



Capítulo 11

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 E IDEALIZACIÓN DEL SUJETO: ¿REALIZA HONNETH UN CAMBIO SUSTANCIAL CON RESPECTO A LA INTERPRETACIÓN HABERMASIANA?

Ana Fascioli

Universidad de la República, Montevideo

En este artículo busco problematizar las interpretaciones que ha tenido el concepto de reconocimiento dentro de la tradición de la teoría crítica alemana, en particular, las diferencias que hay entre la interpretación que ofrece Axel Honneth y la elaborada por Jürgen Habermas. Se trata de compartir algunas conclusiones que componen una investigación mayor que he llevado adelante sobre estos dos autores alemanes. Comprender la relación entre estos dos programas de investigación es un desafío muy atractivo, desde mi punto de vista, por dos motivos: por un lado, porque ambos postularon sus teorías como intentos de renovación de la teoría crítica, compartiendo el objetivo de señalar un modo de trascendencia inmanente para la crítica social y, por otro, porque Honneth propone su programa como mejor alternativa a la renovación habermasiana. Cómo concebir y evaluar la relación entre ambos es una pregunta profunda que no puedo abordar aquí exhaustivamente, por lo que tomaré solo algunos aspectos de cara a una respuesta. Las preguntas que quiero plantear aquí son las siguientes: ¿Qué diferencia hay entre la forma en que Honneth considera el reconocimiento y la forma inicial que dicho concepto toma en Habermas? ¿El distanciamiento explícito del primer autor respecto al segundo implica también un alejamiento en la forma de concebir el «reconocimiento intersubjetivo»?

Como presupuesto del camino que propongo recorrer hay algo que no debe pasarse por alto. Es indudable para mí que Honneth ofrece la más completa y profunda versión de una teoría del reconocimiento elaborada hasta ahora. Aunque es a este autor a quien rápida y explícitamente identificamos con la teoría del reconocimiento continental, es justo recordar que esta noción es, en realidad, incorporada previamente al interior de la teoría crítica por Habermas. Mi intención es introducir en la discusión algunos aspectos que han recibido poca atención. En este sentido, aunque la obra de Honneth ha cobrado protagonismo en la reflexión académica y ha despertado ya importantes revisiones críticas, entiendo que el trabajo específico sobre la relación con la obra habermasiana no se ha desarrollado aún de manera suficiente.

A modo de anuncio del recorrido, comenzaré cuestionando la tesis sostenida por algún crítico de Honneth acerca de que el autor realiza un cambio de paradigma antropológico con respecto a Habermas (Deranty, 2009). Argumentaré que no existe en realidad una diferencia profunda y sustancial en sus concepciones antropológicas, sino más bien en sus opciones heurísticas, lo que repercute en algunas diferencias atendibles, aunque no radicales en sus idealizaciones del sujeto. Las diferencias son relativas al alcance o amplitud del concepto de reconocimiento, a su densidad teórica y a sus posibilidades de aplicabilidad.

1. ¿UN CAMBIO DE PARADIGMA ANTROPOLÓGICO?

¿A qué me refiero con estas «idealizaciones» como lugar donde ocurren las diferencias? Toda teoría social contiene una idealización del sujeto. Por tal se entiende una interpretación o versión del mismo implícita en la teoría que establece, entre otras cosas, qué se entiende por una acción racional y cuál puede ser la motivación para la acción de los individuos. Las áreas de conocimiento que abordan la acción humana, como es el caso de las ciencias sociales o la filosofía práctica, tienen inevitablemente que hacer algún tipo de idealización del comportamiento de su objeto de estudio.

El criterio para elegir entre diferentes idealizaciones es su potencial para explicar de forma más ajustada las situaciones reales; no su ser idéntico a ellas, sino su capacidad de captar lo relevante (Pereira, 2011, p. 112). Tal ideal de sujeto opera no solo como presupuesto de la teoría sino también, en muchos casos, como *telos* por alcanzar.

Jean-Phillipe Deranty, uno de los principales divulgadores críticos de la teoría de Honneth en el ámbito anglosajón, evalúa su distancia respecto de Habermas y afirma la tesis de que el primero realiza un cambio de «paradigma antropológico» con respecto al segundo, por tanto, afirma que existe una «diferencia sustancial» en la noción del sujeto de ambas teorías. Deranty se basa en que Honneth habría tomado muy temprano la decisión de ampliar el significado de la intersubjetividad y la comunicación. Según el autor, el salto de la «comunicación» al «reconocimiento» pareciera, en un principio, depender del único motivo de satisfacer el criterio de mayor anclaje empírico de la teoría crítica, pero este punto tuvo luego un enorme impacto en la totalidad del modelo porque desencadena un «cambio completo de paradigma» (2009, p. 110)¹.

Según Deranty, la corrección que quiere hacer Honneth para subsanar el déficit crítico de la teoría es rebajar la excesiva atención puesta en el lenguaje con la propuesta de una revisión antropológica del paradigma de la comunicación, una «antropología filosófica más rica»² que sea capaz de incluir otras dimensiones de la condición humana y de las interacciones sociales. Contra una «antropología filosófica lingüistizada», como la denomina Deranty, Honneth propone que la capacidad para la acción

¹ Todas las traducciones son mías.

² Deranty toma como referencia ciertas afirmaciones de Honneth en las que explicita que solo una «antropología más amplia» que la de Habermas puede inferir todas las expectativas normativas que están implícitas en las reacciones emocionales de carácter moral (Honneth, 2000).

social en realidad está enraizada en dotaciones y limitaciones orgánicas de los seres humanos que preceden a la habilidad lingüística³.

Para su valoración, Deranty se basa en afirmaciones de Honneth en algunas obras tempranas —como *Kritik der Macht*, publicada en 1985, y *Soziales Handeln und menschliche Natur*, publicada en 1980⁴—, en las que este autor habría desarrollado una crítica a una antropología filosófica habermasiana que contenía un enfoque instrumental de la naturaleza desencarnado del yo. Su enfoque lingüístico de la sociedad impediría una consideración adecuada de la naturaleza externa y de nuestra propia naturaleza orgánica (2009, p. 383). Sin embargo, considero cuestionable que aquellas obras tempranas sean tan significativas en el enfoque general de Honneth. Por ejemplo, la perspectiva ecológica de crítica a la racionalidad instrumental no tuvo luego continuidad en el desarrollo de su obra.

Al respecto, podría objetarse a la tesis de Deranty de un cambio de paradigma antropológico dos cuestiones: en primer lugar, que a Habermas no le es para nada ajena la idea de la vulnerabilidad intersubjetiva como condición de nuestra especie humana —incluso este autor asume la premisa de Mead, según la cual «somos lo que somos gracias a nuestra relación con otros» (1972, p. 307)—. En segundo lugar, que el mismo Honneth no aceptaría hoy que lo que está proponiendo es una antropología filosófica

³ Lo que Honneth intenta corregir es el enfoque que se expresa en el axioma sobre el que Habermas construye su teoría de la acción comunicativa: «Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: *el lenguaje*. Con la estructura del lenguaje es puesta *para nosotros* la emancipación» (Habermas, 1990a, p. 177). Desde la perspectiva de Habermas, las capacidades simbólicas que hacen posible la capacidad humana de construir una «segunda naturaleza» son canalizadas y utilizadas a través del lenguaje.

⁴ En este último texto se proponía reconstruir la antropología filosófica alemana en clave de demandas emancipatorias y patologías sociales actuales. Su divergencia allí ronda el tema de qué es naturaleza —tanto la externa y nuestra relación con ella, como la naturaleza interna humana y su desarrollo—, un tema común a varios movimientos sociales —ecologistas, contraculturales, feministas—.

—aunque pudo haber usado esa expresión en un comienzo⁵—. Lo que es cierto, a favor de la lectura de Deranty, es que Honneth admite basarse en ciertas antropologías del siglo XX que rescatan el papel clave de la intersubjetividad en la identidad personal: la antropología cultural de Plessner, la psicología social de Mead y la teoría de las relaciones objetales del psicoanálisis. Todas parten de la idea de un «nacimiento biológico prematuro» del ser humano, que requiere necesariamente de otros hombres para convertirse en persona (Honneth, 2000, p. 107). Ahora bien, que Honneth pretenda una antropología filosófica más rica no implica que se esté frente a una propuesta de cambio de paradigma antropológico.

Por ello, contra la posición de Deranty, creo que las diferencias radican más bien en opciones heurísticas acerca de cómo captar la normatividad de la interacción social o cómo considerar la justicia. Dichas opciones acarrearán algunas diferencias atendibles, aunque no sustanciales, en sus idealizaciones del sujeto. Mi tesis es que lo que hay entre ambos autores es un modelo antropológico común que, sin embargo, se nutre empíricamente de diferentes psicologías morales y de la referencia más fuerte o más débil a una teoría del lenguaje. Considero que las diferencias en la idealización del sujeto de cada autor remiten así al «alcance» o «amplitud» del concepto de reconocimiento, a su densidad y a sus posibilidades de aplicabilidad. De aquí en adelante buscaré dar apoyo argumental a esta idea central.

La razón fundamental para hablar de diferencias no sustanciales es que ambos han otorgado singular protagonismo a la noción filosófica hegeliana del reconocimiento para realizar una crítica social normativa. Quiero ser

⁵ Honneth reconoce explícitamente haber abandonado el intento de hacer una antropología: «Las premisas antropológicas se están reduciendo cada vez más en mi pensamiento. Esto significa que las premisas antropológicas que necesito son ahora relativamente débiles, esto es, solo mantengo que todos los seres humanos, para realizarse y para ganar cierto autorrespeto —que tomo como requisitos antropológicos—, necesitan cierto tipo de reconocimiento. Eso es todo. Ya no pretendo que la distinción que hago entre diferentes formas de reconocimiento tenga un estatus antropológico» (2010, p. 327).

enfática en esto: la idea de un «sujeto de reconocimiento recíproco» es una coincidencia básica de la ética del discurso de Habermas y de la teoría del reconocimiento de Honneth. Indudable es la referencia común al Hegel del período de Jena y sus intuiciones intersubjetivistas, a aquel Hegel que destrascendentalizó al sujeto de conocimiento kantiano y lo ancló en la historia. Evidente es la referencia común a Mead para una argumentación psicológico-antropológica de tal ideal, para una traducción empírica de las intuiciones especulativas de Hegel. Estas dos referencias sitúan a las teorías de Habermas y Honneth lejos de otras idealizaciones como las que ofrecen las teorías contractualistas de inspiración hobbesiana o incluso, en parte, de la rawlsiana. Sin embargo, muchas veces, la presentación de Habermas como filósofo liberal asimilado a Rawls y la asociación del reconocimiento a la figura de Honneth dejan invisibilizada tal semejanza.

Es cierto que son escasas las referencias explícitas a Hegel en la obra de Habermas, a pesar de que su teoría retoma muchos de sus enfoques referidos sobre todo a la teoría legal y política. Como Hegel, Habermas construye una filosofía del derecho que reúne aspectos empíricos y normativos, facticidad y validez. Asimismo, presenta el derecho como un principio que cruza las formas de racionalidad de la esfera económica y político-administrativa. Como Hegel, ve el derecho como el principio moderno distintivo que permite la cohesión social y una razón pública institucionalizada. Del mismo modo, su teoría política intenta sintetizar las tradicionales dicotomías entre autonomía pública y privada, liberalismo y comunitarismo, formas participativas y representativas de gobierno. También hay presencia hegeliana en su ética del discurso, como señalan diversos autores (Cortina, 2007; Siurana, 2003; Pereira, 2007). Junto a Apel, Habermas hace una lectura intersubjetivista del imperativo categórico e incorpora la crítica de Hegel al sujeto autónomo de Kant sobre la base de la construcción intersubjetiva de la identidad, mediada fundamentalmente por el lenguaje (Cortina, 2007, pp. 41-47).

Hasta aquí el camino común entre Habermas y Honneth. Esta coincidencia básica no elimina la necesidad de comprender y comparar

el lugar y sentido que tiene el concepto del reconocimiento recíproco en la obra de cada autor. Es claro, por cierto, y evidente que hay también diferencias en las formas y en el nivel de la apropiación del concepto hegeliano. Al respecto, quisiera extenderme en sus diferencias en la apropiación específica que hacen de Hegel, Mead, el psicoanálisis, la teoría cognitiva del desarrollo y en el rol que juega el concepto de reconocimiento en sus teorías.

Un primer aspecto que los distancia en la idealización del sujeto surge de sus modos particulares de apropiarse de las intuiciones de Hegel y Mead. Aun reconociendo los aspectos hegelianos en Habermas que hemos señalado, también es cierto que este último aduce muchas razones para no seguir cabalmente a Hegel. La más importante es que la filosofía práctica de Hegel descansaba sobre los presupuestos de una filosofía del sujeto o de la conciencia. Hegel termina dando importancia o al sujeto legal individual o a un macrosujeto estatal, sin considerar las diversas formas de integración social. Además, su filosofía práctica se asienta sobre la idea de un sentimiento virtuoso de los ciudadanos hacia la solidaridad y la cohesión, el cual no se puede dar por sentado en el mundo moderno. Habermas quiere llevar a Hegel a las condiciones contemporáneas, yendo hacia la estructura discursiva de la comunicación pública, sobre todo con un concepto de solidaridad que no sobreestime la capacidad de los sujetos para un compromiso y solidaridad ciudadanos.

Habermas considera que el Hegel maduro renunció de algún modo a la perspectiva intersubjetivista del período de Jena. Aun así, reconoce que aquel joven Hegel le permitió realizar el giro comunicativo de la teoría crítica y pasar de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje (1999a, pp. 138 ss). Sin embargo, Habermas se alejó de Hegel y recurrió a Kant, porque es consciente de que debe responder —a efectos de fundamentar su programa— a las condiciones de un pensamiento posmetafísico. Por ello, va de Kant a Hegel en su conceptualización del sujeto práctico, pero vuelve al primero a la hora de la fundamentación filosófico-normativa. Esto es lo que expresa el sugerente título de su artículo

«From Kant to Hegel and Back Again» (1999a; para una profundización de cómo Habermas tomó a Hegel, véase Deranty, 2009, pp. 117 ss.) y revela aquello que llamo su «opción heurística».

Sin duda, Honneth representa una cara más hegeliana de la teoría crítica. En diferentes momentos de su trayectoria teórica, vemos una relectura y aplicación de diferentes partes del corpus hegeliano. Si el libro *La lucha por el reconocimiento*, de 1992, se presentó como una reactualización de los elementos de los escritos hegelianos de Jena, su reciente trabajo *El derecho de la libertad*, de 2011, implica lo mismo con respecto a la *Filosofía del derecho* de Hegel. Honneth —a diferencia de Habermas— supone que un espíritu intersubjetivista atraviesa toda la obra de Hegel, incluso la madura (Deranty, 2009, p. 228). Por otro lado, hay un énfasis puesto en la idea de una «lucha» por el reconocimiento que en Habermas, aunque reconocida, no está considerada con tal prioridad y profundidad.

Ahora bien, también sintió Honneth la necesidad de plantear dos aspectos que distinguen en un sentido fundamental su proyecto del de Hegel: a) este no distinguió lo que implica la lucha interna en cada una de las esferas de reconocimiento y las vio de un modo demasiado compacto y b) equiparó cada esfera de reconocimiento a los complejos institucionales típicos de su época, identificó las instituciones con un único principio de reconocimiento (Honneth, 2006, pp. 114-115; 1999, pp. 64-67). En definitiva, Hegel desplazó la eticidad, del ámbito más amplio de la cultura, al marco solo institucional.

Con respecto a la obra de Mead, Habermas dice encontrar en él una conceptualización prometedora de la individualización social que conecta la diferenciación de la estructura de roles con la formación de la conciencia moral y la adquisición de una creciente autonomía en individuos que se socializan en entornos cada vez más diferenciados (1990b, p. 190). El mérito de Mead, para Habermas, es sostener

que la individuación no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuada en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado de socialización y simultánea constitución de una biografía consciente de sí misma. La identidad de los individuos socializados se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográfico-intrasubjetivo consigo mismo (p. 208).

Habermas sostiene que «las estructuras de una identidad no amenazada», para ser aseguradas, deben ser ancladas en relaciones de reconocimiento intersubjetivo (p. 208)⁶.

A pesar de que Honneth coincidiría plenamente con estas afirmaciones, encuentro dos diferencias fundamentales en su forma de apropiarse del autor. En primer lugar, Habermas no ha desarrollado luego las formas específicas en que tal autoentendimiento intersubjetivamente mediado se da. La diferenciación de relaciones prácticas del yo como la autoconfianza, autorrespeto y la autoestima son realmente un aporte original de Honneth. En segundo lugar, se aprecia en Habermas una interpretación más cognitivista del modelo de adopción ideal de rol de Mead, mientras que, en Honneth, la interpretación abarca aspectos afectivo-cognitivos (Honneth, 2009, pp. 111-113). La cuestión es que Habermas toma el modelo de Mead para comprender las actitudes y comportamientos que debemos presuponer para el discurso moral como mecanismo para procesar

⁶ En este sentido, contra el individualismo posesivo, Habermas considera que nadie puede disponer de su identidad como de una posesión. El sí mismo de la autocomprensión o autoentendimiento no es la posesión absolutamente interior de un individuo. «Porque los otros me suponen capacidad de responder de mis actos, me convierto poco a poco en aquel en que me he convertido en la convivencia con los otros. El yo, que, en la conciencia que tengo de mí, me parece estar dado como lo absolutamente propio, no puedo mantenerlo solo por mis propias fuerzas, por así decirlo, para mí solo, no me “pertenece”. Antes bien, ese yo conserva un núcleo intersubjetivo porque el proceso de individuación del que surge discurre por la red de interacciones lingüísticamente mediadas» (1990b, p. 209).

una decisión. El mismo Honneth explica sus diferencias en lo que implica «asumir la perspectiva del otro» en cada uno:

Esta idea que remonta a G.H. Mead afirma que los sujetos no son capaces de llegar a un entendimiento comunicativo sino cuando pueden ponerse recíprocamente en el papel de otro. Sin embargo, este modelo admite distintas interpretaciones, cuyas diferencias se definen sobre todo por la cuestión de si el proceso de adopción de papeles debe entenderse en mayor medida como cognitivo o como afectivo; si con la primera alternativa se destaca más el carácter argumentativo que deben tener los discursos morales porque en ellos se pondrá a prueba racionalmente la universalizabilidad de las normas, con la segunda alternativa se enfatiza en que tal procedimiento intersubjetivo de prueba no puede ser exitoso sin contar con cierto grado de empatía (2009, p. 170).

2. MÁS PSICOANÁLISIS, MENOS KOHLBERG

Otra diferencia en sus idealizaciones de un sujeto de reconocimiento es que, al considerar las condiciones empíricas del desarrollo moral de los individuos, Habermas se apoyó en la teoría de Kohlberg y Piaget⁷, mientras que Honneth en las teorías psicoanalíticas —particularmente la de Winnicott—. Las teorías empíricas que dan apoyo a la idea de reconocimiento recíproco, entonces, son, en el caso de Habermas, de tipo cognitivista o intelectualista, mientras que Honneth introduce aspectos afectivos e irracionales junto a los intelectuales. Por otro lado, a través

⁷ Su enfoque integra el estructuralismo genético de Piaget con un modelo comunicativo de la acción. El proceso de modernización hace posible un crecimiento de la reflexividad sobre las normas sociales y políticas y un punto de vista moral descentrado, encarnado en una forma de razón comunicativa. Solo un sujeto que haya adquirido ciertas habilidades cognitivas y comunicativas puede asumir el punto de vista moral. La teoría de la constitución intersubjetiva de la identidad personal de Mead y la teoría de ciertos estadios cognitivos de desarrollo moral de Kohlberg le sirven para explicar la génesis y estructura de tal identidad moral —posconvencional—.

del psicoanálisis, Honneth problematiza y analiza no solo las relaciones intersubjetivas —madre-hijo— sino también las relaciones intrasubjetivas como constitutivas del sujeto en el marco de su idea de una «autonomía descentrada».

Además de ser una autonomía relacional o intersubjetiva, Honneth insiste en que el ideal regulativo para una teoría de la justicia y una teoría crítica de la sociedad debe ser una autonomía «descentrada» que incorpora los aportes de la «crítica del sujeto» propia del siglo XX: Freud y su crítica psicológica del sujeto, y la crítica lingüística de Wittgenstein y Saussure. Ya no puede pensarse al sujeto como un ser autotransparente, que tiene acceso directo al conjunto de sus motivaciones, deseos o preferencias, como suponía la noción clásica de autonomía. Por su parte, el discurso individual, mediante el cual nos definimos o establecemos nuestras preferencias, depende de una matriz de significados previa a cualquier intencionalidad, de un «juego de lenguaje» que no elegimos, sino que ya nos es dado⁸. ¿Cómo seguir hablando de autonomía como ideal normativo? Honneth sostiene que la solución es que «esta idea misma debe ser descentrada» (1995, p. 263). Los dos poderes que estaban más allá de la conciencia del sujeto (lo inconsciente y el lenguaje) no deben ser vistos como barreras, sino como condiciones para el desarrollo de una identidad personal. Así, se sostiene que una vida autónoma requiere de capacidades que tienen que ver con el manejo interno de nuestros impulsos, con la organización narrativa de nuestra propia vida, con la flexibilidad psíquica para responder a los cambios vitales y con la capacidad de relacionarnos, de una manera reflexiva, con las demandas de nuestro entorno social. Como conclusión, la psicología moral que subyace a su teoría del reconocimiento amplía el marco del de la ética del discurso.

⁸ En el otro extremo de la visión liberal y su desconsideración de nuestra vulnerabilidad encontramos estas teorías que radicalizan la tendencia a un «descentramiento» del sujeto y niegan incluso algunas la posibilidad misma de la autonomía personal.

3. SOBRE EL ROL QUE JUEGA EL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO EN LA TEORÍA GLOBAL

Una última diferencia que quisiera destacar está vinculada con el estatus que adquiere la noción de reconocimiento en sus obras. Las referencias explícitas al reconocimiento en Habermas son escasas; podría decirse que es un concepto utilizado, antes que analizado en profundidad. Unas pocas líneas directas sobre esta cuestión se encuentran, por ejemplo, en *La inclusión del otro*, cuando analiza las reivindicaciones de los individuos y los grupos sociales, y son propias de un creciente multiculturalismo. Claramente, en este autor el concepto central es el de un entendimiento comunicativo —o un reconocimiento de tipo solo cognitivo—. La teoría habermasiana se presenta fundamentalmente como una valiosa interpretación de la segunda esfera honnethiana, la del reconocimiento jurídico y esboza solo algunas consideraciones sobre la esfera de la solidaridad. En este sentido, es claro nuevamente el alcance más amplio que Honneth da al concepto, sobre todo la novedad de la inclusión de la esfera de la vida íntima del amor y del cuidado que fue totalmente desconsiderada por Habermas.

Asimismo, otro apoyo empírico de la noción de un sujeto de reconocimiento recíproco en Habermas es una teoría del lenguaje que en Honneth está ausente. El lenguaje es «la» clave antropológica. La acción comunicativa no es algo que hacemos ocasionalmente, sino algo ligado a la misma condición humana. La circunstancia intersubjetiva del lenguaje y la acción comunicativa es la situación hermenéutica originaria: en ella nos encontramos ya siempre. Aunque la obra de ambos autores se focaliza en esta interacción comunicativa, reparan en diferentes funciones del lenguaje cotidiano: función argumentativa en Habermas, función expresiva en Honneth. El primero se enfoca en las pretensiones de validez del discurso que el actor entabla en sus actos de habla, a partir de una opción por una noción estrecha de la moral. El segundo lo hace en las pretensiones de reconocimiento de una identidad, en la autorrealización no dañada que subyace a la interacción comunicativa, por lo que su reflexión se desplaza

hacia el bien. Así es como lleva Honneth el reconocimiento, más allá de la interpretación habermasiana, hacia una interacción comunicativa considerada de modo general, con la «ampliación» y «densificación» del ideal hegeliano de un reconocimiento recíproco.

El reconocimiento del que habla Habermas es un reconocimiento acotado a valorarnos como sujetos autónomos en el marco de un discurso. Aquí no me detendré en las críticas a Honneth, simplemente diré que, si bien las pretensiones de identidad serían condición de posibilidad de las condiciones del discurso, lo cierto es que no deja de necesitarse siempre un principio de justificación para dirimir entre reclamos de identidad legítimos e ilegítimos. En el sentido justificatorio, la relación de prioridad de estas pretensiones pareciera invertirse. Las dificultades que Honneth enfrenta en la fundamentación filosófica de sus postulados más básicos —por ejemplo, de su idea de una eticidad formal— debilitan el estatus de su teoría y le dan superioridad al modelo habermasiano. El concepto de reconocimiento como núcleo de fundamentación de la normatividad es más problemático que el de entendimiento.

Aun así, y para cerrar, quisiera recalcar el alto potencial hermenéutico y de aplicabilidad que posee su interpretación del reconocimiento. Su amplitud de alcance le da una mayor sensibilidad a la vulnerabilidad intersubjetiva, a todas las formas en que el reconocimiento entre los seres humanos puede fallar. Su tipología o especificación de modos de reconocimiento, humillación y autocomprensión es muy orientadora para la realización de la justicia en contextos específicos y con respecto a los caminos a seguir para la reparación y la construcción de un *ethos* de reconocimiento social. Ello puede aportar valiosos insumos teóricos para que las políticas públicas en nuestras sociedades latinoamericanas sean construidas y evaluadas en clave de reconocimiento: por ejemplo, los programas sociales destinados a población en extrema pobreza o a grupos socialmente excluidos. Por otro lado, la inclusión de la esfera íntima de reconocimiento en la reflexión aporta a la comprensión del papel que la vida familiar juega en la justicia social; nos obliga a repensar

la relación entre familia y Estado, y las políticas públicas que deben y pueden desplegarse sobre la familia, en el esfuerzo por garantizar contextos primarios de reconocimiento de calidad para todos los ciudadanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Cortina, Adela (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Deranty, Jean-Philippe (2009). *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden-Boston: Brill.
- Habermas, Jürgen (1990a). *Conocimiento e interés*. Buenos Aires: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1990b). Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead. En *Pensamiento posmetafísico* (pp. 188-239). Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1999a). From Kant to Hegel and Back Again. The Move towards Detranscendentalization. *European Journal of Philosophy*, 7(2), 129-157.
- Habermas, Jürgen (1999b). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Honneth, Axel (1995). Descentered Autonomy: The Subject after the Fall. En *The Fragmented World of the Social* (pp. 261-271). Albany: SUNY.
- Honneth, Axel (1999). *Suffering from Indeterminacy*. Ámsterdam: Spinoza Lectures.
- Honneth, Axel (2000). Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik. En Reinhard Brunner y Peter Kelbel (eds.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft* (pp. 101-111). Frankfurt: Campus.
- Honneth, Axel (2006). Redistribución como reconocimiento: una respuesta a Nancy Fraser. En Nancy Fraser y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* (pp. 89-148). Madrid: Morata.

- Honneth, Axel (2009). Lo otro de la justicia. Habermas y el desafío ético del posmodernismo. En *Crítica del agravio moral* (pp. 151-196). Buenos Aires: FCE-UAM.
- Honneth, Axel (2010). Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth [por Gustavo Pereira]. *Andamios*, 7(13), 323-334.
- Mead, George H. (1972). *Mind, Self and Society*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pereira, Gustavo (2007). *¿Condenados a la desigualdad extrema?* México DF: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Pereira, Gustavo (2011). Idealización del sujeto y políticas públicas. *Sistema*, 222, 111-119.
- Siurana, Juan Carlos (2003). *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*. Granada: Comares.