

Reconocimiento y justicia

Entrevista a Axel Honneth realizada por Francisco Cortés Rodas*

*Francisco Cortés: El tema central de nuestra conversación es, en primer lugar, su concepción sobre la teoría de la sociedad y sobre la ética, tal y como usted las desarrolló en sus libros *Crítica del poder* y *Lucha por el reconocimiento*. Después nos concentraremos en sus consideraciones críticas al diagnóstico de la sociedad contemporánea de Habermas y en sus críticas a la fundamentación pragmático-universal de la ética discursiva Y, finalmente, nos dirigiremos a las cuestiones de la fundamentación antropológica de una ética intersubjetiva. Ahora bien, en relación con el primer punto: ¿cómo podemos comprender la evolución teórica de su pensamiento, que, a partir de su crítica sociológica a las obras de Foucault y Habermas, culminó en la teoría moral que usted presentó en *Lucha por el reconocimiento*?*

*Axel Honneth: Debería decir primero algo sobre mis pretensiones en el libro *Crítica del poder*, para describir después la transición al libro siguiente, *Lucha por el reconocimiento*. En el libro *Crítica del poder* se trató esencialmente de realizar una reconstrucción de la historia de la teoría crítica que intenta hallar los puntos flojos y las deficiencias en esta tradición. Contrario a la tendencia vigente en aquel tiempo, quería incluir a la obra de Foucault para dejar claro que este autor contribuía también de modo significativo a la teoría crítica. La discusión de estos distintos niveles de la teoría crítica –es decir, en Adorno, Horkheimer, Habermas y Foucault– tenía como fin decir que, en realidad, se omitió en esta tradición un determinado tipo de la disputa social, a saber, lo que yo mismo*

* Esta entrevista fue realizada en el Instituto de Investigación Social de la Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt am Main, Alemania, el 23 de octubre de 2004.

llamé en el libro “la lucha moral”. La lucha moral era entonces apenas un boceto acerca de un enfrentamiento social o de conflictos sociales no motivados tanto por los intereses económicos, sino, más bien, por la necesidad de tener efectos en la comunidad social, en la sociedad.

En aquellos tiempos, este tema surgió en el primer estudio solo como un motivo vago y formó algo como el punto fijo para la discusión en su totalidad. Asumió un papel importante la idea de que no es correcto entender desde el utilitarismo la crítica y el conflicto en el que se están moviendo las partes, es decir, no se debe estrechar la mirada en dirección a los intereses, sino se debe partir de que subyacen a una motivación moral. Y quería entender más en detalle qué significaba esta motivación moral de estas disputas. Ya tenía claro que la motivación moral de las luchas sociales no se debe entender con relación a los principios o los fundamentos de la teoría de la justicia, porque es un nivel demasiado abstracto para poder entender el fundamento motivacional de la disputa social. Pero no disponía de mucho más que estas ideas vagas cuando escribí este primer libro. Posteriormente me pude aclarar –especialmente porque se publicaron varios libros interesantes, particularmente en el contexto de la historiografía, como el relevante libro de Barrington Moore sobre injusticia– que una fuerza motivacional en las disputas sociales o en la crítica social de las sociedades es el anhelo o la necesidad de estar realmente incluido en la sociedad, de ser reconocido dentro de la sociedad. Al haberlo entendido, me esforcé mucho más en retomar a Hegel, quien ya había pensado un motivo semejante en su concepto de una lucha por el reconocimiento. Discutiendo a la entonces existente literatura sobre Hegel y naturalmente incluyendo las obras psicoanalíticas, sociológicas y de la psicología evolutiva, intenté desarrollar la gramática de los conflictos sociales en la forma en que los establecí en el libro *Lucha por el reconocimiento*. Se puede considerar esto una transición.

Francisco Cortés: Una de las características centrales de la teoría de Habermas en Teoría de la acción comunicativa consiste en la civilización del potencial destructivo que se produjo mediante el desarrollo del capitalismo. Habermas destaca que los efectos negativos del capitalismo, a saber, opresión, explotación, polarización entre ricos y pobres, terror, violencia, etc., pueden ser corregibles. Él considera realizada esta perspectiva en la posibilidad de que puedan y deban ser trazadas de nuevo las fronteras entre el

sistema y el mundo de la vida. Esto sería la tarea de una opinión pública política, en la cual Habermas confía. Adorno y Horkheimer fueron, por el contrario, muy escépticos frente a esta visión afirmativa y positiva del capitalismo. ¿Qué piensa usted del diagnóstico de las sociedades modernas de Habermas y cómo evalúa usted la crítica de Habermas al diagnóstico de las sociedades modernas de Adorno y Horkheimer?

Axel Honneth: Es una pregunta difícil. Yo diría que me hallo en la mitad entre estas dos tendencias. Por un lado, me parece muy problemático el intento de Habermas de entender el núcleo del capitalismo, es decir, la economía capitalista y las instituciones unidas a ella, como una esfera social no problemática. Al mismo tiempo, apruebo en realidad su tendencia de entender, tal y como lo hizo Hegel, que el mercado mismo es una institución social que no se puede deponer sin más por la alta complejidad de los procesos económicos en nuestras sociedades. Con respecto a esto existe un cierto acuerdo con Habermas. Pero la crítica del capitalismo ya no es, según mi opinión, tan fácil como Horkheimer la concibió, porque ya no tenemos la imaginación económica de pensar en una alternativa para este núcleo de la economía capitalista, a saber, de la organización del actuar empresarial que obedece a la razón del mercado.

Por otro lado, seguramente fue correcta la intuición de Adorno y Horkheimer de que el mercado tiende a autonomizarse, lo cual significa sobre todo infiltrarse en otros ámbitos de la vida. Es decir, una infiltración que no nos podemos imaginar como colonización, sino que va mucho más allá y tiende a reordenar ideas y formas de actuar hacia las perspectivas que obedecen a la razón del mercado. En otras palabras: consiento con Adorno y Horkheimer en que tenemos buenos motivos éticos para poner límites estrechos al mercado; que no son solo motivos de la racionalidad tal como los desarrolla Habermas, sino motivos éticos, porque el mercado, el mercado capitalista, posee justamente las características observadas por Adorno y Horkheimer cuando empalman con la obra de Lukács. En eso diría que me hallo en algún lugar entre estos dos polos en la tradición de la teoría crítica. Quizás nos ocuparemos más adelante en detalle del tema de en cuánto se incluyen ciertas hipótesis, en mi opinión ingenuas, en el cuadro que Habermas da de la economía capitalista.

De todos modos, consiento con Adorno y Horkheimer en las reservas básicas: que el mercado, el mercado capitalista, tiene una tendencia

a independizarse que se debería tener siempre en mente cuando se pretende algo como una crítica de la sociedad actual.

Francisco Cortés: Una de sus críticas centrales al concepto de la sociedad de Habermas dice que Habermas propuso una consideración dualista de la sociedad a través de la atribución de la racionalidad comunicativa al mundo de la vida y de la racionalidad instrumental al sistema. Como esferas de la acción social autónomas, el sistema y el mundo de la vida utilizan dos premisas complementarias. Habermas propone como hipótesis la existencia de organizaciones de acción libres de normas y de esferas de comunicación libres de poder. Usted critica no solamente el tratamiento de la sociedad desde la perspectiva de estas dos ficciones, sino también el diagnóstico de la sociedad que resulta de allí. ¿Podría usted aclararnos un poco más cómo entiende usted estas conexiones?

Axel Honneth: Sí, se trata de preguntas que ya tocamos antes. Realmente creo que Habermas se inclina, en virtud de su diferenciación fundamental en la teoría de la acción comunicativa, a la idealización de las dos esferas, lo cual significa para mí que no aclara de una manera adecuada, en cuanto a los contenidos, que lo que él considera el sistema de la economía capitalista es penetrado por componentes del mundo de la vida y no solo accidentalmente sino de modo constitutivo. Creo que las economías capitalistas no se dejan reproducir sin la inclusión permanente de elementos provenientes del mundo de la vida; que ellas requieren en gran medida cultivar el mundo de la vida en sus propios límites. Esto es hoy en día más claro que hace veinte o treinta años, cuando Habermas escribió su libro, porque toda la discusión sobre su libro dejó muy claro que una organización efectiva de la economía vive de los recursos provenientes del mundo de la vida y que los debe incluir en la administración. En el caso inverso se aplica también a los ámbitos que Habermas adjudica al mundo de la vida, esencialmente la privacidad. Estos ámbitos no fueron penetrados solamente en un estado tardío por procesos de colonización con elementos sistémicos, sino, estudios sociológicos o históricos pueden demostrar que estos mundos de la vida vivieron desde muy temprano en el desarrollo de sus sistemas característicos de absorción de recursos capitalistas. La familia, el amor en la privacidad, vive de la utilización sistemática de artículos de consumo producidos en el mercado.

Las mismas familias los producen también a partir de su contacto y no solo del contacto, sino de una determinada utilización innovadora y llena de imaginación de los elementos sistémicos, si se quiere decirlo así. Esto significaría que aquella separación tajante, concebida por Habermas en los comienzos, es una interpretación equivocada y ficticia de la realidad social. Resultan naturalmente consecuencias para el diagnóstico de la época. Eso quiere decir que la idea de que una cierta tendencia a la colonización evoluciona en un momento tardío del desarrollo capitalista no es correcta ya, por el hecho de que determinadas esferas parciales se nutrieron mutuamente desde el comienzo y no estaban separadas en la manera estilizada por Habermas. Por ende, no podemos hablar de la colonización, sino debemos hablar de formas siempre nuevas de mezclarse e influirse mutuamente. Y me parece ser un acceso fructífero que nos preguntemos cómo las sociedades capitalistas, que no concibo divididas en sistema y mundo de la vida, utilizan diferentes formas de práctica y acciones en un determinado nivel de la reproducción social. Y se constatará que la composición varía siempre según la organización política o económica del capitalismo. Buscaría, por ende, más bien un presupuesto desde la filosofía práctica o la teoría de la acción, diferenciando distintos patrones de la acción en los que cada uno contiene valores e ideas específicas. Y me preguntaría cómo se componen y organizan socialmente estos patrones de la acción en un tiempo determinado. Este sería mi acceso a un diagnóstico de nuestro tiempo.

Francisco Cortés: Habermas habla de la “colonización del mundo de la vida” por medio de procesos del mercado. Colonización significa aquí que la interacción basada en el entendimiento, y que opera en aquellos ámbitos que no están condicionados por el intercambio de mercancías, es reformada a través de la influencia de una interacción orientada por la utilidad. De un lado, parece que el diagnóstico de la “deformación” es superado por las interacciones del mercado: el ciudadano ilustrado es un consumidor ilustrado. Puede estimar la variedad de los productos y la competencia entre quienes ofrecen los servicios. Sabe también que su conducta como comprador tiene efectos en las condiciones de producción, en la formación de los productos y en la oferta de servicios. De otro lado, no parece ser lo suficientemente satisfactoria la descripción de la “colonización”. El mercado, que sigue su propia lógica del intercambio y de la maximización de utilidades, produce

grandes desigualdades, pobreza, una precariedad en las relaciones de trabajo e incluso “nuevas” relaciones de esclavitud, es decir, produce injusticias y puede conducir a considerables limitaciones en la calidad de la vida. Estos son todos problemas que plantean la cuestión de la responsabilidad, así como también quién sostiene el sistema de reglas internacionales y quién obtiene un provecho de este sistema. Tampoco esto parece ser captado por la tesis de la colonización. ¿Es utilizable esta tesis en el mundo global en general?

Axel Honneth: Realmente una pregunta muy complicada. Cuando hablamos de países capitalistas no desarrollados, no podemos hablar, por supuesto, de la colonización en el sentido de Habermas, porque Habermas, cuando desarrolla la teoría de la colonización, tiene en mente siempre la idea de que las formas del entendimiento racional altamente desarrolladas sean infiltradas y ocupadas a través de las posiciones orientadas por las utilidades del mercado. Se da claramente un cuadro absolutamente equivocado en cuanto abandonamos el núcleo verdadero de occidente y nos dirigimos a otros países en los que no se puede hablar de que las condiciones de vida tengan la propiedad buscada por Habermas. En eso, la colonización adquiere un carácter absolutamente distinto siempre y cuando se pueda hablar de ella. Es probable que sea un cuadro demasiado ingenuo para describir lo que está sucediendo en estos países por medio de la creciente organización capitalista de los productos y la distribución organizada también por el mercado mundial. Se trata más bien de modos deformados de la explotación clásica. Como usted ya lo ha mencionado, tenemos que ver con formas de una protoesclavitud, también con lo que Marx y Engels describieron como formas inmensas de penetración por imperativos capitalistas a las condiciones de vida y a los mundos de la vida, los cuales no quiero decir aún que tienen en absoluto un carácter desnudo; estoy seguro de que nunca lo han tenido en este sentido. Pero las otras formas lo tienen en su colonización moral como aquellos imperativos que solo se absorben por el capitalismo que se expande a través del mercado mundial. En eso, la colonización es aquí un cuadro engañoso y no muy adecuado.

Yo mismo todavía no tengo muy clara la pregunta sobre cómo se describen las condiciones de dependencia, aquellas nuevas formas de imponer y hacer prevalecer los imperativos capitalistas en estos países. Por supuesto, existen intentos de configurarla de alguna manera con

ayuda de la teoría de la globalización económica; por otro lado, existen intentos de revivir la antigua teoría del imperialismo y de preguntarse si esto tiene que ver con nuevos imperios. Creo que en este punto existe una necesidad inmensa de aclaración y quizás es necesario reanudar los debates económicos de los años 70 y 80 para preguntarse en total cómo se debe describir este modo del nuevo desarrollo mundial que está invadiendo de la manera más brutal a través de las *big companies* las condiciones de vida en las sociedades subdesarrolladas.

Francisco Cortés: La ética discursiva se limita a las cuestiones de justicia como su objeto central. De esta manera excluye como tema la orientación tradicional sobre la vida buena. También John Rawls, que afirma una prioridad de lo justo sobre el bien, parte en su teoría de una diferenciación tal. ¿Considera usted que una teoría moral debe determinar la relación ente lo justo y lo bueno? ¿Piensa usted, tal como Rawls y Habermas, que la prioridad de lo justo sobre el bien es una característica necesaria de todas las éticas modernas?

Axel Honneth: Es, por supuesto, una pregunta que exige mayores diferenciaciones. Si tuviera que responderla en pocas palabras, la respondería primero con un “no” rotundo. No creo que sea correcto decir que una teoría de la justicia sea posible hoy en día solo cuando excluye la pregunta tradicional por el bien. Es, por supuesto, una afirmación complicada ya por el hecho de que no me quedó muy claro si Rawls y Habermas mismos proceden de la misma manera como usted de cierta forma lo afirma. En ambos existe la tendencia de presuponer la determinación del bien y de lo justo. Rawls lo explicita parcialmente cuando habla de que el punto fijo de una teoría de lo justo sería una determinada representación del bien, y define este bien en el sentido liberal como la idea de la autonomía individual. También en Habermas se nota en los últimos años, considerando, por ejemplo, sus artículos sobre la bioética, una cierta tendencia a hacer transparente que también su idea de lo justo se une a una –como él mismo dice– ética antropológica que consagra, por ende, la forma humana de vida como digna de ser protegida, como base para nuestra forma de vida actual, que considera nuestra forma de vida comunicativa como fundamento de todas las reflexiones acerca de lo justo. En este sentido estoy realmente convencido de que la pregunta

por la justicia se deja responder solamente de modo adecuado si hacemos antes un cuadro del bien humano, aunque sea solamente muy abstracto o quizás muy elemental o frágil. No comparto la posición escéptica de muchos, si un cuadro acerca del bien humano o del bien universal es justificable realmente sin que se privilegien determinadas culturas o ideas. Pero estoy convencido de que tenemos buenas razones y que podemos movilizar muchas más para dirigirnos a la pregunta sobre cómo todos juntos, es decir, todos los sujetos y seres humanos reunidos en el globo terrestre, podemos definir esta forma de vida humana buena. Y creo que el debate en los últimos diez a veinte años ha traído ya un cierto número de resultados y comprensiones esenciales. Uno solo tiene que observar que hay una cantidad de tentativas, empezando por Martha Nussbaum hasta otros varios intentos, incluso el que usted mismo emprendería, que se han desarrollado para entender lo que es bueno para una forma de vida humana. En eso, creo, sigue existiendo la necesidad de anteponer una idea del bien humano a una concepción de la justicia, una idea del bien que apenas perfila el lugar y el para qué de la justicia. ¿Por qué deberían ser organizadas las sociedades humanas de manera justa? Esta es una pregunta que solo puede ser respondida con una idea del bien para la cual existen determinadas nociones desde Aristóteles. Y seguro que una retrospectiva a Aristóteles no es muy sensata si se considera lo que tenemos a nuestra disposición hoy en día. Me parecen más plausibles las nociones que desarrollan una antropología débil.

Francisco Cortés: En sus libros Lucha por el reconocimiento, El otro de la justicia y Distribución o reconocimiento, ha intentado usted desarrollar una nueva fundamentación de la moral. Usted critica la fundamentación pragmático-universal de la ética discursiva de Habermas. La deficiencia de esta consiste en que limita el ámbito fenoménico de la moral, puesto que considera las expectativas normativas que están presentes en las acciones ordinarias solamente bajo la perspectiva del reconocimiento de los derechos iguales. ¿Podría usted explicitar un poco más esa tesis?

280

Axel Honneth: Para poder aclarar esta pregunta de una manera adecuada se debería aplicar primero una diferenciación que tampoco Habermas tuvo muy clara durante mucho tiempo: la diferenciación entre una moral individual y una moral social. Hasta ahora ha quedado poco claro si la

ética del discurso realmente quiere dar respuestas moralmente razonables a las preguntas provenientes de un ámbito que podemos denominar, según Ernst Tugendhat, el ámbito de la moral individual. Pero quiero limitarme aquí, en esta respuesta, primero al ámbito de la moral social, es decir, a las expectativas morales que los sujetos dirigen a la sociedad con buenas razones que se pueden reconstruir. Y en este punto siempre he sospechado o supuesto que la ética del discurso, cuando se concentra en las pretensiones normativas exigidas en las argumentaciones, define el ámbito de fenómenos en discusión con demasiada estrechez. Es decir, como usted sabe, la ética del discurso parte del potencial normativo del discurso o de la argumentación para preguntarse cuáles presupuestos idealizantes han exigido desde siempre los sujetos participantes, y para desarrollar desde ahí un concepto de justicia para la moral social. Considero esta pretensión muy limitada, porque no se desarrollaron de manera adecuada las pretensiones preargumentativas, justamente las pretensiones no exigidas en forma de argumentaciones, que los sujetos dirigen con buenas razones a la sociedad y a sus compañeros de interacción. Por eso intenté ampliar el espectro de lo que los sujetos pueden esperar de una forma sensata y justificada de los otros, es decir, de todos los otros en la sociedad. Mi punto de partida fue la ya mencionada idea del reconocimiento, la noción de que los sujetos poseen determinadas expectativas de reconocimiento que desarrollan en el trayecto de socialización en su vida; que estas pretensiones son justificadas en razones que muy probablemente discutiremos más adelante, y que a partir de esto se abre una nueva mirada a los fundamentos de una moral social. La moral social debe describir y justificar cuáles pretensiones de reconocimiento dirigen los sujetos legítimamente a los miembros de la sociedad. Es más extenso que lo abordado por la ética del discurso, porque entonces surge la idea de que, por ejemplo, los sujetos sociales tienen buenas razones para recibir amor de sus padres o asistencia de sus amistades o parejas. También es demasiado limitado lo que dice la ética del discurso porque, según mi concepción, queda claro demasiado rápido que los sujetos tienen también expectativas legítimas de ser estimados en sus rendimientos y capacidades. Estas son perspectivas y aspectos excluidos de la ética del discurso. Por eso siempre me pareció que en cierto punto la ética del discurso era demasiado estrecha o que estrechó las perspectivas. Pero, como ya dije, eso tiene que ver con decisiones

fundamentales que en un diálogo se pueden aclarar solo con gran dificultad. Es decir, qué queremos decir con moral social y cuál es el aspecto adecuado para fundamentar una moral social.

Francisco Cortés: A diferencia de la ética discursiva, usted intenta construir una ética intersubjetiva a partir de la teoría del reconocimiento. Apoyado en Hegel y Mead quiere usted tematizar tres distintos modelos del reconocimiento que como condiciones normativas determinan nuestras acciones intersubjetivas. En relación con esto quiero plantearle dos preguntas:

- Puesto que usted ha desarrollado estas condiciones normativas en el marco de un concepto formal de la vida buena, quisiera saber: ¿cómo concibe usted la relación entre moralidad y eticidad?

- Tengo la impresión de que usted comparte la crítica hecha por representantes de la ética de la vida buena, según la cual lo principal de la consideración moral es desconocido cuando esta no puede ser concebida como respeto por las condiciones cualitativas de la vida buena. ¿Qué razones tiene usted para hacer suya esta crítica? Y, ¿por qué toma usted distancia de la posición de los comunitaristas?

Axel Honneth: Otra vez una pregunta muy difícil. Intentaré responderla lo más brevemente posible. Con respecto a la primera parte de la pregunta: esto tenía que ver, por supuesto, con reflexiones que no se han tematizado hasta ahora. Se trata de la noción de que una definición de la justicia social requiere necesariamente la relación o las bases ético-morales dadas en una determinada época histórica del desarrollo. Es decir, estoy convencido de que una moral o una ética –como se quiera llamar– no puede ser fundamentada adecuadamente sin un reaseguramiento histórico semejante en los principios centrales de las condiciones de vida existentes. En este sentido, tampoco creo en un proyecto de una ética universal y ahistórica. Incluso creo que Habermas comparte esta idea –si uno tiene claro cómo opera su ética del discurso–, incluso está convencido de que no podemos determinar adecuadamente los aspectos de lo justo sin que se reasegure y recolocque en las estructuras básicas normativas de una época. En cuanto que se formule esto, como el Rawls tardío lo hizo, entonces uno ya ha dado un primer paso en la dirección de un convencimiento hegeliano fundamental, a saber, que la determinación de la moral se deduce o por lo menos no se independiza

de una determinación de las condiciones de vida éticas de una época determinada. En eso debe decirse que la eticidad, entendida como sustancia de los principios racionales de una buena organización justa de la vida en un determinado tiempo, representa el marco en que se mueven nuestras vidas y nuestras nociones morales. Se podría decir que la eticidad –es decir, la moralidad histórica de una época– representa el punto hacia el cual determinamos las perspectivas de lo justo. En esto comparto la noción hegeliana, según la cual la eticidad antecede a la moral, si se quiere decir así.

Con respecto a la segunda pregunta, puedo primero asentir. Realmente estoy convencido, por las razones mencionadas anteriormente, que una –ahora sí– ética de la vida buena en el sentido de una ética históricamente diferenciada de la vida buena requiere reflexiones y universales antropológicos. Pero estos universales antropológicos se desarrollan, por supuesto, de modo histórico y toman una nueva forma en cada época. Son estas las formas a las que tiene que referirse una ética para determinar lo más notable del respeto normativo. Eso quiere decir también que no se comparte la noción comunitarista. La noción comunitarista es, según mi opinión, por lo menos en algunos autores comunitaristas, que nosotros con buenas razones legítimamente solamente debemos vincularnos al marco moral respectivo de orientación de nuestra comunidad social. Me parece ser más razonable seguir a Hegel, el cual, creo, tuvo la intuición de que solo podíamos vincularnos a la moralidad existente en cuanto esta sea razonable. Y esta es ahora la pregunta: ¿cuáles son los componentes razonables? Creo que estos componentes razonables no se dejan abordar de manera adecuada si no se tiene en mente otra vez la vida humana en su totalidad, es decir, cuando se puede preguntar: ¿qué es realmente bueno para las personas? ¿Qué forma tiene este bien de modo razonable para las personas de nuestro tiempo? Esto significa que a la idea de la autonomía individual le corresponde hoy en día, a partir de estas razones éticas, un trato preferencial. No por causa de una moral universalista que pueda haber asumido formas muy distintas en otras épocas, sino por razones de una noción de la moralidad que se orienta y corrige según la historia.

Francisco Cortés: ¿Puede uno entender su ampliación de la ética intersubjetiva a partir de la teoría del reconocimiento como la respuesta filosófica

a la pregunta sociológica de cómo deberían verse las relaciones sociales correctas, no patológicas?

Axel Honneth: En cierto sentido sí. Esto resulta del impulso intersubjetivista fundamental de mi noción de la ética en base a la teoría del reconocimiento en su totalidad. En el momento en que estoy convencido de que la calidad social de las sociedades se mide por el grado en que pueden satisfacer las expectativas legítimas de reconocimiento expresadas por sus miembros, en la medida en que estoy convencido de que la calidad de la vida social se mide con el nivel y la inclusividad de las relaciones sociales de reconocimiento, surge como aspecto negativo a todas estas nociones la posibilidad de patologías sociales, es decir, de condiciones de vida tan lesionadas que las relaciones sociales ya no sean capaces de producir esta proporción necesaria de relaciones de reconocimiento. Entonces hablaría de patologías sociales; se puede hablar, por supuesto, también de injusticias sociales. La pregunta es si se trata de la misma manera de hablar o si se persiguen aspectos distintos. Es muy probable que las maneras de hablar estén relacionadas, porque en cada caso se trata de las pretensiones que los sujetos tienen con razón, a saber, las formas de reconocimientos sociales intactas o no vulneradas. Y creo que, si hablamos de injusticias o patologías sociales, son dos aspectos distintos con los que abordamos esta idea normativa fundamental.

Francisco Cortés: Las teorías del reconocimiento representan un planteamiento completamente distinto que las teorías de la justicia. Las teorías del reconocimiento critican las concepciones de justicia del liberalismo moderno porque estas son definidas por medio de un concepto unilateral de la teoría de la distribución. La limitación del liberalismo distributivo, tal y como este es representado por Rawls y, en Alemania, por Wolfgang Kersting, Wilfried Hinsch o Stefan Gosepath, consiste en que el sistema de las libertades solamente conforma una parte de aquellos presupuestos que capacitan a los sujetos para ser individuos autónomos. Contra ese planteamiento del liberalismo distributivo, usted propone una teoría normativa en la cual, en el lugar de los principios de distribución equitativa, son propuestos principios que se refieren al aseguramiento estatal de los presupuestos sociales del reconocimiento recíproco. Contra el intento de basar la teoría de la justicia en los

presupuestos sociales del reconocimiento recíproco hay una serie de réplicas, de las cuales voy a referirme a tres.

Nancy Fraser critica su teoría del reconocimiento porque usted, según Fraser, propone un sistema monístico, en el cual le es asignado al concepto del reconocimiento una posición central. Ella dice, además, que uno, a través de la teoría del reconocimiento, no puede captar la totalidad de las deficiencias normativas de un capitalismo que opera globalmente y que por esto un planteamiento que gire alrededor del reconocimiento es insuficiente. A partir de esto, Fraser propuso una teoría dualista y perspectivista en la que articula distribución y reconocimiento. A partir de Fraser uno podría decir que los dos planteamientos no compiten entre sí, sino que están situados en diferentes niveles. El planteamiento del reconocimiento da una muy buena explicación de aquellas violaciones que sufren las personas debido a un tratamiento injusto, y, por ende, de lo que significa tratar a una persona con el mismo respeto e igual consideración. Por el contrario, el planteamiento distributivo forma la mejor base para la justificación y determinación de aquellas medidas necesarias para tratar a las personas como sujetos de iguales derechos. Esto quiere decir también asegurar la protección de los derechos y la distribución de bienes. ¿No cree usted que esa diferenciación es necesaria para poder captar de manera correcta la complejidad de las sociedades modernas?

Axel Honneth: Tampoco me dejo convencer por esta separación de perspectivas por razones que intentaré ya aclarar. Creo que si las cosas se entienden como usted propuso según Fraser –la concepción de reconocimiento sirve para dejar claro lo que significa tratar a una persona con igualdad, mientras que la justicia distributiva concibe de alguna forma adecuada la distribución del derecho y del bien– entonces se pierde, según mi opinión, la agudeza en el giro provocado por la teoría del reconocimiento en la teoría de la justicia. Este debería consistir justamente en la aclaración de que deberíamos entender la justicia social, por lo menos de nuestro tiempo, como garantía de condiciones sociales para el reconocimiento mutuo. Según mi opinión, disponemos de buenas herramientas para poder decir cuáles formas del reconocimiento deben ser unificadas para que los sujetos se entiendan como socios iguales y libres en una sociedad. En caso de ser así, todavía no queda claro si la garantía de las condiciones se puede asegurar meramente por la distribución de derechos y bienes. Enseguida salta a la vista que también es

una pregunta de la justicia social cómo, por ejemplo, se organizan determinadas prácticas sociales, si en realidad es justo que determinadas prácticas sociales se regulen según parámetros de posiciones económicas.

Esto quiere decir que de una teoría de la justicia semejante forma parte ya, internamente quisiera decir yo, lo que Michael Walzer nombra “the art of separation”: uno debe aclararse, primero, la naturaleza práctica de las esferas distintas de vida en una sociedad y cómo se deben constituir estas esferas de las prácticas sociales para que se dé algo como una justicia social; en este sentido, la garantía de condiciones que ofrecen a todos la posibilidad de experimentarse como iguales y libres. Estas son preguntas que se excluyen en su totalidad de una teoría distributiva de la justicia. Es obvio que Rawls no pregunte o no considere la pregunta, por ejemplo, acerca de la organización de una familia. Es un aspecto absolutamente ajeno a su teoría de la justicia, pero también un aspecto ajeno a la noción distributiva de la justicia, después de todo porque la noción distributiva de justicia trata de bienes y derechos ya existentes y no de la pregunta cómo deberían ser organizadas las prácticas sociales en las que se constituyen, consumen o gozan estos bienes y derechos. En eso, una noción de justicia con base en la teoría del reconocimiento es más extensa y produce por sí misma las nociones y principios para una distribución adecuada. Pero distribución solo donde la distribución sea también el medio apto. Existen esferas sociales en las que la distribución es la solución equivocada, cuando se trata no solo de la distribución de bienes –o se tratará quizás también de eso–, sino que se trata de garantizar formas adecuadas de la práctica social. Un niño muy rico es tratado socialmente de forma injusta si él goza de todos los derechos y bienes imaginables, pero por el lado de sus padres es descuidado y al mismo tiempo es dejado al cuidado de una empleada muy costosa. La teoría distributiva no percibe esto como injusticia. Lo mismo se aplica a las condiciones laborales que tienen quizás la calidad de asegurar buenos ingresos. Aunque el tipo de actividad no transmita al ejecutante ninguna forma adecuada de valoración social, no presupone ningún problema para la concepción distributiva de justicia porque el sujeto está bien remunerado. Pero según una noción ampliada de justicia sí es injusto en gran medida, porque no garantiza las condiciones necesarias para que el individuo se pueda entender como un miembro libre e igual en la sociedad. En y por ello sigo creyendo y luchando. Pienso que la

separación bipartita no nos ayuda necesariamente, porque, según mi opinión, la noción de justicia con base en la teoría del reconocimiento alude a más que a la distribución de bienes y derechos, esencialmente a la organización adecuada de la sociedad con respecto a las distintas esferas de prácticas y formas de reconocimiento necesarias para garantizar una vida de esta índole. Y apenas cuando se haya aclarado este punto, surgirán preguntas de la teoría distributiva en detalle. Pero entonces ya se definió el lugar de la justicia distributiva a través de la pretensión trascendente de las concepciones acerca de justicia con base en la teoría del reconocimiento. Es decir, dependen de la teoría del reconocimiento, que juega un rol superior.

Francisco Cortés: Stefan Gosepath escribe que el sentimiento moral del menosprecio no es suficiente para mostrar lo que debe considerarse correctamente como una violación moral o como menosprecio. No cada violación sentida subjetivamente puede y debe considerarse como menosprecio, puesto que a menudo no corresponde el alto grado subjetivo del sentimiento de menosprecio con el grado del derecho. Hay casos en los cuales los seres humanos sienten realmente menospreciada su confianza en sí mismos o su autoestima. Uno puede pensar, por ejemplo, en la terminación de una amistad o de una relación de pareja. ¿Cómo puede uno diferenciar en esos casos qué expectativas de reconocimiento son justificadas y cuáles no?

Axel Honneth: Esta objeción me parece ser primero un malentendido y no quiero excluir la posibilidad de que yo mismo lo haya causado. Es porque perseguí en *Lucha por el reconocimiento* no tanto intenciones en cuanto a la teoría o la filosofía moral, sino de la teoría social. Quería tener claro qué papel asumía la lucha por el reconocimiento, es decir, la necesidad de encontrar reconocimiento dentro de la sociedad como motivo moral en los conflictos sociales. En eso, la pregunta por el juicio de las pretensiones de reconocimiento todavía no ha sido de relevancia. Solamente ordenaba las perspectivas posibles con respecto a la experiencia de desconocimiento y las posibles esferas en las que las pretensiones de reconocimiento se pueden reclamar de manera razonable. Surge, por supuesto, el problema al cual llamaron la atención Gosepath y otros: existe una cantidad de experiencias de lesiones y, con eso, de expectativas de reconocimiento que a primera vista nos parecerían no muy justificadas,

poco meritorias de una valoración moral y sin estatus moral. Los ejemplos mencionados por usted convencen totalmente. Quien termina una amistad puede herir mucho al otro, pero sería insensato decir que se tratara por eso de un acto moral. El acto deviene inmoral en caso de que la amistad se hubiera terminado de un modo problemático. Pero terminar una amistad no es un acto inmoral. Es decir, surge la pregunta que intenté plantear apenas posteriormente a *Lucha por el reconocimiento*: ¿cómo podemos diferenciar entre expectativas de reconocimiento justificadas y no justificadas? Viene también al caso lo que mencioné previamente en detalle y lo que es bastante complicado, quizás demasiado complicado para volverlo a presentar aquí en detalle. Primero, es importante que quede claro que estamos hablando de reconocimiento solo en determinados espacios culturales. Es decir, las sociedades que nosotros conocemos contienen varias formas o principios de reconocimiento social. Uno debe tenerlo claro de antemano. Después, se debe dar un paso histórico que nos ilustra cuales principios del reconocimiento social son institucionalizados y con eso justificados en una época, un tiempo histórico determinado. No justificados con eso sino gracias a su racionalidad. Y solo cuando lo tenemos claro podemos preguntarnos si las expectativas de reconocimiento contribuyen en su formulación a una ampliación emancipatoria de estos principios de reconocimiento, o si presentan un modo de subestimación regresiva de los mismos. Esta sería para mí la dimensión para hacer la pregunta mencionada. En cuanto a la amistad y las relaciones de pareja, me parece que las expectativas legítimas de reconocimiento existen solo dentro de la amistad misma, pero no se puede ir tan lejos y decir que las amistades o relaciones de pareja mismas suponen una obligación para con el otro. Solo quería llamar la atención sobre el hecho de que existen expectativas legítimas en amistades, relaciones de pareja o entre padres e hijos, siendo las últimas no revocables, las otras sí. Determinan el trato con el otro de un modo comprensible y abierto, y es probable que estas expectativas de reconocimiento se hayan desarrollado durante siglos y adquirido su legitimidad apenas en la actualidad. Esto se refiere a la relación hombre-mujer y la relación padres-hijos. Creo que las expectativas de reconocimiento que los niños de hoy tienen con plena legitimidad son muy distintas a las que dominaron hace 500 años. Es decir, los criterios según los cuales diferenciamos son criterios históricamente formados. Y solo se aplican a las esferas del reconocimiento mismas. Y se debería

diferenciar aun en detalle según la esfera de reconocimiento respectiva para poder responder la pregunta quizás aun con más exactitud. Ya mencioné que en las amistades y las relaciones de pareja estas expectativas legítimas de reconocimiento, y, con eso, las obligaciones de reconocimientos, existen solo bajo la condición limitante de una relación realmente existente, pero no en caso de un rompimiento de esta relación. En cuanto a las condiciones jurídicas que considero también una esfera de reconocimiento, existen estas expectativas, y con ellas las obligaciones de reconocimiento sin límites. Aun más complicado es el caso de la tercera dimensión de la esfera del reconocimiento social. En cuanto a eso diría que las sociedades realmente poseen una obligación determinada de cumplir con la expectativa de sus miembros de ser estimados y valorados socialmente en su capacidad de rendimiento. Se puede entender como si yo afirmara que existe un derecho individual a ser incluido en la producción social. Respondería de esta manera. La sospecha principal es de mucha relevancia. Gosepath reconoció lo que yo mismo había arriesgado a proponer en los comienzos, hacer como si todas las expectativas de reconocimiento lesionadas fueran un indicio de una pretensión legítima. Esto es totalmente equivocado. Y yo mismo propicié estos malentendidos porque en *Lucha por el reconocimiento* aún estaba superponiendo las intenciones con base en la teoría social y de la filosofía de la moral en una forma no siempre muy clara.

Francisco Cortés: Rainer Forst afirma de manera crítica contra su versión de la teoría del reconocimiento que el lenguaje de la estimación social no es adecuado para la crítica de privilegios injustos. Escribe que el lenguaje de la justicia está en una compleja tensión con el lenguaje de la estimación social. Las pretensiones de justicia pueden ser aquellas que acusan desigualdades que están en conexión con deficiencias de estimación social, por ejemplo, la subestimación de determinados trabajos (el trabajo en el hogar, el trabajo de asistencia social) o de determinadas formas de vida cultural. ¿Pero ciertamente aquí se reclama una verdadera estimación social o más bien el desmonte de ciertos privilegios? La tesis de Forst es que no solamente los criterios de la crítica a los privilegios injustos no se pueden expresar de una manera adecuada en el lenguaje de la estimación social, sino que tampoco algunos de los fines. ¿Qué puede usted decir frente a esta crítica?

Axel Honneth: Otra vez una pregunta que es difícil responder en pocas palabras. Aquí todo depende de la manera en que determinamos lo que son privilegios no justificados. En eso, creo, tengo una convicción muy distinta a la de Rainer Forst, quien parece ubicarse cerca de Rawls con la idea de que, según los principios de Rawls, también el trabajo social debe ser distribuido con equidad. Yo, en cambio, creo, con buenas razones, que en las sociedades modernas el trabajo social subyace al principio del rendimiento, lo cual es, con seguridad, un debate largo y extenso. El principio del rendimiento ofrece, por supuesto, una mayor riqueza cualitativa de suposiciones que los principios que Rawls tiene en mente. El principio del rendimiento dice que cada persona tiene el derecho de que su rendimiento sea honrado adecuadamente, valorado socialmente, es decir, pagado socialmente. La dificultad del principio del rendimiento consiste en que ha sido ideológicamente explotado, enajenado y abusado, como escribe Hauke Brunkhorst, desde que fue instalado y convertido en una institución normativa de nuestras sociedades. Es decir, en realidad todavía no sabemos qué calidades debería tener un principio equitativo del rendimiento en nuestra sociedad. Tampoco estoy convencido de que podamos formular un principio de rendimiento puro independientemente de nuestras nociones culturales. Existen, por cierto, intentos de pensar cómo surgió un concepto justo del rendimiento. Creo que cuando se determina lo característico del rendimiento, de cumplimientos, trabajos y actividades sociales, siempre se infiltra una parte de la determinación cultural de los fines de la sociedad. Pero estoy muy convencido de que no podemos juzgar adecuadamente sin recurrir a un principio equitativo del rendimiento social cuando queremos responder a preguntas como, por ejemplo, cuándo se pagan injustamente los trabajos sociales, qué formas de trabajo deberían ser pagadas y qué forma de actividades se debería entender como trabajo. Por eso creo que la crítica de la subestimación y el poco pago de ciertos trabajos no trata de remover privilegios, sino siempre de recurrir moralmente a un principio de rendimiento. Mi trabajo, mi actividad social, merece un mayor grado de apreciación social del que recibe actualmente. Creo que es la base normativa de lo que discutimos cuando hablamos sobre la remuneración del trabajo social y, en general, de los niveles en la distribución social de trabajo. En este punto no coincido con Rainer Forst.

Francisco Cortés: Usted criticó en su artículo “Universalismo como fracaso moral. Condiciones y límites de una política de los derechos humanos” no solamente la posición conservadora de Hans Magnus Enzensberger, sino que también intentó desarrollar las orientaciones básicas de una concepción de justicia global o transnacional. En relación con la pobreza en los países en vía de desarrollo usted afirma que las sociedades ricas de occidente tienen una responsabilidad moral frente a los más pobres de este mundo, y por esto usted aboga por el desarrollo del instrumental político y jurídico que permita implementar y realizar a los derechos humanos. ¿Podría usted ampliar aquí un poco más esa idea?

*Axel Honneth: Solo con gran dificultad. En realidad, no profundicé en este campo temático concreto aunque me parece ser de extrema relevancia. Creo y temo que es el campo temático social el campo moral en el cual se producen más ilusiones contando con suposiciones fundamentales ficticias, porque las condiciones de poder y dominio están tan fundamentalmente cementadas que tiene algo de bizarro toda la idea de que se podría debatir sobre cuestiones de la justicia internacional desde un *View from Nowhere*. La idea mía de entonces y de hoy en día, que se asemeja, creo, a la de Habermas, es que el único camino para imponer la justicia internacional es la expansión paulatina de los derechos humanos por medio de una ONU reforzada, unas Naciones Unidas equipadas con medios de sanción y coerción más fuertes que en la actualidad. Y que esta expansión paulatina de los derechos humanos obligue a la comunidad internacional a provocar ella misma una redistribución. En cuanto que determinadas pretensiones de los miembros de sociedades subdesarrolladas sean institucionalizadas realmente como derechos, como derechos individuales y no solo como una idea vacía de los derechos humanos; en cuanto que, por ende, exista una pretensión jurídica, esta podrá ser el medio con el cual se obliga a los países capitalistas a provocar una redistribución mucho mayor que en la actualidad.*

Es decir, el único camino que me parece estar abierto no es, por supuesto, el de las apelaciones al Banco Mundial o a gobiernos singulares, y probablemente solo con restricciones, a través del medio de una política nacional de desarrollo; el único camino es un fortalecimiento de las Naciones Unidas y no solamente de las tareas políticas de las Naciones Unidas, sino de sus tareas económicas. Este me parece ser el único

camino en el futuro. Creo que en eso las concepciones de una justicia internacional no ayudarán tanto, porque cada una ve a primera vista dónde se halla la injusticia. Finalmente, no se tratará de determinados principios de una justicia universal. Una vez que se tenga la noción de que cada miembro en nuestro globo terrestre tiene determinados derechos elementales, quedará claro qué tenemos que hacer. En realidad, ya está claro lo que tenemos que hacer. Más bien, y lo digo solo como una nota marginal, me parece que la inundación de nuestras teorías de justicia actuales con discusiones por los principios equivale a menudo a un desplazamiento de las obvias exigencias prácticas y políticas.

Francisco Cortés: ¿Piensa usted también, así como los liberales globalistas, como por ejemplo Charles Beitz y Henry Shue, que la implementación de los derechos humanos solamente puede realizarse mediante el recurso a un Estado global, o comparte usted la idea de Rawls y Habermas, según la cual el primer contexto de la justicia es el de cada Estado singular?

Axel Honneth: No sé en qué detalles coincido en esto con Rawls y Habermas, quienes tienen nociones muy distintas con relación a la justicia global y el orden mundial internacional. No conozco, por supuesto, todos los detalles, porque las diferencias son muy complejas. De lo que estoy convencido es que, a largo plazo, el contexto primario para las preguntas acerca de la justicia social es el contexto nacional –no sé si se puede decir así–, porque las fronteras nacionales se están disolviendo en el camino de la globalización. Decimos mientras tanto que el contexto primario es la gran comunidad de referencia política que en el momento se está construyendo en la transformación del orden mundial. Es decir, en cuanto a cuestiones de la justicia social debemos entender que los colegas de interlocución son los estados singulares que representan a los miembros que conviven en el contexto internacional. No somos responsables frente a los temas de justicia internacional directamente como sujetos, sino que nosotros, como sujetos en el marco de nuestra comunidad política, debemos procurar que nuestro Estado tome en serio las cuestiones de la justicia social. Pero en principio comparto esta idea.

Francisco Cortés: Para utilizar una pregunta que Giovanna Borradori le planteó a Habermas, ¿considera usted que lo que ahora se denomina el “11 de

septiembre” constituye un suceso sin precedentes, un suceso que transformó nuestra autocomprensión histórica de una manera radical?

Axel Honneth: Quizás aún es muy temprano para responder esta pregunta realmente. Si los acontecimientos sin precedencia son los que transforman nuestra autocomprensión histórica y nuestro mundo de la vida de modo sostenible, irrecuperable e irreversible, entonces, sí los ha habido en la historia con seguridad. El más famoso del siglo XX es, con seguridad, Auschwitz, como suceso sin precedencia del cual se puede decir que después cambiaron muchas o incluso todas las intuiciones sobre el mundo de la vida humano y cambiaron irreversiblemente. Desde entonces tenemos una idea distinta del mal, o de lo que una persona está dispuesta a hacer. No me atrevo a responder la pregunta de si el 11 de septiembre es un suceso sin precedencia en este sentido. Con seguridad, es un suceso sin precedencia dentro de una determinada época histórica porque molestó e irritó sosteniblemente nuestra sensibilidad para preguntas político-morales. Creo que el mapa moral con el que operamos con relación a los acontecimientos internacionales como ciudadanos de nuestras sociedades hasta el 11 de septiembre incluía de algún modo una dinámica Norte-Sur. Creo que ha cambiado esencialmente desde el 11 de septiembre, y que hoy en día pensamos mucho más en categorías de Este-Occidente o en categorías nuevamente orientadas a comunidades religiosas y la adhesión religiosa. Es, con seguridad, algo nuevo, que probablemente se reveló en masa apenas por medio de este suceso y obligó a realizar una nueva orientación masiva. No me atrevo a responder la pregunta si esta nueva orientación será tan relevante para nuestra autocomprensión civil en general como por ejemplo Auschwitz. Más bien lo dudo.

Francisco Cortés: Habermas criticó en su artículo “El proyecto kantiano y el occidente escindido” la política dirigida por el presidente George Bush. Escribe allí que la nueva política de los EE.UU., una política marcada por el terrorismo y la guerra, por desarrollos económicos radicalmente desiguales en la economía mundial, significa evidentemente el fin del proyecto de moralización y constitucionalización del orden mundial bajo el marco del derecho de los pueblos. Esto quiere decir el fin del proyecto kantiano. Usted también se ha referido en sus últimos artículos a Kant y a los problemas actuales del

orden mundial. En relación con esto, dos preguntas: ¿Piensa usted que el proyecto kantiano tiene aún un futuro? Y, ¿cómo puede verse el nuevo orden mundial bajo el proyecto de una nueva Paz americana?

Axel Honneth: Quizás algo breve acerca de ambas preguntas. Estoy, por supuesto, convencido profundamente de que este proyecto kantiano sigue teniendo un gran futuro. No creo que un proyecto de tal magnitud, como es fundamentalmente el de la moralización del orden mundial, o la imposición de principios de justicia en todo el globo terrestre, pueda ser estremecido en su totalidad por un gobierno norteamericano que opera de una forma imperial o poco acertada. En los últimos doscientos años surgieron retos más serios y el proyecto sobrevivirá también este reto. La pregunta es con qué medios se puede asegurar más bien su capacidad de sobrevivir. Y en eso comparto determinadas nociones con Habermas: que se junten la mayor cantidad posible de países, no solo en el núcleo de Europa, sino todos los países que confiesan determinados principios liberal-democráticos y critican decididamente la política norteamericana actual. Y que apliquen primero los medios rigurosos de la ONU para hacer realidad su crítica y asegurar su imposición. Una forma importante es que los países del núcleo de Europa procuren alcanzar un mayor respaldo para su proyecto en otras partes del mundo: los países decisivos europeos en este aspecto deben fortalecer sus contactos. Es decir, los países que realmente están observando el gobierno estadounidense con el escepticismo adecuado, con el mayor escepticismo, se unan con países que comparten una perspectiva afín y tienen en principio, institucionalizados, por supuesto, los fundamentos liberal-democráticos.

(Traducido del alemán por Anja Maria Mackeldey, revisado por Francisco Cortés)