

# **Estructuras del reconocimiento. Sobre el reconocimiento, los derechos y la modernidad**

**Román Rodríguez S.**

---

## **Resumen**

El presente discurso analiza la relación entre la noción moderna de reconocimiento y las normas del reconocimiento de los derechos fundamentales y de la Igualdad en el marco del Estado social y democrático de Derecho. En tal sentido, la lucha contemporánea por el reconocimiento ha quedado normada por las reglas del Estado de Derecho, lo que conduce a la ciencia política a explicar de forma crítica cuáles son los fundamentos de esta normas y cuáles son sus relaciones con estructuras sociales históricamente formadas, como el caso de la sociedad civil estructurada en términos de economía de mercado y la constitucionalización de las fórmulas redistributivas de tipo paternalistas dirigidas a la garantía material de los derechos. A través de la reconstrucción de la noción de reconocimiento hegeliano (esta será la metodología a utilizar) realizadas por Axel Honneth y Charles Taylor se concluye que el reconocimiento se relaciona de modo inherente a la lucha social, y que la efectividad de ésta desborda siempre las normas de estabilidad del Mercado y del propio Estado de Derecho, con lo cual se presenta contemporáneamente el dilema de luchar individual y colectivamente por el reconocimiento de unos derechos paternalistamente distribuidos o luchar por derechos que escapan a los poderes del Mercado y a las mayorías de la esfera pública democrática.

**Palabras Claves:** reconocimiento, estado de derecho, estructuras sociales, modernidad.

## **Structures of Recognition. On Recognition, Rights and Modernity**

### **Abstract**

Following essays analyzes the relationship between the modern notion of recognition and the rules of recognition of fundamentals rights and equality in the framework of social and democratic State. Contemporary, the struggle for recognition has been regulated by the norms of rule of law, reason why correspond to political science the critical explication of foundations of the standards and relations with social structures historically formed as a society structured in terms of market economy system and constitutional norms of distribution paternalist of fundamentals rights. Through the reconstruction of the notion Hegelian recognition made by Ael Honneth and Charles Taylor, it was concluded that recognition is related so inherent in the social struggle, and that the effectiveness of this always overflows the rules of stability of the market and the rule of law, which presents the dilemma of fighting for the recognition of paternalism distributed rights of fight for truly fundamental rights.

**Keywords:** recognition, rule of law, social structures, modernity.

## 1. Introducción

En el campo de la teoría y la filosofía sociales no es común analizar la estructura del reconocimiento del sistema moderno de los derechos fundamentales. Esto se debe, principalmente, a las complejidades que implica articular un discurso teórico y filosófico sobre tal estructura. Como invención de la modernidad, la fundamentalidad de ciertas condiciones y expectativas de respeto, protección y prestación que se definen como *derechos que se toman por fundamentales*, con miras a lograr la realización de cada vida humana individualizada, es producto de cierta estructura artificial que emerge de una sociedad formada contractualmente. Esa estructura se conforma de modo histórico, a raíz del conflicto y la lucha que se libra por el reconocimiento de cada quien, y de las formas que cobra esa lucha en el sentido de su capacidad de revolucionar o conservar el *estatus quo* de la sociedad. Esto porque, al menos modernamente, ocupar un espacio en la sociedad y gozar de sus beneficios en un marco de autonomía personal y pública sólo es posible por la vía del reconocimiento. Una vida social queda constituida a través del reconocimiento y encuentra problemas cuando éste existe como un subproducto de calidad social dudosa (*missrecognition*).

De esta forma, en el contexto de la articulación histórica de las principales estructuras universales de la modernidad, que no son otros que “producción económica, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal animada por el interés, pero también por liberarse de todas las coacciones” (Touraine: 2002, 9) irrumpe la *idea* de que “todos los seres humanos para realizarse y ganar cierto autorrespeto necesitan cierto tipo de reconocimiento” (Honneth: 2010, 327). Los derechos se presentan como expectativas cuyos contenidos, al ser reconocidos por los criterios de supra-ordenamiento de una sociedad contractualmente edificada, contribuyen a que tanto la realización de cada quién como el logro del auto-respeto de cada cual aumenten sus probabilidades de éxito material. Esta es la conexión estructural entre el reconocimiento y los derechos fundamentales en la modernidad: no pueden explicarse los derechos fundamentales y sus contribuciones sin la conexión que tipologías específicas de reconocimiento le aportan en dirección a los criterios de supra-ordenación de una sociedad organizada por la ley. Y, a medida que estos criterios se vuelven estructurales, los requerimientos sistémicos del reconocimiento lo dotan de una estructura propia, principalmente histórica.

Sin embargo, en el modo histórico del reconocimiento no sólo cabe lo propiamente histórico, también irrumpe lo ético, lo político y especialmente lo jurídico; criterios éticos, políticos, históricos y jurídicos forman una estructura amalgamada que puede definirse como criterios normativos del reconocimiento. En la convergencia de estas cuatro esferas de lo societal se va formando de modo progresivo la estructura del sistema de los derechos fundamentales. A medida que la modernidad avanza y se consolida como *entramado cultural* de

una *nova aetas*, el reconocimiento empieza a establecer distinciones: un adentro de lo moderno que requiere y lucha por el reconocimiento, y un *afuera* que debe desmantelarse. Como resultado de la condición estructural del reconocimiento (histórico, político, ético y jurídico) el sistema de los derechos queda amarrado al contenido de tal condición, esto es, a la preeminencia o equilibrio de aquellas cuatro esferas, a la posibilidad de reconstruirlas a partir de su acceso y al contenido compartido de cada una de ellas.

En el presente discurso se analizará sólo la estructura ética y política del sistema de los derechos fundamentales modernos. En otras palabras, se intentará explicar dos de los principales peldaños históricos del discurso moderno del reconocimiento que han penetrado contenidos de derechos enmarcados en la esfera ética y pública “donde la política del reconocimiento igualitario ha llegado a desempeñar un papel cada vez mayor” (Taylor: 1997, 303), sobre todo en nuestros días. Tal delimitación cobra sentido en la medida en que se entiende que en muy diversos aspectos la política democrática contemporánea gira en torno a la necesidad, a veces a la exigencia, por parte de sus ciudadanos de que sean reconocidos ciertos contenidos de derechos y, de paso, que sean reconocidos en su carácter de inalienables, universales e indisponibles (fundamentales en todo caso).

Empreso, en los últimos años, dado el asentamiento de algunos criterios normativos de supra-ordenación societal (gracias, en parte, al derrumbe del fracasado modelo alternativo soviético), tanto la necesidad como la exigencia de reconocimiento se ha desplazado de su naturaleza de lucha, de conflicto y de excepcionalidad, que son sus características principales. Tanto la ética como la política del reconocimiento de los derechos han sido, en buena medida, domesticadas por criterios de los que parece difícil escindir, disminuyendo con ello la capacidad del uso de las autonomías ganadas históricamente en la modernidad. Pero también la ética y la política del reconocimiento experimentan un profundo *adelgazamiento*, que las lleva a una crisis si aquella conflictividad no interactúa con la pasividad de expectativas prestacionales que ocupan un lugar cada vez más privilegiado en el orden del reconocimiento de los derechos que exigen los ciudadanos de las democracias Occidentales contemporáneas.

En este marco de la política democrática contemporánea, resulta imprescindible *comprender* la pérdida de *sentido* que atraviesa la ética y la política a través de las cuales los derechos son, o pueden ser, reclamados de forma recíproca entre ciudadanos y de forma objetiva frente a las instituciones que administran los criterios de supra-ordenación societal. Ante esa pérdida de *sentido*, ya no existe cabida para Programas discursivos que sólo explican “por qué debemos considerar ciertos desarrollos históricos como un progreso y otros como un retroceso [en el orden de la modernidad]. La cuestión [más fundamental] es cómo justificar esos criterios [con los que tales desarrollos pre-

tenden ser *echados a andar*]" (Honneth: 2010, 327). Hoy día no sólo cabe reestablecer la *idea* de que el reconocimiento, su ética y su política, implican un acercamiento o un distanciamiento moderno a la dignidad que es parte de la promesa histórica de esta Era. También interesa *comprender* el origen de la política y la ética del reconocimiento moderno y cómo ella logra establecer una estructura específica de los derechos, a través de la selectividad de ciertas expectativas y de su estratificación funcional. A partir de ello, deben justificarse los criterios con que el reconocimiento cumple su función de dotar de estructura a los derechos, criticarlos o consolidarlos si el caso lo requiere.

## 2. Estructura del reconocimiento y estructura de los derechos

En la modernidad, la vida humana imbuida de lo social exige criterios de reconocimiento para ser eficiente en cuanto *habitar* un lugar en la sociedad y ser eficiente en el *logro* personal. Dado que esa vida se desenvuelve en espacios societales organizados por estructuras de supra-ordenación, el reconocimiento ha de establecer la conexión entre el individuo o el grupo y aquellas estructuras. Esto dota de un carácter estructural a criterios jurídicos, políticos, éticos e históricos del reconocimiento, con lo que aquello que exige ser reconocido queda amarrado a tipologías específicas de estructuralidad.

Ahora bien, ¿cuando los derechos fundamentales son reconocidos se transfiere a ellos ese carácter estructural sobre el que se definen y operan? ¿Tiene estructura el moderno sistema de los derechos? ¿Si la tiene, qué tipo de estructura? Si se acepta la definición *teórica* de Luigi Ferrajoli según la cual “son derechos fundamentales todos aquellos derechos subjetivos que corresponden universalmente a todos los seres humanos en cuanto dotados de *estatus* de personas, de ciudadano o personas con capacidad de obrar” (Ferrajoli: 2008, 19), entonces normativamente, el sistema de los derechos está dotado de una doble estructura que viene fijada, encarnada en todo caso, por el reconocimiento institucional ético y político inmerso en la cultura del Estado constitucional moderno:

*De un lado*, la realización ontológica del reconocimiento de derechos subjetivos, en tanto criterios de ordenación reconocidos de forma vinculativa, cuyo contenido es un conjunto de “expectativas positivas (de prestaciones) o negativas (de no sufrir lesiones) adscritas a un sujeto...” (Ferrajoli: 2008, 19), y que, en fin, viene dada por la materialidad de una condición de Igualdad de estatus entre los miembros de una comunidad política contractualmente establecida.

*De otro lado*, la realización histórica del reconocimiento, en cuanto los derechos fundamentales sólo pueden entenderse como partícipes de una Era aparte y propiamente moderna cuyo final de la línea evolutiva es la realización de la Igualdad; por lo que “los derechos fundamentales constituyen la base de la moderna igualdad, que es precisamente una igualdad en *droits*, en cuanto

hacen visibles dos características estructurales que los diferencian... su naturaleza de indisponibles e inalienables” (Ferrajoli: 1999, 23).

A través del reconocimiento, o mejor de una específica eticidad y política del reconocimiento, un conjunto de derechos subjetivos, que parecen permanecer a lo largo del tiempo histórico de Occidente pero que requieren de ese final de la línea de la modernidad que es la realización de la Igualdad para hacerse *sentir*, quedan establecidos normativamente en su carácter “fundamental”: universales, inalienables, indisponibles. Para que esto sea posible, resulta imprescindible la construcción de un proceso de *distinción*, de un lado, y de *relación*, de otro. Estos dos procesos representan los dos peldaños históricos que, en primer momento la eticidad y en segundo la política del reconocimiento atraviesan, entre los siglos XVII y XVIII, para fundamentar y consolidar una cultura institucional en la que la legitimidad del orden social, económico y político deja atrás sus referentes de violencia y trascendentalidad, y empieza a resolverse como parte de una vida terrenal en franca lucha por mediar entre intereses de vida mundanizados y profanos de un conjunto de ciudadanos considerados recíprocamente como libres e iguales.

Tal reconocimiento dota de estructura a los derechos en dos sentidos específicos: le otorga forma, porque a través del reconocimiento se empieza a distinguir entre un *adentro* del sistema de los derechos ética y políticamente reconocido (principalmente de modo constitucional), un contenido específico que merece, o al que se dota de, reconocimiento, y un *afuera* de muchas otras expectativas positivas y negativas que, a pesar de ser legítimamente reclamables, no obtienen el reconocimiento por parte de las instituciones sobre las que viene soportada la administración de los criterios de supra-ordenamiento societal. *Le otorga organización*, en el sentido de que el reconocimiento está sujeto a límites de espacio y tiempo y, por tanto, requieren fórmulas de estratificación que en el orden de los derechos se definen como *estatus particulares*, esto es, “la condición de un sujeto... como presupuesto de su idoneidad para ser titular de situaciones [públicas y privadas específicas]... o autor de los actos que son ejercicio de estas” (Ferrajoli: 2008, 19). *Forma y organización* representan las fronteras y las fórmulas de comunicación entre ciertas expectativas positivas y negativas que logran el reconocimiento de las instituciones modernas del orden social; lo que hace a los derechos partícipes de los principios y valores contenidos en los criterios de administración sistémica de la sociedad.

Desde tal perspectiva, *en el tiempo contemporáneo de los derechos*, la acusada pérdida de *sentido* parece fundada en la obsolescencia de los procesos de *distinción y relación* que representan los dos peldaños históricos de evolución del reconocimiento que ha dotado, desde los siglos XVI y XVIII, de estructura ética y política al sistema de los derechos fundamentales. En el primer caso, cuyo paradigma es la filosofía de René Descartes, *la distinción* permitió

establecer un proceso de ordenación metódica, a través del cual los valores de cada cual establecían un carácter de selectividad sobre el igual derechos de identidad de cada quien, y un carácter de organización respecto a los valores de orden en el que cada individuo tiene *oportunidades* de reconocerse a sí como único y ser reconocido por los demás en su originalidad. En el segundo caso, propio de la filosofía kantiana, la modernidad queda ofertada como *oportunidad* de autonomía individual ligada al tiempo histórico, lo que ofrece una sensación de elección respecto a la pertinencia de un Orden social externo, en tanto las reglas de este Orden adquieren validez sí y sólo sí se materializa la participación de cada sujeto privado en su construcción. Hoy día, *distinción y relación* muestran mutaciones importantes, que en el orden de instituciones legítimas destinadas al reconocimiento de los derechos fundamentales parecen desbordar los límites impuestos por las reglas constitutivas de una distinción propiamente moderna cuyo correlato ha llegado a ser la *ambivalencia* (Bauman: 1996, 73) y de un proceso de *relación* histórica cada vez más objetivo y menos subjetivo (y recíproco).

Desde tal perspectiva, corresponde al análisis de la constitutividad política y ética del reconocimiento reconstruir el punto de quiebre histórico y sociológico a partir del cual el éxito de esos fundamentos modernos que son la *distinción y la relación* empiezan a ser socavados por formas más oscuras, más ambivalentes y más objetivas de justificación y materialización de la política y la eticidad del reconocimiento de los derechos fundamentales. Especialmente, cuando hoy día la exigencia de reconocimiento aparece en el foro público como un punto de inflexión “que se torna apremiante debido a la conexión entre reconocimiento e identidad, donde identidad designa algo así como la comprensión de quienes somos, de nuestras característica definitorias fundamentales como seres humanos [y cómo ciudadanos democráticos]” (Taylor: 1997, 293); pero sobre todo, donde identidad determina la comprensión de nuestra posición en la sociedad y, a partir de ella, la capacidad de participar en la articulación política de un sistema societal cuyas normas de regulación y control sean producto de la intervención democrática y voluntaria de cada uno como ciudadano, con el fin de resguardar esa configuración de la diferencia que nos hace únicos como personas. Puesto que, sólo a través de dicha capacidad resulta posible exigir “nuestros derechos”, y no sólo expectativas prestacionales, como la historia reciente lo demuestra, cuya consecuencia es la pasividad foucaultiana del ciudadano y su idiotización (Ovejero: 2008, 22).

### **3. Dos caminos hacia el reconocimiento. La construcción de la estructura del moderno sistema de los derechos**

En un corto escrito Charles Taylor reconstruye parte de la biografía intelectual que Eric Erikson diseño sobre Lutero. En los albores de la modernidad, corresponde a Lutero ofrecer las primeras luces de lo que posteriormente

Hegel describe como *principio de subjetividad*. Este célebre personaje de la historia representa el primer ejemplo paradigmático de la ruptura y liberación individualizada de la constricción cultural medieval y, desde un punto de mira estrictamente secularizado respecto a lo social y mundano, de la propia transición hacia la modernidad propiamente dicha. “Erikson (afirma Taylor) describe la situación espiritual del joven Lutero, de la que este salió por medio de su conversión a la teología radical de la salvación sola fide, como una crisis de identidad” (Taylor: 1996, 11). No es que las crisis de separación, alienación o anomía no se produjeran desde finales del siglo XV en muchas consciencias individuales, lo que ocurre es que la conversión que hace de Lutero un paradigma de sí termina por escindir la *opresión* comunitaria de una Era respecto a la consciencia particular de cada uno como individuo, lo que se muestra en una crisis de identidad que deja paso no a la separación de sí y a la locura, sino a la formación de un nuevo Yo individualizado y reflexivo (que, paradójicamente, como punto de partida y de llegada supone la negación del yo), que selecciona a partir de lo que cree por sí mismo.

A expensas de esto, desde esta perspectiva “Lutero mismo no habría podido comprender la definición del horizonte último como una cuestión moral. Porque no se trataba únicamente de una definición de sí mismo, sino de la condición de todo ser humano” (Taylor: 1996, 11) en su época, una definición que tendría que esperar a Descartes, a Rousseau y a Herder para conceptuarse bajo el nombre de *filosofía del reconocimiento*. La estructura reflexiva de la consciencia de sí capaz de interpretar y explicar la formación de la propia consciencia, a partir de una identidad personal construida gracias a una autonomía hasta entonces desconocida por el hombre común (en la que lo aceptado como parte de la conciencia se refiere a la capacidad de selección que hace cada quien y a las distinciones que surgen de una interpretación moral personalísima), no había logrado desplegarse y sintetizarse completamente hasta la entrada en escena de Lutero: “era necesario concebir el horizonte de cada persona como si se viera afectado por un factor de individuación personal. Era necesario admitir o inventar la idea de que cada ser humano tiene su propia manera de *ser* y de *que*, por tanto, las cuestiones en torno al horizonte último no se plantean únicamente en el registro de lo universal... de que estas cuestiones se les plantean también a los individuos en toda su particularidad” (Taylor: 1996, 11). Pero él inicia, sin duda, el recorrido hacia lo que René Descartes denominó en las “Meditaciones” *la consciencia del método y la capacidad de hacerse a sí mismo en su marco*.

A favor de estos argumentos, en una de sus introducciones a las Obras de Jürgen Habermas, Manuel Jiménez Redondo cita un memorable discurso del tiempo de la Reforma, a cargo de Lutero:

Puesto que vuestra graciosísima majestad y vuestras señorías me piden una respuesta, se la daré lisa y llana: a menos que se me convenza por testimonio de la Escritura o por razones evidentes -puesto que no creo en el Papa ni en los concilios sólo, ya que está claro que se han equivocado con frecuencia y se han contradicho entre ellos mismos-, estoy encadenado por los textos que he citado de la Escritura, y mi conciencia es cautiva de la palabra de Dios (Jiménez Redondo: 1999, 9).

Así concebida, la conciencia propia de Lutero emerge a través de un reclamo de doble reconocimiento: a) el derecho a decidir él ante un Universal (agente o estructura) de validez y legitimidad; b) la configuración que su propia existencia haya de tener a partir de la puesta en práctica de tal derecho. A partir de esta doble estructura del reconocimiento, Descartes ordenará el primer peldaño de la evolución de una eticidad propiamente moderna del reconocimiento: la respuesta de sí, que cada quien debe ofrecer a favor de una sociedad funcionalmente diferenciada y la conexión de tal respuesta con el método, entendido como proceso de ordenación/diferenciación. Ambos elementos de la respuesta descartiana quedan establecidos respecto a una referencia externa que versa sobre la seguridad de un ente autónomo/objetivo utilizable a favor de la estructuración de un Yo que puede, incluso, quedar enfrentado a un universal hasta el momento absolutamente válido.

Ha sido Paul Ricoeur el encargado de reconstruir las bases del reconocimiento descartiano desde la filología del propio reconocimiento. En la interpretación de Ricoeur, la experiencia paradigmática de Lutero apertura dos preocupaciones filosóficas fundamentales: el error, incluso el error interesado que compondría a posteriori Helvetius, y el admitir, a partir de una existencia externa por medio de la autonomía meramente individual propia de cada quien. Ya en el Discurso del Método Descartes empieza a establecer la preocupación, recurrente en Pascal y en Bacon, sobre el error y su necesidad de superación: “considerando cuán diversas opiniones pueden darse sobre una misma materia, defendidas por gente docta, sin que pueda existir nunca más de una que sea verdadera, yo estimaba casi como falso todo lo que no era más que verosímil” (Ricoeur: 2006, 42). De este modo, comienza el fatigoso Habitar en la modernidad: “no se puede elegir con más vehemencia distinguir antes que definir” (Ricoeur: 2006, 42). Esto abre dos frentes de batalla en dirección a la individuación moderna y a su reconocimiento: la capacidad de una selectividad autónoma, centrada en la fuerza del poder-admitir en mi creencia, y la necesaria conexión de tal selectividad a un objeto externo que viene y reclama nuestra admisión (reconocimiento) a través de su distinción respecto a lo demás: “un objeto, algo, ésta es, sin duda, la presencia objetual que nos invita a asociar distinguir con definir. Por tanto, es la determinación de este algo la que consti-



tuye el reto último de la remontada reflexiva hacia los presupuestos últimos. Distinguir este *algo*, sea idea, cosa o persona, es identificarlo” (Ricoeur: 2006, 40).

De suyo, el interés y la voluntad por el *admitir* queda *encarnado* en la preocupación por seleccionar de forma autónoma e individual aquello que realmente convence, desde la perspectiva que el propio horizonte moral particular establece como contenido de *sí mismo*. De modo que, “en cuanto a este admitir, su evidencia sólo se define por los caracteres de la idea simple: *la claridad y la distinción*. Este vínculo entre *claridad y distinción* puede considerarse como equivalente al que ya existe para *definir y distinguir*. Lo vemos por los contrarios [por la otredad, que parte de la afirmación sólida de la mismidad]” (Ricoeur: 2006, 47). Ante tales categorías que aminoran las cargas de dos de las principales preocupaciones filosóficas que abundan en la *entrada a la modernidad, que no son más que el error y el admitir*, los criterios del método adecuado resultan inéditos e imprescindibles. *Admitir, definir, clasificar y esclarecer* quedan atados a los cuatro preceptos del método:

El primero, era no admitir nunca cosa alguna como verdadera sin haber conocido con toda evidencia que así era: es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no admitir en mis juicios nada más que lo que se presentase en mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno de ponerlo en duda (Ricoeur: 2006, 46).

A partir de esta cita, tanto la preocupación por el *error* como la *acción* de admitir quedan amarradas, y dominadas si se realiza metódicamente, a fórmulas de orden que, de un lado, invitan a rehacerlo todo de nuevo y, de otro lado, a cumplir esta función desde un Juicio práctico individualizado. Así, “el método será la disciplina de pensamiento [de la reflexión particularísima en todo caso solitaria], al servicio de este proyecto intrépido de *llegar al conocimiento de cuanto mi mente sea capaz*” (Ricoeur: 2006, 47). De tal modo que, el método “permite descubrir un fondo de inquietud que justifica que se vincule a la idea de reconocimiento la confesión de una resistencia específica a la conquista de lo verdadero” (Ricoeur: 2006, 49).

Para el *reconocimiento moderno* Lutero y Descartes representan el paradigmático enigma de una crisis de identidad que evoca, en vez de a la auto-destrucción de sí, su reconstrucción a partir de *elementos y criterios normativos* novedosos ajustados a una *subjetividad* propiamente moderna. En este sentido, y sólo en él, la eticidad del reconocimiento queda penetrada por la praxis de un hacerse a sí mismo a través del Juicio particular de sí, con lo que ya no pueden regir las siguientes palabras:

Para el sujeto [expone Hegel], la sustancia ética, sus leyes y sus fuerzas, es decir, los poderes éticos que rigen la vida individual, tienen por una parte, en cuanto objeto, la propiedad de ser, en el más elevado sentido de independencia, constituyendo una autoridad absoluta, infinitamente más sólida que el ser de la naturaleza... por otra parte, estas leyes éticas no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas aparece como una propia esencia el testimonio de su propio espíritu. En ellas tiene su orgullo y vive en su elemento que no se diferencia de él mismo (Hegel: 1998, 142).

Muy contra, al situarse en la distancia de los intereses mundanos y de la reflexión solitaria individual, el sujeto moderno pone distancia entre sí y el resto del mundo tomado como totalidad y como otredad. La identidad individual, su propia capacidad de admitir establece un afuera, a cuya autoridad se puede o no resistir. La autoridad de aquella sustancia ética frente a la cual el sujeto no era más que un accidente, propia de la Edad Media, queda quebrantada por parte de sí. En términos de reconocimiento, la búsqueda individual de ser reconocido ya no proviene de la institucionalización comunitaria y corporativa sacra cuya validez ha sido echada por tierra. La pretensión de reconocimiento surge de buscarse un lugar propio, *íntimo y privado*, en el que las fuerzas de sí medien y seleccionen: clarifiquen y distingan, del lado de la mediación, admitan y distingan, de lado de la selección.

Pero, así como el *método* representa el instrumento de purificación del pensamiento, a fin de quedarse sólo con aquella versión de la verdad realmente verdadera, teniendo en cuenta que *quedarse* implica tanto autonomía individual como praxis de admisión y distinción, el reconocimiento que surge así concebido requiere del método también. Éste quedará primero dispuesto y posteriormente amarrado a distinguir entre sujetos y otredades. Al clarificarse la posición de cada sujeto, la objetividad de las cosas “las vemos por los contrarios” (Ricoeur: 2006, 47). La objetivización del mundo-de-la-vida del individuo viene de suyo, y la referencia a rehacer todo de nuevo empieza a ser domesticada por el fin del método: organizar/ordenar para clarificar/distinguir/admitir. Al final, “es el sujeto mismo del reconocer el que, un poco más lejos de nuestro recorrido, exigirá ser reconocido también” (Ricoeur: 2006, 53).

De esta manera, el acto de reconocer a alguien como parte y agente de algo, del mundo-de-la-vida, moviliza al sujeto a la afirmación de que “yo soy, yo existo”. El reconocimiento ajustado al método adecuado no sólo establece orden en la modernidad al clarificar y distinguir, también constituye el empuje de la “*movilización del sujeto hacia*”: *con todo, dirá Descartes, sea en cualquier dirección que tome “ya sé que no me puedo equivocar en lo que metódicamente percibo como evidente”* (Descartes: 1984, 65). De tal modo que, un

cambio en el reconocimiento de tal magnitud “debe poner su marca sobre seres del mundo, y más significativamente sobre el ser humano, para que se abra una vacilación, una duda, que dé al reconocimiento su carácter dramático; es, pues, la posibilidad del desconocimiento la que dará al reconocimiento su plena autonomía” (Ricoeur: 2006, 54). Así, en el amarre con el método y su sistema de ordenación programática, “el reconocer hará valer sus razones principalmente a *parte objecti*” (Ricoeur: 2006, 54).

Quedaría pues, entre los siglos XVII y XVIII, por dotar de contenido sustancial a esa *parte objecti*. Y serían la *Era de las revoluciones burguesas* y *la filosofía del reconocimiento* de Kant y Hegel, los encargados de dotar de estructura al reconocimiento como tal y de establecer las formas de estructuralidad de lo reconocido. Mientras tanto, hasta mediados del siglo XVIII, así observado el reconocimiento pudo dotar de estructura parcial al naciente sistema de los derechos: primero, confirmó el sustantivo “*subjetivo*” en las expectativas positivas y negativas que reclamaban los súbditos del orden social (que aún no escindía a la sociedad civil del Estado), en adelante los derechos, como en el caso de la *Petition of Rights* inglesa del 7 de junio de 1628, se convertirán en expectativas que buscan reconocimiento al modo individual, esto es, “por ser los derechos de *cada quien* y las libertades de *cada cual* según las leyes y estatutos del Reino”. Segundo, dado su naciente amarre con el método y su intrínseca relación con lo objetivo, el reconocimiento empieza a hacer privativo, en su dotación de estructura de lo reconocido, al *Orden* sobre otros fines y criterios de supra-organización social; como bien se aprecia en el primer párrafo del capítulo XXIX del *Leviathan*:

Aunque nada de lo que los hombres hacen puede ser inmortal, si tienen el uso de razón de que presumen, sus Estados pueden ser asegurados, en definitiva, contra el peligro de perecer por enfermedades internas... Por consiguiente, cuando llegan a desintegrarse no por la violencia externa, sino por el desorden intestino, la falta no está en los hombres sino en la materia; pero ellos son quienes la moldean y la ordenan. Cuando los hombres se molestan por sus mutuas irregularidades, desean de todo corazón acoplarse entre sí dentro de un firme y sólido edificio, tanto por necesidad del arte de hacer leyes útiles para regular, según ellas, sus acciones, como por su humildad y paciencia para sufrir que sean eliminados los rudos y ásperos puntos de su presente grandeza; ahora bien, sin la ayuda de un arquitecto muy hábil, no lograrán verse reunidos sino en una edificación defectuosa, que pesando considerablemente sobre su propia época, vendrá a caer sin remedio sobre las cabezas de su posteridad (Hobbes: 2004, 263).

En tal sentido, se admite la capacidad del uso de razón y Juicio de los hombres, tanto como su tendencia al error (algunas veces interesado). Pero no se abandona a la suerte de estos la construcción del Orden, pues se describe también la necesidad de un *arquitecto externo* y superior, que convenga en que el arte de hacer leyes debe hacer sobrevivir al orden institucional más allá de la vida de los súbditos. Así, en los siglos XVII y XVIII la estructura ética del sistema de los derechos queda domeñada por el reconocimiento de una individualidad que, al tender al error, no puede dejarse a su propio destino, de modo que incluso la administración de los derechos y libertades de cada quien queda sujeta al arte de la legislación y su aplicación soberana. De tal manera que “la conducta de los hombres entra [en el reconocimiento] en consideración tan sólo como material [y así] los ingenieros del orden correcto pueden prescindir de las categorías del trato moral y limitarse a la construcción de las circunstancias bajo las cuales los hombres... están forzados a una conducta calculable” (Habermas: 1997, 51).

Desde aquí, dada la calculabilidad que provee el método, la estructura de eticidad del reconocimiento de los derechos, si bien no queda totalmente desplazada sí queda marginada hasta finales del siglo XVIII, cuando la propia eticidad es recuperada por la filosofía de la *recognition* basada en un Juicio trascendental. Es precisamente en éste siglo en que Rousseau y Kant empiezan a paradigmaticar la estructura política del reconocimiento del sistema de los derechos, sin que esto afecte de forma sustancial las sustantivaciones *subjetivizantes* que desde Lutero y Descartes se formaron y sin desmontar en nada la primacía del orden que viene consolidada por los requerimientos objetivos del método, presentados ya como inherentes al reconocimiento.

Con Kant, el escenario del reconocimiento moderno queda cambiado: *admitir y diferenciar* ya no se horizontalizan en el mismo ciclo de *experimentar, encontrar* y por supuesto, *dudar*. Como afirma Max Weber, en este siglo la ética del peregrino, del aventurero capitalista y del constructor artístico de la política abandona la moda (Weber: 1999, 141). Los peregrinos como Descartes,

Lucharon para que el mundo fuera muy sólido [con la primacía del orden, la preocupación por distinguir lo verdadero de lo falso y por el error] y lo hicieron flexible, a fin de que la identidad [de cada quien y la autonomía de cada cual] pudiese construirse a voluntad, pero sistemáticamente, piso por piso, ladrillo por ladrillo. Procedieron a convertir en un desierto el espacio en que debía construirse la identidad. Comprobaron que el desierto agustiniano del emerita cristiano, aunque reconfortantemente carente de rasgos para quienes buscan dejar su marca no conserva bien los rasgos. Cuando más fácil es estampar la huella, más fácil es borrarla. Una ráfaga de

viento lo hará. Y los desiertos son lugares ventosos. Pronto se dejó ver que el verdadero problema no es cómo construir la identidad, sino como preservarla (Bauman: 1996, 49).

Este cambio de la problemática, desde el rehacer correctamente todo hasta definir correctamente todo para que sea sólido, hace desaparecer los lazos entre *admitir, autonomía y libre experimentar*. A razón de ello, con Kant la preocupación queda cambiada hacia las formas de insertar al sujeto autónomo en el orden de las cosas sociales, y no como lo previeron Descartes y Lutero introducirlo en el orden de una humanidad cambiada ajena a la autoridad sacra; la subjetividad moderna había empezado a cumplir sus funciones y los resultados se hacían sentir. Así, para Descartes, “identificar es inseparable de distinguir, es decir, separar lo mismo de lo otro, poner fin a la confusión unida a la oscuridad... Para Kant, identificar es relacionar” (Ricoeur: 2006, 49). *Relacionar* queda amarrada como praxis a la capacidad de síntesis, esto es, según Kant, a la fuerza de reconocer en tiempo y espacio “algo o alguien” para edificar su identidad en base a la estructura del esquema, al que pertenece y en el que pueda moverse o actuar; todo bajo una regla trascendental *trata al Otro como un fin en sí mismo*.

Antes que Kant, a mediados del siglo XVIII Jean Jacques Rousseau empezó a cambiar de tercio respecto a las preocupaciones filosóficas de la modernidad. En su filosofía política queda explanada “la noción según la cual los seres humanos fueron dotados de un sentido moral, de un sentimiento intuitivo de lo que es bueno y malo... [del que empezará a partir la validez de la selección, del admitir que cada quien hace]. La idea era que comprender el bien y el mal no era asunto de frío cálculo [como lo señalaba la primacía del orden y el método], sino que estaba anclado en nuestros sentimientos” (Taylor: 1997, 295). Al final, Rousseau estima la cuestión de la moral en términos de la atención que prestamos a la voz de la naturaleza en nosotros mismos, no deja atrás la subjetividad, pero sí la relativiza puesto que el nosotros implica una individualidad-en-el-mundo. Así, la salvación moral dependerá de la recuperación del contacto moral auténtico con nosotros mismos. Esto conduce, necesariamente, a una transformación en la estructura del pensamiento filosófico y del social, que lleva a una revisión de la unidad del conocimiento. En la búsqueda de esclarecer y articular en paralelo el Juicio a partir del cual prestamos atención a esa voz de la naturaleza en nosotros.

De modo que, ya final de la Introducción a la crítica de la razón pura, Kant establece que “hay dos troncos del conocimiento humano, que proceden acaso de cierta raíz común, pero desconocida para nosotros: *la sensibilidad y el entendimiento, por la primera, se nos dan los objetos; por la segunda, los pensamos*” (Ricoeur: 2006, 56). Pero la conexión con una voz de la naturaleza en nosotros no desestima lo individual, personalísimo y reflexivamente

íntimo de lo que puede ser reconocido, lo cambia y lo relativiza. También a mediados del siglo XVIII,

Herder introdujo la idea de que cada uno de nosotros tiene un modo original de ser humano; cada persona tiene su propia medida, idea que arraigó muy profundamente en las conciencias modernas... se trata de una idea nueva... existe un determinado modo de ser humano que es mi modo; estoy llamado a vivir mi vida de esta manera, y no a imitar la vida de ningún otro. Esta noción da una importancia nueva a la fidelidad conmigo mismo. De no serme fiel, me desvíó de mi vida; pierdo de vista lo que es ser humano para mí (Taylor: 1997, 297).

Esa misma idea podría estar contenida en la estructura del reconocimiento por *distinción* que Lutero y Descartes habían construido, pero en tiempos en que el *espíritu de la modernidad* estaba tan inmaduro, una idea tal convendría en deshacer toda conexión entre la formación de sí y el método que privilegia un orden propiamente moderno de otredad objetiva y subjetiva. Pero en el siglo XVIII estaban dadas las condiciones para poder administrar las contingencias, que para la cohesión e integración de las nacientes sociedades, generó el advenimiento de una sociedad individualmente diferenciada a la que debía responder un orden estructural funcionalmente diferenciado.

En este sentido, “la forma del tiempo ocupa el lugar estratégico que, hasta ahora, ocupaba el sentido interno” (Ricoeur: 2006, 59). Como *nova aetas*, la modernidad ofrece la oportunidad de ganar autonomía y mayoría de edad intelectual. Con esto, la autonomía de sí queda atada a las condiciones del tiempo moderno, que parece ser el único que ofrece una sensación de elección en cuanto a la pertenencia a una *Era histórica aparte*, a un orden social propiamente moderno y a un reconocimiento de la posición de cada quien en aquella y en éste. Ello trae consigo dos consecuencias importantes para el reconocimiento: *de un lado*, conduce a que una conexión temporal externa, que lleva al sí-mismo a ser un-sí-mismo-en-el-mundo; *de otro lado*, la admisión queda también conectada al tiempo externo, al punto que la autonomía se muestra subsumida a las referencias de lo propiamente moderno.

En este marco de consecuencias, el reconocimiento termina por resolver el enigma de la integración y la cohesión social planteado por la necesidad de administrar los componentes heterogéneos en su constitutividad individualizada: la igualdad de ciudadanos y la originalidad diferencial de cada uno como ser individual aparte. El reconocimiento sólo encuentra *sentido* si en el curso de la formación de sí, ciudadanos y hombres logran reproducir las condiciones de esa síntesis tempo-histórica que es la modernidad y lo social, de donde se concluye que hombres y ciudadanos están obligados a ser modernos y a seguir los métodos que la socialización coloca a disposición para serlo.

De tal forma que, en el curso evolutivo del reconocimiento, Rousseau, Herder y Kant terminan por comprender la autonomía de sí como la capacidad de ligar la íntima y privada voluntad a leyes que, aparte de que reproducen la urdimbre de significados de la modernidad, pueden llegar a ser adoptadas por todos desde el acto de escuchar la voz moral natural y particular que confirma que tales leyes son buenas para todos. Así, el reconocimiento de lo dado objetivamente y del Otro (sujeto que comparte mi vida en términos socio-comunicativos) viene conectado con el hecho de que “los destinatarios del derecho sólo pueden adquirir autonomía en la medida en que ellos mismos puedan comprenderse como autores de las leyes a las que están sometidos como sujetos jurídicos privados” (Habermas: 1999, 194). Tras esta conexión, no queda más que citar el primer pie de página de la *sección segunda de Para la paz perpetua* que Kant escribió como un *esbozo filosófico*, para señalar la estructura política del reconocimiento que provee al sistema de los derechos el *sentido* kantiano:

Mi libertad exterior (jurídica) ha de explicarse mejor así: es la competencia a no obedecer ninguna ley exterior si no he podido darle mi aprobación. Asimismo, la igualdad exterior (jurídica) en un Estado consiste en la relación entre los ciudadanos según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse a su vez a la ley y poder ser obligado también de la misma manera... la validez de estos derechos innatos, por necesidad inalienables y pertenecientes a la humanidad, queda confirmada y elevada por el principio de las relaciones jurídicas del propio hombre con seres superiores (cuando piensa en ello), al representarse a sí mismo, según esos mismos principios, como ciudadano de un mundo supra-sensible (Kant: 1999, 315).

#### **4. El sentido y la pérdida de fuerza de la estructura del reconocimiento de los derechos**

Por siglos, mientras perduró la implacable fuerza de una *modernidad* que “precisa y consume vínculos -ligaduras en el sentido de Dahrendorf- que ella misma no puede renovar” (Beck: 2006, 8), lo que le permitió no coagularse a sí misma en la historia sino, muy contra, intensificar las partes ya constituidas de su propio proyecto histórico, el reconocimiento de los derechos estuvo dotado de una estructura ética y política en la que todavía era permitido *admitir con autonomía*, tras la distinción y la relación que realiza cada cual, el contenido de la identidad y la pertenencia. Hoy día, esas categorías prácticas, que permitieron en su tiempo superar las preocupaciones filosóficas de la modernidad, parecen adelgazarse en extremo y empezar a perder su *sentido*. Ciertamente, el sistema de los derechos sigue siendo reconocido, pero el adelgazamiento ha retraído una de las partes constitutivas más importantes del

reconocimiento: la constitutividad conflictiva de lucha que desde las revoluciones burguesas del XVII y XVIII era partícipe de los grandes logros de la modernidad de los derechos, esto es, del reconocimiento de expectativas como fundamentales y de la formación de una cultura jurídica, política y ética del Estado constitucional, que puede ampliarse y perfeccionarse en la historia.

¿Qué hechos históricos han ocurrido para que criterios normativos como el reconocimiento ético y la política del reconocimiento se hayan adelgazado y pongan en peligro la estructura constitutiva del sistema moderno de los derechos fundamentales? Para responder a esta interrogante resulta necesario partir de tres puntos cardinales: **a.** Todo reconocimiento, desde las enseñanzas de Descartes y Kant, implican conflicto, lucha y excepción; **b.** La ética del reconocimiento deja de ser partícipe de esta implicación en la medida en que el reconocimiento mismo sirve de instrumento de justificación y no de instrumento para delimitar los criterios normativos de la justificación de *por qué* ciertas expectativas de solución de los conflictos morales, y no otras, son seleccionadas a beneficio del orden del sistema; **c.** La política del reconocimiento queda plagada de vacíos y lagunas cuando se desliga tanto de la excepcionalidad y anormalidad de una lucha por el reconocimiento como de la conflictividad que es inherente a éste y que, por lo general, para obtener éxito requiere del desborde de los límites institucionales predeterminados por los criterios de supra-ordenación de la sociedad.

*De un lado*, la evolución de las conexiones entre el reconocimiento y el método, como bien se analizó en líneas anteriores, determinó la supremacía del orden sobre la *autoridad de los derechos*. En este sentido, el carácter del orden social determina no sólo la existencia de los derechos sino también la existencia de una vida no desperdiciada. En lo encarnizado de las luchas sociales que sacuden Europa y el resto de Occidente desde el siglo XVI, se va conformando un telos u horizonte normativo que permite la afirmación de un *progreso* que logra amarrar al carácter ético-formal de la sociedad moderna. Este carácter subsume la realización del éxito (incluso en lo que respecta a lograr la originalidad) de una vida socialmente constituida bajo elementos estructurales que posibilitan la *reproducción* ordenada y administrable de la sociedad: su *constitución sistémica*.

A medida que avanza el siglo XVIII, se va dando cuenta de que estas estructuras se escinden una de otra, sin perder comunicación sistémica, y de que esto incide en la estructura del reconocimiento: el sistema societal queda constituido de tal modo que “incluye las estructuras normativas de *socialización* (como el hogar) que se guían por reglas normativas; la producción de bienes y las relaciones de intercambio de la economía; y el Estado... organizado por mecanismos de poder y coacción política y administrativa” (Keane: 1994, 17). Como resultado, hoy día “la idea de logro... está cada vez más limitada [y por tanto, separada y profundamente alejada de las viejas estructuras de



reconocimiento que nacen con, y soportan a, la modernidad misma]; lo que cuenta es un logro documentado en el éxito respecto a ocupaciones o el ingreso” (Honeth: 2010, 326). La exigencia de reconocimiento no sólo ha quedado enmarcada en los límites de un Estado poco activo en cuanto a la diversificación de las racionalidades a partir de las cuales se administran las contingencias de la integración y cohesión social; la preocupación más importante es que, en palabras de uno de los principales críticos sociales contemporáneos “eso es completamente erróneo, se está yendo en la dirección equivocada. [Por lo que] la cuestión [que más importa] es cómo cuestionar este desarrollo, cuáles son sus criterios” (Honeth: 2010, 326).

*De otro lado*, esa estrecha conexión entre conflicto y reconocimiento, que va asumiéndose como natural al interior de los procesos de lucha política por el reconocimiento de nuevas y viejas expectativas positivas y negativas de prestación y protección de los individuos en un marco de igualdad, hoy parece quedar también deshecha. En un extremo, la ampliación de lo social y la eficiencia del derecho como mecanismo de integración y cohesión, han permitido desde el siglo XIX acelerar el paso de una especie de “pasividad foucaultiana” a partir de lo cual la fórmula orden/normalidad/pasividad desliga el actuar político ciudadano de la capacidad revolucionaria con la que nacieron los derechos fundamentales. En el otro extremo, aquella meta histórica donde “la sociedad justa... puede lograrse por la vía política que representa una praxis revolucionaria... se ha tornado problemática... el monstruoso fracaso del nefasto experimento que fue la Rusia soviética ha desmentido este desmesurado pensamiento” (Habermas: 2002, 310). En medio, el ciudadano pasivizado expuesto a la condena por los errores del pasado (contra) revolucionario, da la bienvenida y legitima el adelgazamiento de la estructura ética y política de la lucha por el reconocimiento de sus derechos.

En el presente, si el reconocimiento pretende reconectarse con aquella conflictividad que hace nacer lo novedoso de una justicia social *que puede ser alcanzada*, y que no se coagula en la forma de un esperar que la historia actúe por su cuenta, sólo puede realizarlo en base a reglas y criterios normativos éticos y políticos que sean administrables para el Estado social. Lo que implica, de suyo, una conflictividad mensurable, administrable y por tanto una no-conflictividad. Entretanto, la estructura política de la lucha por la reivindicación de nuevas prestaciones y controles, de una parte, y por la ampliación o universalización de los derechos, por otra, sólo parece tener éxito en el marco del Orden y no de la excepcionalidad. Lo excepcional, amarrado modernamente a la originalidad, ha sido ajustado a la no afectación de criterios de supra-ordenamiento cada vez más coagulados y estructurados en base a una política encargada de administrar los derechos y de una sociedad civil ajena a la realización de algún tipo humano de justicia social. Lo normal es la regla y la originalidad excepcional ha quedado proscrita ¡he allí el adelgazamiento de la autonomía de cada uno en la formación digna e individual de cada quién!

En posiciones alternativas, la filosofía del discurso y su propia teoría de la democracia deliberativa pretenden resolver el problema del adelgazamiento de las estructuras de reconocimiento respecto a los derechos fundamentales. En el reconocimiento inter-subjetivo y en base al poder que se obtiene de una comunicación democrática y no mediada, en el marco de normas cuya validez viene soportada en la soberanía popular, la exigencia de reconocimiento podría ser dirigida hacia criterios normativos como la inclusión y el respeto por la individualidad; criterios que parecen perdidos en el mundo-de-la-vida-social contemporáneo.

Sin embargo, en las condiciones de estructuración sistémica de las sociedades democráticas actuales, esto parece ser *imposible*: pues, dado que existe “un horizonte de ciertos valores centrales culturalmente institucionalizados que no están tan a nuestra disposición como parece posible... respecto a la Modernidad... hay tres esferas de reconocimiento con sus propios principios de reconocimiento, que [aunque queramos] no podemos ignorar y sobre los cuales no podemos libremente deliberar porque ya están siempre presentes, están dados [estas esferas son la intimidad/familia, la economía/intercambio y la propia política del reconocimiento en el Estado constitucional]” (Honneth: 2010, 325). Representa una *imposibilidad* porque la propia “deliberación como tal está ya encarnada en ciertas circunstancias históricas [de normalidad, pasividad y primacía del orden] ya dadas en una cultura histórica, una cultura con ciertas esferas de reconocimiento que está ya siempre formada y avalando el trasfondo para nuestras deliberaciones” (Honneth: 2010, 325).

Dado que nos movemos entre estas tres esferas, según la lógica de una raquíca autonomía a la que aún tenemos acceso como individuos, el reconocimiento ético y político del sistema de los derechos queda, si no preprogramado por las reglas coaguladas del Estado y del capitalismo tardío, bien delimitado en su constitutividad estructural según la primacía del método que conduce al orden de una sociedad civil estructurada sólo en términos de economía de mercado y de un Estado históricamente encargado de solventar la oposición de ésta respecto al fin que representa la construcción de una sociedad justa. Precisamente aquí, es donde se experimenta esa crisis de sentido que genera el adelgazamiento ético y político del reconocimiento de los derechos fundamentales y de la proscripción de su inherente y natural dependencia con la conflictividad, en tanto todo reconocimiento implica lucha contra lo que el sistema no quiere reconocer, implica en fin desborde de la normalidad; y dado que, preminentemente, la primacía del orden disloca las posibilidades de que tal lucha y conflictividad se alejen de las condiciones sistémicas de supra-ordenación societal.

## 5. A manera de conclusión ¿el final del reconocimiento?

La crítica de que muchos de los conceptos y criterios normativos del reconocimiento moderno, incluso del reconocimiento ético y político del sistema de los derechos, han quedado exiliados de la sociedad actual parece cobrar cada vez más fuerza y certeza. Sin embargo, en la reflexión y el pensar del exiliado no cabe otra meta que el triunfante regreso. Se cree, aún, que el reconocimiento está históricamente dado, lo que también significa que las formas de reconocimiento que construyeron Lutero, Descartes, Rousseau, Herder, Kant y Hegel no están ausentes sino ocultas, y que como afirmaba el mismo Descartes *deben ser esclarecidas*.

En la modernidad, el proceso global de la historia no permitió exiliar totalmente la búsqueda de una sociedad justa. El mismo método de Descartes o el esquematismo de Kant estaban articulados en base a luchar y lograr una *verdadera* sociedad justa en la que cada individuo *lograra su mayoría de edad intelectual*. De modo que sí existen y pueden recuperarse algunos criterios que tienen legitimidad y justificación sobre el proceso global de la construcción de la modernidad. La autonomía individual, la reflexión moral sobre lo bueno y lo malo y la inclusión que conduce a un final de la línea representado por la Igualdad y la *calidad* de los derechos fundamentales, representan parte de estos criterios. Desde esta perspectiva, a la filosofía social crítica encargada del estudio de la política del reconocimiento de los derechos, debería interesarle reconstruir su capacidad de mostrar qué criterios son parte del proceso global del reconocimiento moderno. Luego de eso, la estructura del reconocimiento tendría material para volver a engrosarse. Pero ello depende de que el fin crítico sea devolver al reconocimiento su fuerza inherente de servir de mecanismo de lucha contra la pasividad de unas reglas de ordenación social coaguladas y ajenas a la justicia social.

Pero un análisis mediado por un interés así dispuesto sólo resulta posible si nos olvidamos de la normalidad que supone dejar de reflexionar sobre la modernidad de los criterios normativos del reconocimiento de la estructura de los derechos fundamentales. Algo que, de entrada, resulta ya conflictivo y alejado de la pasividad de buena parte de la teoría social contemporánea.

## Referencias

- Bauman, Zygmunt (1996). De peregrino a turista. Una breve historia de la identidad. En, Hall, Stuart y Du Gay, Paul. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Bauman, Zygmunt (1996). Modernidad y ambivalencia. En, Giddens, Anthony *et. al.* *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona, Anthropos, pp.73-119.
- Beck, Ulrich (2006). Hijos de la Libertad: contra las lamentaciones por el derumbe de los valores. En, Beck, Ulrich (comp.) *Hijos de la Libertad*. México, Fondo de Cultura Económica, pp.7-32.

- Descartes, René (1984). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Orbis.
- Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid, Trotta.
- Ferrajoli, Luigi (2008). Derechos fundamentales. En, *Los fundamentos de los derechos fundamentales* (debate). Madrid, Trotta, pp.19-56.
- Habermas, Jürgen (1997). *Teoría y Praxis*. Madrid, Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1999). *La inclusión del Otro. Ensayos de teoría política*. Barcelona, Paidós.
- Habermas, Jürgen (2002). *Verdad y justificación*. Madrid, Trotta.
- Hegel, W. G. F. (1998). *Filosofía del Derecho*. México Df. Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2004). *Leviathan, o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel (2010). “Reconocimiento y criterios normativos” (Entrevista). *Revista Andamios*, Vol.7, N°13, pp.323-334.
- Jiménez Redondo, Manuel (1999). *Introducción a la Obra de Jürgen Habermas, Más allá del Estado nacional*. México Df. Fondo de Cultura Económica.
- Kant, Immanuel (1999). Para la paz perpetua: un esbozo filosófico. En, *En defensa de la ilustración*. Barcelona, Alba, pp.307-359.
- Kant, Immanuel (1999). Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica. En, *En defensa de la ilustración*. Barcelona, Alba, pp.241-289.
- Keane, John (1994). *Introducción a la Obra de Claus Offe: contradicciones en el Estado del bienestar*. Madrid, Alianza.
- Miguez, José A. (1984). Estudio introductorio a la Obra de René Descartes. *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Orbis.
- Ricoeur, Paul (2006). *Caminos de Reconocimiento*. México Df. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Charles (1996). “Identidad y reconocimiento”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, N°7, pp.10-19.
- Taylor, Charles (1997). La política del reconocimiento. En, *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós, pp.293-334.
- Weber, Max (1999). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Albor.