



Artículo de reflexión no derivado de investigación

Ventajas y limitaciones del modelo de lucha de Axel Honneth. Una puesta en práctica en Colombia

Advantages and limitations of Axel Honneth's struggle model. An implementation in Colombia

Recibido: 13 de febrero de 2021 / Aceptado: 17 de junio de 2022 / Publicado: 1 de febrero de 2023

Juan Miguel García Montoya* y Laura Raquel Motato Giraldo**

Forma de citar este artículo en APA:García Montoya, J. M. & Motato Giraldo, L. R. (2023). Ventajas y limitaciones del modelo de lucha de Axel Honneth. Una puesta en práctica en Colombia. *Poiésis*, (44), 105-119. DOI: <https://doi.org/10.21501/16920945.3892>

Resumen

Este artículo revisa el modelo teórico de *lucha* elaborado por Axel Honneth en su libro *La lucha por el reconocimiento*, a partir de ejemplos prácticos de movimientos sociales contemporáneos y cercanos a nuestro contexto. De tal forma, pretende responder a cuestiones tales como las motivaciones para el surgimiento de la acción colectiva, sus formas de articulación y cómo pueden ser dirimidas aquellas situaciones en que distintas exigencias morales se ven enfrentadas entre sí. Para ello, se estudió el alcance explicativo, no solo de la noción de lucha, sino también de las ideas de moral, amor, menosprecio e integridad personal (o identidad) que defiende el autor.

Palabras clave:

Acción colectiva; Justicia; Lucha; Menosprecio; Moral; Movimientos sociales; Reconocimiento.

* Estudiante de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo: jugarciam@unal.edu.co. Grupo de investigación: Acción colectiva, ciudadanía y políticas públicas, Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional. Medellín, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6117-6366>

** Estudiante de Derecho de la Universidad de Medellín y de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Correo: lmotatog@unal.edu.co Grupo de investigación: Colectiva feminista El Grito de Pandora, Universidad de Medellín, Colombia. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5955-4313>

Abstract

This article reviews the theoretical model of struggle developed by Axel Honneth in his book *The Struggle for Recognition*, from practical examples of contemporary social movements close to our context. In this way, it aims to answer questions such as the motivations for the emergence of collective action, its forms of articulation and how those situations in which different moral demands confronted with each other can be resolved. To do this, the explanatory scope is studied, not only of the notion of struggle, but also of the ideas of morality, love, disparagement and personal integrity (or identity) that the author defends.

Keywords:

Collective action; Disparagement; Justice; Moral; Recognition; Social movements; Struggle.

Introducción

En la contemporaneidad existe un acuerdo respecto a determinadas dinámicas que constituyen formas de dominación. El incremento del flujo de la información y de millones de personas provenientes de distintas regiones del planeta ha acelerado los contactos transculturales hasta el punto de fracturar los esquemas interpretativos tradicionales, “pluralizando los horizontes de valor y politizando identidades y diferencias” (Fraser & Honneth, 2006, p. 13), de manera que cada vez cobran mayor sentido el tipo de reivindicaciones sociales que reclaman exigencias alrededor de cuestiones como el género, la nacionalidad, la religión o la etnia.

Si bien este tipo de reivindicaciones han adquirido gran relevancia en el siglo XXI, justo antes de que se impulsara el marco de la globalización capitalista de corte neoliberal a partir de la década de los años 70 del siglo pasado, se mantuvo cierto consenso, dentro de los estados democráticos, de *bienestar* frente a las preguntas por la justicia, las cuales desembocaban principalmente en conflictos por los recursos, apelando a normas universalistas de redistribución.

No obstante, y a pesar de que el tema de la redistribución no sea central dentro de las reivindicaciones contemporáneas, la injusticia distributiva no ha desaparecido, sino que, por el contrario, las disparidades económicas aumentan, se promueve la dependencia empresarial y las estructuras de gobierno que habían permitido cierta redistribución dentro de los países continúan debilitándose (Fraser & Honneth, 2006).

Por tanto, ante un diagnóstico angustiante de la situación económica mundial, las filosofías morales están abocadas no solo a esclarecer las complejidades de las luchas por el reconocimiento, sino también por la redistribución y la representación política. En tal sentido, este texto pretende contrastar la teorización de Honneth (2006) sobre la lucha por el reconocimiento en diferentes niveles.

Método

El artículo es una reflexión a partir del libro: *La lucha por el reconocimiento*, escrito por el filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth (1997), con base en el cual se analizan algunas experiencias singulares de lucha, como la universitaria, la indígena, la de los grupos de víctimas del conflicto armado colombiano y la feminista. La intención no es solo corroborar la generalidad del modelo de lucha *honnethiano*, sino en última instancia dar cuenta de sus ventajas y limitaciones, además de considerar si la noción de lucha por el reconocimiento moral es suficiente para explicar la multiplicidad de reivindicaciones sociales contemporáneas y para hacer frente a la complejidad de las fuerzas sociales y niveles de subordinación actuales.

Desarrollo

Es fundamental en este recorrido definir el concepto de “lucha social por el reconocimiento”; acuerdo con Honneth (1997), es el proceso práctico mediante el cual “experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo” (p. 196) y sirven como motivos de acción para una ampliación de las relaciones de reconocimiento.

Por razón de este proceso colectivo, se pretende obtener una comprensión cognitiva de heridas morales sufridas, en donde haya lugar a que se reclamen o concreten pretensiones de reconocimiento negado. Este último, representa una conmoción en la identidad personal, la cual es construida a partir de experiencias intersubjetivas de socialización, causando el desplome del propio valor y de la autocomprensión como ser con capacidades valiosas y dignas de respeto.

Por otro lado, la noción de un reconocimiento negado también le sirve a Honneth (1997) para, según el tipo de daño que debe ser evitado, establecer a la inversa esferas de un reconocimiento efectivo, distinguiéndolas según cada nivel posible de interacción intersubjetiva. En esta vía, él considera tres modelos de interacción recíproca que deben edificar los aspectos que componen la integridad personal: 1) En la esfera del amor se construye una autorrelación práctica de confianza en sí mismo, la autonomía individual y seguridad del dominio sobre el propio cuerpo, cuyo daño vivido se corresponde con las experiencias de tortura y violencia sexual, 2) en la esfera del derecho se construye el respeto de sí mismo, el ejercicio de la libre voluntad y de la responsabilidad moral, actitudes que son arrebatadas mediante las prácticas de esclavitud y segregación social y, 3) en la esfera de la valoración social se llega al sentimiento del valor en sí mismo, o sea, se gana autoestima y seguridad en el valor de las propias cualidades y capacidades. Aquí el daño sufrido se entiende como agravio o injuria a la dignidad “o, dicho de manera moderna, al <<estatus>> de una persona” (Honneth, 1997, p 163).

Ventajas

Desde los planteamientos en mención, ya se observa un aporte del modelo respecto al modo tradicional en la sociología utilitarista de explicar las motivaciones de las luchas sociales. Para Honneth (1997), el utilitarismo ha hecho un uso excesivo del recurso explicativo de los “intereses”, sin conectarse de ninguna manera con la “*red cotidiana de las posiciones de los sentimientos morales*” (p. 195).

Se ha entendido por intereses colectivos a aquellas orientaciones que buscan mantener o ampliar su poder de decisión sobre determinadas oportunidades, bienes materiales y simbólicos, según la posición económica y social. Por tanto, no podrían ser consideradas como una lucha por el reconocimiento, las formas de conflicto en que se lleva a cabo una lucha por la hegemonía en todos los sentidos -cultural, económica, política, ética, etc.-, ya que tanto los grupos marginados históricamente como las élites en el poder entran en esta dinámica. Consecuentemente, no toda

lucha social puede considerarse como lucha por el reconocimiento porque “en una se trata del análisis de una concurrencia en torno a bienes escasos; en la lucha por el reconocimiento, en cambio, del análisis de una lucha por las condiciones intersubjetivas de la integridad personal” (Honneth, 1997, p. 200).

Desde la psicología moral, se priorizan las posibilidades de la autorrealización individual por encima de otros intereses y se considera al menosprecio en sus varios niveles como el factor desencadenante de sentimientos morales de vergüenza e indignación que, según cada determinado entorno político-cultural, podrían desembocar o no en la resistencia política. Así, Honneth (1997) deja en claro que su modelo explicativo se ocupa de toda lucha por el reconocimiento como una lucha social, mas no toda lucha social es en realidad una lucha por el reconocimiento, en tanto sus reclamaciones no busquen explícitamente la reconfiguración de un nuevo consenso moral efectivo, “contrato social implícito” u horizonte normativo que componga las pretensiones morales violadas.

Es importante aclarar aquí la concepción de moral con la que se opera. En un intento por combinar la idea de vida buena aristotélica con la imparcialidad universalizadora del respeto kantiano, Honneth (1998) asume que una moral posconvencional no alcanza ya a comprender un “télus que sea igualmente valioso para todos los seres humanos” (p. 19). Por eso, en aras de poder defender todo lo que sea *bueno para mí*, o sea, lo que precisamente constituye la integridad personal, la moral de Honneth llega a ser una moral del reconocimiento, en el sentido en que intenta proteger la singularidad de las propias intenciones, expectativas, sentimientos y capacidad de deliberación entre los vínculos personales, pero todo esto dentro de un horizonte normativo común que establezca unas obligaciones “mínimas” de comportamiento en el trato mutuo.

En este orden de ideas, si la salvaguarda de la integridad personal es causa y fin de la lucha, Honneth (1997) resalta los beneficios de esta para los sujetos afectados, debido a la protección y solidaridad del grupo. Enfatiza en el carácter salutífero de la lucha, ya que esta posibilita el volver a sí, el agenciamiento y la resiliencia de los sujetos gracias a un puente semántico que articula las experiencias individuales en un lenguaje común característico para todo el grupo, generando una subcultura de la comunidad.

Para esto Honneth (1997) considera imprescindible una semántica colectiva, pues es la que permite que la experiencia individual logre articularse con las demás experiencias, haciendo que la “experiencia personal de decepción no sea únicamente algo concerniente al individuo, sino que involucre a toda su comunidad” (p. 197).

Un ejemplo de esto es la fiesta del Matachín, un ritual ancestral practicado por comunidades afro de Juntas de Yurumanguí y Punta del Este, en Buenaventura, Colombia. Este ritual de cierre de la Semana Santa representa la muerte y resurrección de Cristo con bailes a pies descalzos, pero ha sido readaptado en el contexto de la violencia del conflicto armado para honrar y recordar a las víctimas de las masacres de grupos armados ilegales.

“Los Matachines” recorren cada una de las casas de los fallecidos con el bullerío y las blasfemias contra el diablo o los desalmados que les han quitado la vida. Entre cantos, bailes y azotes, “Los Matachines” van recibiendo tragos para emborrachar la realidad hasta llegada la madrugada (Galeano, 2014).

En estos espacios se trabaja en torno a las heridas morales, menosprecio, humillación y vergüenza como secuelas del daño causado, buscando la posibilidad de crear nuevos lazos comunitarios de apoyo, para así entablar demandas de reparación integral y reconstruir una vida digna.

Con lo planteado hasta aquí, se puede decir que el modelo de lucha por el reconocimiento es valioso para las demandas de las sociedades democráticas contemporáneas, debido a que las legitima moralmente, dando la importancia que se merece a resistir una humillación en cada esfera y lo que implica el desmoronamiento del propio valor.

Dotar de legitimidad a grupos históricamente marginados es fundamental, en la medida que aún hay visiones de sociedad que entienden por democracia a la representación de las tradicionales organizaciones partidarias de izquierda y derecha, desconociendo que los movimientos sociales como procesos de identificación colectiva, ejercicios de autoafirmación y prácticas de solidaridad grupal son, ante todo, una escuela de ciudadanía. En el intento por dotar de legitimidad a las exigencias morales de los grupos sociales, Honneth (1997) comprende que el horizonte normativo no puede ser algo rígido en las sociedades democráticas.

No menos importante es el hecho de que el reconocimiento efectivo, tal y como constata la delimitación teórica, no tiene cabida en discursos simbólicos y formalistas, sino que requiere de una materialización efectiva, ya que estos tres patrones de reconocimiento trabajados, quedan como determinaciones formales sin una realización institucional, porque “algo debe haber cambiado en el mundo físico de los modos de conducta o los hechos institucionales si la persona apelada está efectivamente convencida de que es reconocida de una nueva forma” (Honneth, 2006, p. 147).¹

De este modo, se enfatiza la importancia que tiene la realización institucional del reconocimiento, debido a que no hay razón para que se comprenda el valor social de determinada forma de autorrealización si esta carece de garantías institucionales para su acción.

¹ Para ampliar el panorama de la importancia del reconocimiento material, consultar Honneth (1992) “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento” <https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i5.339>. Y Honneth (2006), “El reconocimiento como ideología” <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/33>.

Limitaciones

Para continuar corroborando la generalidad y alcance del modelo, el segundo ejemplo a tratar es la lucha universitaria por el debido financiamiento de la educación pública en Colombia.²

Retomando la distinción entre lucha por intereses y lucha por el reconocimiento, si se entiende que las reclamaciones por una educación pública de calidad, van más allá de exigencias morales que defienden el derecho a la diferencia y al libre ejercicio de la autonomía individual, sino que demandan un gasto estatal equitativo y progresista a través de estrategias de acción tanto físicas como simbólicas, nos encontramos ante los primeros obstáculos teóricos, puesto que pareciera que el concepto de lucha moral, en la práctica, se viera en una encrucijada.

Si Honneth (1997) restringe la legitimidad de toda lucha por el reconocimiento al hecho de que esta debe explicitar su esfuerzo hacia la reparación de heridas morales producto de un acto de menosprecio, ¿acaso la lucha estudiantil, sin necesidad de recurrir a un puente semántico estructurado alrededor de cuestiones morales, sino más bien económicas, sociales y de otro tipo, no apunta en todo caso a un mejoramiento de la autonomía individual de cada sujeto involucrado en la medida en que se entiende que su vida es dignificada a través de la formación profesional?

Parece ser que el concepto de lucha moral, viéndose en la tarea de tener que denegar el carácter de lucha social por el reconocimiento a aquellas formas de acción colectiva que no nacen de una humillación comprendida en los niveles de la interacción intersubjetiva, está del otro extremo, abocado a tener que aceptar otros motivos causales de la lucha en tanto que esta busque la autorrealización de sus individuos.

Lo que está en juego es la noción misma de menosprecio, daño o humillación y su entendimiento como el factor desencadenante de la lucha. De esta manera, Fraser (2004), por ejemplo, pone de manifiesto que el menosprecio moral si bien es un elemento importante dentro de las múltiples causas de las reclamaciones sociales justas, su uso restringido como desencadenante de la acción colectiva implica el desconocimiento de otras razones para la organización de la resistencia política: “el aborrecimiento de la crueldad, la aversión al poder arbitrario, la repugnancia con respecto a las grandes disparidades de ingreso y de riqueza, la antipatía hacia la explotación, entre otras” (Fraser & Honneth, 2006, p. 153).

A este respecto, la defensa de Honneth (1997) consistiría en demostrar que todas esas razones constituyen precisamente un menosprecio moral. En este sentido, concibe que pueden darse casos en que “la lucha organizada por intereses tiene relación con la lucha social por el reconocimiento, en tanto que el reconocimiento de una persona esté condicionado por la medida de su

² Para profundizar en la historia del movimiento estudiantil en Colombia consultar el artículo de Archila, M. (2012). “El movimiento estudiantil en Colombia. Una mirada histórica. Revista del observatorio social de América Latina”, (31), 71-103. Para ahondar en las reclamaciones del movimiento estudiantil en Latinoamérica en los últimos dos años, revisar el trabajo de grado: Dávila Granados, O. L., & Herrera Patiño, Y. (2020). “Movilización estudiantil en Colombia y Chile (1990-2018): apuestas reformistas a la agenda neoliberal del sistema educativo”.

disposición sobre determinados bienes -económicos, educativos, de decisión política, etc.”- (p. 200), lo cual, como consecuencia, debería colocar a una lucha como la estudiantil dentro de la categoría de lucha por el reconocimiento.

No obstante, sigue pareciendo difícil encuadrarla allí si se es fiel al *monismo* ya explicado de las relaciones intersubjetivas cotidianas, porque estas no alcanzan a determinar la mala financiación y el abuso de autoridad cuando se reprimen las protestas como otro tipo de daños morales en sí mismos. Esta forma de menosprecio es producto de factores tan diversos de la compleja realidad social como lo serían la presión internacional por el mantenimiento de determinados estándares económicos, el efecto del neoliberalismo en el gasto público, la configuración de un Estado represor cada vez que emergen fuerzas sociales que contrarían sus intereses, entre otras más que puedan surgir.

En otras palabras, para que este modelo de reconocimiento pueda tener un amplio alcance de aplicabilidad, está forzado a derivar toda reclamación social justa de su supuestamente siempre presente núcleo moral.

Es por esto por lo que Fraser (2004) sostiene que el reconocimiento es solo una dentro de las múltiples causas de la integración social. Así, explica que la lógica del mercado y las decisiones políticas internacionales vinculantes funcionan autónomamente, independientes de las relaciones de reconocimiento. Esta diferenciación le permite formular la necesidad de una lucha por la redistribución y la reivindicación política que acompañen a la del reconocimiento, argumentando que esta última por sí sola no es capaz de llevar a aquellas a cabo, ya que la valoración de cualquier tipo de autorrealización no resuelve *per sé* las desigualdades sistemáticas de la globalización capitalista y la lógica del sistema internacional; “la diferencia de estatus no se corresponde con la diferencia de clase” (Fraser & Honneth, 2006, p. 160).

Esto quiere decir que por más que se reconozca a alguien como ser autónomo y con capacidades, no garantiza que esa persona quede exenta de la imbricación de estructuras, sistemas y relaciones de poder más extensas e impredecibles que ejercen sus propias disparidades sobre la vida de los sujetos.

Desde esta perspectiva se argumenta que ni el menosprecio, ni la identidad, ni los tres modelos de reconocimiento son suficientes para dar cuenta de la complejidad de las fuerzas sociales y los niveles de subordinación contemporáneos; ¿qué hacer cuando un determinado horizonte de valor estima ciertas cualidades de trabajo en detrimento de la distribución económica equitativa o cuando el reconocimiento cultural está por encima de la igualdad de género?

En este tipo de contextos de justicia anormal, los aportes de Charles Taylor et al. (1993) sobre los choques de perspectivas morales respecto a cuál es la solución más justa ante un conflicto de orden cultural, se ven enmarcados en el debate entre una forma de liberalismo aceptador o no de la diversidad de las sociedades modernas.

Un tercer ejemplo práctico hace alusión a los casos en que se dan enfrentamientos de comunidades indígenas en Colombia, generalmente representadas por una minga³ respecto a disposiciones estatales y proyectos minero-energéticos de empresas multinacionales, ya que, en vez de ser simples problemas de jurisdicción, se trata más bien de visiones de mundo, como afirma Fraser (2012), que atraviesan gran diversidad de ámbitos en los que se debate el “qué” de la justicia. Estos enfrentamientos abordan asuntos tales como las consideraciones sobre el cuidado de la Madre Tierra frente a un capitalismo devorador amparado en el libre mercado, hasta la configuración de la representación política y toma de decisiones colectivas, pasando por el entendimiento de sí mismo como individuo o como miembro de una comunidad; lo que está en juego, es el tipo de liberalismo al que se debe recurrir para satisfacer las exigencias más justas.

De este modo, de acuerdo con Taylor et al. (1993), el tipo de liberalismo clásico modelo de un constructo socio-cultural específicamente europeo, que defiende el ejercicio de las libertades individuales por extensión a todos los sujetos por igual y que ha sido de una u otra manera impuesto como el discurso normal de justicia, representaría un obstáculo para la concreción de un tipo alternativo de liberalismo multicultural, en el que la defensa de una reivindicación de identidad colectiva podría llegar a ser más valiosa que la aplicación uniforme de los privilegios o inmunidades individuales representados en la libre empresa.⁴

Así, mientras existan garantías adecuadas para los derechos fundamentales, desde el liberalismo multicultural se afirma que una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena y con poderosas metas colectivas sin que esto se considere como una actitud despreciativa hacia quienes no comparten en lo personal esta definición (Taylor et al., 1993, p. 49).

Aquí se promoverían entonces acciones afirmativas que tratarían dignamente en su diferencia a las minorías (en este caso, todo aquel que no se reconozca culturalmente en las comunidades indígenas), algo que desde la noción moral y de identidad de Honneth (1997), acusadas de tener un “sentido demasiado personalizado del daño” (Fraser & Honneth, 2006, p. 153), ni siquiera podría ser planteado.

Por tanto, puede comprenderse que al tipo de moral posconvencional de Honneth (1997), se le dificultaría aceptar -o incluso desconfía en- las metas colectivas legítimas de reivindicación, en tanto las considera una amenaza para el ejercicio de las libertades individuales, lo cual desconoce el valor cultural de los pueblos que se rigen a sí mismos por sus propias posiciones morales.

³ Sobre el papel de la minga indígena y la labor del Congreso de los Pueblos en los procesos de autogobierno en Colombia consultar Houghton, J. (2015). Colombia: El Congreso de los Pueblos: Construir poder popular. En M. Lang, B. Cevallos, & C. López, *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

⁴ Sobre cómo el liberalismo clásico, pensado en principio para personas individuales, es insostenible actualmente cuando se trata de solucionar conflictos entre empresas multinacionales y comunidades humanas enteras, mirar el documental de DW, Juego sin límites—La mentira del libre comercio, (2018). Alemania. <https://www.youtube.com/watch?v=FEdeaBJOYFs>

De acuerdo con las perspectivas examinadas, la neutralidad teórica del modelo de Honneth (1997), consistente en dejar abiertos los medios prácticos por los que se efectúa la resistencia (tipos de violencia, acciones intencionales o no), puede explicar ciertas motivaciones de la lucha, pero no propone soluciones a conflictos entre reivindicaciones, precisamente por la “amplitud/vaciedad” (p. 196) que presupondría en últimas su noción de reconocimiento.

Por estas razones y a diferencia de Honneth (1997), autores como Errejón y Mouffe (2015), se preocupan por el planteamiento propositivo de cómo llevar a cabo la lucha. Sus bosquejos no interesan tanto para categorizar estrategias de acción, sino para comprender el carácter hegemónico de la lucha y sus implicaciones. Al igual que Fraser (2012) y Taylor et al. (1993), Errejón y Mouffe son útiles para cuestionar la noción de moral e identidad en Honneth. A partir de la noción de dominación hegemónica, el hecho de que las relaciones intersubjetivas de reciprocidad condicionan la formación personal, se ve en realidad alterado por la acomodación discursiva del orden social imperante. De esta manera, constantemente se producen identidades que en la cotidianidad constituyen modos de vida que perfectamente llevan a cabo su autorrealización sin la necesidad de consideración de “los otros” o incluso las garantías de su propia existencia -también discursivamente- dependen a veces de la eliminación de la otredad.

De ahí, se puede derivar que la reciprocidad como modelo de reconocimiento funciona bien para las relaciones personales, pero no para la construcción social de imaginarios y sistemas autónomos como el cultural y el económico, los cuales también deben ser considerados como estructuradores de la identidad, por tanto, de la moral y de la noción misma de vida buena.

Teniendo esto claro, la propuesta de una lucha hegemónica, planteada por Errejón y Mouffe (2015), pretende sentar las bases para la construcción colectiva de un enemigo político en común, representado en una clase oligárquica de súper ricos, beneficiada por el funcionamiento de “un sistema global complejo que los favorece en detrimento de la gran mayoría y cuyas posiciones e intereses son como mínimo disfrazadas en la opinión pública” (p. 107).

Esta lucha hegemónica tendría que estar en capacidad de hacer lectura de cada contexto, explicar el tipo de dominación y desigualdad sufrida y por último articular no solo a cada grupo concernido sino a la sociedad entera o por lo menos gran parte de ella (Errejón & Mouffe, 2015).

Para semejantes objetivos y sin profundizar en consideraciones tales como la importancia de un liderazgo político fuerte o la consolidación de figuras simbólicas reconocibles para la identificación y cohesión de la sociedad en la figura del “pueblo”, Errejón y Mouffe (2015) proponen desde una mirada *gramsciana* y postestructuralista, la necesidad de una articulación de todas las demandas sociales contemporáneas, sin importar su origen, en una misma disposición radical de cambio democrático respecto a grandes disparidades de ingresos e inconformismo con la representación de los partidos en el sistema político, algo que si Honneth tuviera en cuenta, podría intentar dirimir la pregunta de cuándo se puede decir que se ha “ganado la lucha”, o en otras

palabras, pensar cuándo se acaba la lucha -si es que puede o debe hacerlo- y en última instancia, determinar si se ha alcanzado un reconocimiento efectivo mediante la confirmación de una gran parte de la sociedad que plantea un nuevo consenso moral.

Otro movimiento social de interés que encuentra problemática la afirmación de Honneth (1997) de que hay experiencias morales que no pueden convertirse en conflictos sociales, son las luchas feministas, que sostienen como una de sus principales consignas que *lo personal es político*.

El autor, quien no aborda en su teorización las reivindicaciones de la lucha feminista, deja de lado el papel del amor en la lucha; sostiene que, "el amor en tanto que forma elemental del reconocimiento, no contiene experiencias morales que puedan conducir a la formación de conflictos sociales porque corresponde a experiencias individuales y no colectivas ... ya que nunca pueden tener legitimación pública" (Honneth, 1997, pp. 195-196), lo cual contradice su definición de lucha social por el reconocimiento. Contrario a esto, puede verse en la praxis que los movimientos feministas cumplen con las características anteriormente mencionadas para la lucha, en tanto logran llevar a la resistencia política, experiencias morales causadas precisamente en las formas elementales de reconocimiento; con lo personal es político, se manifiesta la relación existente de lo privado con las grandes estructuras sociales.

La necesidad de entablar la lucha desde lo que Honneth (1997) clasifica como relaciones elementales, surge por la percepción histórica del cuerpo de la mujer como primera colonia del hombre⁵. Este patrón jerárquico originario convierte a la mujer en territorio de lucha, en palabras de la autora Federici (2004) "en la sociedad capitalista, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia" (pp. 29-30).

El cuerpo como primer territorio debe luchar, no solo en contra de las experiencias de menosprecio elementales como lo son la tortura y las violencias sexuales, sino también por la emancipación en todos sus aspectos. Esa lucha que es íntima adquiere legitimación pública porque el menosprecio es sistemático del hombre contra la mujer, pasa de la esfera personal a convertirse en una experiencia colectiva por razón de género y la lucha que comienza en el territorio individual, pasa a ser orquestada por todos los sujetos, sin reparar que el suceso resida en la esfera del amor. Ya sea con la pareja, dentro de la familia o entre amigos, el cuerpo se vuelve un motivo de lucha colectiva para el feminismo e incluso atraviesa al ámbito normativo internacional, teniéndose que legislar en contra de experiencias de menosprecio individuales.⁶

¿Por qué el amor no puede ser un motivo de lucha si se legisla en su contra? La intromisión de la norma jurídica en el ámbito personal y amoroso, no solo se da con el fin de erradicar la violencia sistemática contra la mujer. La norma también llega a ser autoritaria cuando versa en razón de pautar un "deber ser" sobre la autonomía de la construcción de un modelo de vida buena,

⁵ Sobre la historia del machismo se puede consultar el libro de Rita Segato (2016): "La guerra contra las mujeres". https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf

⁶ Acerca de las violencias de género clasificadas por la ONU revisar la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, aprobada en Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 48/104, del 20 de diciembre de 1993, publicada el 23 de febrero de 1994 (ONU,1993).

determinando aspectos de la vida íntima que son permitidos para unos y negados a otros, lo cual debe conllevar a una lucha que parte desde el deseo de amar fuera de lo convencionalmente establecido.

Un ejemplo de lucha construida desde la forma elemental del reconocimiento, llevada a la esfera pública y legitimada por tratarse de experiencias compartidas, es la que lleva a cabo la comunidad LGTBIQ+.

Es apenas desde la entrada en vigencia del Decreto 100 de 1980 que realizar actos homosexuales deja de estar prohibido por la ley colombiana. La comunidad LGTBIQ+ ejerce presión en un país que legisla usando términos excluyentes, lo cual sería innecesario si el Estado reconociera al amor en cualquiera de sus expresiones. En el Código Civil, Art. 113, “el matrimonio es un contrato solemne por el cual un hombre y una mujer se unen con el fin de vivir juntos, de procrear y de auxiliarse mutuamente”. La Corte Constitucional se ve en la necesidad de aclarar una y otra vez por medio de sentencias, el significado de los términos utilizados en la Constitución y la ley, para así poder asegurar el goce efectivo de derechos como la dignidad humana, la libertad individual y la igualdad, sin importar cuál sea la orientación sexual o identidad de género. De esta manera, son logros para la comunidad LGTBIQ+ la Sentencia SU-214 del 2016, en la que se le reconoce a las parejas del mismo sexo el derecho a contraer matrimonio civil en Colombia. Con esto, nos damos cuenta de que hay visiones divididas no solo de la idea de matrimonio sino también de familia, reconocida por la Constitución como el núcleo de la sociedad⁷. La cuestión no es únicamente con quién me caso, sino cuáles pueden ser mis hijos y cómo los cuido.

En este sentido, resulta relevante una revalorización del potencial del amor en el modelo de lucha *honnethiano*, pues si bien este hace la salvedad de que la esfera del amor no puede reducirse al amor romántico sino que más bien debe ser referido a toda aquella relación de entrega mutua y de continua dedicación común, comenzando con la relación de la madre con el hijo y trasladándose luego a lo largo de la historia de vida a las relaciones de pareja y de amistad, para que su experiencia sea comprendida justamente como “el núcleo estructural de toda eticidad, pues crea la medida de la autoconfianza individual, que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública” (Honneth, 1997, p. 133), termina siendo contradictorio no incluir al amor como una esfera más de la lucha mientras aún existan formas de opresión que comienzan desde esos círculos primarios y que se reproducen al resto de la sociedad, aspecto evidente en la historia de Colombia, en donde se afecta profundamente el agenciamiento en todos los aspectos de la vida de sus ciudadanos, mujeres, hombres y las personas con orientaciones sexuales distintas a las defendidas tradicionalmente.

⁷ El concepto de familia en la Constitución política de Colombia (1991) está en los artículos 5 y 42.

Conclusiones

La teoría del reconocimiento de Honneth aporta a la explicación de diversas razones que contribuyen al surgimiento de los conflictos sociales desde una postura moral; sin embargo, prefiere no comprometerse con la cuestión de cómo se concreta la lucha social, ni con la solución justa entre pretensiones morales enfrentadas. Tampoco considera la existencia de otras relaciones de poder, como las que van más allá de las relaciones intersubjetivas cotidianas y que es importante reconocerlas como una parte influyente en las injusticias y disparidades sociales.

Así, la principal ventaja -que la causa fundamental de las luchas sociales justas sea un factor eminentemente moral- se vuelve también una limitación para el rendimiento teórico del modelo, en la medida en que la noción de daño moral pasa de delimitar unas formas específicas de menosprecio a tener que absorber a cualquier expresión de inconformismo social como una lucha por el reconocimiento en tanto sus reivindicaciones apunten a una revalorización positiva de la integridad personal.

Los autores alternativos propuestos en este artículo no parten de presupuestos morales intersubjetivos, sino de análisis desde la teoría social de condiciones específicas de la realidad que dan pie para las reclamaciones contemporáneas; no solo exigentes de un reconocimiento moral, sino también de reconocimiento cultural, de redistribución y de representación política.

Es de resaltar que, tras poner a prueba al modelo de lucha por el reconocimiento de Axel Honneth en distintos escenarios de complejidad social, su interés por alcanzar un rendimiento teórico amplio cae en la circularidad de justificar su ida y vuelta sobre la integridad personal y el menosprecio y para tratar de solucionar esta encrucijada, debe derivar otro tipo de fenómenos de la realidad social bajo el monismo explicativo del reconocimiento moral.

Del modelo *honnethiano* se rescata el hecho de que, para hablar de un reconocimiento efectivo, no basta con exponer discursos simbólicos y formalistas, sino que se requiere de una materialización institucional que lo garantice. No obstante, otras cuestiones merecen ser revisadas y ampliadas, como lo son el potencial del amor en la lucha y la necesidad de pensar estrategias de acción para contextos como el latinoamericano, en la medida en que no hay suficientes garantías para los derechos de bienestar (como, por ejemplo: seguridad económica, mínimo de formación cultural) necesarios para la comprensión cognitiva del menosprecio y la articulación de una acción colectiva fuerte.

En otras palabras, más que una equivocación del modelo es una realidad que, en un país como Colombia, es difícil llevar a cabo luchas por el reconocimiento mientras cualquier intento de inicio de lucha siga siendo exterminado: líderes sociales y comunitarios, mujeres, población afrocolombiana, población LGTBQ+, estudiantes, indígenas, etc.

Conflicto de intereses

Los autores declaran la inexistencia de conflicto de interés con institución o asociación comercial de cualquier índole.

Referencias

- Archila, M. (2012). El movimiento estudiantil en Colombia. Una mirada histórica. *Revista del Observatorio Social de América Latina*, (31), 71-103. http://soda.ustadistancia.edu.co/enlinea/pazatiempo/eje1/mod2/unidad1/Archila_mov_estudiantil_Colombia.pdf
- Código Civil Colombiano. (1887). Artículo 113. http://www.secretariasenado.gov.co/senado/basedoc/codigo_civil_pr003.html
- Constitución Política de Colombia [Const]. Art. 6 y 42 (1991). <https://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Colombia/colombia91.pdf>
- Corte Constitucional de Colombia. Sentencia SU214/16 [Sentencia de la Corte Constitucional de Colombia]. (2016). <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2016/su214-16.htm>
- Dávila Granados, O. L., & Herrera Patiño, Y. (2020). *Mobilización estudiantil en Colombia y Chile (1990-2018): apuestas reformistas a la agenda neoliberal del sistema educativo* [Tesis de grado, Universidad de la Salle]. Repositorio institucional. https://ciencia.lasalle.edu.co/negocios_relaciones/212/
- Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, aprobada en Resolución de la Asamblea General de Naciones Unidas 48/104; 20 de diciembre de 1993); <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/violenceagainstwomen.aspx>
- Decreto 100 de 1980, por el cual se dictan normas sobre el ejercicio de la profesión de contadores públicos [Decreto 100 de 1980]. (1980). Diario Oficial, No. 35.497, del 15 de enero de 1980.
- Errejón, Í., & Mouffe, C. (2015). *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Icaria. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=779577>
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños. <https://libros.metabiblioteca.org/bitstream/001/299/4/978-84-96453-51-7.pdf>

- Fraser, N. (2012). *Escalas de justicia*. Herder Editorial. [https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=IAKIDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT2&dq=Fraser,+N.+\(2012\).+Escalas+de+justicia.+Herder+Editorial&ots=oN0wq-h8mX&sig=r1J0q4-VS0sdM7U0ke_ft2Y_lfE#v=onepage&q=Fraser%2C%20N.%20\(2012\).%20Escalas%20de%20justicia.%20Herder%20Editorial&f=false](https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=IAKIDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT2&dq=Fraser,+N.+(2012).+Escalas+de+justicia.+Herder+Editorial&ots=oN0wq-h8mX&sig=r1J0q4-VS0sdM7U0ke_ft2Y_lfE#v=onepage&q=Fraser%2C%20N.%20(2012).%20Escalas%20de%20justicia.%20Herder%20Editorial&f=false)
- Fraser, N., & Honneth, A. (2006). ¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico (P. Manzano, Trad.). Ediciones Morata & Fundación Paideia Galiza.
- Galeano, V. (27 de abril de 2014). *La fiesta de 'Los Matachines': recuerdo de la vil masacre de 12 muchachos de Buenaventura*. Las 2 Orillas. <https://www.las2orillas.co/la-fiesta-de-los-matachines-recuerdo-de-la-vil-masacre-de-12-muchachos-de-buenaventura-2/>
- Honneth, A. (julio-diciembre de 2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, (35), 129-150. ISSN: 1130-2097. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/33/33>
- Honneth, A. (1998). Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento. *Logos. Anales del seminario de Metafísica*, 32, 17-37. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/download/ASEM9899110017A/16713>
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica. https://www.u-cursos.cl/derecho/2015/1/D121T07451/1/material_docente/bajar?id_material=1021961
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*, (5), 78-92. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i5.339>
- Houghton, J. (2015). Colombia: El congreso de los pueblos: Construir poder popular. En M. Lang, B. Cevallos, & C. López (editores), *¿Cómo transformar? Instituciones y cambio social en América Latina y Europa*. Ediciones Abya-Yala.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños. https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf
- Taylor, C., Gutmann, A., Rockefeller, S. C., Walzer, M., Habermas, J., & Appiah, A. K. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica. <https://www.rodare.cf/cursos/iea/unidad-i/politicaR.pdf>