

Justicia, reconocimiento y participación

Justice, recognition and participation

Kjersti Fjørtoft

Universidad de Tromsø, Noruega

Recibido el 10 mayo de 2012

Aceptado el 12 de julio de 2012

BIBLID [1134-6396(2012)19:2; 375-392]

RESUMEN

Las teorías filosóficas tienden a ver la justicia como una cuestión de reconocimiento o de redistribución. Para ser “neutral” ante la pluralidad de nociones de la vida buena en las sociedades democráticas modernas, las teorías liberales se han ceñido a la dimensión distributiva. De acuerdo con Nancy Fraser, el significado fundamental de la justicia es la paridad en la participación. La igualdad de oportunidades para participar presupone la redistribución de los recursos así como el reconocimiento de las preferencias culturales, de género y sexuales. La autora propone una concepción del reconocimiento que no está vinculada a la política de la identidad, sino al concepto de estatus. Fraser ha ofrecido una teoría de la justicia que hace posible decidir cuándo las demandas de reconocimiento son legítimas y cuando no lo son. Si las demandas de reconocimiento están justificadas en base a una concepción de la justicia que está acordada desde una perspectiva pública común, entonces la teoría liberal de la justicia no necesita restringirse a la dimensión distributiva.

Palabras clave: Justicia. Participación. Redistribución. Reconocimiento. Legitimidad. Democracia deliberativa

ABSTRACT

Philosophical theories of justice tend to view justice either as questions of recognition or as questions of redistribution. In order to become “neutral” among the plurality of the good life in modern democratic societies, liberal theories have been limited to redistribution. According to Nancy Fraser, the most general meaning of justice is parity of participation. Equal opportunities to participation presupposes just redistribution as well as and recognition of culture, gender and sexual preferences. She proposes a conception of recognition, not linked to the idea of identity politics, but to a concept of status. Fraser has delivered a theory of justice that makes it possible to decide whether claims of recognition are legitimate or not. If claims for recognition are justified in a conception of justice that is agreeable from a common public perspective, a liberal theory does not need be restricted to distributive justice.

Key word: Justice. Participation. Redistribution. Recognition. Legitimacy. Deliberative democracy.

SUMARIO

1.—Introducción. 2.—Los antecedentes: redistribución y reconocimiento. 3.—La política del reconocimiento. 4.—La concepción de la justicia en dos dimensiones de Fraser. 5.—Justicia, reconocimiento y la concepción de la persona. 6.—La justicia y el consenso superpuesto. 7.—Consideraciones finales: participación y razón pública.

1.—Introducción

En la tradición liberal, la justicia tiene que ver fundamentalmente con la distribución de los derechos, las libertades y el bienestar social. Sin embargo, en la política actual las luchas por la justicia incluyen demandas de redistribución y también de reconocimiento de la cultura, la identidad y las formas de vida. Las peticiones de reconocimiento han sido vistas tradicionalmente como política de la identidad. Nancy Fraser ha desarrollado una teoría de la justicia en dos dimensiones en la que el reconocimiento y la redistribución se justifican en virtud del principio de *paridad participativa*. El principio de la paridad participativa implica que todos los ciudadanos deben poder participar como iguales en la vida social y política. Para que las demandas políticas de reconocimiento sean consideradas asuntos concernientes a la justicia, éstas deben plantearse como propuestas deontológicas aceptadas por todos los ciudadanos. El reconocimiento y la redistribución deben evaluarse en relación a un marco normativo común. De acuerdo con mi interpretación, Fraser lleva a cabo una formulación liberal de la teoría del reconocimiento. Rechaza la elección excluyente entre el paradigma distributivo y el paradigma del reconocimiento. Las demandas de reconocimiento se valoran y discuten en relación a una perspectiva común de todos los interesados (FRASER, 2003, 47). Fraser considera que las peticiones de reconocimiento deben justificarse mediante un concepto deontológico de la justicia que pueda ser aceptado por todos los ciudadanos a pesar de sus diferentes concepciones de la vida buena y sus diferentes creencias metafísicas sobre la naturaleza humana. En este artículo, defiendo, primero, que las teorías del reconocimiento necesitan establecer algunos procedimientos o principios que nos permitan decidir qué demandas son legítimas y cuáles no lo son. Segundo, si las peticiones de reconocimiento se justifican mediante una concepción de la justicia compatible con una pluralidad de concepciones razonables de la vida buena, la teoría liberal no tiene por qué reducirse a la justicia distributiva.

2.—*Los antecedentes: redistribución y reconocimiento*

Nancy Fraser considera que la redistribución y el reconocimiento constituyen dos paradigmas de la justicia que son distintos pero están interconectados. El paradigma redistributivo se centra en injusticias que pueden definirse como socioeconómicas, tales como la explotación laboral y la marginación económica. El paradigma del reconocimiento se centra en las injusticias que se presupone están enraizadas en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación (FRASER, 2003, 13). La injusticia que afecta a la redistribución puede ser corregida mediante la transformación de la estructura económica, como por ejemplo, modificando las leyes fiscales, reorganizando la división del trabajo o revisando el derecho que regula la propiedad privada. La injusticia que tiene que ver con el reconocimiento puede ser corregida a través de la transformación cultural y simbólica, como por ejemplo, celebrando la diversidad cultural o modificando las normas e interpretaciones que devalúan y discriminan a determinadas culturas o estilos de vida. Más aún, la redistribución y el reconocimiento se identifican con dos tradiciones de la teoría normativa. La redistribución se asocia tradicionalmente con la teoría liberal y el reconocimiento con las teorías del multiculturalismo y la política de la identidad.

Los defensores del enfoque del reconocimiento, tales como Charles Taylor o Alex Honneth, consideran que éste es una condición necesaria para la realización personal y la formación de la identidad. Suponen que el reconocimiento de otros sujetos es necesario para formar plenamente nuestra subjetividad (FRASER, 2003, 28). Taylor se inspira en la teoría de Hegel sobre el amo y el esclavo, cuya idea principal es que la identidad del amo se configura a partir del reconocimiento del estatus del esclavo y viceversa, y defiende que la imagen que otras personas tienen de nosotros juega un papel importante en la formación de nuestra identidad. Uno de los problemas que tiene este enfoque es que no explica por qué, desde el punto de vista de la justicia democrática, los ciudadanos deben ponerse de acuerdo sobre sus nociones de la realización personal. En el contexto de la condición moderna del pluralismo de valores, quizás sea más realista suponer que los ciudadanos democráticos pueden aceptar las peticiones de reconocimiento si éstas se basan en principios que parten de una concepción públicamente compartida de la justicia, en lugar de en nociones particulares de la vida buena.

Hay muchos tipos de liberalismo, pero todos ellos coinciden en que el estado debe proteger las libertades individuales y la igualdad. El liberalismo moderno sugiere que los derechos liberales deben ser disfrutados por todos los miembros de la sociedad a pesar de su clase, raza, género, religión, etnicidad y sus opiniones políticas. Instituciones como la educación

pública, la sanidad, las prestaciones sociales, el subsidio por desempleo, las pensionistas, etc., son esenciales para garantizar cierto nivel de igualdad (MILLER, 2006, 323). La teoría de John Rawls es una de las propuestas teóricas más conocidas sobre la justicia distributiva en la filosofía política contemporánea. En su libro *Political liberalism* de 1993, defiende que los ciudadanos en las sociedades democráticas pueden llegar a un acuerdo sobre una concepción política de la justicia si se apoyan en los ideales democráticos de la ciudadanía, y no en doctrinas comprensivas particulares. La expresión “doctrina comprensiva” de Rawls se refiere al conjunto de valores y de creencias que tienen que ver con lo que consideramos valioso en la vida. Las creencias religiosas y filosóficas son ejemplos de doctrinas comprensivas (RAWLS, 1993, 13). Las demandas de justicia deben discutirse y legitimarse en el marco de una razón pública, en relación con las normas y los valores propios de la cultura política democrática.

Las sociedades democráticas contemporáneas se enfrentan a cuestiones fundamentales relacionadas con el reconocimiento de las diferencias culturales, étnicas, religiosas o sexuales y la integración política de los grupos culturales. En los años ochenta y noventa, la filosofía política estaba dominada por las discusiones sobre las bases morales del multiculturalismo, los derechos de grupo o “la ciudadanía situada”. Sin embargo, el “multiculturalismo” es un término impreciso. Puede usarse descriptivamente para referirse a la coexistencia entre distintas religiones, etnias o grupos raciales cuyos miembros consideran sus diferencias una parte esencial de su identidad (MILLER, 2006, 324). Pero el “multiculturalismo” se refiere también a una familia de teorías normativas que defienden que el estado debe apoyar las identidades culturales y sus diferencias. El multiculturalismo reclama lo que Charles Taylor denomina “una política de la diferencia” (TAYLOR, 1994). Las versiones fuertes del multiculturalismo exigen garantías jurídicas y constitucionales para que las minorías puedan auto-gobernarse conforme a sus tradiciones y valores. Ciertamente, la diversidad ha sido vista tradicionalmente como una amenaza para la estabilidad política. Los inmigrantes, las minorías nacionales y los pueblos indígenas han sido víctimas de políticas de asimilación o marginación. En este sentido, puede decirse que las reivindicaciones de reconocimiento han transformado las nociones democráticas de la justicia, tanto en la teoría política como en la elaboración de las políticas públicas. Recientemente, las sociedades democráticas occidentales se han desplazado hacia enfoques más respetuosos con la diversidad (BANTING y KYMLICKA, 2006). Pero el multiculturalismo ha sido criticado desde diferentes puntos de vista. Los liberales objetan que no tiene justificación desde el punto de vista de la igualdad y las libertades individuales. Las feministas liberales señalan que las políticas concebidas para preservar culturas y formas tradicionales de vida plantean problemas a los principios

básicos de igualdad en las libertades y el poder entre hombres y mujeres. También se acusa al multiculturalismo de promover el sectarismo cuando incentiva a los ciudadanos a identificarse fundamentalmente con su grupo cultural, en lugar de con la comunidad más amplia de seres humanos.

3.—*La política del reconocimiento*

El ensayo *The politics of recognition* de Charles Taylor constituye una aportación significativa al debate sobre el multiculturalismo y los derechos de grupo. En este trabajo se entretajan dos de los temas centrales de su teoría: por un lado, el desarrollo de una concepción intersubjetiva de la identidad, y por otro, la reconstrucción de la historia de la subjetividad moderna y la individualidad a la luz de la lucha por la dignidad y la autenticidad (BEN-HABIB, 2002, 51). La tesis básica de Taylor es que el reconocimiento es una necesidad universal porque la identidad humana se construye en diálogo, y a veces en conflicto con los aspectos relevantes que otros quieren ver en nosotros (TAYLOR, 1994, 33). El reconocimiento es, por tanto, crucial para la formación y la distorsión del sujeto. Los individuos y los grupos pueden padecer serios perjuicios si las otras personas y la sociedad que les rodea les transmiten una imagen humillante y degradante de sí mismos. La falta de reconocimiento puede dar lugar a un daño en la identidad de los individuos y a su baja estima o auto-respeto. Taylor defiende que la mayoría de las teorías liberales desestiman la dimensión dialógica de la vida humana y por tanto fracasan a la hora de incorporar el reconocimiento en la concepción de la justicia. Defiende que los estados liberales deben proteger a las minorías culturales que se ven amenazadas por la cultura mayoritaria y reclama una política de reconocimiento. Tal política de reconocimiento requiere derechos especiales para minorías étnicas (por ejemplo, a mantener sus lenguas y tradiciones) y los pueblos aborígenes (como el auto-gobierno). El argumento de Taylor en defensa de la política del reconocimiento está basado en la ética de la autenticidad, que presupone que los individuos tienen una forma específica y original de vivir. De acuerdo con la ética de la autenticidad, las personas deben aspirar a ser reconocidas por lo que realmente son. La necesidad de reconocimiento se hace más visible con el desarrollo de la modernidad, cuando se produce un desplazamiento desde el código aristocrático del honor a la noción burguesa de dignidad (TAYLOR, 1994, 27). En oposición al código de honor, intrínsecamente relacionado con la desigualdad, el concepto moderno de dignidad está estrechamente relacionado con la igualdad (TAYLOR, 1994, 27). El desplazamiento desde el honor a la dignidad ha dado lugar a la noción moderna y universal de autonomía (TAYLOR, 1994, 37). En cambio, la política de la diferencia se

basa en ideal moderno de autenticidad. En tal caso, el reconocimiento es otra cosa:

La política de la dignidad igual promueve universalmente lo idéntico, un elenco semejante de derechos e inmunidades; la política de la diferencia busca el reconocimiento de la identidad única de un individuo o grupo, su distinción con respecto al resto (TAYLOR, 1994, 38).

Taylor, como Johann Gottfried Herder, aplica el principio de originalidad en dos niveles, en los individuos y las culturas o naciones (TAYLOR, 1994, 30-31). Como los individuos, el “Volk” o la cultura deben ser honestas y sinceras consigo mismas. De hecho, Herder insinuaba que cuando las personas son sinceras consigo mismas, también lo son hacia sus culturas autóctonas. Junto a ello, la autenticidad individual y la razón humana están constituidas por el lenguaje. Todas las lenguas naturales están basadas en la memoria histórica de los pueblos y sus identidades (BENHABIB, 2002, 55). Mi lengua refleja no sólo mis propios pensamientos, valores e ideas, sino también la forma de pensar y los valores de la cultura en la que he nacido y me he criado. El argumento de Taylor puede reconstruirse de la siguiente forma: la cultura está formada por una serie de prácticas discursivas que convierten al sujeto en lo que realmente es. Por ello, subestimar el valor que tiene una cultura particular es rechazar el principio de la igualdad entre los seres humanos. De acuerdo con esta perspectiva, las políticas concebidas para apoyar las identidades culturales y los derechos colectivos son necesarias para que los individuos puedan desarrollar sus identidades. Consecuentemente, necesitamos una política del reconocimiento que apoye la formación de la identidad colectiva y el sentido específico de la vida buena.

La teoría de Taylor parece contener una versión dura del multiculturalismo. El autor considera que todas las culturas deben ser reconocidas y tienen el mismo valor, “lo más exigente que pedimos es que se reconozca el valor que tienen las diferentes culturales por igual; no sólo que les dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su valor” (TAYLOR, 1994, 64). Sin embargo, una política orientada al respecto de las diferentes culturas es problemática en distintos sentidos. Las feministas han llamado la atención sobre la tensión potencial que existe entre los movimientos de las mujeres que luchan por la igualdad y la libertad, y la preservación de las prácticas culturales. Seyla Benhabib defiende que la teoría de Taylor sustituye la búsqueda individual de la autonomía por la búsqueda colectiva de reconocimiento (BENHABIB, 2002, 53). Los debates sobre los derechos de las “naciones originarias” de Canadá han generado controversias en relación con la igualdad de género. En algunas minorías nacionales, las mujeres que se casan con una persona que no es miembro de la comunidad pierden su derecho como ciudadanas

de la tribu, por ejemplo, su derecho a vivir en la reserva, a participar en política, a la educación y a la sanidad. Estas prácticas entran en conflicto con los movimientos de mujeres que piden los mismos derechos civiles y políticos, con independencia de su sexo y estatus civil, dentro de sus comunidades (BENHABIB, 2002, 54). Ciertamente, este ejemplo no es válido para argumentar en contra de los derechos colectivos, pero las teorías de la justicia deben desarrollar algún criterio que permita sopesar las diferentes reivindicaciones cívico-políticas.

Por tanto, la búsqueda colectiva de autenticidad puede entrar en conflicto con la búsqueda individual de autenticidad. No cabe duda de que la identidad del sujeto se forma en su entorno social, cultural, dentro de una tradición y época, pero la teoría del sujeto socialmente construido no permite justificar, en un sentido deontológico, un determinado modelo normativo. La búsqueda de la autenticidad debe permitir a la gente no sólo expresar su identidad cultural, sino también criticar o rechazar las convenciones y los valores de su cultura. Los seres humanos tienen capacidades de razonamiento crítico, de reflexión e interpretación. En tanto que criaturas dialógicas, no solo compartimos una cultura, sino que también interpretamos los símbolos y los significados culturales. Taylor parece concebir la cultura como si ésta fuera una entidad hermética y unificada con una única voz y un único discurso. Pero las culturas son redes complejas y cambiantes de relaciones en las que sus miembros están continuamente negociando el significado y las consecuencias de sus valores, símbolos y prácticas. Como destaca Benhabib, la idea de que las culturas son entidades homogéneas y unificadas puede favorecer a quienes tratan de controlar las creencias de los demás y silenciar las opiniones discrepantes y contrarias (BENHABIB, 2002, 102). Will Kymlicka ha desarrollado un enfoque sensible a la diversidad cultural que trata de ser compatible con los principios fundamentales del pensamiento liberal. Defiende que los argumentos liberales en defensa de la libertad individual y la autonomía permiten asimismo justificar la importancia que tiene la pertenencia cultural. Su punto de partida es lo que denomina “cultura societal”. Con ello quiere decir que la cultura proporciona a sus miembros un amplio elenco de opciones e instituciones sociales, educativas, religiosas, recreativas y económicas a través de las cuáles pueden elegir y realizar sus planes de vida. Estas culturas tienden a localizarse territorialmente y generalmente comparten una lengua (KYMLICKA, 1995, 76). “Tener libertades implica poder hacer elecciones entre un elenco de opciones y nuestra cultura societal no sólo nos ofrece tales opciones sino que las dota de sentido para nosotros” (KYMLICKA, 1995, 83). De acuerdo con Kymlicka, cuando una cultura está devaluada o carece del adecuado reconocimiento por parte de la cultura mayoritaria, no es posible garantizar la plena autonomía de sus miembros. Por ello, las minorías culturales deben estar protegidas mediante

derechos especiales. No tengo espacio para profundizar en los detalles de la argumentación de Kymlicka, pero parece que incurre en el mismo problema que Taylor. En oposición a Kymlicka, Benhabib señala que no existe la denominada “cultura societal”. “No existe una única cultura, un único sistema coherente de creencias, de significados, de símbolos y de prácticas que reflejen un elenco completo de actividades humanas” (BENHABIB, 2002, 60). A juicio de la autora, cualquier política que trate de preservar la cultura debe estar basada en el derecho de los miembros del grupo a enriquecer y cuestionar sus tradiciones y características. No se puede considerar autónomos a los miembros de un grupo cultural que no pueden participar en la reproducción cultural, en la reforma y transformación de sus tradiciones (BENHABIB, 2002, 66).

La tensión entre autonomía, autenticidad individual y la protección de la identidad colectiva se debe, en parte, a que las peticiones de reconocimiento se formulan frecuentemente mediante el lenguaje de la política de la identidad. Ampliar la noción del sujeto individual para que abarque la tribu, la raza, la etnia y el grupo cultural puede servir para legitimar acciones que son ilegítimas desde el punto de vista liberal. En la siguiente sección voy a ofrecer una reflexión sobre el argumento de Fraser en defensa de una política del reconocimiento que no conduce al esencialismo cultural ni al separatismo, sino que asume la interacción y la vulnerabilidad de las culturas.

4.—La concepción de la justicia en dos dimensiones de Fraser

Fraser promueve una concepción en “dos dimensiones” de la justicia que abarca la redistribución y el reconocimiento. El reconocimiento y la redistribución son, de acuerdo con la autora, dos dimensiones irreductibles de la justicia que están presentes en casi todas las luchas sociales. Fraser defiende lo que ella define como “dualismo perspectivista” en el que el reconocimiento y la redistribución no corresponden a dos dominios socio-éticos, sino que son visiones analíticas que pueden ser asumidas con respecto a otras demandas (FRASER, 2003, 63). Fraser explica la diferencia entre estas dos dimensiones en referencia a los conceptos de “clase” y “estatus”. La injusticia de acuerdo con la redistribución concierne a la división de clase que está enraizada en la estructura económica de las sociedades capitalistas. La injusticia relativa al reconocimiento tiene que ver con las diferencias de estatus que están enraizadas en los patrones institucionalizados de valor cultural de una sociedad (FRASER, 2003, 17). La marginación económica y la discriminación sexual son prototipos de ambas formas de injusticia respectivamente. Superar las desigualdades de clase requiere transformar la política económica, mientras que remediar la discriminación

contra los homosexuales implica modificar los valores institucionalizados que definen la homosexualidad como algo que no es natural y es despreciable. No obstante, estas dos formas de injusticia están conectadas. La clase trabajadora experimenta cierta marginación cultural junto a las desventajas económicas, y los homosexuales padecen injusticias económicas junto a la falta de reconocimiento. Aunque el núcleo de su desventaja se deba a su estatus, a los homosexuales se les impide también acceder a un elenco de ayudas sociales destinadas a las familias (FRASER, 2003, 18). Por otra parte, la raza y el género son ejemplos de categorías enraizadas simultáneamente en la estructura económica y en el orden de estatus de una sociedad (FRASER, 2003, 19). Por ejemplo, la estructura económica en las sociedades capitalistas tardías está ampliamente dividida en función del género. El mercado de trabajo se organiza conforme a la división entre las profesiones mejor pagadas dominadas por los hombres, y las profesiones de bajo salario dominadas por las mujeres. Pero las diferencias de género también se basan en el reconocimiento y en mecanismos de devaluación cultural. La feminidad se ha asociado tradicionalmente con modos de ser y de comportarse que no son estrictamente racionales, en contraposición a la capacidad de abstracción y de elaboración de juicios universales que se identifica con la razón masculina. Como resultado, las mujeres han sido consideradas incompetentes en ámbitos como la ciencia, la política y la economía.

Pero no todas las reivindicaciones de reconocimiento y de redistribución se justifican desde la misma perspectiva. Las teorías liberales de la justicia distributiva tienden a idear principios y procedimientos para decidir si las demandas de justicia son legítimas o no. De acuerdo con Fraser, el problema que tienen las teorías del reconocimiento es que no ofrecen ningún principio para distinguir qué demandas están justificadas y cuáles no lo están. Por otra parte, las peticiones de reconocimiento se conciben como demandas de auto-realización, y no de justicia (FRASER, 2003, 37). Basándose en la clásica distinción entre lo correcto y lo bueno, Fraser considera que los asuntos relativos a la justicia tienen que ver generalmente con “lo correcto”, mientras que los asuntos relativos a la auto-realización se relacionan con “lo bueno” (FRASER, 2003, 27-28). Mientras que lo correcto pertenece al dominio de la moral, lo bueno pertenece al dominio de la ética. En este sentido, Fraser sigue la distinción que lleva a cabo Jürgen Habermas entre el discurso de la ética y de la moral. En los discursos de ética, los participantes discuten y negocian sus valores, identidades y concepciones de la vida buena. Habermas concibe los discursos éticos como una forma de auto-clarificación sobre quiénes somos y qué tipo de personas queremos ser (HABERMAS, 1995, 4). Pero los criterios relativos a la identidad y a la auto-realización, no sólo entrañan creencias subjetivas sobre las preferencias individuales,

sino también valores intersubjetivos y concepciones colectivas de la vida buena. La razón por la que tales concepciones no pertenecen al dominio de “lo correcto” es que se aplican a grupos particulares, y por ello, no pueden ser moralmente vinculantes para todos. Los discursos éticos no exigen que las personas se desprendan de sus actitudes egocéntricas. Por ello, nos interesamos por las experiencias, preferencias y necesidades de otras personas si están relacionadas con nuestra propia vida y objetivos (HABERMAS, 1995, 6). En cambio, los asuntos relativos a la justicia tienen que ver con “lo correcto” y deben discutirse y legitimarse a través de debates en los que participen todos los afectados como iguales. El objetivo de Habermas es establecer consensos racionales sobre normas moralmente vinculantes universalmente. A diferencia de los discursos éticos, los morales requieren que los participantes razonen desde un punto de vista imparcial. Por tanto, deben distanciarse de las normas y valores de su grupo y de sus fines privados. En este foro, solo aquellas normas que expresan el interés común de los concernidos pueden obtener aprobación y justificación (HABERMAS, 1995, 12-13). Fraser parece sugerir que para que una reivindicación pueda ser considerada un asunto de la justicia, ésta debe justificarse a través de normas que sean moralmente vinculantes, a pesar de la diversidad de valores y concepciones de la vida buena. Sin embargo, las demandas de auto-realización dependen de horizontes de valor que son cultural e históricamente específicos y no pueden universalizarse (FRASER, 2003, 28). A pesar de ello, Fraser trata de demostrar que las demandas de reconocimiento pueden justificarse desde el punto de vista deontológico de la justicia. Cuando se exige justicia, es preciso ofrecer razones que otras personas pueden considerar razonables.

El principio de “paridad de participación” es el núcleo normativo de su teoría. Este principio requiere que los ciudadanos tengan capacidad de participar como iguales en la vida social y política. Fraser define la participación en un sentido amplio. Se refiere no sólo a la participación política, sino en un amplio elenco de actividades sociales y políticas: clubes, asociaciones civiles, comunidades religiosas, partidos políticos, etc. El reconocimiento es necesario cuando los códigos y los valores culturales institucionalizados impiden a algunas personas participar como iguales en la vida política y civil de la sociedad en base a criterios arbitrarios como la raza, el sexo, el género o la pertenencia étnica. El principio de paridad participativa entra dentro del dominio moral porque se trata de una norma universal en dos sentidos. Primero, incluye a todos los ciudadanos como participantes. Segundo, presupone que todos los seres humanos tienen el mismo valor (FRASER, 2003, 45). De acuerdo con Fraser, tanto el reconocimiento como la redistribución deben justificarse en virtud del principio de la paridad en la participación. Para que la paridad participativa sea posible se deben cumplir dos condiciones. Primero, la redistribución de los recursos y la

riqueza debe asegurar la independencia y la “voz” de todos los ciudadanos. Segundo, los patrones institucionalizados de valor cultural deben expresar el respeto igual hacia los ciudadanos y ofrecer oportunidades similares de obtener la estima social (FRASER, 2004, 127-128). En lo que se refiere a las demandas de reconocimiento, el principio de paridad participativa debe aplicarse en dos niveles: en la relación que tiene lugar entre minorías y mayorías, y en relación a los miembros del grupo (FRASER, 2003, 40).

En las secciones previas he defendido que las teorías de Taylor y Kymlicka plantean algunos problemas que he señalado. ¿Cómo podemos compatibilizar la búsqueda colectiva del reconocimiento y la búsqueda individual de libertad e igualdad? En realidad todas las culturas son fuentes potenciales de discriminación, prejuicio, intolerancia y violencia hacia sus propios miembros y los de fuera. Las normas culturales y las tradiciones restringen y facilitan que las personas puedan elegir entre un elenco de opciones. Las culturas pueden fracasar a la hora de proporcionar a sus miembros opciones significativas, libertades, igualdad y reconocimiento. La ventaja del argumento de Fraser es que cada demanda de reconocimiento debe valorarse en relación con el efecto potencial que tiene para los miembros del grupo así como para las relaciones entre grupos. Sólo las reivindicaciones que garantizan la igualdad de estatus en estos dos niveles están justificadas.

Tomados en su conjunto, estos dos niveles constituyen un doble requisito para las demandas de reconocimiento. Los solicitantes deben mostrar, primero, que la institucionalización de las normas de la cultura mayoritaria les niegan la participación paritaria, segundo, que las prácticas para las que buscan reconocimiento no impiden en sí mismas a algunos miembros del grupo, así como a quienes no pertenecen a él, la paridad en la participación (FRASER, 2003, 4).

Estoy de acuerdo en que las reivindicaciones de reconocimiento deben justificarse deontológicamente en una concepción de la justicia que sea compatible con una pluralidad de concepciones de la vida buena. Cada demanda debe discutirse y evaluarse en relación a los principios de autonomía e igual valor de los seres humanos. A juicio de Fraser, su enfoque no es sólo deontológico, sino también sustantivo; el principio de autonomía se formula a través de su principio de paridad de participación (FRASER, 2003, 228-229).

5.—*Justicia, reconocimiento y la concepción de la persona*

Rawls ha desarrollado una de las concepciones más conocidas de la justicia distributiva que tienen lugar en la filosofía política contemporánea. Ha

propuesto una teoría denominada “justicia como equidad” que sostiene que toda persona debe tener acceso a un elenco similar de derechos y libertades. Más aún, defiende que las posiciones y profesiones deben estar abiertas a todos y que los mayores beneficios o ganancias deben contribuir a mejorar la posición de las personas menos aventajadas de la sociedad (RAWLS, 1993, 5-6). Dicha “justicia como equidad” está concebida en sintonía con las democracias constitucionales.

Rawls supone que los acuerdos sobre la justicia se ven generalmente obstaculizados por los intereses particulares de las personas. Cuando los ciudadanos conocen sus “cartas” en la sociedad, es decir, su posición socio-económica, su inteligencia y destrezas, éstos pierden la imparcialidad a la hora de concebir los principios de la justicia. Por ello, Rawls justifica su concepción de la justicia a través de un experimento mental llamado la “posición original”. Nos invita a pensar en un grupo de personas hipotéticas que deben elegir los principios básicos de la justicia (entre varias alternativas) tras un “velo de ignorancia”. Éstas desconocen su posición social y de clase e ignoran su género, raza, etnicidad, religión, así como sus concepciones de la vida buena y sus rasgos psicológicos específicos. Tales restricciones permiten a Rawls explicar por qué es racional elegir el principio de la justicia que garantiza un elenco igual de libertades para todos. La “posición original” le permite asegurar que los miembros de la sociedad hipotética eligen imparcialmente los principios de la justicia sin verse afectados por sus diferencias accidentales (RAWLS, 1993, 23). La posición original es una situación puramente hipotética, concebida para ayudarnos a identificar nuestro criterio sobre la justicia. Refleja que la justicia exige que las personas sean consideradas libres e iguales. Por una parte, la igualdad está protegida al rechazar las desigualdades moralmente arbitrarias que dependen de la lotería natural y social (MULHALL y SWIFT, 2003, 465). El hecho de nacer en una familia diferente, clase social o grupo étnico no debería condicionar la distribución de los derechos, las libertades y los bienes materiales. Por otra parte, las libertades están garantizadas porque los ciudadanos desconocen sus concepciones particulares de la vida buena, y por tanto, no están motivados por sus propias nociones de lo bueno, sino que tratan de proteger el derecho a establecer, perseguir y revisar los diferentes valores que les caracterizan (MULHALL y SWIFT, 2003, 465). La posición original representa, por tanto, un acuerdo que los ciudadanos democráticos pueden alcanzar a partir de principios morales comunes. Ésta permite acordar normas políticas básicas que son características de la cultura política democrática. Por ejemplo, el velo de ignorancia que impide a las personas conocer su sexo, raza o etnicidad refleja la creencia aceptada de que la discriminación por estos motivos es incorrecta. No obstante, aunque las partes en la posición original no tienen una información detallada sobre sí mismas ni los demás, sí conocen los

principios generales de la convivencia y las necesidades humanas básicas. Saben, en primer lugar, que todos pueden aceptar una concepción política como personas libres e iguales. Son conscientes, en segundo lugar, de que a pesar de sus diferencias morales, filosóficas y religiosas, todos desean bienes primarios (RAWLS, 1993, 189). Dichos bienes primarios son derechos básicos y libertades, libertad de movimiento y en la elección profesional, ingresos y riquezas, poder y responsabilidades, y las bases sociales del auto-respeto (RAWLS, 1993, 181). En las políticas públicas, los bienes primarios deben distribuirse de forma sensible a las distintas necesidades, para garantizar la igualdad de oportunidades entre los ciudadanos como miembros plenamente cooperantes de la sociedad.

La concepción de la justicia de Rawls se basa en la concepción política de la persona. Los ciudadanos son vistos como sujetos libres e iguales capaces de ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad durante una vida completa. La ciudadanía no es, por tanto, cuestión de identidad, sino de derechos y libertades. En oposición a Taylor, Rawls defiende que las creencias religiosas y los valores culturales no influyen en el estatus político de la persona. Por ejemplo, si un individuo cambia de religión o deja de tener fe, éste no modifica su estatus político. No se produce una transformación de lo que denominamos su identidad pública, institucional o jurídica. En general sigue teniendo los mismos derechos y deberes (RAWLS, 1993, 30). Rawls insiste en que hay que ver a las personas como sujetos racionales y razonables. Son racionales porque tienen la capacidad de formar y modificar su concepción de la vida buena. Son razonables porque pueden cooperar con otras personas. Si nos tomamos esta concepción de la persona en serio, creo que es posible justificar las demandas de reconocimiento dentro de este marco.

Fraser sugiere que las peticiones de reconocimiento deben justificarse en relación al estatus y no la auto-realización. Definir las demandas de reconocimiento como asuntos de la justicia implica relacionarlas con el modelo del estatus. Para que haya justicia, los patrones institucionalizados de valor deben permitir a los ciudadanos participar como iguales en la vida social. De acuerdo con Fraser se produce una injusticia cuando:

[...] los valores culturales tratan a algunos actores como si fueran inferiores, excluidos, completamente diferentes o simplemente invisibles, es decir cuando no son vistos como miembros plenos de la interacción social, entonces debemos hablar de falta de reconocimiento y de desigualdad de estatus (FRASER, 2003, 29).

El modelo del estatus de Fraser es compatible con el liberalismo político de Rawls. De acuerdo con Rawls, una concepción política de la justicia no

debe basarse en una noción particular de lo bueno, sino asegurar que cada ciudadano tenga las mismas oportunidades de formar, realizar y revisar su propia concepción de la vida buena. El modelo del estatus intenta justificar las demandas de reconocimiento mediante un criterio deontológico y no sectario.

Adoptando el espíritu de la “libertad subjetiva” que es el sello de la modernidad, asume que concierne a los individuos y a los grupos definir por sí mismos lo que es importante para la vida buena y concebir por sí mismos estrategias para lograrla dentro de los límites que imponen las libertades semejantes de los otros. Por tanto, el modelo del estatus no apela a una concepción de la auto-realización o de lo bueno. Apela, en cambio, a una concepción de la justicia que puede y debe ser aceptada por aquellos que tienen concepciones diferentes de lo bueno (FRASER, 2003, 31).

Fraser sugiere que el modelo del estatus permite que las demandas de reconocimiento sean compatibles con las de redistribución, porque el reconocimiento se relaciona, “como la justicia distributiva, con un dominio universalmente vinculante de la moral deontológica” (FRASER, 2003, 33). El modelo del estatus concibe el reconocimiento y la redistribución como dos dimensiones de la justicia que pueden ser estimadas dentro del mismo marco normativo. El problema que tienen las teorías del reconocimiento es que tienden a identificar las injusticias con la falta de reconocimiento; el problema que tienen las teorías de la redistribución es que tienden a ver las desventajas como aspectos derivados de la organización económica.

La cuestión es ¿puede la “justicia como equidad” acomodar las desigualdades que se basan en la falta de reconocimiento y las que dependen de una mala redistribución? Rawls parece insinuar que para impedir las injusticias basadas en el género y la raza, basta con redistribuir equitativamente los bienes primarios. Supone que el principio de la diferencia, que afirma que las desigualdades sociales y económicas deben estar dispuestas para el mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad, puede corregir automáticamente las desigualdades basadas en el género y la raza (RAWLS, 2001, 43, 65). Sin embargo, los patrones institucionalizados de valor y la estructura económica interactúan en las injusticias sociales. Si la justicia como equidad trata de garantizar a todos los ciudadanos un acceso equitativo a los derechos fundamentales, como el derecho a la participación equitativa, debemos analizar cómo interactúan la jerarquía de valores y la estructura económica. En la medida en que las demandas de reconocimiento puedan justificarse apelando a concepciones deontológicas de la justicia, sin tener que subscribir una visión particular de la naturaleza humana o de

la vida buena, habrá razones para creer que los ciudadanos democráticos pueden llegar a un acuerdo sobre una concepción de la justicia que incluye el reconocimiento y la redistribución.

6.—*La justicia y el consenso superpuesto*

En su ensayo *Political liberalism*, Rawls se pregunta cómo es posible llegar a un acuerdo sobre la justicia en sociedades pluralistas en la que sus ciudadanos, libres e iguales, están profundamente divididos sobre creencias religiosas, filosóficas y morales (RAWLS, 1993, 133). Responde parcialmente a esta cuestión mediante la idea del “consenso superpuesto”. Éste quiere decir que las personas pueden ponerse de acuerdo sobre una concepción política de la justicia sin tener que aceptar un punto de vista metafísico común o una doctrina ética o religiosa comprensiva. El consenso superpuesto significa que las personas razonables pueden aceptar una concepción política común de la justicia (RAWLS, 1993, 134). Como Rawls, Fraser piensa que la condición moderna del pluralismo de valores impide lograr un acuerdo sobre la justicia que esté basado en una noción moral o psicológica de la auto-realización. En las sociedades pluralistas modernas, no hay una única concepción de la auto-realización o de la vida buena que sea compartida por los ciudadanos (FRASER, 2003, 30). Pero Fraser no explica cómo es posible que éstos se pongan de acuerdo sobre los principios de la paridad participativa bajo las condiciones del pluralismo de valores. En este caso, la idea de Rawls del “consenso superpuesto” puede funcionar.

El modelo del estatus no apela a una concepción particular de la auto-realización o de lo bueno. De acuerdo con Fraser, el modelo del estatus conlleva una noción de la justicia que puede ser aceptada por personas que tienen creencias religiosas y morales diferentes. “Puede justificar las demandas de reconocimiento que son normativamente vinculantes para todos aquellos que aceptan acatarlas mediante acuerdos justos de interacción bajo la condición del pluralismo de valores” (FRASER, 2003, 31). Los ciudadanos de las sociedades democráticas no pueden rechazar razonablemente un principio que requiere que todo el mundo tenga acceso a la igualdad de oportunidades para participar política y socialmente. En tal caso, rechazarían la democracia en sí misma. El principio liberal democrático de legitimidad requiere que las decisiones democráticas sean legítimas en virtud de un consenso por parte de aquellos que se ven afectados por ellas.

El modelo del estatus no presupone una política del reconocimiento que trata de preservar las identidades colectivas. El principio de paridad en la participación requiere que todos los ciudadanos tengan las mismas oportunidades de participar como pares en la vida social y política. El tipo

de reconocimiento que haya que ofrecer, dependerá de la clase de injusticia que haya que reparar (FRASER, 2003, 45). Algunas formas de injusticia, como por ejemplo, la discriminación racial, puede necesitar medidas neutrales ciegas a la diferencia, mientras que otras pueden requerir el reconocimiento de los rasgos distintivos de las personas (FRASER, 2003, 47).

Es importante, no obstante, tener en cuenta que el principio de la paridad en la participación no debe interpretarse en la dirección equivocada. No merecemos los derechos porque participemos en la vida social y política. Son los derechos y las decisiones políticas las que garantizan, mediante redistribución o reconocimiento, la participación equitativa de los ciudadanos. Fraser no está defendiendo un republicanismo cívico que presupone que los seres humanos son seres sociales que realizan su naturaleza fundamentalmente mediante la participación en la vida política. La autora rechaza las teorías de la justicia que se basan en concepciones comprensivas de la naturaleza humana y de la vida buena. Rawls enfatiza que su teoría de la justicia no es compatible con el republicanismo cívico, pues es importante que los ciudadanos de las sociedades democráticas tengan garantizados derechos y libertades, tanto si participan como si no lo hacen (RAWLS, 1993, 205). El principio de la paridad de participación no deriva de una idea particular de la naturaleza humana o de la vida buena. Implica que la estructura económica y cultural no debe impedir, en base a criterios moralmente arbitrarios, que algunos individuos participen como iguales en la vida política y social. La garantía de las libertades y las instituciones democráticas requiere la participación activa de los ciudadanos.

7.—Consideraciones finales: participación y razón pública

Las condiciones morales del pluralismo impiden que se pueda alcanzar un acuerdo sobre la justicia a partir de doctrinas religiosas, morales y filosóficas concretas. Rawls propone, en consecuencia, un discurso político público en el que los ciudadanos “conducen sus discusiones en virtud de una concepción política de la justicia basada en valores que podemos esperar razonablemente que otros acepten” (RAWLS, 1993, 226). Como Fraser, Rawls defiende una democracia deliberativa. Los asuntos relativos a la justicia deben debatirse públicamente para que los ciudadanos puedan intercambiar puntos de vista y exponer sus razones. Cuando los ciudadanos expresan sus demandas y exigencias públicamente, éstos apelan a normas y a premisas que puedan ser aceptadas universalmente (APPIAH, 2005, 81). Fraser defiende que las demandas de reconocimiento deben estar justificadas en base a principios normativos que todos los ciudadanos puedan aceptar.

En otras palabras: las demandas de reconocimiento deben proponerse, discutirse y legitimarse en el marco de la razón pública.

La idea de la razón pública de Rawls es quizás demasiado limitada para incluir un debate rico y contextualizado sobre la injusticia que tiene que ver con el reconocimiento. De acuerdo con Rawls, “la justicia como equidad debe aplicarse sólo a la estructura básica de la sociedad. La estructura básica se refiere a las principales instituciones sociales [...] la constitución política, las formas legalmente reconocidas de propiedad, la organización económica y de la familia pertenecen a la estructura básica” (RAWLS, 1993, 258). La justicia como equidad no se aplica a las “herencias culturales” que se ejercitan en la vida cotidiana (RAWLS, 1993, 14). La teoría de la justicia de Rawls se refiere sólo a la estructura básica, porque éste considera que los ciudadanos de las sociedades pluralistas modernas no pueden ponerse de acuerdo sobre una concepción de la justicia que regule sus creencias religiosas, morales y filosóficas. Por este motivo, la razón pública debe limitarse a establecer los derechos y las libertades que deben estar constitucionalmente protegidas y a la estructura básica de la sociedad. Rawls ha sido criticado por reducir la política a la esfera legal y administrativa. Pero cuando nos enfrentamos a demandas de reconocimiento, necesitamos una concepción más amplia de la razón pública que permita tener en cuenta cómo influyen los prejuicios y la jerarquía de valores en la estructura legal y en las políticas públicas.

Creo que es posible que un liberalismo político como el de Rawls acomode las demandas de reconocimiento. Las peticiones de reconocimiento no deben basarse en la identidad personal, ni tampoco en las creencias específicas sobre la vida buena de un grupo. Las demandas de reconocimiento deben justificarse a través de un debate público sobre la justicia y las necesidades de los ciudadanos. En este sentido, la argumentación política consiste en un proceso de razonamiento en el que los ciudadanos transformen sus creencias particulares en afirmaciones y propuestas que otros pueden aprobar o criticar.

Rawls sugiere que para que los ciudadanos puedan adquirir los recursos y las capacidades necesarias para participar como iguales en la vida política, necesitan estar convencidos de que sus proyectos vitales merecen la pena (RAWLS, 1993, 318). Cuando existen mecanismos de opresión y marginación que impiden a los ciudadanos formar sus propias concepciones de lo bueno, éstos pueden estar de acuerdo en que tales formas de opresión son injustas, sin tener que aceptar sus concepciones particulares de lo bueno. Dicho acuerdo se basa, de hecho, en el principio de la persona democrática. Ser libre e igual implica tener libertades, pero también que haya una distribución equitativa del poder político. Es imprescindible que no haya barreras económicas ni culturales para la participación igualitaria.

La cuestión sobre si la justicia se consigue mejor a través de la redistribución o del reconocimiento debe considerarse discursivamente, a través de un proceso democrático.

Referencias bibliográficas

- APPIAH, Kwame Anthony (2005): *The ethics of identity*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- BANTING, Keith y KYMLICKA, Will (2006): "Introduction: Multiculturalism and the welfare state: Setting the context". En BANTING, K. y KYMLICKA, W. (eds.): *Multiculturalism and the welfare state-recognition and redistribution in contemporary democracies*. Oxford, Nueva York, Oxford University Press.
- BENHABIB, Seyla (2002): *The claims of culture - equality and diversity in the global era*. Princeton, Oxford, Princeton University Press.
- FRASER, Nancy (2003): "Social justice in the age of identity politics: Redistribution, recognition and participation". En FRASER, N. y HONNETH, A.: *Redistribution or recognition? - A political philosophical exchange*. Londres, Nueva York, Verso.
- FRASER, Nancy (2004): "Institutionalizing democratic justice: Redistribution, recognition and participation". En BENHABIB, S. y FRASER, N. (eds.): *Pragmatism, critique, judgement*. Londres, Cambridge, Ma., The IMT Press.
- HABERMAS, Jürgen (1995): *Justification and application*. Londres, Cambridge, Ma., The MIT Press, Cambridge.
- MILLER, David (2006): "Multiculturalism and the welfare State: Theoretical reflections". En BANTING, K. y KYMLICKA, W. (eds.): *Multiculturalism and the welfare state-recognition and redistribution in contemporary democracies*. Oxford, Nueva York, Oxford University Press.
- MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam (2003): "Rawls and communitarians", *The Cambridge companion to Rawls*. En FREEMAN, Samuel (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- RAWLS, John (1993): *Political liberalism*. Nueva York, Columbia University Press.
- RAWLS, John (2001): *Justice as fairness- A restatement*. Cambridge, MA., Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.
- TAYLOR, Charles (1994): "The politics of recognition". En GUTMANN, Amy (ed.): *Multiculturalism*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

Traducción de Marta Postigo Asenjo
Agosto de 2012