

Sobre redistribució i reconeixement. El reconeixement de drets col·lectius

Margarita BOLADERAS
Catedràtica de Filosofia Moral i Política
Universitat de Barcelona

RESUM: El paper central del reconeixement per a l'ètica contemporània ha estat subratllat per nombrosos autors, des de perspectives diferents. Axel Honneth ho ha fet des de la teoria crítica, Nancy Fraser des del feminisme i la teoria política. En aquest treball, es presenta el debat que mantenen Nancy Fraser i Axel Honneth sobre si el reconeixement és el concepte bàsic sobre el qual es pot construir l'ètica i la justificació de la normativitat (Honneth) o si cal complementar-lo amb un concepte de redistribució per a poder respondre adequadament als diferents problemes de la justícia (Fraser). També es consideren alguns arguments contraposats sobre la proposta que el reconeixement implica l'acceptació d'alguns drets col·lectius a més dels drets individuals.

PARAULES CLAU: teoria crítica, feminisme, política, drets.

1. LA JUSTÍCIA EN LA REFLEXIÓ FILOSÒFICA ACTUAL

Un dels debats més intensos de l'ètica i la filosofia política contemporània ha estat i és, sens dubte, la definició de principis de justícia que puguin ser acceptats per tothom (siguin quines siguin les seves creences o posicions polítiques) i que permetin establir el fonament de la normativitat. Els noms de Rawls i Habermas han destacat en aquest tipus de recerca; darrerament Axel Honneth i Nancy Fraser han fet propostes noves basades en el reconeixement i la redistribució.

D'una banda, el paper central del reconeixement per a l'ètica contemporània ha estat subratllat per nombrosos autors, des de perspectives diferents. Axel Honneth¹ i

1. Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997; traducció de l'original *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992. Axel HONNETH, «Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition», *Political Theory*, 20, núm. 2 (1992). Axel HONNETH, «Invisibility: On the Epistemology of "Recognition"», *The Aristotelian Society*, volum suplementari núm. LXXV (2001), p. 111-126.

Habermas² ho han fet des de la teoria crítica; Charles Taylor, des del comunitarisme.³ També Seyla Benhabib ha tractat el tema.⁴ D'altra banda, Nancy Fraser,⁵ vinculada a les tradicions crítiques de la filosofia política i del feminisme, es proposa com a objectiu principal abordar els problemes de les injustícies i creu que, malgrat la multiplicitat de situacions conflictives, es pot parlar de dues categories bàsiques d'injustícia: una té a veure amb la redistribució i l'altra amb el reconeixement; per això considera necessari introduir ambdues perspectives en l'establiment d'una teoria de la justícia com a igualtat, associada de manera fonamental al concepte de paritat representativa.⁶

En aquest treball m'ocuparé, en primer lloc, del debat que mantenen Nancy Fraser i Axel Honneth sobre si una teoria social crítica pot basar-se únicament en el reconeixement (Honneth) o si cal complementar-la amb un principi de redistribució (Fraser); en segon lloc, exposaré alguns arguments contraposats sobre la proposta que el reconeixement inclogui com a fonamentals alguns drets col·lectius a més dels drets individuals.

2. EL DEBAT SOBRE «REDISTRIBUCIÓ O RECONeixEMENT?»

Els autors de l'Escola de Frankfurt sempre s'han caracteritzat per compartir uns trets i objectius comuns, però desenvolupen obres ben diferenciades, fruit d'una cre-

2. Jürgen HABERMAS, «La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho», a Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Paidós, 1999; publicat inicialment a Charles TAYLOR et al., *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt, Fischer, 1993.

3. Charles TAYLOR, *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Amy Gutman (comp.), Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 1992.

4. «¿De la redistribución al reconocimiento? El cambio de paradigma de la política contemporánea», a Seyla BENHABIB, *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires, Katz, 2006 (*The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton, Princeton University Press, 2002).

5. Nancy Fraser és professora de ciència política a la New School for Social Research de Nova York. Juntament amb S. Benhabib, J. Butler i D. Cornell ha publicat *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Nova York, Routledge, 1994. Estan traduïts al castellà els seus textos: Nancy FRASER, «¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? Habermas y la cuestión del género», a Seyla BENHABIB i Drucilla CORNELL (ed.), *Teoría feminista y teoría crítica*, València, Alfons el Magnànim, IVEI, 1990; Nancy FRASER, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición «postsocialista»*, Santa Fe de Bogotá, Siglo del Hombre, 1997; Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, la Corunya, Morata, 2006.

6. «Des que vaig encunyar aquesta expressió el 1990, el terme “paritat” ha arribat a tenir un paper central en la política feminista de França. Allà significa la demanda que les dones ocupin el 50 % dels escons en el Parlament i en altres òrgans polítics representatius. Per tant, a França “paritat” significa igualtat numèrica estricta de gènere en la representació política. Per a mi, en canvi, “paritat” significa la condició de ser un *igual*, d'estar *a l'una* amb els altres, d'estar en peu d'igualtat. Deixo sense respondre la qüestió del grau o nivell exacte d'igualtat necessària per garantir aquesta paritat. És més, en la meua formulació, el requisit moral és que es garanteixi als membres de la societat la *possibilitat* de la paritat, si opten per participar en una determinada activitat o interacció i quan ho facin. No s'exigeix que tothom participi en tal activitat.» Nota 39 del capítol primer de Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*

ativitat i d'un sentit crític molt personals.⁷ Entre els anomenats membres de la tercera generació, destaca l'aportació d'Axel Honneth (actual director de l'Institut d'Investigació Social de Frankfurt) per la seva proposta d'una ètica del reconeixement.

En el seu llibre de 1992 *La lluita pel reconeixement*, aquest autor defensa que una teoria social crítica, que vulgui abastar també els problemes de la normativitat, ha de partir dels conflictes socials que suscita la lluita pel reconeixement. Sobre la base de la fenomenologia hegeliana, de les aportacions antropològiques de Mead i algunes propostes de la psicoanàlisi i altres psicòlegs, estableix «tres models de reconeixement», que han de permetre analitzar les situacions empíriques i orientar els problemes ètics i polítics. Es tracta d'una teoria social fonamentada en l'experiència humana del reconeixement i en el principi ètic del reconeixement recíproc.

Els tres models de reconeixement són: 1) amor (reconeixement afectiu), 2) dret (reconeixement de la personalitat jurídica), i 3) solidaritat (reconeixement social). En cada un d'ells, l'autor caracteritza els tipus de relacions positives necessàries perquè les persones puguin desenvolupar la seva personalitat amb la integritat adient, assolint l'autoconfiança, l'autorespecte i l'autoestima que permeten consolidar la personalitat, així com les formes de menyspreu que es donen en cada àmbit i que actuen de manera destructiva contra aquesta (maltractament, exclusió i injúria, respectivament).

En el model de reconeixement de l'amor convé concretar, en primer lloc, a quines experiències es fa referència. Seguint Hegel, no es tracta només de les relacions entre dona i home, sinó de totes les relacions primàries, com les relacions entre pares i fills, les amistats i qualsevol lligam afectiu entre persones. «Aquesta relació de reconeixement està lligada a l'existència corporal de l'altre concret, i els sentiments de l'un a l'altre proporcionen una valoració específica.»⁸ L'expressió de Hegel «un ésser-si-mateix en l'altre» és ben significativa i deixa entreveure la dialèctica interpersonal i l'equilibri precari entre l'autonomia de cadascuna de les persones i la seva interde-

7. Sobre els diferents autors de l'Escola de Frankfurt i les seves obres, vegeu els meus treballs: «Adorno, la dialèctica negativa», a José Manuel BERMUDO (coord.), *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona, Vicens Vives, 1983; «Teoría crítica», «Dialéctica negativa y estética», «Teoría de la acción comunicativa» i «La disputa del positivismo en la sociología alemana», a Margarita BOLADERAS, *Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt*, Barcelona, PPU, 1985; «Desarrollo cognitivo y conciencia moral según J. Habermas», a Buenaventura DELGADO i M. Luisa RODRÍGUEZ (ed.), *Homenaje al profesor Alexandre Sanvicens*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1989; «Jürgen Habermas», a Jürgen HABERMAS, *Ciudadanía política i identitat nacional*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1993; «Jürgen Habermas», a Margarita BOLADERAS, *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1993; «Derechos fundamentales y ciudadanía europea según J. Habermas», a XVI *Jornadas de Estudio sobre «La Constitución Española y el ordenamiento comunitario europeo»*, Madrid, Ministerio de Justicia, 1995; *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996; «L'Escola de Frankfurt. Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas», a Josep M. TERRICABRAS (coord.), *El pensament filosòfic i científic II. El segle XX*, Barcelona, Pòrtic, Universitat Oberta de Catalunya, 2001; «La opinión pública en Habermas», *Anàlisi*, núm. 26 (2001), p. 51-70; «La Teoría Crítica», a Margarita BOLADERAS i Neus CAMPILLO, *Filosofía social*, Madrid, Síntesis, 2001; *L'Escola de Frankfurt*, Barcelona, UOC, 2006.

8. Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 118.

pendència, que es donen en aquest ordre d'experiències. El reconeixement recíproc referma l'existència de l'una i de l'altra, en processos que tenen molts daltabaixos i comporten una casuística enorme (amb múltiples derives patològiques). Gràcies a aquestes relacions, es satisfan necessitats naturals primàries i d'afecte, fent possible el desenvolupament de l'autoconfiança. Aquesta és una peça clau de la constitució de la personalitat. Per descomptat, cal parlar també de la cara negativa del model de l'amor: les experiències de no-reconeixement, les formes de menyspreu que es donen en aquest àmbit; Honneth indica que són el maltractament i la violació, o sigui, les agressions a la integritat personal.

En les relacions de dret (2), es constata que «l'autonomia individual del singular es deu a un específic mode de reconeixement recíproc, encarnat en el dret positiu.»⁹ Però el que caracteritza el dret és el seu desenvolupament històric i les diferents formes de reconeixement jurídic que s'han donat. En les formes jurídiques tradicionals, ja va «atorgar-se al subjecte la protecció social de la seva dignitat humana; però aquesta es troba encara totalment fosa amb el paper social que se li atribueix en l'espai d'una distribució altament desigual de drets i deures.»¹⁰ El dret posttradicional es vincula a un principi universalista de fonamentació i a la discussió racional de les normes; per això, tal com ja ha plantejat Habermas, «el sistema de dret pot ser entès com l'expressió dels interessos generalitzables de tots els membres de la societat, de manera que la seva pretensió d'excepcions i privilegis no ha de consentir-se.»¹¹ El reconeixement dels individus com a persones jurídiques, i com a subjectes de drets fonamentals, implica la consideració del seu ser moral i racional, i la capacitat d'actuar de forma responsable. Per tant, permet l'enfortiment de l'autonomia, ja que l'individu veu respectada la seva capacitat d'autorealització. Això comporta l'autorespecte, un altre tret fonamental de la constitució de la personalitat. «Com que tenir drets significa poder establir pretensions socialment acceptades, això dota el subjecte singular de l'oportunitat d'una activitat legítima, en connexió amb la qual pot adquirir consciència que frueix del respecte dels altres.»¹² En el sentit negatiu d'aquest model, com a formes de menyspreu, s'ha de fer esment de la desposseïció de drets i l'exclusió, és a dir, tot allò que és contrari a la integritat social.

Finalment, el model de la solidaritat té a veure amb les interrelacions personals que impliquen una valoració social de les accions de cadascú, un reconeixement de les facultats i qualitats concretes, de les diferències individuals. Ara bé, aquestes valoracions depenen dels contextos culturals, dels valors establerts, per això és important destacar que el reconeixement i l'èxit social depenen del fet que les accions humanes contribueixin «en una determinada mesura a la conversió pràctica dels objectius abstractament definits de la societat.»

9. Axel HONNETH, *La lucha...*, p. 133.

10. Axel HONNETH, *La lucha...*, p. 135.

11. Axel HONNETH, *La lucha...*, p. 135.

12. Axel HONNETH, *La lucha...*, p. 147.

Les relacions de les valoracions socials, en les societats modernes, estan sotmeses a una lluita permanent, en la qual els diferents grups, amb la força dels mitjans simbòlics, intenten situar com a objectius generals el valor de les capacitats lligades a la seva forma de vida. [...] Com més fortament aconseguen els moviments socials cridar l'atenció de l'opinió pública sobre la significació menystinguda de les qualitats i capacitats col·lectivament representada per ells, més aviat existeix per a ells l'oportunitat d'elevant el valor social o la consideració dels seus membres en el si de la societat.¹³

Honneth destaca que la categoria associada a aquest tipus de reconeixement ha estat l'«honor» en les societats tradicionals (concepte lligat a les formes estamentals de conducta), i ara ho és la de la dignitat. La denominació de relacions de solidaritat li escau perquè, dins del marc cultural de valors compartits, «s'aprèn a reconèixer la significació de les capacitats i qualitats de l'altre» i «cadascú se sap valorat pels altres en la mateixa mesura.»¹⁴ El reconeixement social de l'honor i de la dignitat comporta als subjectes l'autoestima necessària per assolir una personalitat plena. Contra tot el que s'ha dit actua la indignitat i la injúria, que són les formes de menyspreu que es donen en aquest àmbit.

L'ésser humà necessita autoconfiança, autorespecte i autoestima per constituir-se amb plenitud i això només pot ser quan es donen els diferents tipus de reconeixement. És necessari, per tant, considerar el reconeixement com una qüestió bàsica i principal en tota disciplina que estudiï el comportament de persones i grups, i especialment en l'ètica.¹⁵

Nancy Fraser ha vist amb bons ulls aquesta proposta, però li sembla que cal complementar-la i reformular-la per extreure-li tot el potencial teòric implícit i per evitar alguns problemes teòrics que atribueix a Honneth. En els llibres *Iustitia Interrupta* i *Redistribució o reconeixement?* exposa la seva teoria.¹⁶

13. Axel HONNETH, *La lucha...*, p. 155-156.

14. Axel HONNETH, *La lucha...*, p. 157.

15. En textos posteriors com el que es troba a Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, el mateix autor resumeix els diferents tipus de reconeixement de la manera següent: «(...) en la societat capitalista burgesa, els subjectes aprenen —a poc a poc i amb molts retards específics de classe social i de gènere— a referir-se a si mateixos en tres actituds diferents: en les relacions íntimes, marcades per pràctiques d'afecte i preocupació mutus, són capaços de comprendre's com a individus amb les seves pròpies necessitats; en les relacions jurídiques, que es desenvolupen segons el model d'igualtat de drets (i obligacions) mútuament atorgats, aprenen a comprendre's com a persones jurídiques a les quals es deu la mateixa autonomia que als altres membres de la societat, i, finalment, en les relacions socials flexibles —en les quals, dominada per una interpretació unilateral del principi de l'èxit, hi ha una competició per l'estatus professional—, en principi, aprenen a comprendre's com a subjectes que tenen habilitats i talents valuosos per a la societat. (...) a diferència d'altres patrons de comunicació de desenvolupament recent, cadascuna de les tres formes de relació que he assenyalat es distingeix per uns principis normatius interns que estableixen diferents formes de reconeixement mutu. L'«amor» (la idea central de les relacions íntimes), el principi d'igualtat (la norma de les relacions jurídiques) i el principi de l'èxit (la norma de la jerarquia social) representen perspectives normatives en relació amb els subjectes que puguin argüir raonablement que les formes vigents de reconeixement són inadequades o insuficients i és necessari ampliar-les.»

16. Nancy FRASER, *Iustitia Interrupta...*; Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*

3. LA TEORIA DE NANCY FRASER

En el primer dels llibres esmentats, dona prioritat als problemes de la justícia i focalitza la seva recerca cap a la relació entre el reconeixement de la diferència cultural i la igualtat social. Vol oferir respostes a les preguntes: sota quines circumstàncies pot la política del reconeixement servir de suport a la política de redistribució?, quines de les diverses formes de la política d'identitat són les que millor es combinen amb les lluites per la igualtat social?¹⁷

Des d'una perspectiva analítica, considera dos tipus d'injustícia diferents. La injustícia socioeconòmica (explotació laboral, marginació econòmica, privació de béns materials, etcètera) i la injustícia cultural o simbòlica (dominació cultural, manca de respecte a les manifestacions culturals de grups minoritaris, manca de reconeixement i hostilitat envers algunes persones per les seves creences, valors i símbols).¹⁸ Aquesta distinció és analítica, perquè a la pràctica els dos tipus d'injustícia s'entrecreuen i es reforcen. I encara cal detectar un altre problema: ambdues perspectives tenen tendències contràries. Les exigències de redistribució tendeixen a reclamar l'abolició de les diferències, la desdiferenciació dels grups, mentre que les exigències de reconeixement cerquen l'atenció a l'especificitat, la valoració social de la diferència. Les solucions en un àmbit i en un altre hauran de ser diferenciades.

Per aclarir aquestes i altres qüestions relacionades, Fraser analitza algunes categories que considera fonamentals de la dinàmica social i de les formes de dur-se a terme els diferents tipus d'injustícia: la classe, la sexualitat, el gènere i la raça.

Les dues primeres es presenten clarament situades en un dels tipus descrits: la classe en el socioeconòmic i la sexualitat en el cultural. Les injustícies de gènere i racials tenen a veure tant amb allò econòmic com amb allò cultural.

Resumint, tant el gènere com la «raça» són modalitats de col·lectivitat problemàtiques. A diferència de la classe, que ocupa un dels extrems de l'espectre conceptual, i de la sexualitat, que ocupa l'altre, el gènere i la «raça» són bivalents, això és, estan implicats simultàniament en la política de la redistribució i en la del reconeixement. Ambdós, per tant, han d'afrontar el dilema redistribució-reconeixement.¹⁹

En la seva aportació al debat «Redistribució o reconeixement?», critica la falsa antítesi que presenta aquesta pregunta, perquè la justícia exigeix tant la redistribució com el reconeixement, i critica el reduccionisme de Honneth per mantenir el reconeixement com la base única per abordar els problemes ètics i polítics.

17. Nancy FRASER, *Iustitia Interrupta...*, p. 19.

18. Pel que fa a la injustícia cultural o simbòlica, està d'acord amb Charles Taylor que «el no-reconeixement o el reconeixement equivocat (...) pot ser una forma d'opressió» i amb Axel Honneth quan afirma que «la nostra integritat depèn (...) del fet de rebre aprovació o reconeixement per part d'altres persones»; els comportaments irrespectuosos o insultants, que neguen el reconeixement, fan mal perquè impedeixen a les persones «tenir una comprensió positiva d'elles mateixes —comprensió que s'adquireix en la intersubjectivitat—» (p. 22).

19. Nancy FRASER, *Iustitia Interrupta...*, p. 37.

Des de la perspectiva de la justícia, Fraser afirma que hi ha dues fonts bàsiques de conflictes: els que tenen a veure amb la «classe» i els que es deriven de qüestions d'«estatus». La seva manera de definir aquests termes difereix de les concepcions sociològiques tradicionals; l'autora indica: «dir que una societat té una estructura de classes és dir que institucionalitza uns mecanismes econòmics que neguen de forma sistemàtica a alguns dels seus membres els mitjans i les oportunitats que necessiten per participar en la vida social en peu d'igualtat amb els altres»; «de manera semblant, dir que una societat té una jerarquia d'estatus és dir que institucionalitza uns patrons de valor cultural que neguen completament a alguns membres el reconeixement que necessiten per participar plenament en la interacció social»;²⁰ en ambdós casos, es produeixen obstacles per a la paritat de participació.

Els problemes de reconeixement poden objectivar-se amb un model d'estatus social.

Això suposa examinar els patrons institucionalitzats de valor cultural pels seus efectes sobre el *prestigi relatiu* dels actors socials. Si aquests patrons consideren els actors com a *iguals*, capaços de participar paritàriament amb un altre en la vida social, i quan els considerin d'aquesta manera, podrem parlar de *reconeixement recíproc* i *igualtat d'estatus*. Quan, en canvi, els patrons institucionalitzats de valor cultural consideren alguns actors com a inferiors, exclosos, completament diferents o senzillament invisibles i, en conseqüència, sense la categoria d'interlocutors plens en la interacció social, haurem de parlar de *reconeixement erroni* i *subordinació d'estatus*.²¹

Per això l'autora parla de «model d'estatus de reconeixement», que és deontològic, ja que no depèn d'una concepció d'autorealització humana (com és el cas de la teoria de Honneth) o del bé, sinó d'una concepció de la justícia que situa en primer lloc la norma de la «paritat participativa». Aquest plantejament evita el psicologisme que ella retreu a Honneth.

La norma de la paritat participativa implica dues condicions, ambdues necessàries perquè sigui possible la paritat: 1) la distribució dels recursos materials ha de fer-se de manera que garanteixi la independència i la «veu» de tots els participants (condició objectiva); exclou les formes i nivells de dependència econòmica i de desigualtat que impedeixen la paritat de participació, i 2) els patrons institucionalitzats de valor cultural han d'expressar el mateix respecte a tots els participants i han de garantir la igualtat d'oportunitats per aconseguir l'estima social (condició intersubjectiva); exclou les normes institucionalitzades que menyspreen algunes categories de persones i els atributs associats.

Des d'aquest marc conceptual, Fraser critica la posició de Honneth perquè considera que la seva teoria social és monista cultural i reduccionista, ja que «sosté que

20. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 52.

21. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 36.

l'economia política és reductible a la cultura i que la classe social és reductible a l'estatus.»²² També discrepa, conceptualment i metodològicament, del punt de partida de l'autorealització, que privilegia un tipus d'experiència subjectiva que se sostreu a l'examen crític.²³

La teoria de Honneth es basa en les necessitats del desenvolupament humà i en una concepció de la vida bona, la qual cosa la situa fora de la perspectiva procedimental i de la imparcialitat que reclama la resolució dels problemes de la justícia, i la incapacita com a raonament universal pel seu caràcter partidista respecte de la concepció del bé.²⁴

4. LES RÈPLIQUES D'AXEL HONNETH

Contra el que diu Fraser, Honneth afirma que la seva teoria no és un monisme cultural, sinó un monisme moral, que pot conformar continguts normatius en la mesura que es preocupa de descobrir els principis d'integració normativa en les esferes institucionalitzades i les seves interdependències dels diferents tipus de reconeixement social.²⁵

La injustícia té les seves arrels en la percepció dels subjectes que els procediments institucionals «no respecten aspectes de la seva personalitat que creuen que tenen dret que es reconeguin.»²⁶ Aquí estan en joc no només els principis de legitimitat establerts, sinó també les diverses expectatives de reconeixement social. El descontentament social, els sentiments d'opressió tenen a veure bàsicament amb la frustració

22. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 55.

23. «M'oposo, en principi, a qualsevulla proposta de fonamentar un marc normatiu en un conjunt privilegiat d'experiències. Aquesta estratègia està viciada en part perquè posa tots els ous a la mateixa pañera. La insistència en la necessitat d'un i només un punt de referència privilegiat concedeix a aquest autoritat excessiva, tractant-lo, en realitat, com un fonament incorregible. Contràriament a això, cap conjunt d'experiència, prepolítica o d'altra mena, ha d'estar lliure de l'escrutini crític» (Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 154).

24. «Es dedueix de la seva reinterpretació del liberalisme que una societat és justa si i només si permet que els seus membres desenvolupin unes identitats intactes. Això, al seu torn, requereix tres tipus de relació sana amb un mateix, basats en tres classes diferents de reconeixement: seguretat en si mateix, garantida mitjançant l'afecte amorós; el respecte a un mateix, basat en els drets legals, i l'autoestima, arrelada en l'apreciació social del valor del treball propi. En conseqüència, per a Honneth, la justícia requereix un ordre de reconeixement que doni als individus l'afecte, el respecte i l'estima que requereix una vida bona» (Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 168).

25. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 189-190. «La clau real d'aquest "monisme" teòric de reconeixement consisteix en l'afirmació que les expectatives de reconeixement socialment constitutives varien en la història amb els principis que regeixen els aspectes en els quals poden comptar els membres amb l'aprovació mútua de distintes societats. Amb aquest moviment de caràcter històric, tractava de contrarestar la sospita que el concepte de reconeixement no sigui més que un tipus de moral antropologitzada derivada d'un conjunt constant de "necessitats de reconeixement". No obstant això, tinc la impressió que Fraser no ha pres nota, en realitat, d'aquest enllaç entre la teoria normativa i la teoria social (...）」 (Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 184).

26. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 105.

causada per la manca de reconeixement en alguna de les seves formes.²⁷ El sentit normatiu prové dels models d'interacció intrínsecs als diferents àmbits de reconeixement i que caracteritzen la natura intersubjectiva dels éssers humans.²⁸

En relació amb les injustícies econòmiques, Honneth considera que «la distinció entre desavantatge econòmic i degradació cultural és secundària, en el pla fenomenològic, i significa més aviat una diferència de perspectiva des de la qual els subjectes experimenten la manca de respecte o la humiliació social.»²⁹

Qüestiona també el pressupòsit de Fraser que el vincle entre «participació social» i «paritat representativa» no té connotacions relatives a una concepció de la vida bona. Considera que el primer terme és vague i s'articula en el segon de forma arbitrària. Els dos autors estan d'acord en el fet que «tota concepció de la justícia ha de tenir un caràcter igualitari des del principi»,³⁰ la qual cosa significa que tots els membres de la societat han de tenir els mateixos drets i el reconeixement d'una autonomia igual. Però, en opinió de Honneth, Fraser enllaça això directament amb la participació social, mentre que ell considera que cal introduir primer les condicions necessàries per a l'establiment de l'autonomia personal, és a dir, els principis de reconeixement mutu, que serveixen a l'objectiu de la formació de la identitat.

Com es veu, ens trobem amb retrets conceptuals i metodològics de gran abast i complexitat, que no puc desenvolupar aquí. Dedicaré l'espai que em resta al darrer objectiu anunciat al principi d'aquesta intervenció: en quina mesura el reconeixement moral i jurídic implica el reconeixement de drets col·lectius.

5. RECONeixEMENT, DRETS INDIVIDUALS I DRETS COL·LECTIUS

En la seva aportació al llibre *Redistribució o reconeixement?*, Honneth dedica unes pàgines a «la identitat cultural i les lluites pel reconeixement.» Hi trobem afirmacions com les següents:

La resistència a un ordre social establert està impulsada sempre per l'experiència moral de no rebre, en algun sentit, allò que es considera un reconeixement justificat.³¹

27. «El que fa falta, abans de res, és un intent d'explicació de l'ordre moral de la societat com a fràgil estructura de relacions graduades de reconeixement; només llavors podrà demostrar-se, en una segona fase, que aquest ordre de reconeixement pot desencadenar conflictes socials a diversos nivells, els quals, per regla general, remetent a l'experiència moral d'allò que s'interpreta com a manca infundada de respecte. Amb aquest enfocament, a més, queda clar des del principi que les expectatives de reconeixement atribuïdes als subjectes no poden considerar-se com una espècie de criteri, cosa que sembla retreure'm Fraser en alguns llocs» (Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 109).

28. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 115.

29. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 134.

30. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 138.

31. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 126.

El concepte de la «política d'identitat» descriu la tendència de molts grups desfavorits a reclamar no només l'eliminació de la discriminació mitjançant l'exercici dels drets universals, sinó també a exigir les formes específiques de grup de preferència, reconeixement o participació.³²

En la seva opinió, aquestes formes de reivindicació no s'han de sobreestimar. Sovint han estat sobredimensionades i estilitzades pels mitjans de comunicació. Però, malgrat tot, podem indagar si hem arribat a un nou llinar en la història dels conflictes de les societats capitalistes liberals. Honneth es pregunta: «Quin principi normatiu poden invocar els diferents grups en qüestió amb la finalitat de justificar públicament les seves demandes de reconeixement “cultural”?»³³ Cal un nou i quart model de reconeixement dins de la infraestructura normativa de les societats capitalistes?

Abans s'ha parlat del *subjecte singular* necessitat de tres formes de reconeixement: afectiu (amor), personalitat jurídica autònoma (dret) i com a membre cooperatiu de la societat (estima, èxit social). Des d'aquestes formes de reconeixement, pot orientar-se la vàlida normativa de les reivindicacions del *subjecte col·lectiu* de les minories culturals?

En els darrers anys, s'ha anat desenvolupant una nova autocomprensió de les minories culturals. L'heterogeneïtat dels grups minoritaris que reclamen reconeixement com a comunitats diferenciades és molt gran: grups ètnics, culturals, feministes, homosexuals, discapacitats, etcètera. Aquests grups presenten objectius, demandes i estratègies molts diversos. Honneth ens presenta la classificació de Peters:³⁴

1) demandes «individualistes»: pretenen millorar la situació dels membres del grup, i

2) demandes «comunals»: aspiren a la millora de la vida comuna del grup.

Les primeres són provocades per les discriminacions de què són víctimes els membres del grup, la injustícia de les quals es fa palesa en la consideració dels drets bàsics universals. El que requereixen és «la igualtat de tracte jurídic». Les segones plantegen moltes més dificultats i necessiten una anàlisi més àmplia. El mateix Peters ha reflexionat sobre els diferents tipus de demandes dels grups que reivindiquen una millora de les condicions de vida comunitària.

1) Demandes de protecció contra abusos externs que influeixen negativament en la reproducció cultural del grup: prohibicions sobre formes de vestir, d'expressar-se, d'exterioritzar pràctiques religioses, etcètera.

2) Demandes de recursos per promoure i desenvolupar la cohesió de la comunitat: suport econòmic a l'ensenyament en llengua materna, promoció de mitjans de comunicació en la llengua minoritària, etcètera.

32. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 127.

33. Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 127.

34. Bernhard PETERS, «Understanding Multiculturalism», *IIS-Arbeitspapier*, núm. 14 (1999), Universitat de Bremen, citat per Nancy FRASER i Axel HONNETH, *¿Redistribución o reconocimiento?*, p. 129.

3) Demandes de reconeixement i estima dels valors compartits per la comunitat minoritària per part del grup majoritari. Això suposa la petició de reconeixement de la diferència, de manera efectiva, en diferents aspectes de la vida pràctica.

La justificació normativa d'aquestes demandes rau, respectivament, en:

1. Les llibertats bàsiques d'expressió, reunió i religió.
2. El principi d'igualtat jurídica, si es fa palès que les mesures són necessàries per al manteniment de la cultura minoritària i les seves formes de vida.
3. El respecte a la dignitat de les persones o a la llibertat.

Però, certament, hi ha reivindicacions del tercer ordre que transcendeixen allò que pot justificar-se per les interpretacions habituals dels principis d'igualtat i de reconeixement social.

Es tracta, més aviat, de l'objectiu molt més radical de respectar les pràctiques culturals d'una minoria com a quelcom socialment valuós en si mateix, com un bé social. Si la idea de reconèixer la diferència cultural està connectada amb aquesta demanda radical, no està clar, amb independència àdhuc de tots els problemes de justificació, quines mesures polítiques l'acompanyarien en casos concrets.³⁵

Precisament, l'autonomia política i la creació d'institucions polítiques pròpies han estat les reivindicacions característiques de moltes comunitats, com és el cas de la minoria francòfona al Canadà, les minories basca i catalana a Espanya, etcètera. En aquests casos, es demana un reconeixement polític que pot desbordar el marc constitucional d'un moment històric concret.³⁶

Honneth s'adona del fet que, per abordar certes qüestions, potser serà necessari introduir un nou model de reconeixement (el quart), que permeti anar més enllà de la tolerància i de la igualtat jurídica. Però, ara com ara, aquesta possibilitat li sembla problemàtica.

També Fraser obre la porta a una nova modalitat d'ordenament social, que complementaria les seves consideracions actuals de les dues perspectives (l'econòmica i la cultural). La tercera dimensió «més versemblant» seria «allò polític». «Els obstacles "polítics" a la paritat participativa inclourien els procediments de decisió que marginen de forma sistemàtica certes persones, fins i tot en absència d'una mala distribu-

35. Nancy FRASER i Axel HONNETH, ¿Redistribución o reconocimiento?, p. 132.

36. Com indica Kymlicka: «el dret internacional reconeix, amb certs límits, els drets dels grups nacionals a l'autodeterminació. Segons la Carta de les Nacions Unides, "tots els pobles tenen el dret a l'autodeterminació". No obstant això, les Nacions Unides no han definit el que són els "pobles", i en general han aplicat el principi de l'autodeterminació tan sols a les colònies d'ultramar, i no pas a les minories nacionals interiors, encara que aquestes últimes hagin estat sotmeses a la mateixa mena de colonització i conquesta que les primeres. Aquest fet de limitar l'autodeterminació a les colònies d'ultramar, conegut com la "tesi de l'aigua salada", en general es considera arbitrari, i moltes minories nacionals insisteixen que ells també són "pobles" o "nacions" i que, com a tals, tenen el dret a l'autodeterminació. Reivindiquen determinades competències d'autogovern, a les quals, diuen, no van renunciar en incorporar-se (sovint de manera involuntària) a l'Estat que ara les inclou» (Will KYMLICKA, *Ciudadania multicultural*, Barcelona, Proa, 1999, p. 42).

ció i d'un reconeixement erroni, per exemple, les normes electorals dels districtes uninominals de "tot pel guanyador", que neguen la veu a les minories quasi permanents. La injustícia corresponent seria la "marginació política" o l'"exclusió", i el remei corresponent, la "democratització".»³⁷

És evident la gran transcendència política que té la consideració de si, al costat dels drets fonamentals individuals, hi ha drets col·lectius que cal reconèixer i desenvolupar. Autors com Kymlicka i Charles Taylor han posat en relleu aquesta qüestió i la presenten com un element decisiu de la política democràtica actual i una responsabilitat moral de primer ordre. Però, certament, la definició de drets col·lectius presenta molts problemes, tant de justificació com d'aplicació.

Sembla que una teoria social crítica hauria d'aportar claredat analítica respecte dels principals conceptes en disputa: identitat cultural, identitat nacional, drets col·lectius i/o dels pobles, autonomia política, etcètera. L'ètica del reconeixement pot ser un bon fonament per establir un marc conceptual en el qual, juntament amb altres conceptes analítics i socioempírics, s'arribin a definir models d'anàlisi que permetin entendre els fenòmens al·ludits, així com orientar les pràctiques polítiques. Per fer bé aquesta feina caldrà desconstruir el nucli dels conceptes clau i objectivar els profunds canvis de la societat contemporània (com han fet Honneth, Fraser, Kymlicka i Benhabib),³⁸ canvis que obliguen a cercar projeccions de futur que no tenen res a veure amb les polítiques d'èpoques precedents.

La unitat cultural dels estats moderns ha estat en molts casos una ficció i els estats democràtics actuals no poden ni reprimir ni menystenir, com ho feien els governs absolutistes i dictatorials, la diversitat dels ciutadans i les seves formes d'expressió. Kymlicka ens explica que, segons informacions dels anys noranta, al món hi ha cent vuitanta-quatre estats independents, sis-cents grups de llengües vives i cinc mil grups ètnics.³⁹ És obvi, doncs, que la gran majoria d'estats independents estan configurats per diferents grups ètnics i gaudeixen del tresor de diverses llengües vives.

La necessitat d'articular aquesta diversitat amb principis de justícia s'ha fet ben palesa als nostres dies. Kymlicka ho explica sense embuts a *La política vernacla: nacionalisme, multiculturalisme i ciutadania*.⁴⁰

Els estats nació no aparegueren en el principi dels temps i tampoc no van sorgir de la nit al dia: són el producte de meticuloses polítiques de construcció nacional, adoptades pels estats per a difondre i enfortir el sentiment vinculat a la condició de nació. Aquestes polítiques inclouen currículums educatius nacionals, suport per part d'uns mitjans de comunicació nacionals, l'adopció de símbols nacionals i

37. Will KYMLICKA, *Ciutadania multicultural*, p. 68.

38. Seyla BENHABIB, *Las reivindicaciones...*, p. 289 i s.

39. Will KYMLICKA, *Ciutadania multicultural*, p. 11.

40. Will KYMLICKA, *La política vernácula: nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, Barcelona, Paidós, 2003.

de lleis sobre una llengua oficial, lleis de ciutadania i de naturalització, etc. Per aquesta raó, potser és millor descriure aquests estats com a «estats de construcció nacional» o com a estats «nacionalitzants» en lloc de fer-ho com a «estats nació». L'èxit de la difusió d'una identitat nacional comuna és, en molts països, un assoliment contingent i precari, un procés en curs, de cap manera un fet aconseguit.⁴¹

Atesa la dinàmica social actual, l'Estat «ha de renunciar per sempre a l'aspiració de convertir-se en un “estat nació” i acceptar en lloc d'això que és, i seguirà sent, un “estat multinació”».⁴² La idea reapareix unes pàgines més enllà: «Hem de pensar en un món, no d'estats nació, sinó d'estats multinacionals. [...] Podríem anomenar “federalisme multinacional” aquest nou objectiu; en moltes democràcies occidentals s'observa un clar moviment en la direcció d'aquest model (per exemple a Espanya, a Bèlgica, a la Gran Bretanya o al Canadà)».⁴³

Ara bé, Kymlicka creu que cal parlar de drets col·lectius, però que no es pot fer una contraposició entre drets individuals i drets col·lectius, perquè una consideració contraposada és errònia i només es deu a les nombroses confusions conceptuales que es donen en les discussions del problema. A *Ciutadania multicultural* escriu:

Intentaré demostrar que moltes formes de ciutadania diferenciada en funció del grup són coherents amb els principis liberals de la llibertat i la igualtat.⁴⁴

I insisteix en el seu plantejament en el text posterior, *La política vernàcula*:

Aquest fonament en el liberalisme estableix límits als tipus de drets que poden reclamar els grups, límits amb els quals molts grups poden no estar d'acord. [...] nego la legitimitat de les «restriccions internes» —per exemple, les reclamacions d'un grup encaminades a limitar els drets civils o polítics dels seus membres en nom de la salvaguarda de la «tradicció» o de la «puresa cultural».⁴⁵

Aquesta posició provoca les crítiques d'alguns sectors comunitaristes, que posen en qüestió la supremacia del principi d'autonomia individual i consideren que l'essencial de l'ésser humà ve donat per la comunitat i que els seus drets i deures en deriven i no a l'inrevés.

La necessitat de reconèixer o no drets col·lectius (o dels pobles o culturals), els seus límits i la seva relació amb els drets individuals són qüestions encara molt obertes i controvertides, que requeriran un treball intens de clarificació i aprofundiment en els propers anys.

41. Will KYMLICKA, *La política vernàcula...*, p. 256.

42. Will KYMLICKA, *La política vernàcula...*, p. 259.

43. Will KYMLICKA, *La política vernàcula...*, p. 262.

44. Will KYMLICKA, *Ciutadania multicultural*, p. 51.

45. Will KYMLICKA, *La política vernàcula...*, p. 87.