



## Capítulo 2

**MIGUEL GIUSTI**  
Editor

**El paradigma del reconocimiento  
en la ética contemporánea**

**Un debate en curso**

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ  
Centro Bibliográfico Nacional

303.372

P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

**BNP: 2017-2923**

*El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea*

*Un debate en curso*

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## RECONOCIMIENTO: ¿MÁS ACÁ O MÁS ALLÁ DE LA JUSTICIA?

*Ángela Calvo*

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

A partir de la publicación de *Teoría de la justicia*, de John Rawls, la filosofía política se ha concentrado en definir principios de justicia, considerados garantes suficientes de la estabilidad social, a partir de la idea de que «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento» (Rawls, 1999, p. 3)<sup>1</sup>. Parece existir un consenso generalizado acerca del hecho de que las sociedades democrático-liberales tienen fundamentos normativos que exigen el respeto a la igual dignidad de todos los seres humanos —con independencia de su etnia, religión, opción de género o clase social— en virtud de su poder moral de elegir un plan de vida acorde con los propios valores y fines, el cual debe ser protegido legalmente. En el marco de este consenso, buena parte de las teorías de la justicia se inscriben en el paradigma de la distribución de bienes (recursos, libertades y derechos), al concordar en que el objetivo normativo de la justicia es la superación de los diversos tipos de desigualdad social.

Axel Honneth, mediante la revitalización del paradigma del reconocimiento, en el horizonte de una reformulación plausible de la teoría crítica de la sociedad, se propone demostrar, tanto en el plano descriptivo como en el normativo, la insuficiencia de la equiparación de la justicia con

---

<sup>1</sup> Todas las traducciones son mías.

la redistribución de bienes económicos o políticos. La tesis que pretendo argumentar en esta presentación es que hay una evolución en su pensamiento en torno a la justicia que puede caracterizarse en tres momentos:

- a) La subsunción de la justicia en el reconocimiento con el fin de sostener un monismo moral, tal como se expresa en el debate con Nancy Fraser (Fraser & Honneth, 2003).
- b) El esbozo de una teoría ampliada y plural de la justicia a partir de la comprensión de la íntima conexión entre las representaciones de la libertad y las concepciones de la justicia modernas.
- c) El desarrollo de los principios de justicia social «en la forma de un análisis de la sociedad», siguiendo el modelo de la *Filosofía del derecho* de Hegel, es decir, como «reconstrucción normativa» de las promesas de libertad institucionalizadas en las sociedades contemporáneas cotejadas con los niveles de realización alcanzados.

## 1. UN «MONISMO MORAL»

En *¿Redistribución o reconocimiento?* encontramos —hasta donde yo sé— la primera aproximación explícita de Honneth al problema de la justicia, planteada desde el debate con Fraser acerca del paradigma de la justicia apropiado para afrontar la complejidad de las demandas morales en el mundo actual, desde la perspectiva de una teoría crítica de la sociedad. En términos generales, si bien Fraser y Honneth parten del acuerdo de que una teoría de la justicia tiene que acoplar dos conjuntos de preocupaciones —las luchas por la redistribución y las demandas de reconocimiento—, se distancian en el siguiente punto: mientras Fraser propone un «análisis desde una perspectiva dualista» (*perspectival dualist analysis*) que considera las dos categorías como «dimensiones cofundamentales e irreductibles de la justicia» (2003, p. 3), la propuesta de Honneth es un «monismo normativo» (*normative monism*) en el que los problemas de redistribución constituyen solo un aspecto de los conflictos que emanan de la ausencia de reconocimiento en las interacciones sociales, de modo que lo que

típicamente se entiende por justicia queda subsumido en la categoría de reconocimiento.

El debate tiene una dimensión descriptiva y una normativa. En el plano descriptivo, Fraser sitúa su análisis en las reclamaciones expresas de los movimientos sociales en la esfera pública, que divide en dos tipos: aquellas cuya pretensión es lograr una distribución más justa de la riqueza y de los recursos disponibles en la sociedad —dimensión económica de la justicia— y otras que buscan un mundo social más «amigable con las diferencias», en el cual los grupos minoritarios logren igual respeto —dimensión cultural de la justicia—. Típicamente, los grupos sociales subordinados sufren en dos direcciones, «enraizadas simultáneamente en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad [...] sufren tanto por una mala distribución como por ausencia de reconocimiento, *en formas tales que ninguna de estas injusticias es un efecto indirecto de la otra, sino que ambas son primarias y cooriginales*» (Fraser, 2003, p. 19, las cursivas son mías). A su juicio, tanto en la práctica como en la teoría, estas demandas tienden a disociarse e incluso a polarizarse, situación indeseable que exige una doble tarea: «teóricamente, pensar una concepción bidimensional de la justicia que pueda acomodar pretensiones defendibles de equidad social y pretensiones igualmente defendibles de reconocimiento de la diferencia». En la práctica, «planear una orientación política programática capaz de integrar lo mejor de la política de la redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento» (2003, p. 9).

En el plano normativo, Fraser conceptualiza el reconocimiento como una cuestión de justicia, no de autorrealización. Más precisamente, como un problema de «estatus social»: «es injusto que a algunos individuos y grupos se les niegue el estatus de participantes plenos en la interacción social, simplemente como consecuencia de patrones culturales de valor institucionalizados en cuya construcción ellos no han participado y que menosprecian sus características distintivas [...]». En su «modelo del estatus», la falta de reconocimiento «es una relación de *subordinación* institucionalizada y una violación de la justicia» (p. 29, las cursivas son mías),

no una cuestión de identidad malograda como consecuencia de experiencias de desprecio en el mundo de la vida.

El acento en el carácter institucional de la devaluación de personas y grupos determina el corazón normativo de su propuesta: la «paridad en la participación», criterio evaluativo según el cual «la justicia requiere organizaciones sociales que permitan a todos los miembros (adultos) de la sociedad interactuar como pares» (p. 30). Un orden social justo exige al menos dos condiciones: una redistribución de recursos materiales (condición objetiva) —para garantizar a todos los actores independencia y voz— y la institucionalización de patrones culturales de igual respeto que aseguren a todas las personas la posibilidad de lograr estima social (condición intersubjetiva). La norma debe ser aplicada «de manera dialógica y discursiva, mediante procesos democráticos de debate público» (p. 43).

Al construir el menosprecio como una violación de la justicia, Fraser cree haber ubicado las demandas de redistribución y reconocimiento en el «mismo universo normativo», deontológico, como dos perspectivas o dimensiones de la justicia, «haciéndolas así conmensurables y potencialmente subsumibles en un marco común» (p. 33). En este movimiento, a su juicio, se reaviva el potencial emancipador de la teoría crítica.

El punto de partida de la respuesta de Honneth es, justamente, mostrar una visión alternativa de la manera en que se puede revivir el proyecto de la teoría crítica en las condiciones actuales. Al propósito de Fraser «de concebir los objetivos normativos de una teoría crítica de la sociedad como el producto de una síntesis de consideraciones “materiales” y “culturales” sobre la justicia», contraponen la convicción de que dicho proyecto estaría mejor orientado «por el marco categorial de una teoría del reconocimiento suficientemente diferenciada», capaz de establecer una conexión inmanente entre las causas del sentimiento de injusticia y los objetivos normativos emancipatorios (Honneth, 2003, p. 113).

En el plano descriptivo, Honneth sospecha de la primacía otorgada por su interlocutora a las demandas articuladas discursivamente de

los movimientos sociales en la esfera pública, pues, cuando se atiende la experiencia de grupos oprimidos de la sociedad, se constata que «la moral social no escrita consiste en desaprobaciones de hechos sociales» que, aunque no están sistematizadas en principios de justicia, tienen un «sustrato cognitivo» que se puede denominar «conciencia de injusticia», el cual denota la presencia de «una sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencias de moralidad supuestas de manera justificada» y no una consistencia argumentativa de principios axiológicos positivos (2011, pp. 60, 62). Al situarse en los sentimientos morales de injusticia tal como se experimentan en la vida cotidiana, este autor descubre que «lo que se llama “injusticia” en el lenguaje teórico es experimentado por los afectados como una herida social perpetrada contra demandas de reconocimiento bien fundadas». Su tesis fuerte es, entonces, que «aun las injusticias referidas a la distribución deben entenderse como la expresión institucional del menosprecio social o, mejor, de relaciones de reconocimiento injustificadas» (2003, p. 114).

Su conocida fenomenología negativa de las heridas morales —«maltrato físico», «privación de derechos y exclusión social» y «degradación del valor social de formas de autorrealización»— busca desentrañar las fuentes motivacionales del descontento social en un nivel de abstracción suficiente tanto para abarcar dicho descontento en sus múltiples expresiones como para derivar de ellas, de manera inmanente, un núcleo normativo, tres esferas de reconocimiento: «amor», «derecho» y «principio del éxito» (pp. 138-142).

El esquema tripartito anterior resulta más complejo y plausible que el modelo bidimensional de Fraser, al «concebir las experiencias de injusticia en un continuo de formas de reconocimiento negado —de menosprecio— cuyas diferencias están determinadas por las cualidades o capacidades que los afectados consideran no reconocidas o respetadas de forma injustificada» (pp. 135-136). Si bien en un momento pudieron pensarse como casi trascendentales, fundadas en una antropología filosófica, el pensamiento de Honneth se acerca cada vez más a

comprender las demandas y las obligaciones morales correspondientes como resultado contingente de la evolución social, específicamente, de las luchas por el reconocimiento que logran institucionalizarlas. Así, en la sociedad burguesa capitalista, los sujetos aprendieron nuevas formas de relación consigo mismos, como personas vulnerables y necesitadas, legalmente autónomas y poseedoras de habilidades y talentos valiosos para la sociedad.

En este espectro, Honneth reubica el origen de las luchas por la distribución dentro del sistema capitalista en la esfera del principio del éxito: «estos conflictos típicamente adoptan la forma de grupos sociales que, en respuesta a la experiencia de menosprecio por sus éxitos reales, tratan de cuestionar los esquemas de evaluación social mediante la lucha en pro de una mayor estima de sus contribuciones sociales y, por ende, por una redistribución económica» (p. 154). Evidentemente, aquí economía y cultura aparecen mezcladas, de modo que la diferenciación pretendida por Fraser queda desmantelada.

El retrotraer fenomenológico de las demandas de justicia a la experiencia más originaria de las variadas formas de menosprecio, expresadas en la sensibilidad moral de las personas en las interacciones cotidianas, es lo que en el título de este artículo interpreto como situar el reconocimiento «más acá» de la justicia, lo que considero uno de los mayores aciertos de Honneth. En el plano normativo, la diferenciación de esferas de reconocimiento torna impensable establecer un único criterio para evaluar una sociedad justa y floreciente, de modo que la paridad en la participación no puede ser el principio supremo de justicia. Honneth acepta que este es vital, pero este solo expresa «el lado público de la identidad» y es insuficiente para dar cuenta de las exigencias intersubjetivas con el fin de lograr una «identidad lo más intacta posible», que incluye también el amor y la solidaridad. En efecto, «la calidad de las relaciones sociales de reconocimiento debería ser no solo el punto de referencia de una concepción de justicia social» sino también «representar el campo central de la ética política o moral social», entendida como



«teoría de la vida ética igualitaria (eticidad)» que expresa «las condiciones indispensables para dar a cada individuo igual oportunidad de realizar su personalidad» (p. 177).

Con esta intuición de una tarea «más allá de la justicia» para la filosofía política que quiera ser teoría crítica de la sociedad se cierra el primer momento del planteamiento de Honneth sobre la justicia. En este primer momento ni se lleva a cabo una crítica potente del modelo distributivo ni se propone propiamente un enfoque diferente. El desarrollo de un enfoque alternativo, reconocitivo, dependerá en esencia de su intelección de la estrecha vinculación entre distintas versiones de la libertad y diversas concepciones de la justicia.

## 2. UN ENFOQUE RECONOCITIVO DE LA JUSTICIA SOCIAL

En «Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice», artículo escrito por Axel Honneth junto con Joel Anderson en 2005 (Anderson & Honneth, 2007), se postula, sobre la base del compromiso central del liberalismo de salvaguardar la autonomía individual, la crucial importancia que adquiere en su concepción de la justicia la protección de los vulnerables. Sin embargo, en virtud de una comprensión individualista de la autonomía, heredada de la Modernidad temprana, sus teorías de la justicia, típicamente procedimentales, desatienden esta protección porque desestiman las amenazas que se ciernen sobre el logro y el mantenimiento de la autonomía.

En el marco de esta tradición, va tomando cada vez mayor fuerza la idea de que ser autónomo es cuestión de poder perseguir los propios proyectos de vida sin obstáculos, idea a la que se vincula rápidamente la convicción de que el medio idóneo para lograrlo es la creciente independencia frente a los otros miembros de la sociedad. En consecuencia, el significado de la justicia social es «permitir a los individuos ser tan poco dependientes de otros como sea posible» (2007, p. 128).

El punto decisivo de la crítica a esta concepción negativa de libertad es su «idealización de los individuos como sujetos autosuficientes e independientes [...] su fracaso para conceptualizar la carencia, la vulnerabilidad y la mutua dependencia» (p. 129). Esta concepción conlleva una errada imagen de las demandas de justicia asociada a la eliminación de toda interferencia ajena.

Frente al planteamiento liberal, Honneth y Anderson proponen «una teoría reconocitiva de la autonomía», la que es concebida en términos intersubjetivos como conquista que depende de la calidad de las interacciones sociales, de tal modo que requiere, además, de la protección jurídica de derechos, condiciones materiales y sociales que promuevan la autorrealización de las personas. En virtud de que las competencias necesarias para sentirse autónomo son la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima —formas de relación práctica del sujeto consigo mismo «que no son tan solo creencias acerca de sí mismo ni estados emocionales, sino propiedades que emergen de un proceso dinámico en el cual los individuos se experimentan como poseedores de un cierto estatus»—, ellas son vulnerables a las distorsiones en las relaciones que mantenemos con otros en el mundo de la vida, al desprecio y a la humillación, y dependen irremediamente del reconocimiento de otros: «nuestra actitud hacia nosotros mismos emerge en el encuentro con las actitudes de otros hacia nosotros» (pp. 130-131).

Concebida la autonomía como efecto del adecuado reconocimiento en tres esferas distintas, la teoría de la justicia que pretende protegerla se amplía y complejiza. En este contexto, dicha teoría requiere promover contextos sociales que garanticen no solamente relaciones de mutuo respeto entre ciudadanos en el Estado de Derecho —tarea familiar al modelo liberal— sino también relaciones íntimas de amistad y amor, además de redes de solidaridad y valores compartidos: «como la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima son logros frágiles, vulnerables a varias formas de daño, violación y menosprecio, es una cuestión central de justicia proteger los contextos en los cuales estas relaciones emergen» (p. 137).

La conclusión del artículo es la insuficiencia de la concepción liberal de la justicia, normalmente procedimentalista, debido a su decidida abstracción de toda información sobre la vulnerabilidad humana; a su estrecha concepción del poder moral de los agentes que, centrada en el autorrespeto, desestima las condiciones de autoconfianza y autoestima; y, por último, a su enfoque jurídico y distributivo de la justicia. No obstante, y esto es importante subrayarlo, la tesis es que el liberalismo de Rawls tiene recursos para adaptar las demandas de una teoría de la justicia basada en un enfoque de la autonomía ligado íntimamente al reconocimiento si se abre a consideraciones más finas sobre los seres humanos, atiende a las vulnerabilidades a las que las instituciones sociales vigentes la exponen y toma distancia del paradigma distributivo.

Con los anteriores desplazamientos, la concepción liberal de la justicia, centrada en la protección de la autonomía, se amplía, pierde su carácter de teoría de la distribución y se convierte

[...] por ponerlo de manera algo provocativa, en una teoría normativa de la estructura básica de reconocimiento de una sociedad. El lugar de los principios de la distribución justa lo ocuparán principios que gobiernan el modo como las instituciones básicas de la sociedad aseguran las condiciones sociales del reconocimiento mutuo. Y esta es una manera profundamente distinta —e inexplorada— de pensar la justicia social (p. 144).

La pregunta que queda abierta es si este liberalismo ampliado constituye, en realidad, un cambio tan radical —como pretende el autor— en la concepción de la justicia social, asunto que trataremos de dilucidar al analizar textos posteriores.

En «The Fabric of Justice», artículo publicado cinco años después, Honneth proporciona nuevos elementos para plantear una base normativa distinta a la dominante en las actuales teorías de la justicia a partir, de nuevo, de la reconceptualización de la autonomía. En esta ocasión, su crítica surge al constatar que hoy, superado el reto del comunitarismo, nos encontramos de nuevo «enfrentados al malestar suscitado por la desconexión entre

la filosofía política y la acción política, entre teoría y praxis» (2010, p. 35), cuya vinculación es decisiva para una teoría crítica de la sociedad.

En su acercamiento a las teorías de la justicia imperantes, Honneth destaca que parece haber un amplio consenso acerca del hecho de que las democracias liberales tienen un «fundamento normativo» que requiere la protección legal de la autonomía de los ciudadanos, articulado en tres pilares: a) un esquema procedimental, b) el paradigma distributivo —su núcleo— y c) la concentración en el Estado como agente de la justicia social (p. 36).

- a) El consenso, en este caso, se refiere a las bases de justificación y a las áreas de aplicación, ambas derivadas de la idea, coherente a su juicio, de que los principios de justicia deben garantizar iguales libertades para todos los actores sociales. No obstante, este principio abstracto une dos complejos teóricos que provienen de dos nociones distintas de libertad, lo cual genera una cierta tensión en la definición de lo justo: por un lado, la justicia debe garantizar la libertad puramente individual —componente «material» de la justicia— y, por otro, sus principios, para ser legítimos, deben surgir de un proceso cooperativo de deliberación —componente «formal» de la justicia—.
- b) El componente material, la autonomía concebida de manera individualista, tiene como su consecuencia más importante «el paradigma de la distribución», único dispositivo posible para evitar la dependencia de otros. Por tanto, la tarea sustantiva de la justicia social consiste en distribuir los «bienes» que permitan a todos los miembros de la sociedad satisfacer sus propias preferencias. Empero, los criterios de distribución deben ser construidos mediante procedimientos imparciales, de modo tal que puedan lograr el consenso de los afectados. La tensión interna de este esquema procedimentalista es que la autonomía, pensada como resultante de la deliberación, de alguna manera se presupone en el procedimiento, como capacidad de quienes deliberan.

- c) Antes de entrar en la crítica radical al paradigma de la distribución, Honneth evidencia la tensión existente entre la construcción intersubjetiva, obra de los ciudadanos, de los principios de justicia y su implementación exclusiva por parte del Estado, lo cual supone el peligro de dejar por fuera de las demandas de justicia todas las realidades injustas que estén más allá de los límites de la legalidad, las cuales requieren del papel de sensor ejercido por la sociedad civil para transitar hacia la agenda del poder político.

El paradigma distributivo reduce el material de la justicia a bienes básicos, cuya distribución ha de promover la libertad individual. Pero, y aquí radica la tensión fundamental, resulta que las cosas objetivas —recursos, oportunidades, derechos— solo podrán ser consideradas valiosas en el marco de concepciones de vida buena y de una convicción clara acerca del valor de los propios proyectos y capacidades. Estas precondiciones, sin embargo, no tienen el carácter de bienes que puedan poseerse o distribuirse, se adquieren con enorme esfuerzo y solo mediante patrones de reconocimiento recíproco.

Una vez más, solo presuponiendo la autonomía podremos discernir los medios que la promueven. Así, si solo «alcanzamos la autonomía en patrones intersubjetivos, aprendiendo a comprendernos mediante el reconocimiento de otros como seres cuyas necesidades, creencias y habilidades valen la pena de ser realizadas»; si construimos nuestra identidad en el espejo del otro «para que la autonomía emerja y florezca, se requiere de reconocimiento intersubjetivo». Si la condición de la autonomía es un tipo de relaciones sociales y no un conjunto de bienes, las teorías actuales de la justicia «fracasan en aprehender la estructura de la justicia», su componente material moderno (p. 41).

Luego de reflexionar sobre la conexión interna entre los tres pilares de las concepciones de justicia dominantes, Honneth nota que el procedimentalismo es el dispositivo adecuado si concebimos el material de la justicia en términos de bienes objetivos disponibles e intercambiables, cuya distribución puede controlarse desde presupuestos teóricos.

Asimismo, en este esquema es perfectamente coherente pensar el Estado como agente exclusivo de la aplicación de justicia, entendido como garante jurídico de derechos y libertades.

Como se puede apreciar, ahora Honneth literalmente desmantela la concepción de justicia como distribución de bienes primarios, mientras que en el primer momento, en su debate con Fraser, tan solo subsumía las demandas de redistribución en una esfera específica de reconocimiento.

Finalizada la tarea deconstructiva —que Honneth llama «terapéutica»— en la que ha mostrado «de manera puramente negativa que la imagen de la justicia dominante en la actualidad oculta la verdadera estructura y forma de operar de la justicia», el artículo bosqueja las líneas generales de una concepción alternativa que, no obstante, comparte con ella la autonomía como criterio normativo fundamental:

- a) Se postula una concepción intersubjetiva de la autonomía, en la cual esta es el producto de relaciones de reconocimiento que le permiten asumir sus necesidades, creencias y capacidades como dignas de ser articuladas y reivindicadas en la esfera pública. Las demandas distributivas se desplazan de ser el principio «decisivo» de la justicia a ser «una variable dependiente en las relaciones de reconocimiento» (p. 46).
- b) Se transforma el material de la justicia: lo constituyen cierto tipo de relaciones intersubjetivas que, a diferencia de los bienes materiales, ni se generan ni se distribuyen de acuerdo con reglas. Por ser «estructuras históricamente contingentes que han asumido la forma de prácticas institucionalizadas en las cuales los sujetos están incluidos o de las que son excluidos», no podemos pretender legislar sobre ellas: «debemos contentarnos con observarlas y aceptarlas». Sin embargo, deben tener un núcleo normativo sobre el cual haya un acuerdo fundamental, de modo tal que dichas relaciones se preserven y desarrollen y, al mismo tiempo, el núcleo normativo sirva de estándar para juzgar instituciones y políticas vigentes (pp. 46-47).

- c) Cambia, en consecuencia, el principio de justificación: ya no se trata de construir un punto de vista imparcial, sino de llevar a cabo una «reconstrucción normativa» de los principios históricamente ganados ya presentes en relaciones comunicativas cotidianas. El hecho de que esta teoría de la justicia corresponda en algún grado con la realidad empírica resuelve el problema de la distancia entre teoría y praxis. La tarea crítica consistirá en demostrar las condiciones materiales, institucionales y sociales que se requieren para que las distintas esferas se acoplen a sus normas intrínsecas de reconocimiento. Naturalmente, este esfuerzo requerirá, más allá del Estado, la acción política de organizaciones de la sociedad civil (pp. 46-47).
- d) Puesto que la autonomía requiere relaciones de amor, respeto y solidaridad, la reconstrucción normativa debe dirigirse al espectro completo de esferas de reconocimiento. Además de las relaciones jurídicas, la teoría de la justicia debe incluir las relaciones familiares y laborales. Todas ellas deben satisfacer la exigencia de reconocimiento equitativo y simétrico, aunque guiadas por tres criterios normativos distintos: equidad deliberativa, atención a las necesidades individuales, valoración del desempeño (pp. 48-49).

El boceto propuesto puede interpretarse como el necesario «más allá de la justicia» que Honneth enuncia en *Reificación*:

En lo esencial, en los últimos treinta años la crítica de la sociedad se ha reducido a medir el orden normativo de las sociedades por la satisfacción que estas proporcionan en relación con ciertos principios de justicia [...] ha perdido de vista que las sociedades también pueden fracasar normativamente en un sentido distinto al del quebrantamiento de principios de justicia de validez general, fallos que pueden denominarse con mayor propiedad mediante el concepto de «patologías sociales» [...]. La deliberación en la esfera pública democrática se enfrenta una y otra vez con temas y desafíos

que la obligan a preguntarse si determinados desarrollos sociales pueden ser interpretados como deseables más allá de toda concepción de justicia (2007, pp. 146-147).

El autor parece referirse en este texto específicamente a la exigencia de superar el paradigma distributivo de la justicia. Quedan abiertas dos preguntas, planteadas ya por Ana Fascioli: en primer lugar, si su crítica tan radical de dicho paradigma no se funda en una comprensión demasiado restringida del mismo y, por otra parte, si «la mera referencia a niveles de reconocimiento vulnerados o formas de autorrelación no logradas resulta una base informacional demasiado imprecisa o general para operar como criterio distributivo». En este sentido, resulta sugerente su propuesta de ampliar esta base informacional a partir del enfoque de las capacidades desarrollado por Sen y Nussbaum, complemento plausible de la teoría del reconocimiento (2011, pp. 122 y 126, n. 65; véase también Fascioli, 2008).

### 3. EL RESULTADO DE LA RECONSTRUCCIÓN NORMATIVA

En su reciente libro, *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, de 2011, Honneth lleva a cabo, de manera minuciosa, la «reconstrucción normativa» de las formas de libertad individual —idea en la que se fusionan todos los valores de las sociedades democráticas modernas— presentes en las esferas constitutivas de la sociedad actual «como encarnaciones institucionales de determinados valores cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera» (2015, pp. 9-10).

La reconstrucción normativa es una estrategia o «procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad, y para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y clasificación del material empírico» (p. 19). No construye principios de justicia desde una posición imparcial idealizada, sino que observa su presencia y su modo de operar en las prácticas sociales vigentes, en la



eticidad concreta. No obstante, su pretensión de «desarrollar [al modo de Hegel] los principios de justicia social directamente en la forma de un análisis de la sociedad», es una teoría crítica que «determina hasta qué grado las comprensiones de la libertad institucionalizadas en cada caso ya han alcanzado su realización social» en el presente, para «medir las oportunidades, las amenazas y las patologías de nuestras libertades específicas en cada esfera» (p. 10). Evocar la gramática moral de las luchas sociales libradas en la Modernidad, piensa Honneth, es el dispositivo idóneo para vislumbrar los requerimientos futuros de la justicia social, a partir de la constatación de las promesas de libertad no realizadas aún. El proyecto aspira, por decirlo en palabras de Habermas, a unir facticidad y validez, la eticidad de las prácticas sociales y los principios normativos, bajo la premisa de que «los patrones de la justicia solo pueden ser analizados haciendo uso de los ideales que en cada sociedad están institucionalizados fácticamente» (p. 18).

A partir de la constatación de que, desde la Modernidad, «el principio de autonomía individual no puede ya ser separado de la idea de la justicia social», afirma Honneth que «ninguna ética social, ninguna crítica de la sociedad parece poder trascender hoy el horizonte de pensamiento que se abrió hace más de doscientos años con el acoplamiento de la idea de justicia a la de autonomía»; lo mismo vale para las demandas de los movimientos sociales. De manera que este nexo, el cual tiene un origen histórico y contingente, se convierte en principio normativo con pretensiones universales, según el cual «deberá valer como “justo” aquello que garantice la protección, el fomento o la realización de la autonomía de todos los miembros de la sociedad» (pp. 30-33).

Empero, la libertad es un concepto controvertido en el mundo moderno, de modo tal que Honneth debe elaborar una tipología de los modelos de libertad individual y de sus correspondientes concepciones de justicia. En esta nueva versión distingue tres modelos: la libertad negativa, la libertad reflexiva y la libertad social.

- a) La libertad negativa se articula como eliminación de obstáculos para la realización de las preferencias e intereses individuales, los cuales no requieren ninguna justificación. Igualmente negativa es la noción de justicia que surge de ella, típicamente liberal: solo son justificables las restricciones a la libertad individual necesarias para la convivencia pacífica, establecidas mediante el contrato social.
- b) La libertad reflexiva es la idea de autodeterminación, cifrada en el examen y depuración de las preferencias a la luz de la idea de que la acción libre es aquella que corresponde a la intención de la voluntad, al núcleo de la personalidad, por así decirlo. Hay dos vertientes básicas: aquella de quienes abogan por la autonomía moral de corte kantiano y aquella de quienes la entienden como autenticidad, a las cuales corresponden dos ideas de justicia. Así, a la autonomía está vinculado el principio del respeto universal de lo que todos pudieran querer, que tiene en su germen una tendencia procedimentalista, formal, que orienta la deliberación. Las teorías de la autenticidad y de la autorrealización, en cambio, exigen una concepción de la justicia con contenido, de manera que ella esté vinculada a la idea de vida buena compartida —ambas concepciones se centran en un sistema de cooperación social—.
- c) La libertad social, cuyo origen se remonta al pensamiento hegeliano, es más compleja que las anteriores, pues es eminentemente intersubjetiva. Solo se ejercita en las instituciones, en forma de reconocimiento recíproco dentro de las prácticas comunicativas. En consecuencia, lo justo será lo que otorgue a todos la posibilidad de participar en instituciones éticas de reconocimiento que, a la vez que promueven la autonomía individual, estén abiertas a transformaciones emanadas de ella. Por supuesto, las condiciones de la justicia no se dan solo ni prioritariamente en un esquema jurídico de derechos, sino, sobre todo, en las actitudes, sentimientos, costumbres y formas de trato ínsitas en el mundo de la vida cotidiana.

La tipología anterior, piensa Honneth, además de proporcionar una mirada original y comprensiva de la lógica moral de la Modernidad, servirá de guía acerca del modelo de libertad por el cual deberá guiarse una teoría de la justicia hoy. Evidentemente, el modelo será el de la libertad social, dirigido hacia la realización de una eticidad democrática. Ante las limitaciones y anomalías que la reconstrucción normativa ha develado con referencia a la entrega de la libertad a los instrumentos del Estado de Derecho y, en general, al procedimiento jurídico, Honneth propone la siguiente tesis:

El sistema social de la eticidad democrática representa una compleja red de dependencias recíprocas, en la que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso; el participante en el mercado, la ciudadana democrática, segura de sí misma, y el miembro de la familia emancipado: todas aquellas figuras que representan, para la esfera correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las otras dos (pp. 439-440).

La esfera público-política de formación de la voluntad democrática debe, sin embargo, tener cierta prelación, porque, de una parte, tiene el poder de fijar jurídicamente los resultados de las discusiones en la sociedad civil y, de otra parte, porque solo ella está instituida como espacio de tematización reflexiva de las demandas de justicia.

#### 4. REFLEXIÓN FINAL

El último apartado de la extensa reconstrucción normativa realizada por Honneth sugiere la importancia, para la realización de la eticidad democrática, de una cultura política, entendida como «ramillete de motivos vinculantes» para los ciudadanos. Si, en un momento dado, este esquema interpretativo estaba garantizado por la pertenencia a una nación,

debido a múltiples circunstancias, en la actualidad se requiere un marco de referencia ampliado. El único recurso para promoverlo es la «memoria colectiva» de las realizaciones conflictivas e interrumpidas, a veces con violencia, de las libertades en la Modernidad europea. A juicio de Honneth, cuando se trata de defender lo logrado y luchar por lo que nos falta «mediante una vida pública comprometida y transnacional, no queda más que la esperanza de que sobre el sustrato de esa conciencia de la historia se pueda desarrollar una cultura europea de atenciones compartidas y solidaridades ampliadas» (2015, p. 446).

Estas palabras finales dejan un cierto sinsabor en el lector latinoamericano, definitivamente excluido como fuente y recurso moral para pensar y actuar en pro de una sociedad justa. Es una ironía que la teoría del reconocimiento se circunscriba al mundo europeo, ironía que quizás exija de nosotros, los otros menospreciados, emprender la tarea de una reconstrucción normativa diferente de los vestigios de libertad que han atravesado nuestra historia. Nuestra conciencia de la historia no puede perder de vista que nuestra identidad personal y colectiva está marcada por la experiencia de la colonialidad, la cara oculta de la Modernidad. La pregunta que quiero dejar planteada en este contexto de discusión sobre el estado de la cuestión de la teoría del reconocimiento es si, con este tipo de afirmaciones, ella no corre el peligro de perder su carácter de teoría crítica de la sociedad, útil e iluminadora en nuestras latitudes, para convertirse tan solo en un poco más de lo mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Joel & Axel Honneth (2007). *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*. En John Christman y Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (pp. 127-149). Cambridge: Cambridge University Press.

- Fascioli, Ana (2008). Esferas de reconocimiento y capacidades básicas. En Adela Cortina y Gustavo Pereira (eds.), *Pobreza y libertad: erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen* (pp. 96-116). Madrid: Tecnos.
- Fascioli, Ana (2011). *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la teoría crítica de Axel Honneth*. Montevideo: Banda Oriental-Biblioteca Nacional.
- Fraser, Nancy (2003). Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. En Nancy Fraser y Axel Honneth (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (pp. 7-109). Londres-Nueva York: Verso.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres-Nueva York: Verso.
- Honneth, Axel (2003). Redistribution as Recognition. A Response to Nancy Fraser. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange* (pp. 110-197). Londres-Nueva York: Verso.
- Honneth, Axel (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2010). The Fabric of Justice. En *The I in We. Studies in the Theory of Recognition* (pp. 35-55). Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (2011[1995]). Conciencia moral y dominio social de clase. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de la acción. En *La sociedad del desprecio* (pp. 55-73). Madrid: Trotta.
- Honneth, Axel (2015). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Edición revisada. Cambridge: Harvard University Press.