¿Cómo diagnosticar injusticias? **Sobre el problema de la 'trascendencia-inmanencia' en Nancy** **Fraser y Axel Honneth**

Filipe Campello*

RESUMEN

El artículo tiene como objetivo reconstruir el debate entre Nancy Fraser y Axel Honneth, a partir de las aporías en las articulaciones de las experiencias subjetivas y la crítica social. Yo desarrollo mi argumento en tres pasos: primero, presento brevemente la crítica de Fraser a Honneth en lo que puede entenderse como subjetivismo de una teoría social; enseguida, menciono las ambigüedades de la interpretación inmanente de demandas sociales en función de dos ejemplos ampliamente discutidos por Nancy Fraser: el primero con respecto a la relación entre el feminismo y el capitalismo, y el segundo a partir de la constitución de esferas públicas transnacionales; en tercer lugar, buscaré defender que hay una constante tensión en el alcance teórico de lo que entiendo como contenido afectivo de las praxis sociales, a partir del cual el debate entre Fraser y Honneth puede ser visto no solamente como abordajes antagónicos, sino complementarios. A partir de ese argumento, concluyo con una breve mención a lo que entiendo por una crítica de los afectos. Se trata, como intentaré mostrar, de entender cuál es el sentido de una gramática social con un doble objetivo: desde la perspectiva descriptiva, mostrar los límites y las ambigüedades en la articulación de sentimientos y experiencias subjetivas, y en lo que se refiere al aspecto normativo, evidenciar un posible marco institucional de un proceso formativo de los afectos.

* Profesor del Departamento de Filosofía y coordinador del Centro de Estudios de Filosofía Política y Ética de la Universidad Federal de Pernambuco, en Recife. Doctor en Filosofía por la Universidad de Frankfurt, y ha sido investigador visitante en la New School for Social Research de Nueva York (Fulbright Scholar). Email: filipe.campello@ufpe.br.

PALABRAS CLAVE:

Afectos, experiencias morales, teoría crítica, teorías de la justicia

ABSTRACT

The paper aims at reconstructing the debate between Nancy Fraser and Axel Honneth through the aporias in the articulation between subjective experiences and social critique. I develop my argument in three steps. First, I briefly present Fraser's critique on Honneth. As a second step, I point out some ambiguities of an immanent interpretation of social claims having in mind two examples widely discussed by Fraser: the relation between feminism and capitalism, and the constitution of transnational public spheres. I shall argue that there is a permanent tension in the theoretical proposal of what we can call an affective content of social practices, in which the Fraser and Honneth's approaches could be viewed not only as antagonistic, but also as complementary. From this argument, I conclude with a brief mention of what I call a critique of affects. I shall recover the idea of social grammar with a double aim: from a descriptive perspective, to show the limits and ambiguities of the articulation of sentiments and subjective experiences; and, on its normative aspect, to grasp a possible institutional framework of formation of affects.

KEYWORDS:

Affects, moral experiences, critical theory, theories of justice

Cuando intentamos reconstruir las diferentes generaciones asociadas a la teoría crítica, no deja de sorprender que una problematización recurrente se refiera a un supuesto déficit sociológico. Tal crítica parece ser el efecto colateral de la propia pretensión de esta tradición que, desde el principio, trató de ofrecer un modelo teórico que fuera, por un lado, suficientemente inmanente para ofrecer un anclaje sociológico empíricamente informado y, por otro, dotado de una trascendencia que posibilitara una interpretación crítica. Ese doble carácter entendido como 'trascendente-inmanente' ligó, de un modo u otro, los diferentes esfuerzos de la teoría crítica, en los cuales se esbozaban las tentativas de conjugar el análisis sociológico ligado a un diagnóstico de la época y un modelo capaz de proveer criterios de la crítica social.

El problema que se impuso, con todo, es que, justamente a partir de esa ambiciosa pretensión teórica del binomio 'trascendente-inmanente', pasó a ser lugar común entre los autores de esa tradición la percepción de los límites en su alcance normativo o, de manera más recurrente, la percepción de las fallas de su pretensión de análisis sociológico. Es como si el péndulo entre descripción y crítica se desplazara de manera vertiginosa, produciendo un déficit sociológico o un déficit normativo. Es esta misma problematización que liga las críticas de Habermas imputadas a Adorno y, posteriormente, de Axel Honneth a las generaciones anteriores de la teoría crítica. En efecto, las dificultades metodológicas de lo que sería propiamente la mejor estrategia para conjugar inmanencia descriptiva y trascendencia normativa motivan los primeros trabajos de Honneth en, nuevamente, diagnosticar un supuesto déficit sociológico. Como propuso Honneth: 'Con el objetivo de comprender las categorías de la realidad social, que en ella se pueda evidenciar nuevamente un momento de una trascendencia inmanente, yo veo el problema central de una actualización de una teoría crítica de la sociedad' (Fraser/Honneth, 2006: 185).

Con esta misma preocupación, no deja de ser provocativo que, en sus escritos más recientes, Honneth, al citar ejemplos de patologías sociales, recurra no a los estudios sociológicos y los análisis empíricamente informados, sino, primeramente, al arte, principalmente a la literatura y al cine:

los instrumentos de análisis de la investigación social son, en general, muy imprecisos en su análisis cualitativo para poder elucidar disposiciones difusas o impresiones colectivas. Es en ese sentido que se constituye como camino ideal para el diagnóstico de patologías aun hoy día, como ya lo fue en el tiempo de Hegel o en el del joven Lukács, el análisis de ejemplos estéticos, en los cuales tales síntomas son indirectamente representados —novelas, películas u obras de arte contienen, además de eso, el material a partir de lo cual nosotros adquirimos los primeros conocimientos sobre si y en qué medida se puede comprobar, en nuestro tiempo, tendencias de una mayor y reflexiva deformación de las relaciones sociales. (Honneth, 2001: 158)¹.

No sorprende que sea la misma tensión entre inmanencia y trascendencia que orienta el repercutido debate entre Axel Honneth y Nancy Fraser alrededor de los conceptos de redistribución y reconocimiento, pues ambos autores se critican mutuamente en cuanto a los posibles déficits mencionados anteriormente; si, por un lado, está en juego la consistencia *sociológica* de una teoría normativa, es necesario demostrar, por otro, el alcance *normativo* de un diagnóstico social. Mientras Fraser acusa a Honneth de dejar a un

¹ En lo referente a la patología de la libertad jurídica, por ejemplo, Honneth cita la película *Kramer vs Kramer*—en que la excesiva limitación al carácter estrictamente jurídico impide cualquier observancia de las relaciones afectivas en juego—, y las novelas *Michael Kohlhaas*, de Heinrich von Kleist, e *Indecision*, de Benjamin Kunkel.

lado criterios objetivos de crítica, el filósofo alemán defiende la necesidad de observar no solamente contenidos ya claramente articulados por los movimientos sociales, sino, sobre todo, explicitar lo que está ‘implícito’ en la gramática social —intentando retomar, así, lo que entiende como el propio sentido del vínculo entre la filosofía y el diagnóstico de la época en la tradición de la teoría crítica.

En este artículo, quisiera reconstruir ese debate a partir de las aporías en las articulaciones de las experiencias subjetivas y la crítica social, desarrollando mis argumentos en tres pasos. Primero, presento brevemente la crítica de Nancy Fraser a Axel Honneth en lo que puede entenderse como subjetivismo de una teoría social. Enseguida, menciono las ambigüedades de la interpretación inmanente de demandas sociales a partir de los ejemplos ampliamente discutidos por Nancy Fraser: el primero con respecto a la relación entre el feminismo y el capitalismo, y el segundo a partir de la constitución de esferas públicas transnacionales. Y por último, buscaré defender que hay una constante tensión en el alcance teórico de lo que entiendo como contenido afectivo de las praxis sociales, a partir del cual el debate entre Fraser y Honneth puede ser visto no solamente como abordajes antagónicos, sino complementarios. A partir de ese argumento, concluyo con una breve mención a lo que entiendo por una crítica de los afectos. Se trata, como intentaré mostrar, de entender cuál es el sentido de una gramática social con un doble objetivo: desde la perspectiva descriptiva, mostrar los límites y las ambigüedades en la articulación de sentimientos y experiencias subjetivas; y, en lo que se refiere al aspecto normativo, evidenciar un posible marco institucional de un proceso formativo de los afectos.

El alcance de la crítica social en el debate Fraser-Honneth

En el centro de su debate, Fraser y Honneth están de acuerdo con el carácter ‘inmanente-trascendente’ que una teoría crítica de la sociedad debe presentar, pero divergen fundamentalmente en el sentido que le conceden. Mientras Honneth defiende la posibilidad de trascender los discursos ya articulados por los movimientos sociales, Fraser es más enfáticamente ‘pragmática’, haciendo énfasis a lo que entiende como *folks paradigms*. La teoría de Fraser sería, por así decirlo, intencionalmente menos osada en su pretensión teórica, pero justamente por buscar limitarse a un ámbito que, como sugiere ella, estaría propiamente al alcance de una teoría social. Es lo que Fraser entiende como una perspectiva ‘no-funcional’, abierto para un conjunto plural de discursos descentrados y para la crítica social.

Quisiera analizar con más detalle una crítica preponderante imputada por Fraser a Honneth, con la intención de ponderar el alcance de su argumento. Fraser acusa a Honneth de apoyar su teoría del reconocimiento, en gran medida, en experiencias subjetivas de sufrimiento, de modo que la propuesta honnetheana estaría erróneamente, por un lado, ‘identificando la inmanencia con la experiencia subjetiva’, y, por otro, “decide asegurar la transcendencia ubicando un estrato ‘independiente’ de experiencia moral, que no está afectado por las reivindicaciones de la esfera pública” (Fraser/Honneth, 2006: 152). La conclusión de Fraser es que ‘la estrategia de Honneth para conciliar la inmanencia y la transcendencia consiste en basar la teoría crítica en una psicología moral del sufrimiento pre-político’ (Fraser/Honneth, 2006: 152).

Partiendo de ese problema de psicologismo es que Fraser entiende como errónea la tentativa de pautar una teoría de la justicia a partir de experiencias subjetivas de autorrealización (Thompson, 2005; Bressiani, 2011; Zurn,

2005). Tras retomar distinciones centrales en la filosofía moral, la autora defiende que tales demandas son concernientes a lo *justo* y, por lo tanto, objeto de la moral; y no a las cuestiones acerca del bien, propias del dominio de la ética (Fraser, 2007; Fraser/Honneth, 2006: 35ss). Lo que está en jaque, en últimos términos, es una cierta preferencia por el sentido kantiano de universalidad de las normas de la justicia, que no se deben asociar a valores específicos de una comunidad (Forst, 2008).

Podemos reunir esta crítica de Fraser a Honneth bajo el rótulo de un *subjetivismo* de una teoría social, es decir, de aspectos que serían excesivamente contingentes para posibilitar criterios objetivos de crítica normativa. En contraposición a un modelo de monismo del reconocimiento, Fraser propone lo que entiende por una perspectiva dual de participación y reconocimiento, sugiriendo, como se sabe, las posibles ventajas teóricas a partir del concepto de *paridad participativa*. La idea central es que los criterios para un modelo más pragmático de justicia dependerían, sobre todo, del grado de participación de los actores en la articulación de sus demandas. Se trata de mostrar en qué medida las instituciones pueden ser criticadas independientemente de que las experiencias sean o no efectivamente articuladas por los individuos. A partir de ello, Fraser tiene como objetivo ‘conceptualizar lo que de verdad *merece* el título de injusticia, frente a lo que sólo se experimenta como injusticia’, recusándose a ‘*cualquier* propuesta de fundamentar un marco normativo en un conjunto privilegiado de experiencias’ (Fraser/Honneth, 2006: 154).

Es de ese modo que Fraser sugiere lo que denomina ‘modelo de estatus de reconocimiento’, en el que ‘el reconocimiento erróneo no es una deformación psíquica ni un impedimento para la autorrealización ética. Constituye, en cambio, una relación institucionalizada de *subordinación* y una violación de la justicia’ (Fraser/Honneth, 2006: 36). Tal concepción

lleva a la autora a criticar, principalmente, las formas de no-reconocimiento consolidadas por instituciones sociales en un sentido, por lo tanto, más estructural y sistemático de violación de derechos y de normas culturales que impiden la paridad participativa. Se trata, desde el punto de vista normativo, de 'desinstitucionalizar los patrones de valor cultural que impiden la paridad de participación y reemplazarlos por patrones que la favorezcan (Fraser/Honneth, 2006: 37). Ejemplos de ese tipo serían las normas de matrimonio que excluyen la unión de personas del mismo sexo, o la situación en la que un alto ejecutivo negro no pueda coger un taxi en Wall Street por su color de piel (Fraser/Honneth, 2006: 158 ss.; Butler, 2008, Young, 1997).

En su respuesta, Honneth busca defender que su teoría estaría lejos de apoyarse en un psicologismo. Por lo contrario, el momento de la trascendencia debería referirse, de algún modo, a la capacidad de una teoría para ofrecer un cuadro normativo frente a esas experiencias. Es en ese sentido que Honneth ve el riesgo de que el reconocimiento sea tomado como poder o ideología, es decir, como formas de reconocimiento que sirven como restricción a la autonomía individual (Honneth, 2010). Lo que se observa, en tales casos, es la necesidad de legitimación del reconocimiento a partir de la distinción entre sus contenidos positivos y negativos. Podemos mencionar dos ejemplos que Honneth menciona para problematizar formas de reconocimiento a partir de una diferenciación moral mínima —es decir, la idea de que el estatus del reconocimiento no puede disociarse de su contenido. En un primer ejemplo, vemos a un individuo que cumple su deber y que pasa a ser reconocido por sus pares en la función que ejerce con dedicación. Con todo, el ejemplo se revela equivocado cuando se nota que él describe, en verdad, el comportamiento de un soldado nazi —un sentido recurrente de alguien cumpliendo sin vacilación su deber, y que justamente por eso es reconocido (Honneth, 2010: 106).

El segundo ejemplo es el de una mujer reconocida socialmente como una buena ama de casa (Honneth, 2010: 106a). También en este caso lo que vemos es un modelo sesgado de reconocimiento en que, junto a un determinado contexto social e histórico, se ‘reconoce’ a la mujer en la medida en que cumple determinadas expectativas sociales que en sí son susceptibles de ser criticadas. Lo que se percibe, en tales casos, es que el reconocimiento no tiene como horizonte un significado emancipador, sino que, por lo contrario, actúa como impedimento para la expresión de la libertad individual. La lucha por reconocimiento, como en el caso del movimiento de los derechos civiles o los derechos de las mujeres, es motivada no solamente por el reconocimiento de sus derechos, pues se impone también en contra de un ‘reconocimiento’ apenas asociado a determinadas funciones sociales —como en el caso de una mujer que es ‘reconocida’ apenas mientras cumple bien su rol de ama de casa o de buena esposa. Aquí, las reivindicaciones de reconocimiento significan justamente la ruptura con un reconocimiento ‘erróneo’.

En ese sentido, Honneth entiende que es necesario distinguir, dependiendo de su contenido, entre una forma de reconocimiento restrictiva y otra emancipadora (Honneth, 2010). En el primer sentido, hay una necesidad de autoestima susceptible de ser satisfecha por el reconocimiento y que provee los recursos motivacionales a las formas de sujeción voluntaria. Como en el ejemplo de las luchas feministas, las mujeres convivieron durante un largo tiempo con una presión social al sometimiento, cuya elevación de autoestima dependía enormemente de su aprobación al cumplir determinados roles sociales. Fue necesario, antes de todo, la articulación de los sentimientos de humillación e injusticia, mientras que, en un contexto excesivamente restrictivo, sin espacio para exhortar la articulación de demandas, dichos sentimientos ni siquiera podrían haber salido a la luz.

La autoestima, por sí, no debe, por lo tanto, ser indicador de una relación legítima de reconocimiento (Campello, 2017a).

De igual manera, Honneth observa que podemos distinguir más fácilmente entre prácticas ‘positivas’ y ‘negativas’ de reconocimiento también debido a una distancia temporal. En las últimas décadas, es un tanto evidente la problematización en torno del hecho de que la mujer sea reconocida apenas como una buena ama de casa, pero, seguramente, esa crítica no sería tan clara hasta poco tiempo atrás. Para que se distinga entre reconocimiento e ideología, Honneth sugiere dos componentes: uno valorativo (o simbólico) y otro material. Así como en el ejemplo de la esfera del trabajo, hay una promesa de efectuación de la libertad, cuyo componente material puede, con todo, no propiciarse. Tal contenido restrictivo, que subyuga al individuo a determinadas prácticas cuestionables, es lo que Honneth entiende por ‘cierne irracional’ de las relaciones de reconocimiento, de manera que “esos modelos institucionales de distinción valorativa en que está ausente cualquier perspectiva de satisfacción material, nosotros podemos llamar de ‘ideología’ del reconocimiento” (Honneth, 2010).

Tales aporías revelan el sentido de una idea de gramática, de Wittgenstein a Honneth, entendido como los espacios socialmente mediados de razones, es decir, espacios en los cuales las creencias, elecciones y deseos se sitúan. En la medida en que son indisociables de una gramática social, las experiencias subjetivas pueden presentar patrones objetivamente criticables desde el punto de vista de una teoría social. Cito dos ejemplos: en uno de los así llamados índices de la felicidad, el país que aparece en tercer lugar es Arabia Saudita —un ejemplo claro de las aporías de articulación de un sentimiento subjetivo, mientras varias otras evidentes precondiciones no son satisfechas, tales como la violación sistemática de los derechos humanos, la opresión de la mujer, la falta de libertad de

expresión, etc.² Este mismo problema puede encontrarse en lo que podemos llamar de paradoja del esclavo feliz. Al preguntarnos si un esclavo puede ser feliz, la respuesta podría ser tanto 'sí' como 'no'. La respuesta afirmativa se debe a un sentimiento que, de hecho, puede ser vivenciado por el esclavo y que, por lo tanto, no puede ser simplemente negado por un interlocutor. Sin embargo, exactamente la posibilidad de una respuesta afirmativa evidencia ya el significado relativo del concepto de felicidad, en el que la propia cuestión señala la dificultad de un criterio objetivo y la maleabilidad de lidiar con un sentimiento fundamentalmente subjetivo.

La posibilidad de la percepción intersubjetivamente compartida de injusticia se muestra, así, como un primer paso hacia las demandas de reconocimiento. Además de eso, una vez que se articulan sentimientos como la humillación, degradación moral e injusticia, se debe dar lugar a las reivindicaciones de relaciones jurídicamente aseguradas. La lucha por reconocimiento, por lo tanto, se legitima, por un lado, en la distinción de su contenido moral, y, por otro, en la consolidación de demandas a través de garantías jurídicas.

Estos ejemplos que mencioné muestran que el problema del criterio de la trascendencia no se deja fácilmente reducir a un carácter contingente de las experiencias subjetivas, pero involucran una distinción de su contenido. Como se nota, mi enfoque en la crítica que llamé de *subjetivismo* no es tanto sobre la preferencia entre un monismo del reconocimiento o una perspectiva dual reconocimiento/redistribución, sino que se refiere, sobre todo, a un análisis anterior, a saber, el de los criterios indicados en la tensión entre un análisis 'inmanente-trascendente', mencionados al principio de

² Staufenberg, Jess. (2016, viernes 8 de enero). Saudi Arabia is third happiest country in survey which shows downbeat Europe. Independent. Recuperado de: <https://www.independent.co.uk/news/world/saudi-arabia-is-third-happiest-country-in-survey-which-shows-downbeat-europe-a6802516.html>

mi exposición. En efecto, las críticas recíprocas entre Fraser y Honneth se dirigen hacia una especie de ‘exceso’ de inmanencia, pero por motivos fundamentalmente distintos: en el caso de Honneth, habría un subjetivismo que impediría criterios objetivos de elaboración de una teoría de la justicia, mientras que en Fraser un déficit de este tipo resultaría de la fijación en una crítica inmanente de demandas ya articuladas. Más específicamente, quisiera proponer, en el siguiente paso de mi argumento, dos ejemplos de problemas en el diagnóstico de demandas sociales a partir de los cuales el modelo teórico de Fraser puede aportar a un sentido ‘inmanente-trascendente’ de diagnósticos de injusticias.

Dos casos de ambigüedad de demandas: la relación feminismo/capitalismo y la esfera pública transnacional

Uno de los aspectos que más recibió atención entre los trabajos de Fraser es su contribución al debate sobre el feminismo. Se destaca, en su abordaje, una percepción más cautelosa, que busca señalar los riesgos de que el discurso feminista sea apropiado por una connotación marcadamente neoliberal (Fraser, 2013a, 2013b). Como muestra Fraser, en un primer escenario, se prefiguró un contexto en que la emancipación de género se vinculaba de manera más estrecha con la democracia participativa y la solidaridad social; en un segundo escenario, se prometió una nueva forma de liberalismo, capaz de garantizar a tanto a las mujeres como a los hombres los beneficios de la autonomía individual, posibilidad aumentada de elecciones y avances meritocráticos. Para Fraser, el así llamado feminismo de la segunda ola sería, con todo, ambivalente. Resumo tres características de esa ambivalencia indicadas por Fraser (2013a, 2013b):

I. La primera característica gira alrededor de la 'renta familiar': las críticas feministas al ideal de hombre que sostiene a la familia/mujer ama de casa ahora servirían para legitimar el 'capitalismo flexible'. Esta forma depende fuertemente del trabajo remunerado femenino, en especial el trabajo de poca paga en servicios y manufacturas no solo realizado por jóvenes mujeres solteras, sino también por mujeres casadas y con hijos; en la medida que las mujeres ingresan al mercado laboral alrededor del mundo, los ideales de renta familiar del capitalismo organizado por el Estado estarían siendo sustituidos por las nuevas y más modernas normas de la familia de dos proveedores. Como escribe Fraser: 'El neoliberalismo transformó el patito feo en cisne, al elaborar una narrativa de empoderamiento femenino. Invocando a la crítica feminista de la renta familiar para justificar la explotación, subordina el sueño de emancipación de las mujeres al motor de acumulación de capital' (Fraser, 2013b).

II. Una segunda característica se refiere a la contribución a la que Fraser entiende por ethos neoliberal. Para la autora, en la era del capitalismo organizado por el Estado, fue acertadamente criticada una restringida visión política intensamente enfocada en la desigualdad de clases que no lograba visualizar las injusticias 'no-económicas' —como la violencia doméstica, la violación sexual y la opresión reproductiva. Rechazando al 'economicismo' y politizando 'lo personal', las feministas ampliaron la agenda política para desafiar las jerarquías de estatus presupuestas en las construcciones culturales de diferencia de género. El resultado, concluye Fraser, debería ser la expansión de la lucha por justicia, abarcando tanto la cultura como la economía. Sin embargo, el resultado real fue el foco unilateral en la 'identidad de género' a expensas de los asuntos de carácter económico.

III. Por fin, Fraser destaca la crítica al Estado de Bienestar paternalista,

que converge con la guerra del neoliberalismo, en contra del ‘estado-niño’ y su más reciente aceptación cínica de las ONGs. Como en el ejemplo de los microcréditos, pasó a usarse una perspectiva originalmente direccionada hacia una democratización del poder gubernamental, de forma que se empoderen los ciudadanos, para legitimar la mercantilización y la reducción del estado.

Para Fraser, en todos estos casos la ambivalencia del feminismo fue resuelta en favor del individualismo neoliberal. Sin embargo, la autora defiende la posibilidad de reconectar las demandas originales del feminismo con un escenario más solidario, resignificando esas tres ‘contribuciones’: *primero*, romper con el eslabón entre renta familiar y el capitalismo flexible, militando por una forma de vida que descentralice el trabajo remunerado y valore actividades no remuneradas, incluyendo —y no solamente— la de cuidar. En *segundo* lugar, romper con el paso de nuestra crítica del economicismo a la política de identidad al integrar el esfuerzo de transformación de un orden de estatus sedimentado de valores culturales con la lucha por justicia económica. *Por último*, cortar el vínculo entre nuestra crítica a la burocracia y el fundamentalismo de libre-mercado, al reivindicar la democracia participativa como una manera de fortalecimiento de los poderes públicos necesarios para constreñir el capital por el bien de la justicia. (Fraser, 2013b)

Sin entrar aquí en los pormenores de ese amplio debate, sí quiero destacar particularmente cómo este diagnóstico parece indicar ambivalencias en las propias articulaciones de las demandas. Fraser identifica, al contrario de lo que propone inicialmente en su estrategia teórica, un tipo de crítica a patrones de injusticia que no está propiamente articulada de manera más explícita en las reivindicaciones feministas. Pues, aunque tales demandas sean legítimas en su motivación original, ellas habrían sido paulatina y cínicamente apropiadas por un *ethos* neoliberal. Dicho de otro modo, Fraser se pone aquí

en la posición de una teórica que, por lo tanto, trasciende las exigencias tales como ya se presentan, no se limita exclusivamente al planteamiento de los *folks paradigms*. De hecho, lo que se sugiere es que dichas contradicciones del feminismo indican que la articulación de demandas puede revelarse paradójica: aunque su motivación e incluso el horizonte se justifiquen, una gramática cultural de patrones normativos —en este caso, el contexto neoliberal— puede sistemáticamente bloquear las percepciones o estrategias de reivindicaciones, produciendo así el efecto contrario. Tal exigencia conduciría no solamente a una forma de estandarización del consumo, sino también, en una segunda fase del capitalismo entendido en sentido amplio como ‘neoliberal’, a la exhortación de una mayor iniciativa, creatividad y flexibilidad, todas ellas siendo astutamente exaltadas como formas ideales de autorrealización individual. Tal contradicción interna se asemeja a la que Honneth (2004; Honneth & Hartmann, 2006a) sugiere con el término paradoja: una especie de falsa promesa —una expectativa normativa que, debido a su propia delimitación, entra en contradicción interna, impidiendo aquello que se busca alcanzar (Pinzani, 2013).

Pasemos al segundo problema sobre el modelo de una esfera pública transnacional. La interpretación propuesta por Fraser (2014) parte del repercutido análisis de Habermas, mostrando que, sea en *Transformaciones Estructurales de la Esfera Pública* como en *Facticidad y Validez*, el filósofo y sociólogo alemán se habría restringido a un sentido de esfera pública sobre todo vinculado a la idea de Estado-nación. Para Fraser, aunque en el concepto de patriotismo constitucional (*Verfassungspatriotismus*) —cuya interpretación Habermas retomó en el intento de desprenderlo de un sentido fuertemente nacionalista— no se vislumbraría el delineamiento de una esfera pública transnacionalmente constituida.

También el abordaje encontrado en Honneth se lleva a cabo a partir de una interlocución teórica con Habermas —en que se destacan conceptos como ‘formación de la voluntad democrática’ (*Willensbildung*), esfera pública (*Öffentlichkeit*) y ‘patriotismo constitucional’ (Honneth, 2011: 546 ss). En un enfoque marcadamente eurocéntrico, se notan los ecos de las discusiones contemporáneas sobre los déficits de legitimidad de las instituciones europeas y los esfuerzos de un proyecto común para la Unión Europea. Mientras se vuelve hacia el sentido de la libertad social, Honneth encuentra tales patrones en lo concerniente a la relación de los ciudadanos en el ámbito de la esfera del Estado, a partir de la discusión sobre la ‘formación democrática de la voluntad’ (Honneth, 2011, p. 470 ss.).

Sin embargo, Honneth teje una crítica al sentido procedimental y a los límites del debate actual, mientras que él estaría dirigido fundamentalmente a la esfera propiamente jurídica. Aunque las garantías jurídicas de libertad comunicativa y de participación (que pueden ser expresadas en el sentido de la libertad jurídica, mencionada anteriormente) sean fundamentales, ellas de por sí no aseguran que la expresión de una esfera pública presente un compromiso político. Junto a ellas se deben añadir, según Honneth, el papel de los medios (Honneth, 2011: 542), la disposición de los ciudadanos para participar de los debates y las manifestaciones públicas (Honneth, 2011: 543 ss.), y un sentimiento de solidaridad cívica (Honneth, 2011: 545).

Si, por un lado, la dificultad de efectuación de tales premisas indica los límites de una teoría normativa, por otro, son las propias fijaciones de una teoría basada en principios normativos que pueden resultar en la negligencia de una dimensión social efectiva y del potencial de análisis crítico. Es en ese sentido, con respecto al debate sobre el patriotismo constitucional, que Honneth también insiste, con cierta dosis de realismo político, que haya un sentimiento de pertenencia al proyecto compartido por una esfera pública

que se vea reconocida y representada por sus instituciones. Solamente así sería posible hablar de una voluntad política legitimada, de la cual depende —en el caso de la Unión Europea— el sentido de un ‘demos’ europeo (Honneth, 2011: 623) y de una ‘esfera pública transnacional y políticamente comprometida’ (Honneth, 2011: 624).

Nuevamente, el modelo propuesto por Fraser se asemeja al de Honneth en la medida que ambos proponen que una esfera pública transnacionalmente constituida no depende apenas de la fijación en una teoría normativa, es decir, se trata nuevamente de ser sensible a aquellas condiciones que legitimarían una forma de discurso todavía no claramente articulada. Si, por un lado, una constelación postnacional volvió aún más difuso el sentimiento de pertenecer a una esfera pública compartida y la eficacia de la opinión pública, tales premisas, así como antes en ámbitos nacionales, continúan imponiéndose como precondition de lo que Fraser (2014) entiende tanto como ‘legitimidad’ y como ‘eficacia’ de la esfera pública. Aunque el fortalecimiento de estructuras deliberativas cumpla un papel fundamental, el sentimiento de participación social y pertenencia a una esfera pública compartida puede permanecer abstracto. Sentirse como un actor político en una esfera pública común se muestra, por lo tanto, como una condición para la consolidación de un espacio político transnacional.

Hacia una crítica ‘trascendente-inmanente’ de los afectos

En los ejemplos que mencioné brevemente —el de la relación entre feminismo y capitalismo y el de la esfera pública transnacional— tuve, sobre todo, la intención de evidenciar que, contrariamente a una aparente oposición de su abordaje con Honneth, Fraser también presenta un sentido

de inmanencia-transcendencia que busca aliar el diagnóstico social con la crítica normativa, no apenas restringiéndose a las demandas ya articuladas, sino también buscando evidenciar lo que está implícito en los discursos.

Tal estrategia de lectura de Fraser, con todo, parece, en un primer momento, contradecirse con su opción inicial por los *folk paradigms* de justicia. ¿Cómo asegurar, por lo tanto, que tal crítica inmanente, que justamente pretende situarse histórico y contextualmente, contenga los criterios de universalidad moral? Independientemente del sentido de las intuiciones morales, es necesario, si queremos ser coherentes con la tensión entre inmanencia y trascendencia, sostener los criterios de crítica que no se reducen ni a la contingencia de las experiencias subjetivas ni a los estándares teóricos de *folks paradigms* —es decir, criterios que se proyectan más allá de un pragmatismo excesivamente contextualizado. Más allá de las divergencias entre un modelo monista a partir del concepto de reconocimiento en Honneth y el modelo dual de reconocimiento/redistribución, está en juego una concepción radical de la propia tarea de la teoría crítica en hacer explícitas categorías que no se reducen a las articulaciones inmanentes.

Mientras Honneth tendría la ventaja justamente de considerar ese contenido afectivo —al cual denominé en otro lugar como ‘giro afectivo en la teoría crítica’ (Campello, 2017b) —la crítica de Fraser apunta hacia una justa acusación de una dimensión exclusivamente apoyada en una psicología moral, pero que esté en condiciones de proveer criterios normativos. Con todo, la opción teórica de Fraser muy rápidamente se distancia de cualquier consideración de las experiencias subjetivas. Con eso, los méritos de un análisis más pragmático y sistemático de las relaciones sociales se llevan a cabo mediante el rechazo de una teoría de la subjetividad, dejando a un lado aspectos de la constitución individual que no se deberían descartar totalmente. El distanciamiento de los riesgos de una teoría excesivamente

normativa, desde mi punto de vista, no debería necesariamente abdicar de todas las formas de experiencias afectivas de sufrimiento, sino que, por el contrario, debería estar en condiciones de proveer los criterios de evaluación moral entre diferentes experiencias subjetivas.

Honneth, a su vez, parece haber sentido las críticas de Fraser. En efecto, después del debate, vemos a Honneth abandonar las premisas antropológicas fuertes, presentes en *La Lucha por el Reconocimiento*, y dirigiéndose cada vez más hacia el desarrollo de una teoría de la justicia apoyada propiamente en un marco institucional. Al distanciarse de los posibles problemas de un psicologismo, Honneth desarrolla las intuiciones para una reformulación ambiciosa de una teoría de la justicia, en que los presupuestos del reconocimiento pasan a reinterpretarse desde los parámetros de una teoría de las instituciones (Honneth, 2011). En esa nueva apuesta teórica, el reconocimiento pasa a cumplir el papel de un horizonte normativo, dando lugar al concepto de *libertad social*: se trata de reconstruir (en el sentido específico de lo que Honneth entiende por ‘reconstrucción normativa’) en qué medida las instituciones incorporan los presupuestos sociales de relación de la libertad.³

Mi propósito, aquí, entretanto, no es el de desdoblar esa cuestión en torno de la teoría honnethiana, sino, sobre todo, el de encontrar elementos en la crítica de Fraser que puedan contribuir para una teoría crítica de la sociedad. Quisiera proponer que un paso adelante consistiría en considerar no solamente un significado asociado a las condiciones más cercanas a un universalismo ‘moral’ (como parece estar presente en el modelo de la paridad participativa), pero sí en retomar lo que podemos entender como una teoría ‘blanda’ (*soft*) de la

³ Una cuestión que me parece relevante, pero que aquí puedo apenas mencionar, es si las críticas imputadas por Fraser aun serían procedentes a los escritos más recientes de Honneth. Me parece promisor este énfasis en un modelo de justicia social más propiamente ligado a una teoría de las instituciones, pero que podría reservar un potencial de crítica y conflicto, presente en los primeros escritos de Honneth.

subjetividad —esto es, no solamente partir de premisas antropológicas fuertes, como en la crítica procedente de Fraser imputada a Honneth, sino a partir de una dimensión afectiva de la praxis social que no se reduzca ni a las nociones estrictas de racionalidad ni a un delineamiento estructural de las formas de injusticia.

A partir de lo que planteé con la caracterización ‘inmanente-trascendente’ de una teoría social, quiero concluir mencionando un sentido programático de lo que entiendo como un análisis de la trama entre los afectos y las instituciones. Tal sentido no debe confundirse con un psicologismo o con un carácter reduccionista del análisis de los afectos. Se trata, por lo tanto, no de presentar una tesis normativa que se apoya en una teoría de los afectos, sino, antes, de discutir alternativas para, en primer lugar, interpretar su papel en las prácticas socio-institucionales, y, en un segundo momento, identificar un cuadro normativo de análisis crítico.

Si, por un lado, las experiencias no claramente articulables pertenecen a una variedad de prácticas cotidianas, también los contextos extremos de prácticas sociales patológicas bloquean la propia capacidad de crítica y de vivencia de sentimientos que responden a esos contextos, tales como la indignación y la humillación. En esos casos de ruptura entre normas sociales y la percepción cognitiva individual, el papel de los sentimientos permanece oscuro, y no solamente impiden una evaluación crítica, sino que ofuscan la propia articulabilidad de los déficits sociales. En dichos casos de bloqueos de sentimientos, los sujetos no sólo son privados los espacios de justificación para compartir y reclamar sus exigencias, sino también de una esfera pública que posibilite luchas por el reconocimiento en la medida en que ellos también no llegan ni siquiera a articular sentimientos de injusticia.

En ese sentido, debemos enfocar una determinada tipología de sentimientos, en la que un contenido normativo mínimo pueda diferenciarse, de modo que el vínculo entre instituciones y afectos esté abierta a una

evaluación crítica. Como resultado de esa articulación entre el diseño institucional y el contenido afectivo, se trata de discutir un modelo que: 1) no incurra en la crítica de estándares paternalistas del Estado, sino que se constituya en su carácter formativo según criterios de *emancipación*; y 2) mantenga la flexibilidad y dinamismos *contextuales* del contenido y que se exponga a la *crítica* y la *corregibilidad*.

Con este acercamiento bastante esquemático, tengo como objetivo apenas indicar un posible desdoblamiento del vínculo entre los afectos y las instituciones a partir de lo que busqué presentar como una tensión constitutiva en el delineamiento de una teoría social en el debate entre Fraser y Honneth. Se trata de criterios concernientes a un diseño institucional y a la praxis social, pero que no agotan la pluralidad de experiencias subjetivas. Ese modelo que conserva el elemento contingente de la inmanencia sin recusar el potencial trascendente de la crítica parece ser promisor para repensar la actualidad de una teoría crítica de la sociedad.

Referencias

- Bressiani, Nathalie (2011). Redistribuição e reconhecimento - Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. *Cad. CRH* [online]. Vol.24, n.62, pp. 331-352.
- Butler, Judith (2008). Merely cultural. In: Fraser, N. *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics* (pp. 42-56). New York: Verso.
- Campello, Filipe (2017a). Límites del reconocimiento. In: Giusti, Miguel. *El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea: Un debate en curso*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
- Campello, Filipe (2017b). Axel Honneth e a virada afetiva na teoria crítica. *Conjectura*, v. 22.
- Forst, Rainer (2008). First Things First: Redistribution, recognition and justification. In: Fraser, Nancy. *Adding insult to injury: Nancy Fraser debates her critics* (pp. 31-26). New York: Verso.
- Fraser, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*. São Paulo, 70, 2007, pp. 101-138.
- Fraser, Nancy (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.
- Fraser, Nancy (2013a). *Fortunes of feminism: from State-Managed Capitalism to neoliberal crisis*. New York: Verso,
- Fraser, Nancy (2013b). How feminism became capitalism's handmaiden - and how to reclaim it. *The Guardian*, Opinion. Disponible en: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>
- Fraser, Nancy (2014). Transnationalizing the public sphere. On the legitimacy and efficacy of public opinion in a post-Westphalian world. In: Nash, Kate (Ed.), *Transnationalizing the Public Sphere*. Cambridge: Polity Press.

- Fraser, Nancy; Honneth, Axel (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata.
- Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte: Mit einem neuen Nachwort*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2000) *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp,
- Honneth, Axel (2004). Organized Self-Realization: some paradoxes of individualization. *European Journal of Social Theory*, pp. 463-478.
- Honneth, Axel; Hartmann, Martin (2006a). Paradoxes of capitalism. *Constellations*, v. 13, n. 1, pp. 41-58.
- Honneth, Axel (2010). Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht. In: _____. *Das Ich im Wir*. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2011). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Zurn, C (2005). Recognition, redistribution, and democracy: dilemmas of honneth's critical social theory. *European Journal of Philosophy*, London, Routledge, v.13, n.1, p. 89-126.
- Pinzani, Alessandro (2013). Conceito de paradoxo. In: Melo, Rúrion. *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.
- Thompson, S (2005). Is Redistribution a form of recognition? Comments on the Fraser–Honneth debate. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, London, Routledge, v.8, n.1, p.85-102.
- Young, Iris Marion (1997). Unruly categories: a critique of Nancy Fraser's dual system theory. *New Left Review*, London, n.222, p.147-160.