

Reconocimiento y justicia Entrevista con Axel Honneth

Cortés Rodas, Francisco. Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth. En publicación: Estudios Políticos No. 27. IEP, Instituto de Estudios Políticos, Universidad Antioquia, Medellín, Colombia: Colombia. julio-diciembre. 2005.

Acceso al texto completo: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/iep/27/2%20Revilla.pdf>

Red de Bibliotecas Virtuales de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe de la red CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca> - biblioteca@clacso.edu.ar

Francisco Cortés Rodas

Traducción de Anja Maria Mackeldey M.A.

Revisión de Francisco Cortés Rodas

*El tema central de esta conversación es, en primer lugar, sus concepciones sobre la teoría de la sociedad y sobre la ética, tal como 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 a la fundamentación pragmático-universal de la ética discursiva. 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*?*

De entrada, debería decir algo sobre mis pretensiones en el libro *Crítica del poder*, para describir después la transición al libro siguiente, *Lucha por el reconocimiento*. En el primero se trató esencialmente de realizar una reconstrucción de la historia de la teoría crítica que intenta hallar los puntos flojos y el déficit en esta tradición. Contrario a la tendencia vigente en aquel tiempo, quería incluir 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, 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 llamé en el libro “la lucha moral”. La lucha moral era entonces apenas un boceto acerca de un enfrentamiento social o de conflictos sociales motivados no 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 el punto fijo para la discusión en su totalidad. También 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, que no se debe estrechar la mirada en dirección a los intereses, sino, más bien, partir de que subyacen a una motivación moral. Quería entender más en detalle qué significaba la motivación moral de estas disputas. Ya tenía claro que la motivación moral de las luchas sociales no se debe pensar en relación con los principios o los fundamentos de la teoría de la justicia porque es un nivel demasiado abstracto para poder comprender el fundamento motivacional de la disputa social, pero no disponía de mucho más que estas ideas vagas cuando escribí ese primer libro. Posteriormente pude entender —gracias a que se publicaron varias obras interesantes, particularmente en el contexto de la historiografía— 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 comprenderlo, me esforcé mucho más por retomar a Hegel, quien ya había pensado un motivo semejante en su concepto de una lucha por el reconocimiento. Discutiendo la literatura entonces existente sobre Hegel, en la cual estaban naturalmente incluidas 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 *La lucha por el reconocimiento*. Se puede considerar esto como una transición.

Una de las características centrales de la teoría de Habermas en su 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 —opresión, explotación, polarización entre ricos y pobres, terror, violencia, etc.— pueden ser corregibles. Él ve 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. Esta sería la tarea de una opinión política pública, en la cual Habermas confía. Adorno y Horkheimer, por el contrario, fueron 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 la crítica de éste al diagnóstico de las sociedades modernas de Adorno y Horkheimer?

Es una pregunta difícil. Yo diría que me sitúo en la mitad de estas dos tendencias. Por un lado, me parece muy complicado 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 su tendencia a concebir, 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. En este aspecto me encuentro en 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 con respecto a 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, coincido con Adorno y Horkheimer en que tenemos buenos motivos éticos para poner límites estrechos al mercado; no se trata solo motivos de la racionalidad, tal como los desarrolla Habermas, sino de motivos éticos para limitarlo, porque el mercado capitalista posee justamente las características observadas por Adorno y Horkheimer cuando empalman con la obra de Lukács. Aquí diría que me hallo en algún lugar entre estos dos polos en la tradición de la teoría crítica. Quizás más adelante nos ocupemos en detalle del tema en cuanto se incluyan ciertas hipótesis, en mi opinión ingenuas, en el cuadro que Habermas hace de la economía capitalista.

De todos modos estoy de acuerdo con Adorno y Horkheimer en las reservas básicas: 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.

Una de sus críticas concretas al concepto de la sociedad, de Habermas, dice que este autor 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 aclararnos un poco más cómo entiende usted estas conexiones?

Se trata de una cuestión que hemos tocado 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 deja claro que aquello que él considera el sistema de la economía capitalista es penetrado por componentes del mundo de vida, no solo accidental sino constitutivamente. Creo que las economías capitalistas no se dejan reproducir sin la inclusión permanente de elementos provenientes del mundo de vida; que ellas requieren en gran medida de cultivar el mundo de vida en sus propios límites.

Esto se puede entender mejor hoy en día, que hace quizás treinta o cuarenta años, cuando Habermas escribió su libro, porque toda la discusión sobre el tema dejó muy claro que una organización efectiva de la economía vive de los recursos provenientes del mundo de 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 vida, esencialmente a la privacidad. Estos ámbitos fueron penetrados solamente en un estado tardío por procesos de colonización con elementos sistémicos, y estudios sociológicos o históricos pueden demostrar que estos mundos de vida vivieron desde muy temprano en el desarrollo de sus sistemas característicos de la absorción de recursos capitalistas. La familia y el amor en la privacidad viven de la utilización sistemática de artículos de consumo producidos en el mercado. Las mismas familias los producen también a partir de su contacto y de cierta utilización innovadora y llena de imaginación de los elementos sistémicos, por decirlo así. Esto significaría que aquella separación tajante, concebida por Habermas en los comienzos, es una interpretación equivocada y ficticia de la realidad social, lo cual, naturalmente, implica consecuencias para el diagnóstico de la época. Eso quiere decir que la idea de que cierta tendencia a la colonización evoluciona en un momento tardío del desarrollo capitalista, no es correcta ahora, debido a que determinadas esferas parciales se nutrieron mutuamente desde el comienzo, y no estaban separadas de la manera esbozada por Habermas. Por ende, no podemos hablar de la colonización, sino de formas siempre nuevas de mezclarse e influirse mutuamente.

Me parece conveniente 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 nivel determinado de la reproducción social. Y se constatará que la composición varía siempre según la organización política o económica del capitalismo. Por tanto, buscaría más bien un presupuesto desde la filosofía práctica o la teoría de la acción, diferenciando otros patrones de la acción distintos de aquellos de los que cada uno tiene valoraciones e ideas específicas, y me preguntaría cómo se componen y organizan socialmente estos patrones de la acción en un tiempo determinado. Este sería mi inicio de un diagnóstico de nuestro tiempo.

Habermas habla de la “colonización del mundo” de la vida por medio de procesos del mercado. En este contexto, “colonización” significa 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. Por una parte, parece que el diagnóstico de la “deformación” es superado por las interacciones del mercado: el ciudadano ilustrado es un consumidor ilustrado, alguien que puede estimar la variedad de los productos y la competencia entre quienes ofrecen los servicios, y 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. Por otra parte, la descripción de la “colonización” no parece completamente satisfactoria. 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 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. Aquí parece que tampoco se aplica la tesis de la “colonización”. ¿Se puede utilizar esta tesis en el mundo global en general?

Realmente es 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 cuando él desarrolla la teoría de la colonización siempre tiene en mente 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 un cuadro claramente equivocado en cuanto abandonamos el núcleo verdadero de Occidente y nos dirigimos a otros países en los cuales no se puede hablar de que las condiciones de vida tengan la propiedad buscada por Habermas. Entonces, la colonización adquiere un carácter absolutamente distinto, siempre y cuando existan las condiciones necesarias para hablar de ella. Es probable que sea 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 con esto no me refiero a mundos de vida que tengan aún un carácter desnudo —estoy seguro de que nunca lo han tenido en este sentido, pero las otras formas la asumen en su colonización moral como aquellos imperativos que solo se absorben por el capitalismo que se expande a través del mercado mundial. Teniendo esto en cuenta, el de la colonización es un cuadro engañoso y no muy adecuado.

Yo mismo todavía no tengo muy clara la pregunta de 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 configurarlos de alguna manera con ayuda de la teoría de la globalización económica, y también se han hecho intentos de revivir la antigua teoría del imperialismo y de preguntarse si tiene que ver con nuevos imperios. Creo que existe una necesidad inmensa de aclarar este punto y quizás es necesario reanudar los debates económicos de los años setenta y ochenta para preguntarse cómo se debe describir este modo del nuevo desarrollo mundial que está invadiendo de manera brutal las condiciones de vida en las sociedades subdesarrolladas, a través de las *big companies*.

La ética discursiva limita su objeto central a las cuestiones de justicia. De esta manera excluye, como tema, la orientación tradicional sobre la vida buena. También John Rawls, quien afirma una prioridad de lo justo sobre el bien, parte en su teoría de dicha diferenciación. ¿Considera que una teoría moral debe determinar la relación entre 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?

Esta 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, sin duda, una afirmación complicada, puesto que no queda muy claro si Rawls y Habermas proceden de la manera que usted sugiere. En ambos existe la tendencia a 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. En Habermas también se nota, sobre todo en los últimos años —y considerando, por ejemplo, sus artículos sobre la bioética—, cierta tendencia a hacer evidente el hecho de que su idea de lo justo se une a —como él mismo dice— una ética antropológica que consagra, por ende, la forma de vida humana como digna de ser protegida y base para nuestra vida actual; una ética 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 solamente se deja responder de modo adecuado si hacemos antes un cuadro del bien humano, aunque sea muy abstracto o quizás muy elemental o frágil. No comparto la posición escéptica de muchos, sobre si un cuadro acerca del bien humano o del bien universal sea realmente justificable sin que se privilegien determinadas culturas o ideas. Pero estoy convencido de que tenemos buenas razones y que podemos movilizar muchas más para preguntarnos cómo todos juntos, los seres humanos reunidos en el globo terrestre,

podemos definir esta forma de vida humana como buena. Y creo que este debate durante los diez a veinte años más recientes ha traído ya un cierto número de resultados y comprensiones esenciales. Tan solo hay que observar la cantidad de tentativas —empezando con Martha Nussbaum, hasta llegar a otros intentos, incluso el que usted mismo emprendería— que se han desarrollado para entender lo que es bueno para una forma de vida humana. Aquí, 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 organizarse las sociedades humanas de manera justa? Ésta es una pregunta que solo puede responderse con una idea del bien para la cual existen determinadas nociones desde Aristóteles. Y seguro que una retrospectiva hacia 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.

En sus libros Lucha por el reconocimiento, El otro de la justicia y Distribución o reconocimiento ha intentado desarrollar una nueva fundamentación de la moral. Usted critica la fundamentación pragmático-universal de la ética discursiva de Habermas. La deficiencia de ésta 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 explicitar un poco más esa tesis?

Para poder explicar esta pregunta de una manera adecuada, se debería aplicar primero una diferenciación que tampoco Habermas tuvo muy presente durante mucho tiempo: la diferencia entre una moral individual y una moral social. Hasta ahora no ha sido muy evidente si la ética del discurso en verdad 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 en esta respuesta quiero limitarme, 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. En este punto siempre he sospechado o supuesto que la ética del discurso define el ámbito de fenómenos en discusión con demasiada estrechez cuando se concentra en las pretensiones normativas exigidas en las argumentaciones. Es decir, la ética del discurso parte del potencial normativo de la argumentación o del discurso para preguntarse cuáles presupuestos idealizantes han exigido desde siempre los sujetos participantes, y desarrolla 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, a saber, 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.

Lo anterior 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, muy pronto se evidencia que los sujetos también tienen 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 redujo las perspectivas; pero, como ya dije, eso tiene que ver con decisiones fundamentales que se pueden aclarar en un diálogo sólo con gran dificultad. Es decir, a qué nos referimos con moral social y cuál es el aspecto adecuado para fundamentar una moral social.

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 tematizar tres modelos distintos del reconocimiento que, como condiciones normativas, determinan nuestras acciones intersubjetivas. En relación con esto quiero plantearle dos preguntas: primero, puesto que usted ha desarrollado estas condiciones normativas en el marco de un concepto formal de la vida buena, quisiera saber cómo concibe la relación entre moralidad y eticidad; y segundo, 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 ésta 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 distancia de la posición de los comunitaristas?

Otra vez una pregunta muy difícil. Intentaré responderla de la manera más breve 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 de 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 ética universal y ahistórica. Incluso creo que Habermas comparte esta idea —si uno tiene claro cómo opera su ética del discurso— y está convencido de que no se pueden determinar adecuadamente los aspectos de lo justo sin que se reaseguren y reubiquen en las estructuras básicas normativas de una época. En cuanto se formule esto, como el Rawls tardío lo hizo, entonces ya se habrá 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. Sobre este aspecto 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, o sea, la moralidad histórica de una época, representa el punto hacia el cual determinamos las perspectivas de lo justo. Aquí 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, de 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 últimos 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 —en mi opinión—, por lo menos en algunos autores, que nosotros, con buenas razones, legítimamente solo debemos vincularnos al marco moral respectivo de orientación de nuestra comunidad social. Me parece más razonable seguir a Hegel, quien, creo, tuvo la intuición de que solo podíamos vincularnos a la moralidad existente en cuanto ésta fuera razonable. Y ahora la pregunta es: ¿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 hoy en día a la idea de la autonomía individual le corresponde un trato preferencial, a partir de estas razones éticas. 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.

¿Se puede 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?

En cierto sentido, sí. Esto resulta del impulso intersubjetivista fundamental de mi noción de la ética con base en la teoría del reconocimiento en su totalidad. Al estar 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, y 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 la proporción necesaria de relaciones de reconocimiento. Entonces se hablaría de patologías sociales, y también se puede hablar, por supuesto, de injusticias sociales. La pregunta es si se trata de la misma manera de hablar o si son dos casos distintos. Es muy probable que estas maneras de hablar estén relacionadas porque cada una se refiere a las pretensiones que los sujetos tienen con razón, a saber, las formas de reconocimientos sociales intactas o no vulneradas. Y creo que son dos aspectos distintos con los cuales abordamos esta idea normativa fundamental, si hablamos de injusticias o patologías sociales.

Las teorías del reconocimiento representan un planteamiento completamente distinto al de las teorías de la justicia. Las teorías del reconocimiento critican las concepciones de justicia del liberalismo moderno porque éstas son definidas por medio de un concepto unilateral de la teoría de la distribución. La limitación del liberalismo distributivo, tal y como lo representan Rawls, y en Alemania, 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. Frente a ese planteamiento del liberalismo distributivo, usted propone una teoría normativa en la cual en lugar de los principios de distribución equitativa, habla de 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, entre las cuales voy a referirme a tres:

a) Nancy Fraser critica su teoría del reconocimiento porque usted, según ella, propone un sistema monístico, en el cual le asigna una posición central al concepto del reconocimiento. Ella dice, además, que a través de la teoría del reconocimiento no se 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 lo anterior, Fraser propuso una teoría dualista y perspectivista en la que articula distribución y reconocimiento. Tomando como punto de partida a Fraser, se podría decir que los dos planteamientos no compiten entre sí, sino que están situados en diferentes niveles. El del reconocimiento ofrece una muy buena explicación a aquellas violaciones que sufren las personas debido a un tratamiento injusto, y por ende, a lo que significa tratar a una persona con el mismo respeto e igual consideración. Por el contrario, el planteamiento distributivo forma una 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?

Tampoco me dejo convencer de esta separación de perspectivas por razones que intentaré explicar. Creo que si las cosas se entienden como usted las propuso basado en el planteamiento de Fraser —la concepción de reconocimiento sirve para resaltar 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, a mi juicio, 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. En mi opinión, disponemos de buenas herramientas para poder decir cuáles formas del reconocimiento deben unirse 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 simplemente por la distribución de derechos y bienes. También es evidente que se trata de una cuestión de justicia social, por ejemplo, el cómo se organizan determinadas prácticas sociales, o si en realidad es justo que estas últimas se regulen según parámetros de posiciones económicas.

Esto quiere decir que de una teoría de la justicia semejante forma parte —ya internamente— lo que Michael Walzer nombra “The Art of Separation”: uno debe tener claro primero la naturaleza práctica de las distintas esferas 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, es decir, la garantía de condiciones que ofrece 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 cuestión, por ejemplo, acerca de la organización de una familia. Es un aspecto absolutamente ajeno a su teoría de la justicia, pero también a la noción distributiva de la justicia; después de todo, la noción distributiva de justicia trata de bienes y derechos ya existentes y no de la pregunta por cómo deberían ser

organizadas las prácticas sociales en las que se constituyen, consumen o gozan estos bienes y derechos. Así, 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 solo donde la distribución sea la acción más apropiada.

Existen esferas sociales en las cuales la distribución es la solución equivocada, cuando se trata no solo de la distribución de bienes, sino de garantizar formas adecuadas de la práctica social. Un niño muy rico es tratado socialmente de forma injusta cuando, aunque goce de todos los derechos y bienes imaginables, sus padres lo descuidan y lo dejan en manos de una empleada —que cobra mucho dinero por hacerse cargo de él. Pero la teoría distributiva no percibe esto como injusticia. Lo mismo se aplica a las condiciones laborales que quizás pueden asegurar buenos ingresos, pues aunque el tipo de actividad no transmita al trabajador ninguna forma adecuada de valoración social, no presupone ningún problema para la concepción distributiva de justicia porque el sujeto está bien remunerado. Sin embargo, 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. Yo sigo creyendo y luchando por esto. Pienso que la separación bipartita no nos ayuda necesariamente porque, a mi modo de ver, la noción de justicia con base en la teoría del reconocimiento alude, más que a la distribución de bienes y derechos, 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. Al aclarar este punto, surgen preguntas de la teoría distributiva en detalle, pero, entonces, ya está definido 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.

b) Stefan Gosepath escribe que el sentimiento moral del menosprecio no es suficiente para mostrar lo que debe considerarse correctamente como tal o como una violación moral. No toda violación sentida subjetivamente puede y debe considerarse como menosprecio, puesto que a menudo no corresponde el alto grado subjetivo de ese sentimiento con el grado del derecho. Hay situaciones en las 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 se puede diferenciar en esos casos cuáles expectativas de reconocimiento son justificadas y cuáles no?

Esta objeción me parece, principalmente, un malentendido, y no quiero excluir la posibilidad de que yo mismo lo haya causado. Puede deberse a que en *Lucha por el reconocimiento* no perseguí intenciones relacionadas con la teoría o la filosofía

moral, sino con 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 relevante. 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 se refirieron Gosepath y otros: existe una cantidad de experiencias de lesiones y de expectativas de reconocimiento que a primera vista nos parecerían no muy justificadas, poco meritorias de valoración moral y sin estatus moral. Los ejemplos que usted menciona convencen totalmente. Quien termina una amistad puede herir mucho al otro, pero sería insensato decir que por eso se trata de un acto moral. El acto deviene a ser 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 posteriormente a *Lucha por el reconocimiento*: ¿cómo podemos diferenciar entre expectativas de reconocimiento justificadas y no justificadas? Viene también al caso lo que mencioné en detalle anteriormente y que es bastante complicado, quizás demasiado, para volverlo a presentar aquí.

Primero, es importante enfatizar 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 —algo que se debe tener claro de antemano. Después, se debe dar un paso histórico que nos ilustra cuáles principios del reconocimiento social son institucionalizados y, así, justificados en una época, en un tiempo histórico determinado; pero justificados gracias a su racionalidad. Solo cuando no hay dudas sobre esto 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 suponen una obligación para 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; y estas últimas no son revocables. Estas relaciones determinan el trato con el otro de un modo comprensible y abierto, y es probable que esas expectativas de reconocimiento se hayan desarrollado durante siglos pero hayan adquirido su legitimidad apenas en la actualidad. 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 informados y solo se aplican a las esferas del reconocimiento. Se debería diferenciar aún en detalle, según la esfera de reconocimiento respectiva, para poder responder la pregunta con más exactitud.

Ya mencioné que en las amistades y las relaciones de pareja estas expectativas legítimas de reconocimiento y, con ellas, 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 ciertas expectativas y, con ellas, obligaciones de reconocimiento sin límites. Incluso más complicado es el caso de la tercera dimensión de la esfera del reconocimiento social. Al respecto, diría que las sociedades realmente poseen una obligación determinada de cumplir con la expectativa que tienen sus miembros de ser estimados y valorados socialmente en su capacidad de rendimiento. Se puede entender como un derecho individual a ser incluido en la producción social; de esta manera respondería la pregunta. La sospecha principal es de mucha relevancia. Gosepath reconoció lo que yo mismo había propuesto 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 provoqué estos malentendidos porque en *Lucha por el reconocimiento* aún estaba cruzando las intenciones con base en la teoría social y en la filosofía de la moral, de una forma no muy adecuada.

c) Reiner Forst afirma de manera crítica hacia 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 relacionadas con deficiencias de estimación social, por ejemplo, la subestimación de determinados trabajos (el trabajo en el hogar, el trabajo de asistencia social) o de ciertas formas de vida cultural. ¿Pero, realmente, aquí se reclama una estimación social verdadera o más bien el desmonte de ciertos privilegios? La tesis de Forst propone que no solo los razonamientos 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 sus fines. ¿Qué puede decir usted frente a esta crítica?

Otra vez una pregunta difícil de responder en pocas palabras. Aquí todo depende de la manera en que determinamos qué son privilegios no justificados. Sobre estos, 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 de forma adecuada, valorado socialmente, es decir, pagado socialmente. La dificultad de este principio 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 cualidades 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 cuándo se pagan injustamente los trabajos sociales, qué formas de trabajo deberían ser pagadas o 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 intenta remover privilegios, sino 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 nos referimos a la base normativa cuando hablamos de la remuneración del trabajo social y, en general, de los niveles en la distribución social del trabajo. En este punto no coincido con Rainer Forst.

En su artículo "Universalismo como fracaso moral. Condiciones y límites de una política de los derechos humanos" usted no solamente criticó 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 instrumentario político y jurídico que permita implementar y realizar los derechos humanos. ¿Podría ampliar aquí un poco más esa idea?

Puedo hacerlo sólo con gran dificultad. En realidad, no profundicé en este campo temático concreto aunque me parece de extrema relevancia. Quizá el campo temático social es el campo moral en el que se producen más ilusiones, entre las cuales

se cuentan suposiciones fundamentales ficticias porque las condiciones de poder y dominio están tan profundamente cementadas que tiene algo de extraño que se pueda debatir sobre cuestiones de la justicia internacional desde un *View from Nowhere*. Mi idea 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 Organización de Naciones Unidas (ONU) reforzada, equipada con medios de sanción y coerción más fuertes que en la actualidad; y que esta expansión de los derechos humanos obligue a la comunidad internacional a provocar una redistribución. En tanto que determinadas pretensiones de los miembros de las sociedades subdesarrolladas sean institucionalizadas realmente como derechos, como derechos individuales, y no solo como una idea vacía de los derechos humanos; y que, por ende, exista una pretensión jurídica, éste podrá ser el medio con el cual se obligue a los países capitalistas a llevar a cabo una redistribución mucho mayor que en la actualidad.

En otras palabras, el único camino que, en mi opinión, parece estar abierto no es, por supuesto, las apelaciones al Banco Mundial o a gobiernos singulares —probablemente solo con restricciones a través de una política nacional de desarrollo—; el único camino es un fortalecimiento de las Naciones Unidas, y no solo de sus tareas políticas sino de las económicas. Ésta es la única opción en el futuro. Y aquí las concepciones de una justicia internacional no ayudarán tanto porque cada una dirige su atención hacia donde, a primera vista, se halla la injusticia. Finalmente, no se tratará de determinados principios de una justicia universal, pues una vez 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 sabemos 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.

¿Usted también piensa, como los liberales globalistas —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 más bien comparte la idea de Rawls y Habermas, según la cual el primer contexto de la justicia es el de cada Estado singular?

En este aspecto, no sé en qué detalles coincido con Rawls y Habermas, quienes tienen nociones muy distintas en relación con la justicia global y el orden mundial internacional. No conozco, por supuesto, todos los pormenores porque las diferencias son muy complejas. De lo que estoy convencido es de que, a largo plazo, el

contexto primario para las preguntas acerca de la justicia social será el contexto nacional—no sé si se puede expresar de este modo—, porque las fronteras nacionales se están disolviendo en el camino de la globalización. Mientras tanto, decimos 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. En principio, comparto esta idea.

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 acontecimiento que transformó nuestra autocomprensión histórica de manera radical?

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 vida de modo sostenible, irrecuperable e irreversible, entonces sí los ha habido en la historia, con seguridad. El más famoso del siglo XX es, sin duda, Auschwitz, como suceso sin precedencia después del cual se puede decir que cambiaron muchas o incluso todas las intuiciones sobre el mundo de 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 acontecimiento sin precedencia dentro de determinada época histórica porque molestó e irritó considerablemente nuestra sensibilidad para preguntas político-morales. Creo que el mapa moral con el cual operábamos en relación con los hechos internacionales como ciudadanos de nuestras sociedades hasta el 11 de septiembre incluía de algún modo una dinámica Norte-Sur, lo cual ha cambiado esencialmente desde esa fecha y hoy en día pensamos mucho más en categorías de Este-Occidente o en categorías nuevamente orientadas a comunidades religiosas y a la adhesión religiosa. Es, con seguridad, algo nuevo que probablemente apenas se reveló en masa por medio de este suceso y obligó a realizar una nueva orientación masiva. No me atrevo a responder si esta nueva orientación será tan relevante para nuestra autocomprensión civil en general como, por ejemplo, Auschwitz. Más bien lo dudo.

Habermas criticó en su artículo “El proyecto kantiano y el occidente escindido” la política dirigida por el presidente George Bush. Allí escribe que la nueva política de Estados Unidos, 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 más recientes artículos a Kant y a los problemas actuales del orden mundial. Al respecto, formulo dos preguntas: ¿piensa que el proyecto kantiano tiene aún un futuro? Y ¿cómo puede verse el nuevo orden mundial bajo el proyecto de una nueva paz americana?

Estoy, por supuesto, completamente convencido de que este proyecto kantiano sigue teniendo un gran futuro. No creo que un proyecto de tal magnitud como 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 estadounidense que opera de una forma imperial o poco acertada. En los últimos doscientos años surgieron retos más serios; basado en esto, creo que el proyecto sobrevivirá también a este reto actual. La pregunta es con qué medios se puede asegurar su capacidad de sobrevivir. En este punto comparto algunas nociones con Habermas: que se junten la mayor cantidad de países posibles, no solo en el núcleo de Europa, sino todos los países que confiesen determinados principios liberaldemocráticos y critican decididamente la política estadounidense actual, y que apliquen primero los medios rigurosos de la ONU para hacer realidad su crítica y asegurar su imposición. Una clave importante es que los países del núcleo de Europa procuren alcanzar un mayor respaldo para su proyecto en otras partes del mundo; es decir, los países decisivos europeos —en este aspecto— deben fortalecer sus contactos. Además, que los países que realmente están observando el gobierno estadounidense con el escepticismo adecuado, o sea, con el mayor escepticismo, se unan con naciones que comparten una perspectiva afín y tienen, en principio, institucionalizados, por supuesto, los fundamentos liberaldemocráticos.