjetivas de la paridad participativa.

La ventaja de este enfoque está clara. Al contrario que el economicismo y el culturalismo, el dualismo perspectivista nos permite integrar la redistribución y reconocimiento sin reducir uno al otro. A diferencia del dualismo sustancial, sin embargo, no refuerza su disociación. Dado que no dicotomiza economía y cultura, bienestar material y posición social, nos permite captar su interimbricación. Y puesto que, asimismo, no reduce las clases económicamente definidas a un estatus culturalmente definido, o viceversa, nos permite examinar las interrelaciones.

Entendida perspectivamente, entonces la distinción entre redistribución y reconocimiento no reproduce simplemente las disociaciones ideológicas de nuestro tiempo. Más bien aporta un instrumento conceptual indispensable para cuestionar y, finalmente mediante el esfuerzo, superar aquellas disociaciones.

## Conclusión

El dualismo perspectivista en teoría social complementa la paridad participativa en la teoría moral. Estos enfoques constituyen conjuntamente los recursos conceptuales que necesitamos para resolver la cuestión central de nuestros días. ¿Cómo podemos desarrollar una orientación política programática coherente que integre la redistribución y el reconocimiento? ¿Cómo podemos desarrollar un marco conceptual que integre lo que permanece convincente e insuperable en las políticas de redistribución, con lo que es convincente e innegable en las políticas de reconocimiento?

Si no planteamos esta pregunta, si nos aferramos a las antítesis falsas y/o dicotomías engañosas, perderemos la oportunidad de captar formas sociales capaces de rectificar las injusticias económicas y culturales. Sólo examinando enfoques integradores que unen la redistribución y el reconocimiento a favor de la paridad participativa podremos cumplir con los requerimientos de una justicia para todos.

## NOTAS

1. La investigación llevada a cabo para esta ponencia fue subvencionada por la Turner Foundation for Human Values. Agradezco los consejos que aportaron Elizabeth Anderson y Axel Honneth, cuya contestación viene a raíz de mi exposición en la Universidad de Stanford (abril-mayo de 1996). Conversaciones mantenidas con Rainer Forest, Steven Lukes, Theodore Coditschek, Jane Mansbridge, Linda Nicholson y Eli Zaretsky influyeron sobre mi pensamiento en momentos clave a la hora de preparar esta ponencia.

2. Programa de Desarrollo de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), *Human Development Report 1996*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Puntos destacables de sus hallazgos aparecen en el reportaje de Barbara Crossette, «UN. Survey Finds World Rich-Poor Gap Widening», *New York Times* (15 julio 1996), p. A4.

3. Véanse, por ejemplo, las contribuciones de Martha Nussbaum, *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities* (ed. Martha C. Nussbaum y Jonathan Glover), Oxford, Clarendon Press, 1995.

4. Véase, por ejemplo, la crítica de Iris Marion Young sobre el paradigma de distribución en *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990.

5. No incluyo el comunismo ahora difunto del bloque del Este, ya que fracasó en su intento de combinar los objetivos de igualdad social con los compromisos de entender las libertades civiles y los derechos políticos. A lo largo de esta ponencia presumo (aunque no defiendo) que ningún programa que aspire a la justicia social y/o cultural, que fracasa a la hora de asegurar tales libertades, sea defendible.

6. No incluyo aquí los movimientos de reconocimiento nacional, dado que plantean temas más allá del enfoque de la ponencia.

7. De hecho, estos remedios se encuentran en conflicto entre sí; lo cual trato en el artículo «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age», *New Left Review*, n.º 212 (julio-agosto 1995), pp. 68-93; reimpresso en Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Routledge, 1997.

8. De nuevo, estos remedios culturales tan diversos se encuentran en conflicto entre sí. Un tema es acordar el reconocimiento para las identidades existentes que en la actualidad son menospreciadas; otro sería transformar las estructuras simbólicas, y por consiguiente transformar las identidades personales. Indago sobre estas tensiones en el artículo: «From Redistribution to Recognition?».

9. Esta fórmula inicial evita la polémica de la definición teórica adecuada de clase. Deja sin contestar si clase debe concebirse con Marx en relación a los medios de producción o con Weber en relación al mercado. No obstante, en adelante adopto la definición de Marx con el fin de simplificar el discurso.

10. Para más información sobre la perspectiva de Marx acerca de la clase, véase, por ejemplo, Karl Marx, «Wage Labor and Capital», *The Marx-Engels Reader* (ed. Robert C. Tucker), Norton, 1978.

11. Para más información sobre la perspectiva de Weber sobre la clase, véase, por ejemplo, Max Weber, «Class, Status, Party», *From Max Weber: Essays in Sociology* (ed. Hans H. Gerth y C. Wright Mills), Oxford University Press, 1958.

12. Richard Rorty, artículo publicado en *Dissent*.

13. Charles Taylor, «The Politics of Recognition», en *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (ed. Amy Gutmann), Princeton University Press, 1994; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*.

14. El discurso que sigue es una revisión de una parte del artículo citado «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Postsocialist" Age».

15. Con el fin de debatir comienzo concibiendo a la clase de un modo ortodoxo y economicista para hacer más agudo el contraste con respecto a otras formas de tipos ideales de la colectividad, que aparecen a continuación. Por lo tanto, concibo clase como algo enraizado por completo en la economía política, contrario al orden en función del estatus. Por supuesto no es la única interpretación del concepto de clase de Marx. Más adelante en mi discurso, propondré una interpretación menos economicista, que da más peso a las dimensiones cultural, histórica y discursiva de clase, tal y como ha sido planteado por escritores como E.P. Thompson y Joan Wallach Scott. Véase Thompson, *The Making of the English Working Class*, Random House, 1963; y Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, 1988.

16. Véase Richard Sennett y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Knopf, 1973.

17. Se podría discutir si el resultado sería la abolición del proletariado, o sólo su universalización. Aun en este caso, la diferenciación del proletariado como grupo desaparecería.

18. Una vez más, con el fin de debatir, comienzo con una concepción muy estilizada de la sexualidad para resaltar el contraste con respecto a otras formas de tipos ideales de colectividad mencionados aquí. De este modo, trato la diferenciación sexual como algo totalmente enraizado en el orden en función del estatus, contrario a la economía política. Por supuesto, ésta no es la única interpretación de sexualidad. Más adelante expongo una interpretación alternativa, que da más peso a la economía política.

19. En el primer caso la lógica del remedio es la de hundir el negocio del grupo. En el segundo caso, por contra, se puede valorar la «cohesión» del grupo reconociendo su diferencia.

20. En el primer caso, de nuevo, la lógica del remedio es la de hundir el negocio del grupo. En el segundo caso, por contra, se puede valorar la «cohesión» del grupo reconociendo su diferencia.

21. Véase Thompson, *The Making of the English Working Class*, Random House, 1963.

22. David R. Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Verso, 1991; Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*.

23. Evelyn Brooks Higginbotham, «African American Women's History and the Metalanguage of Race», *Sings*, 17, 2 (1992), pp. 251-274; y Elizabeth Spelman, *Inessential Woman*, Beacon Press, 1988.

24. Judith Butler expresó este planteamiento en una conversación personal (abril 1995).

25. Le debo esta distinción a Oliver Cromwell Cox, quien la invocó para distinguir entre la supremacía de gente de tez blanca y el antisemitismo. La homofobia contemporánea parece a esta luz más próxima al concepto de Cox sobre el antisemitismo en detrimento de su perspectiva sobre la supremacía caucásica: pretende eliminar, no explotar, a los homosexuales. Véase Cox, *Caste, Class, and Race*, Monthly Review Press, 1970.

26. Ya he planteado algunas en el artículo «From Redistribution to Recognition?».

27. El planteamiento de Charles Taylor es el siguiente: «La falta de reconocimiento o el reconocimiento equívoco [...] puede ser una fórmula de opresión, de encerrar a alguien en una manera falsa, distorsionada, reducida de ser. Más allá de la falta de respeto, puede infligir una herida lamentable, cargar a la gente con un auto-odio que le deforme. El debido reconocimiento no es una cortesía sino una necesidad humana vital» («The Politics of Recognition», en Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, p. 25). En palabras de Axel Honneth: «[...] debemos nuestra propia integridad [...] al hecho de haber recibido la aprobación o el reconocimiento de otras personas. [Conceptos negativos como «insulto» o «degradación»] tienen relación con las formas de mostrar la falta de respeto, o negar el reconocimiento. Se emplea para caracterizar un modo de comportamiento que no representa una injusticia meramente porque limita la libertad de acción o porque inflige daño. Más bien, tal comportamiento es injurioso porque impide que estas personas tengan un concepto positivo propio, un concepto adquirido por medios intersubjetivos» («Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition», *Political Theory*, vol. 20, n.º 2 [mayo 1992], 188-189).

28. A lo largo de esta ponencia sostengo, aunque no entro en debate, que es necesario establecer normas básicas de la igualdad legal formal.

29. Aún no ha sido resuelta la cuestión de cuánta desigualdad económica es compatible con la paridad participativa. Algún grado de tal desigualdad es inevitable e incuestionable. No obstante, existe un umbral en el cual las disparidades se agrandan tanto que impiden la paridad participativa. Exactamente dónde se sitúa este umbral es un asunto que queda para futuras investigaciones.

30. Karl Polanyi, *The Great Transformation*, Boston, Beacon, 1957.

31. Este concepto, igual que los dos párrafos anteriores, debe su inspiración a Eli Zaretsky. En su libro *Capitalism, the Family, and Personal Life* (Harper & Row, 1983), Zaretsky ofrece una analogía sobre la separación aparente y la interpenetración de la economía y la familia (lo «público» y lo «privado») en las sociedades capitalistas y modernas.

32. Tomo prestada esta expresión de Michael Walzer; véase su *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, 1983.

33. Véase Nancy Fraser, «Women, Welfare, and the Politics of Need Interpretation» y «Struggle Over Needs», ambos en Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*, University of Minnesota Press, 1989. También, Nancy Fraser y Linda Gordon, «A Genealogy of "Dependency": Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State», *Signs*, 19, n.º 2 (invierno 1994), pp. 309-336; reimpresso en Fraser, *Justice Interruptus*.

*Nancy Fraser es profesora de Ciencias Políticas en la Graduate Faculty of Political and Social Science de la New School for Social Research de Nueva York. Sus líneas de trabajo se centran en teoría política y estudios de género. Es autora de «Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory» (1989), coautora de «Feminist Contentions: A Philosophical Exchange» (1994), y coeditora de «Revaluing French Feminism: Critical Essays on Difference, Agency, and Culture» (1992); coautora con Linda Gordon de «Contrato versus Caridad: una reconsideración de la relación entre ciudadanía civil y ciudadanía social» (1992), «After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State» (1994), y «Multiculturalism and Gender» (1996).*