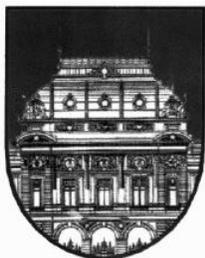


PERSPECTIVAS CRÍTICAS DE JUSTICIA SOCIAL

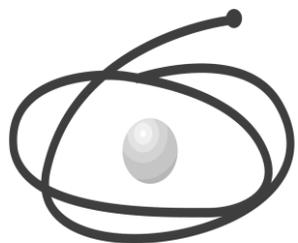
Apoyo:



Universidad
de la República



PUCRS



C A P E S

PERSPECTIVAS CRÍTICAS DE JUSTICIA SOCIAL

Gustavo Pereira
(Editor)

© Dos autores – 2013 - Todos os direitos reservados

Impressão:
Evangraf – (51) 3336.2466

Catalogación en la Publicación (CIP)

P466 Perspectivas Críticas de Justicia Social / organizador: Gustavo Pereira. –
Porto Alegre : Evangraf, 2013.
256 p.

La publicación forma parte del Proyecto CAPES - PCPP PUCRS-UdelaR:
“Teorias da Justiça, Filosofia Política e Filosofia do Direito”

ISBN 978-85-7727-512-0

1. Justicia relacional, justicia distributiva. 2. Crítica, hermenéutica y
alcance de la justicia. 3. Cosmopolitismo, democracia y conflicto.
4. Emociones, autorreflexión y patologías sociales. I. Pereira, Gustavo.

CDU 340.12
CDD 340

(Bibliotecária responsável: Sabrina Leal Araujo – CRB 10/1507)

Índice

Prólogo	7
<i>Gustavo Pereira</i>	
I. Justicia relacional, justicia distributiva	10
El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo.....	11
<i>Axel Honneth</i>	
Dos imágenes de la justicia	29
<i>Rainer Forst</i>	
En defensa de la justicia distributiva	47
<i>Stefan Gosepath</i>	
Capacidades como una métrica de justicia y reconocimiento	60
<i>Gustavo Pereira</i>	
II. Crítica, hermenéutica y alcance de la justicia.....	78
Teoría crítica y justicia social	79
<i>Alessandro Pinzani</i>	
Hermenéutica crítica de la justicia, en diálogo con Axel Honneth.....	95
<i>Jesús Conill-Sancho</i>	
Reconocimiento, forma del Derecho, eticidad.....	111
<i>Miriam M. S. Madureira</i>	
La vida familiar en la mira de la justicia	125
<i>Ana Fascioli</i>	
III. Cosmopolitismo, democracia y conflicto.....	142
Cosmopolitismo, transnacionalismo y justicia	143
<i>Gustavo Leyva</i>	
Las reivindicaciones normativas de un ethos democrático latinoamericano	154
<i>Nythamar de Oliveira</i>	
Releyendo a Rawls a la luz de Arendt: Juicio reflexivo y experiencia histórica.....	171
<i>Carlos Thiebaut</i>	
El agón democrático: ¿un esfuerzo por alcanzar la distinción o lucha contra la dominación e injusticia?	189
<i>Jean-Philippe Deranty</i>	
<i>Emmanuel Renault</i>	

IV. Emociones, autorreflexión y patologías sociales	204
Educación de las emociones como medio para realizar una teoría crítica de la justicia	205
<i>Helena Modzelewski</i>	
Indiferencia, preocupación y autorreflexión: El carácter de la voluntad en la autonomía personal	225
<i>Agustín Reyes Morel</i>	
Aportes para una revisión y defensa de la reificación como olvido del reconocimiento	237
<i>Martín Fleitas González</i>	

Prólogo

Una intuición muy básica acerca de qué es la justicia nos dice que es la forma en que aseguramos a cada quien lo que le corresponde. Esta afirmación supone al menos dos cosas: la primera de ellas es que la justicia consiste en un conjunto de relaciones que entablan las personas entre sí, estableciendo a través de ella la forma en que se asignan derechos, oportunidades y medios; la segunda es que para establecer tales relaciones, las personas son consideradas como fines en sí, es decir, igualmente dignas. Esta formulación, que puede ser asumida por prácticamente todas las concepciones de justicia contemporáneas, delimita el espacio en el que discutir la justicia social y establece, a su vez, las preguntas guías de tal discusión: ¿qué significa tratarse como iguales? y ¿cómo se especifica la igual dignidad? Las respuestas han sido muchas y la discusión intensa, generando en esas respuestas un cierto consenso acerca de cómo debe ser entendida la justicia social, y que puede resumirse en que: a) la justicia tiene como objeto a las instituciones, b) la forma de tratarnos igualitariamente se especifica a través de principios, c) las concepciones de la vida buena no pueden determinar ese tratamiento, d) la elección de esos principios se realiza desde una perspectiva imparcial, y e) la evaluación de las situaciones sociales individuales requiere una métrica para hacerlo. Estos rasgos no son para nada exhaustivos, pero permiten vislumbrar los puntos de mayor acuerdo sobre la discusión contemporánea de la justicia social. Estos puntos son en buena medida cuestionados en el presente trabajo, pero dicho cuestionamiento en ningún caso es un rechazo radical, sino más que nada la búsqueda de mayor precisión en establecer aquello que la justicia social debe ser.

Las diferentes posiciones que se manifiestan en este libro tienen de forma directa o indirecta la influencia de la Teoría crítica. Sin embargo, tal influencia está lejos de ser una influencia articulada y sistemática, sino que más bien tiene una multiplicidad de focos en los que se manifiesta con diferentes intensidades y matices. Es precisamente en este carácter pluralista y heterodoxo donde radica la mayor riqueza de las contribuciones que pueden hacerse a partir del espíritu de la Teoría crítica, a partir del cual se identifica o construye un punto de vista normativo desde el cual evaluar relaciones y estructuras sociales. Dicho punto de vista crítico-normativo es el que indica si las relaciones sociales son más o menos justas, y también oficia de guía para realizar la transformación de las relaciones sociales que son consideradas injustas. Esto permite situar el análisis de la justicia en aquellos aspectos que han sido marginados o que no son adecuadamente percibidos por los principales protagonistas del debate contemporáneo.

Bajo esta perspectiva crítica en este libro se presentan cuestionamientos a distintos aspectos de la justicia. Uno de ellos es el de su alcance, ya que si bien desde el consenso generado a partir de la obra de Rawls la justicia se encuentra circunscripta a las instituciones, este alcance ha sido sistemáticamente cuestionado por la pertinencia que tienen circunstancias tales como la familia y la vida íntima en

la forma en la que las personas son tratadas y consideradas. Un segundo aspecto es el de la crítica al paradigma distributivo desde una perspectiva relacional. Esta crítica sostiene que la mayor parte de las concepciones que han protagonizado el debate contemporáneo sobre la justicia social culminan reduciendo la característica relacional de la misma a una cuestión de posesión de ciertos bienes, y eso opaca o eclipsa cuestiones que son centrales para la justicia como el poder y la política. Dentro de esta discusión, las críticas al paradigma distributivo se traducen también en una crítica a las métricas de justicia, que son las que determinan el rasgo cuantificable y distributivo de la justicia. Sin embargo, dicha crítica se queda corta porque en una evaluación de las métricas a partir de su capacidad para cubrir los aspectos relacionales de la justicia, es posible postular una que no solamente sea capaz de contemplar lo estrictamente cuantificable, sino también aquello que se encuentra más allá de la mera cuantificación y distribución como se presentará en este libro.

Este ir más allá de lo que es tratado por las concepciones que han protagonizado la discusión sobre justicia social tiene también la posibilidad de proyectar lo que debe ser la justicia y qué medidas deberían tomarse para realizar la justicia en las sociedades reales. En ello la hermenéutica constituye uno de los mejores caminos que tiene la aplicación y la intervención efectiva en las sociedades al brindar una alta sensibilidad a las circunstancias de aplicación. Esta sensibilidad permite identificar a la capacidad de reflexión como un elemento central para garantizar que un sujeto pueda ser un ciudadano que participe de la vida de la sociedad y que pueda llevar adelante el plan vital que considere más valioso. El tratamiento de esta capacidad se manifiesta tanto en el rol que tiene el juicio reflexivo en la justicia, como en la posibilidad de enfrentar el efecto de las patologías sociales y de educar las emociones que promueven una eticidad democrática a través de la autorreflexión.

El conflicto, que ha ocupado un lugar marginal en buena parte de la discusión por la justicia social, también es integrado en este trabajo, no solamente a través del rol que juega en las posibles demandas de reconocimiento, sino muy especialmente como forma privilegiada de combatir la dominación. El aspecto agonístico de la democracia es considerado más allá de sus raíces aristocráticas para centrarlo en la emancipación y posibilidades de realizar la condición de ciudadanía. A su vez, estos elementos son considerados tanto en su alcance global encarnado en una justicia cosmopolita, como en su alcance más restringido a través de un ethos característico de una región cultural que impone rasgos particulares a la realización de la justicia.

Las colaboraciones que se presentan en este libro pueden considerarse como parte del desarrollo de una teoría crítica de la justicia; este desarrollo no es consecuencia de un programa sistemático sino que aparece esbozado a través de una constelación de reflexiones que permiten avanzar en la conceptualización de una alternativa o de una versión que supere las limitaciones de las propuestas de mayor destaque que han protagonizado el debate sobre la justicia social. Aspectos completamente ajenos a esas concepciones estructuradas a partir de la influencia de la justicia liberal, como el conflicto, el poder, las emociones, las patologías sociales

o la justicia más allá de las instituciones, son los que permiten prefigurar algunas de las características más destacables que tendría una justicia social crítica.

Por último, no es posible menos que expresar un sentimiento de alta complacencia al contar con un conjunto de excelentes colaboradores en este libro. La preocupación por la justicia y su efectiva realización en nuestras sociedades ha permitido unir a través de esta reflexión colectiva a filósofos provenientes de centros de investigación de la Universidad J. W. Goethe (Frankfurt), Universidad Federal de Santa Catarina, Universidad Pontificia de Rio Grande do Sul, Universidad Carlos III de Madrid, Universidad de Valencia, Universidad Autónoma Metropolitana (México), Macquarie University (Australia), École Normale Supérieure de Lyon y la Universidad de la República (Uruguay). Todos nosotros compartimos la esperanza y el objetivo común de erradicar el sufrimiento y la injusticia de las sociedades contemporáneas.

Gustavo Pereira
Departamento de Filosofía de la Práctica
Universidad de la República

I. Justicia relacional, justicia distributiva

El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo*

Axel Honneth

Universidad J. W. Goethe

Instituto de Investigación Social (Frankfurt)

Luego de que el debate sobre la relación entre el liberalismo y el comunitarismo se extinguió con la misma velocidad con la que había surgido dos décadas atrás, la brecha entre la teoría filosófica y la praxis política parece estar acentuándose nuevamente. Tiempo atrás, cuando los escritos de Michael Walzer, John Rawls o Charles Taylor se discutían ampliamente entre los intelectuales (Honneth, 1992), la filosofía política parecía tener el poder de proveer a la práctica política con sus ideas y sus guías teóricas. Por un instante, los esfuerzos filosóficos por llegar a una definición ajustada del concepto de justicia social parecieron servir de algún modo al diseño de planes o metas políticas.¹ Hoy, sin embargo, al haberse desvanecido el desafío comunitarista, nos exponemos nuevamente a la vieja dolencia de la disociación entre filosofía política y acción política, entre teoría y praxis. Sin embargo, parece haber un consenso general en cuanto a que las sociedades democrático-liberales están basadas en fundamentos normativos que exigen garantías legales para la autonomía individual de los ciudadanos. Más aún, la mayoría coincidiría en que los principios de igualdad legal y política requieren, además, de una redistribución económica que permitiría a los más desfavorecidos un ejercicio real de los derechos que se les garantizan legalmente. Pero estos principios generales de justicia social no tienen ningún valor a la hora de proveer de información a la práctica de los representantes políticos o de los movimientos sociales, ya que cuando se trata de resolver problemas sociales complejos – como los desafíos que involucra reformar el Estado de bienestar –, los principios tan ampliamente aceptados pierden rápidamente su potencial clarificador y asesor. La brecha que se ha renovado como resultado de lo anterior no se explica meramente como un desfase temporal entre la fundamentación filosófica y la aplicación práctica: hace falta más que tiempo, esfuerzo y perseverancia para transformar los principios de justicia desarrollados teóricamente en guías de acción política. Más bien, los principios normativos parecen en general estar formulados en un nivel que hace imposible extraer de ellos alguna pauta de acción política. Parece necesario, entonces, servirnos de otras normas, aún carentes de fundamento filosófico, para poder tener posibilidades de llegar a una solución “justa” (Miller, 1999, cap. 1).

* El presente capítulo fue originalmente publicado como “Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus”, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlín, Suhrkamp, 2010, pp. 51-77. Este ensayo es parte del libro *El yo en nosotros*, a editarse en español por Katz Editores, con cuya autorización se publica.

¹ Esta aplicación política queda más evidente en las discusiones en torno a los escritos programáticos de Amitai Etzioni (1998). Para la discusión política en Alemania, ver Zahlmann (1992).

En vista de esta brecha creciente entre la teoría filosófica sobre la justicia y la praxis política, quizá deberíamos dar un paso atrás y obtener una perspectiva más amplia de la primera. Después de todo, es posible que la ampliación de la distancia respecto a la política pueda explicarse por carencias conceptuales de los esfuerzos teóricos. En lo que sigue trataré de liberarme por etapas de las premisas de la teoría liberal de justicia dominante con el fin de poder asumir una perspectiva externa que me permita un examen crítico de dicha teoría. En primer lugar desarrollaré tres elementos que actualmente parecen haber ganado amplio consenso en casi todas las teorías de la justicia. Sin tomar en cuenta las numerosas diferencias entre los enfoques particulares, sostendré que, tomados en conjunto, un esquema procedimentalista básico, la noción de justicia distributiva y cierto apego al Estado establecen la base teórica de la teoría de la justicia actual (I). En segundo lugar examinaré y cuestionaré cada uno de estos pilares, comenzando por el paradigma distributivo dado que, según mi enfoque, contiene la clave para criticar el resto de las construcciones de la teoría (II). En tercer lugar, una vez que haya dejado al descubierto el carácter dudoso de cada uno de estos elementos, podré comenzar a esbozar una propuesta normativa alternativa. La primera pregunta será cómo habremos de concebir el material de la justicia social, cuando la idea de distribución de bienes no constituye una solución apropiada. Luego continuaré definiendo respuestas a los dos asuntos restantes, que surgen por la insuficiencia tanto del esquema procedimentalista básico como del apego al Estado (III). Finalmente, señalaré las consecuencias que resultan de la nueva composición de la teoría de justicia. Aquí podré volver a mi punto de partida, esto es, a la relación entre la teoría filosófica de la justicia y la praxis política. Obviamente, el hilo conductor de mi enfoque será la cuestión acerca de cómo concebir el entramado o el material de la justicia social.

1.

Actualmente parece haber un consenso amplio en los ámbitos filosóficos respecto a la cuestión de cómo deben ser las premisas de una teoría de la justicia social. A pesar de que puedan detectarse resistencias aisladas a algún elemento particular de una concepción tan general de la justicia, mayoritariamente hay unanimidad respecto a su procedimiento de fundamentación y su principal área temática. Tanto la justificación como la determinación del contenido de la justicia se ven como derivaciones de la idea de que los principios de justicia son expresión de una voluntad común de todos los ciudadanos de garantizarse mutuamente las mismas libertades subjetivas de acción. Si bien este principio abstracto parece coherente, reúne dos complejos teóricos distintos, cada uno de los cuales deriva de una definición distinta de la libertad: por un lado, lo que llamamos justicia social debe evaluarse en su cometido de garantizar nuestra autonomía personal, puramente individual y, por otro lado, los principios de justicia deben poder verse como el resultado de un proceso común de formación de la voluntad, que únicamente puede

surgir como resultado de la cooperación intersubjetiva.² Me referiré al primer elemento de este constructo, que trata sobre la garantía recíproca de la autonomía individual, como su componente “material” y, en cambio, llamaré al segundo componente, que se encarga de la generación de principios de justicia, su principio de “forma”.

El componente material de la mencionada construcción de la justicia (*Gerechtigkeitskonstruktion*) captura la idea de que la lucha tendiente a liberar a los individuos de imposiciones externas y dependencias personales se considera un logro fundamental de las sociedades liberales; el quid de la concepción moderna de la libertad individual está en que permita la libre persecución de las metas personales que el individuo se fija. Esta nueva concepción de la libertad altera significativamente lo que se concibe como la tarea material de la justicia; si bien alguna vez, originariamente, consistió en asignar a cada persona su lugar en la escala social y asegurarle el sustento correspondiente a su status, ahora consiste en garantizar a todos los sujetos igual espacio para perseguir sus preferencias individuales. Esta formulación puede parecer bastante inocente, pero rápidamente engendró una noción crucial en nuestra concepción actual de la justicia: la libertad de los individuos es tanto más grande cuanto menor los límites que los demás nos imponen, o lo que es lo mismo, cuanto más independientes seamos de nuestros compañeros de interacción. A pesar de que el énfasis liberal de la individualidad no implica automáticamente el aislamiento del sujeto, las imágenes usadas por el nuevo modelo para darle peso retórico a la concepción, así como los ejemplos esgrimidos para hacerla llegar a un público amplio, sugieren que los lazos sociales pueden generalmente entenderse como limitaciones a la libertad individual. Las anteriores han sido vías de filtración de la noción individualista de la autonomía personal en las teorías modernas de justicia. Esto hizo crecer la influyente idea de que crear condiciones sociales justas significa, primordialmente, hacer posible que todos los sujetos tengan acceso a una forma de autodeterminación que les permita ser tan independientes como puedan de sus compañeros de interacción.³ La consecuencia más importante de esta noción unilateral es la conformación de un esquema teórico que podríamos llamar “paradigma distributivo”. Al verse la dependencia de otros como una amenaza a la libertad individual, la última sólo puede asegurarse si cada individuo posee medios suficientes para poder asegurar su propio plan de vida. Por consiguiente, la tarea material de la justicia consiste en ocuparse de la distribución de estos “bienes” que permiten a todos los miembros de la sociedad la persecución de sus preferencias individuales. Al final del proceso evolutivo señalado, la justicia queda igualada con la “justicia distributiva”, sin ningún tipo de consideración sobre si es lícito concebir a la libertad individual como asociada esencialmente al uso o disfrute de bienes.⁴

² Una buena visión panorámica sobre esta tensión inherente a las teorías modernas de la justicia es dada por Ladwig (2004) y Wellmer (1996).

³ Para una crítica de esta concepción individualista o privatista de la libertad individual, cfr., entre otros, Taylor (1988), Raz (1986), Sandel (2000).

⁴ Aún no conozco una crítica sistemática del esquema distributivo. De todos modos, cfr. las observaciones en Young (1990, cap. 1) y en Habermas (1998b, p. 51 y ss.).

Pero antes de entrar en las carencias del paradigma distributivo es preciso presentar los otros componentes de los que se ocupa la teoría contemporánea de la justicia. Ya he indicado que puede encontrarse cierta tensión en la definición más general de justicia social, ya que supone, junto con la noción individualista de libertad, también algún grado de cooperación intersubjetiva voluntaria. El procedimiento mediante el cual llegamos a principios de distribución justificados frecuentemente involucra un proceso compartido de formación de la voluntad, que finalmente deriva en la determinación de esos principios normativos. Este principio de “forma” de las recientes teorías de la justicia – que también puede verse como su procedimentalismo constitutivo – es el resultado de una reflexión que toma en cuenta la presunta autonomía de los sujetos; como los miembros de la sociedad son concebidos como libres y autodeterminados, una concepción de la justicia no debe permitirse pasar por encima de ellos a la hora de determinar lo que cuenta como una distribución justa de bienes. En contraposición a ello, en estas teorías se idea una “posición original”, un contrato social o similar instancia de deliberación entre los actores, cuyas condiciones de imparcialidad nos permiten llegar, en la forma de experimentos mentales, a conclusiones justificadas sobre qué tipo de distribución prefieren los ciudadanos (Rawls, 1979, cap. 3). El establecimiento de los principios distributivos, por lo tanto, no se fija a partir de una teoría sino que son fruto del consenso de aquellos que van a ser afectados por los principios y se alcanzan gracias a un proceso de deliberación equitativo y justo. Podemos referirnos a esta autorrestricción como “procedimentalista”, ya que la concreción del esquema distributivo nace en un proceso que debe garantizar el consentimiento de todos los involucrados. Sin embargo, dicho procedimentalismo está necesariamente marcado por cierta tensión, dado que en la determinación de la “posición original” o de la instancia de deliberación debemos prever condiciones específicas de justicia sobre las cuales los implicados deben estar de acuerdo. Después de todo, las partes presentes en esta situación original tienen que poder deliberar entre sí como individuos libres e iguales si pretenden llegar a decisiones que sean verdaderamente fruto de un consenso. Esto quiere decir que las precondiciones de libertad sobre las cuales se va a decidir deben estar determinadas antes de comenzar a deliberar. De lo anterior se desprende que, en cierto sentido, la teoría debe, en contra de su intención explicitada, anticipar los resultados normativos del procedimiento y caracterizar algunas de las condiciones específicas de autonomía (Habermas, 1998b, p. 45 y ss.). Y, según creo, si concebimos este procedimiento generador de justicia ya no como un mero experimento mental sino como un proceso real en el mundo social, entonces la tensión crece.⁵

Pero aquí, una vez más, me gustaría dejar de lado estas preocupaciones hasta después de presentar el tercer elemento constitutivo de las teorías de justicia predominantes actualmente, el cual surge como respuesta a la pregunta acerca de

⁵ Así entiendo la intención fundamental de Jürgen Habermas (1998a) en su teoría de la justicia desarrollada en *Facticidad y validez*, la cual concibe a los principios del Estado de derecho moderno como condiciones institucionalizadas de posibilidad de un proceso democrático de autolegislación pública. Más adelante denominaré a esta intención “procedimentalismo históricamente situado”.

qué agente o qué instancias serán concebidas como las encargadas de la implementación de los principios de distribución en la realidad social. Esto puede implicar, dependiendo de la amplitud del espectro de posibilidades en que nos situemos, desde trasladar toda la responsabilidad a instituciones estatales a exigir que cada individuo esté dispuesto a adherir a los principios. Aunque no quede siempre claro si en las teorías de justicia actuales se pretende incluir en la reflexión a instancias no estatales o al comportamiento individual, la línea básica de argumentación de estas teorías sugiere que el único agente apropiado para la realización de justicia es el Estado democrático de derecho. Esta tendencia a concentrar todo el poder formativo en el Estado resulta de la combinación de dos consideraciones, ambas por sí mismas plausibles: por un lado, la responsabilidad de concretar la justicia no debe caer sobre los miembros de la sociedad personalmente, porque esto implicaría el riesgo de una dictadura de virtudes, de una imposición de comportamientos moralmente ejemplares; por otro lado, sólo el Estado constitucional puede poseer los medios legítimos para implementar de manera efectiva las medidas para la redistribución en las diversas instituciones básicas. Las teorías de justicia actuales, por lo tanto, prevén una división moral del trabajo de acuerdo con la cual los ciudadanos deben moldear principios de justicia cuya implementación es concebida como una tarea a ser desarrollada únicamente por el Estado de derecho, que está democráticamente controlado.⁶ El peligro de una concentración en el Estado consiste, obviamente, en que todo lo que queda fuera de su jurisdicción permanecerá inmune a demandas de justicia; esferas sociales como la familia o las empresas privadas, que por buenos motivos sólo pueden ser parcialmente afectadas por la ley, no pueden usarse para, ni ser responsables de la implementación de la justicia. Volveré sobre este punto cuando someta, en el próximo paso, estos tres componentes a un análisis más detallado.

2.

Hasta ahora no he hecho más que definir algunas de las premisas teóricas que considero compartidas por todas las concepciones de justicia dominantes actualmente. Aunque ciertamente, siendo detallistas, hay diferencias entre las teorías, ellas coinciden en que lo esencial para la justicia en la modernidad es hacer posible la autonomía individual. Esta autonomía que, por lo tanto, adquiere un papel protagónico, debe ser asegurada y garantizada suministrando a todos los ciudadanos los bienes primarios necesarios para la realización de sus planes vitales individuales. Sin embargo, los principios que rigen la distribución justa de estos bienes, no deben ser determinados por la teoría misma sino por el círculo de los afectados por los principios. Para lograr esto, la teoría formula un procedimiento – ya sea un experimento mental o un proceso real – que nos informa sobre los principios de distribución que acordarían los involucrados en caso de encontrarse en condiciones

⁶ Con intenciones bien distintas, a saber, en el sentido de una crítica a las concepciones exageradas de la justicia global, Thomas Nagel (2005) demostró cómo en las teorías liberales de justicia todo el poder que tiene como cometido producir justicia se encuentra concentrado en el Estado democrático de derecho.

de imparcialidad y de tomar decisiones espontáneamente. El agente al cual se confía la implementación práctica de estos principios es el Estado de derecho, el cual asegura su correcta realización mediante un sistema de derecho legítimo. Por supuesto que mucho depende de las decisiones concretas hechas en cada etapa particular. El resultado normativo de estas teorías de justicia varía considerablemente dependiendo de si por bienes primarios se entienden exclusivamente a los recursos materiales o si también se incluyen ciertos derechos a disponer, de cómo se determinan las condiciones de imparcialidad y del modelo según el cual será descrita la actividad estatal. Pero aquí no estoy interesado, como ya señalé, en versiones particulares de estas teorías, sino más bien en la imagen general que proyectan en conjunto desde lejos. Lo primero que salta a la vista es que el material de la justicia casi siempre consiste en bienes en general valorados que deben ser distribuidos entre los ciudadanos de acuerdo con principios a definir. Esto presupone un consenso sobre el interés de los participantes por estos recursos, que serán necesarios para formarse y perseguir planes vitales autónomos libremente elegidos (Rawls, 1979, p. 11 y ss.; 1996, cap. 5, § 4). Para estas teorías, la cuestión del orden social justo se reduce a la cuestión de la distribución justa de bienes primarios.

A primera vista lo anterior puede lucir evidente, ya que de hecho parece que debemos una gran parte de nuestra libertad individual a las oportunidades y medios que tengamos a disposición para alcanzar nuestras metas libremente elegidas; los recursos financieros multiplican opciones en nuestras vidas y una amplia gama de ofertas laborales nos permiten desarrollar nuestras capacidades con determinación. Pero todas estas formulaciones comparten un sutil presupuesto que no puede ser fácilmente asimilable al esquema de distribución de bienes: para poder percibir la posesión de dinero como una oportunidad para la libertad, deben haber sido conceptualizadas las metas que vale la pena perseguir; para poder considerar a las ofertas profesionales como caminos a la realización de capacidades propias, la persona debe entender antes que se tienen aptitudes y talentos valiosos que vale la pena desarrollar. Ninguno de estos requisitos necesarios tiene características de un bien definido, ya que a diferencia de las “cosas”, estos requisitos no pueden ser “poseídos”, sino que deben adquirirse con gran esfuerzo en y a través de relaciones interpersonales. Sin embargo, no quiero presentar estos casos aleatorios como objeciones, sino sólo como una clave que permita desarrollar una crítica al esquema distributivo como un todo.

El vínculo entre estas dos últimas breves consideraciones radicaba en el hecho de que los bienes sólo pueden aprehenderse como medios útiles para la realización de la libertad individual si la persona ya se presupone “autónoma”. Esto se explica porque no podemos determinar lo que significa considerar a los recursos financieros o las oportunidades laborales como posibilidades de libertad a partir del significado de estos bienes por sí mismos, sino sólo mediante nuestra relación con cada uno de ellos. Por lo tanto, incluso la lista más comprehensiva y bien pensada de bienes primarios no podría decirnos nada acerca de lo que significa asegurarle a los sujetos condiciones para su autonomía personal. El verdadero asunto yacerá siempre debajo del umbral de lo que pudo articularse en esa lista. A más tardar desde Kant, y probablemente ya desde Rousseau, entendemos por “autonomía” un tipo

determinado de autorrelación individual que nos permite estar seguros de nuestras necesidades y creencias, y valorar nuestras capacidades. Estas formas de autorrespeto pueden articularse y concretarse mediante la asistencia de bienes, pero no pueden ser adquiridas y mantenidas a través de ellos.⁷ Por el contrario, alcanzamos la autonomía a través de caminos intersubjetivos, al aprender a concebirnos a nosotros mismos a través del reconocimiento que otros nos otorgan como seres cuyas necesidades, creencias y capacidades merecen ser realizadas. Sin embargo, esto sólo será posible si, al mismo tiempo, garantizamos ese reconocimiento a aquellos que nos reconocen, porque en su conducta hacia nosotros debemos poder reconocer, como en un espejo, nuestro propio valor. Por lo tanto, pensar en la autonomía individual emergiendo y floreciendo, requiere del reconocimiento recíproco entre los sujetos. No adquirimos autonomía por nuestros propios medios, sino sólo en relación con otras personas que están dispuestas a estimarnos en la misma medida en que nosotros debemos poder estimarlas a ellas (Honneth, 1997; Mackenzie y Stoljar, 2000; Meyers, 1987; Benson, 2005).⁸

Pero si son tales relaciones de reciprocidad y no los bienes las que constituyen las condiciones de la autonomía, las teorías de justicia actuales fallan desde el comienzo al tratar de aprehender la estructura de su objeto. El paradigma distributivo mediante el cual operan sugiere que aquello que asegura la autonomía puede ser distribuido de algún modo y de acuerdo con ciertos principios; con esto se presupone que el “material” de la justicia siempre existe en un estado preestablecido, asimilable a una “cosa” y es algo que los sujetos pueden acumular individualmente. Sin embargo, nada de esto puede ser cierto si sólo llegamos a la autonomía a través del camino del reconocimiento recíproco. Estas relaciones nunca pueden ser tan independientes y estáticas como los bienes, ni podemos consumirlas o disfrutarlas individualmente, ya que siempre requieren la cooperación de otros sujetos. La autonomía es una magnitud relacional e intersubjetiva, y no un logro monológico. Aquello que nos ayuda a alcanzar la autonomía no está tejido con el mismo hilo que un bien distribuable, está formado por relaciones vivientes de reconocimiento

⁷ Las perspectivas de Rousseau y de Kant naturalmente difieren entre sí por el hecho de que Rousseau conecta la autoestima con un presupuesto de reconocimiento recíproco o de la estima recibida por otros (Neuhouser, 2008), mientras que Kant considera la concesión correspondiente como el resultado de una sumisión individual a la ley moral (Hahn, 2008, p. 52 y ss.). Aquí no profundizaré en la correspondiente historia de la teoría, la cual comienza con Fichte.

⁸ Aquí es naturalmente necesario mencionar que, desde el inicio, Rawls introdujo “las bases sociales del autorrespeto” como un bien primario, incluso como “quizá el más importante de los bienes primarios” (Rawls, 1979, p. 479). Probablemente debido a las dificultades mencionadas, surgidas de considerar las condiciones del autorrespeto como un “bien” a ser distribuido (al respecto cfr., entre otros, Doppelt, 1981), más adelante, en *El liberalismo político*, Rawls constata que otros bienes primarios forman parte de las “bases sociales del autorrespeto” (junto con “la igualdad de derechos fundamentales y libertades” son mencionadas también “la igualdad equitativa de oportunidades”) (Rawls, 1996, p. 160). Ellas mismas, por lo tanto, dejan de ser tratadas como un bien primario. Para mí, en estos cambios conceptuales se revelan dificultades imposibles de solucionar dentro del paradigma distributivo, surgidas a la hora de tratar las relaciones intersubjetivas y las relaciones de reconocimiento como el objeto de una teoría liberal de la justicia. No obstante, tanto aquí como en otros pasajes sólo puede admirarse la seriedad intelectual con la que Rawls se ha ocupado de un problema detectado por él mismo.

recíproco que son justas en la medida en que nos permiten valorar nuestras necesidades, creencias y capacidades recíprocamente. Por supuesto que podemos referirnos a dichas intersubjetividades prácticas como “bienes” en un sentido aristotélico, pero en tal caso, no podemos agregarle las connotaciones económicas que resultan de un esquema distributivo.⁹

Estas objeciones socavan sólo el primer pilar de las teorías de la justicia dominantes actualmente. El paradigma distributivo sobre el que éstas se basan ha demostrado ser inapropiado para determinar correctamente el material de la justicia en la modernidad. En lugar de “bienes” deberíamos hablar de relaciones de reconocimiento; en lugar de “distribución” deberíamos pensar en otros modelos para asegurar la justicia. Antes de entrar en detalle, debo aclarar la cuestión acerca de si esta inversión tiene alguna implicancia para los otros dos pilares de las teorías de justicia aquí mencionadas. ¿Puede el procedimentalismo mantener su estadocentrismo si el entramado de la justicia ya no se concibe como constituido por bienes distribuibles sino por relaciones intersubjetivas de reciprocidad?

Como hemos visto, el procedimentalismo está basado en la idea de que sería incorrecto que la teoría decidiera acerca de los principios justos (de distribución); dado que los sujetos deben presuponerse parcialmente autónomos, son ellos mismos o sus representantes quienes, en la forma de un experimento mental, deben ser estimulados como los autores de los principios mencionados, alcanzados en condiciones equitativas e imparciales. Pero como sea que la miremos, esta construcción debe asumir que los actores (ficticios) que deliberan pueden disponer libremente del material sobre el cual deciden. Tanto lo que pretende determinarse, así como el objeto sobre el que versan las decisiones imparciales deben ser vistos como una masa moldeable sin restricciones porque, de lo contrario, el espacio para la decisión se vería limitado por condiciones ajenas y externas. Es en este punto en donde el procedimentalismo actualmente favorito está inmanentemente vinculado con el presupuesto del paradigma distributivo: sólo tiene sentido considerar al establecimiento de los principios de justicia como el resultado de un procedimiento equitativo si, al mismo tiempo, se presupone que los sujetos pueden disponer del material de sus decisiones tan libre e ilimitadamente como si se tratara de bienes muebles arbitrarios. Para que sea preservada la ficción de una generación autónoma de principios justos, el procedimentalismo debe conceptualizar el material de la justicia según el modelo de algo que está a disposición de los sujetos. Aquello sobre lo que decidimos de forma normativamente justificada tiene que ser concebido como una masa que debe ser pasible de ser dividida en porciones equitativas para abastecer a grupos y sujetos que tengan derecho a ella. Por lo tanto, la idea de la distribución de bienes representa una presuposición adecuada para esta forma de procedimentalismo. Pero si quitamos esta premisa, es decir, si ya no podemos

⁹ Los bienes designados por Aristóteles como “éticos” carecen de extensión física, que es el concepto que permitió que surgiera la idea de “repartirlos” según determinados principios con el fin de permitir que más personas, o todos, pudieran disfrutar de ellos. La asimilación implícita de los bienes éticos con objetos materiales que admiten un reparto merecería una investigación específica. La posición contaría puede verse en Scheler (1966, p. 110 y ss.) y Taylor (1985).

concebir el material de la justicia bajo la forma de bienes intercambiables sino como relaciones sociales recíprocas, entonces las condiciones básicas del procedimentalismo se ven afectadas. En este nuevo escenario, ya no podemos imaginarnos a los agentes deliberando sobre algo como si pudieran disponer de ello libremente y de acuerdo con sus propias creencias acerca de la justicia. Las relaciones de reconocimiento, que han demostrado ser condiciones decisivas de la autonomía personal, no constituyen un tipo de material que pueda ser repartido arbitrariamente. No podemos adoptar el rol de tomadores de decisiones que se reúnen alrededor de una mesa y que deliberan acerca de la organización justa o la distribución equitativa.¹⁰ Más bien, estas relaciones de reconocimiento representan poderes evolucionados históricamente que nos influyen en forma omnipresente. Tomar distancia de ellas para poder analizarlas en su totalidad significa fomentar una ilusión que es tan ociosa y vacía como lo es la intención de moldearlas o repartirlas a nuestro criterio.

Así, según me parece, se desploma el segundo pilar de las teorías de justicia dominantes hoy en día. Tan pronto como los bienes distribuibles dejan de ser el material de la justicia, tan pronto como dejamos de lado el paradigma distributivo, ya no podemos concebir a la generación de los principios de justicia en la forma de un procedimiento ficticio en alguna situación original. Por más equitativo, imparcial y libre que sea ese procedimiento, al eliminar el esquema distributivo despojamos a las partes involucradas de la capacidad de siquiera poder concebir un orden social justo como un asunto de recursos o medios asignables. Más adelante trataré una visión alternativa, que concibe el procedimiento deliberativo como un acontecimiento tangible dentro de la esfera democrática pública. Pero primero discutiré la cuestión acerca de cómo esta desarticulación teórica ha afectado al último componente de las teorías actuales de justicia.

El último pilar consistía en asumir que solamente el Estado posee los medios apropiados y universalmente aceptados para implementar en la sociedad los principios de justicia que se dan por fundamentados: éste impone verticalmente una distribución de bienes primarios – acordada por los agentes sociales en sus ficticias deliberaciones – bajo la forma de leyes coercitivas. La conexión entre esta división de las tareas y el presupuesto del paradigma distributivo es tan obvia que no requiere mención; la tarea de la realización de la justicia debe ser dejada al Estado porque, gracias a sus múltiples competencias en relación a la reglamentación, es la única

¹⁰ En una discusión, Anthony Laden defendió la tesis según la cual la diferenciación establecida por Rawls entre justicia “atributiva” y “distributiva” (Rawls, 1979, p. 109-110) podría evitar la problemática que aquí se plantea. Mientras que la justicia atributiva sólo da cuenta de una determinada distribución de una cierta cantidad de bienes entre personas “con deseos y necesidades conocidos”, por justicia distributiva debe entenderse un principio normativo que establece las reglas en base a las cuales las personas pueden cooperar entre sí equitativamente y pueden repartir los bienes por ellas producidos. Yo continúo sin ver cómo esta diferenciación podría evitar la dificultad señalada por mí (y por otros); si bien es verdad que Rawls conecta la “adecuación de la distribución” con la “justicia de las relaciones de cooperación social”, ésta es conceptualizada en el sentido de principios que establecen “qué, cuánto y cómo será producido” y quién tiene sobre ello “derechos justificados” (Ibid.). El sentido material de la justicia sigue siendo la distribución de algo que es concebido como, en principio, pasible de ser “producido”.

autoridad con el poder para distribuir aquellos bienes que parecen necesarios para la posibilidad de lograr la autonomía individual. ¿Pero qué queda de este estadocentrismo una vez que abandonamos la noción de justicia distributiva y adoptamos la idea de que las relaciones comunicativas de reciprocidad son las que primariamente constituyen el suelo fértil y la condición de posibilidad de la autonomía individual? La primera dificultad deriva del hecho de que debemos nuestra autonomía al involucramiento en distintas relaciones sociales, cada una de las cuales puede pensarse como irremplazable. A esto corresponde, junto con el hecho de que participamos de la comunidad democrática legal en la cual estamos obligados a respetarnos los unos a los otros como libres e iguales, el hecho de que estamos también involucrados en múltiples formas de relaciones familiares y laborales – cada vez más precarizadas – en las cuales aparentemente adquirimos otras facetas de nuestro autorrespeto (Honneth, 2006, p. 120 y ss.). Pero lo que importa – al menos a esta altura – no son las particularidades de una lista tal, sino el hecho de que sólo una de estas formas de intersubjetividad práctica es pasible de ser influenciada por el Estado de manera directa e inmediata, porque solamente las relaciones legales pueden ser concebidas como una esfera social en la cual el Estado interviene como agente en las condiciones de las relaciones de reconocimiento, al alterar el espectro de derechos y atribuciones subjetivas, incluyendo a grupos sociales nuevos o declarando cambios situacionales como legamente relevantes. Por lo tanto, dentro de esta esfera legal en la que nos reconocemos mutuamente como ciudadanos libres e iguales y, por lo tanto, tomamos conciencia de nuestra autonomía política, aún tiene sentido concebir la realización de justicia según el modelo de una actividad direccionada por el Estado. En cambio, las otras dos esferas del reconocimiento recíproco mencionadas son susceptibles a la influencia del Estado, pero sólo dentro de límites muy estrictos: el Estado no puede intervenir ni en la vida familiar ni en la laboral simplemente para mejorar las condiciones de reconocimiento, sin el riesgo de alterar las condiciones autónomas de existencia de estas esferas. Por otro lado, éstas son las dos esferas de acción que aparecen como especialmente significativas a la hora de promover el autorrespeto individual de una forma general y amplia. Después de todo, la familia es el lugar donde se asientan los cimientos emotivos para todo lo que luego constituirá nuestra autoconfianza, nuestra capacidad para articular necesidades (Honneth, 2000). También, en el intercambio social de servicios podemos adquirir la no menos importante capacidad de vernos en nuestros rendimientos y competencias como valiosos y socialmente necesarios (Honneth, 2008a; Meyers, 1987); ambos elementos son componentes centrales y esenciales de nuestra habilidad para vivir “sin ansiedad ni vergüenza” (Adam Smith) en la esfera pública (*Sozialen Öffentlichkeit*), es decir, autónomamente. ¿Qué ocurre entonces si el Estado democrático sólo posee medios sumamente limitados para intervenir en las relaciones de reconocimiento inherentes a estas esferas? ¿Debemos desistir en nuestro propósito de asegurar condiciones justas que promuevan la autonomía sólo porque, aparentemente, no hay disponibles más agentes de justicia que el Estado de derecho?

En este difícil punto me parece significativo valernos del descentramiento del concepto de poder, que fue realizado en las últimas décadas a partir de los

trabajos de Michel Foucault, y aplicarlo al campo de las teorías de justicia. Si bien hasta hace poco la ciencia política y la teoría social estaban convencidas de que las directrices políticas sólo podían darse linealmente de arriba para abajo a través de la actividad del Estado, ahora sabemos que esto no es cierto, porque el poder político es asegurado en gran medida a través de una amplia y descentralizada red de organizaciones semiestatales y civiles. Si procuramos hacer esta concepción fructífera también para la teoría de la justicia, rápidamente veremos que las posiciones tradicionales sufren de una excesiva concentración en el Estado. Porque si la dominación política se reproduce a través de instancias distintas levemente conectadas entre sí, la justicia social también deberá ser, tal como en el pasado se asumía a menudo, exigida para y asegurada por muchos agentes interconectados por una red de estructuras situadas en el terreno preestatal de la sociedad civil. Las instituciones que encontramos una vez que miramos más allá de los propios límites del Estado son organizaciones, asociaciones y colectivos preestatales que trabajan para mejorar las condiciones de reconocimiento en nombre de la justicia. Sólo basta con que pensemos en los grupos de ayuda mutua con características familiares, los sindicatos, las comunidades religiosas u otras agrupaciones civiles, para hacernos una idea viva acerca de en cuántos puntos de nuestra sociedad, tales agentes están involucrados en la realización de la justicia. El modelo estructural para estos agentes preestatales, aunque eficaces en relación a la justicia, puede ser provisto por las corporaciones hegelianas (Hegel, 1993, § 250-256), a quien Hegel atribuye como función primordial la de validar y fortalecer en todos los involucrados, mediante medidas prácticas, el fundamento moral de una esfera social determinada, en concreto la de la “sociedad civil”.¹¹ Ciertamente, estas organizaciones carecen de la fuerza vinculante que otorga a las medidas estatales su gran potencial de influencia; de hecho también carecen a menudo del vocabulario normativo para ser claras acerca de su propio rol en la tarea de asegurar y promover la autonomía individual. Pero de esto no se sigue que tales redes preestatales carezcan de influencia sobre las condiciones reales de interacción, las cuales son responsables de asegurar y expandir la justicia social. Quiero afirmar que nuestra imagen de la justicia está muy limitada por esta fijación estatal. Que no podamos percibir las actividades de estas organizaciones civiles como intervenciones morales ni como promoción social de la justicia es la consecuencia de una visión parcial inherente a las teorías de justicia hoy por hoy dominantes.

3.

Hasta ahora he empleado mayormente un enfoque que bien podría ser etiquetado de “terapéutico”, pretendí demostrar, puramente por la negativa, que la imagen de la justicia que muestran las teorías hoy dominantes nos impide ver su

¹¹ Respecto al complejo de las “corporaciones” en Hegel cfr. Schmidt am Busch (2002, p. 129 y ss.). Yo diviso otro modelo para una concepción descentrada de las instancias creadoras de justicia en la idea de Durkheim de que, en las sociedades modernas, la moral social conserva funciones formativas de justicia sólo sobre una red completa de organismos institucionalizados y relativamente independientes (Durkheim, 2003).

estructura real y su funcionamiento. Si tratamos de conceptualizar a la justicia según el esquema de las teorías oficiales de justicia y sus modelos de distribución y de “posiciones originales”, entonces malentendemos el lugar que la justicia tiene en nuestra praxis cotidiana. En la tercera y última parte de este artículo me dedicaré a las concepciones alternativas que hasta ahora sólo he insinuado y esbozaré rasgos de otra concepción, según creo, más apropiada. Si tuviera que esbozar esta concepción en unas pocas palabras, diría lo siguiente: primero, que el esquema distributivo debería ser sustituido por la idea de una inclusión de todos los sujetos en las relaciones de reconocimiento desarrolladas en cada situación; segundo, que en lugar de la construcción de un procedimiento ficticio debería llevarse a cabo una reconstrucción normativa que deje al descubierto de manera histórico-genética las normas morales básicas de cada relación de reconocimiento; y tercero, que la mirada exclusivamente centrada en la actividad regulativa del Estado de derecho debería ser completada mediante la consideración descentrada de los agentes y las organizaciones no estatales. En lo que resta aclararé estos tres pasos.

Es claro que incluso un modelo alternativo debe comenzar con la idea normativa de que todos los miembros de las sociedades modernas deben poder disponer de las mismas capacidades y condiciones para la autonomía individual. Lo que distingue esta concepción alternativa de las actuales no es, por lo tanto, su núcleo moral, sino sus implicaciones materiales. Todo apunta a la promoción social de la autonomía, sobre cuya importancia ambos lados están de acuerdo. Siempre que se considere a la libertad como algo que los sujetos pueden en principio alcanzar individualmente, es suficiente con identificar los bienes individualmente distribuibles como el material de la justicia. Con su ayuda, el individuo debe ser capaz de crear un espacio para la persecución de los planes de vida que libremente escogió, de modo tal que la tarea de la justicia social en la Modernidad consiste en asegurar que cada individuo tenga una porción igual y suficiente de dichos bienes. Contrariamente, la concepción a la que ya varias veces me he referido concibe a la autonomía individual no como una magnitud monológica, sino intersubjetiva, ya que los individuos solo alcanzan la autodeterminación al aprender a identificar, a través de relaciones de reconocimiento recíproco, sus necesidades, creencias y capacidades como dignas de ser articuladas y llevadas a cabo en la vida pública. A esta altura quizá valga la pena aclarar que todo lo dicho no vuelve a la justicia distributiva irrelevante; sí ocurre, sin embargo, que ésta desciende de posición, pasando de ser el principio decisivo de la justicia para pasar a ser una variable dependiente de las relaciones de reconocimiento dentro del espacio moral.¹² La concepción alternativa e intersubjetiva de la autonomía transforma la arquitectura de la teoría de la justicia de manera radical, no sólo en lo que respecta a qué puede ser su material, sino también

¹² Esto quiere decir algo así como que las escalas de una distribución justa de “bienes” específicos de cada esfera (en el sentido de recursos distribuibles) resultan de los principios normativos que determinan en cada caso el tipo de reconocimiento recíproco en una esfera social. En esta lectura, propuesta por Anthony Laden (cfr. n. 11 de este cap.), también la concepción de “justicia distributiva” de Rawls puede ser comprendida así, sólo que él no distingue entre diferentes tipos de relaciones de reconocimiento sino que sólo acepta la relación igualitaria entre ciudadanos como una relación previa de reconocimiento.

su principio de forma y su relación con el agente (*Akteursbezug*), que se redefinen tan pronto como concebimos la libertad individual como resultado de las relaciones de reconocimiento.

El material de la justicia debe ahora entenderse como una clase específica de relaciones intersubjetivas, en la cual los ciudadanos se garantizan mutuamente un estatus normativo, lo que les da acceso a determinadas pretensiones. Es en esta forma de legitimidad recíprocamente surgida de poder esperar unos de otros una determinada consideración, donde los sujetos aprenden a percibirse a sí mismos como merecedores de respeto, y de este modo, alcanzan la autonomía. Pero, a diferencia de los bienes materiales, estas relaciones de reconocimiento no pueden ser ni generadas socialmente ni distribuidas entre los beneficiarios de acuerdo con un conjunto dado de reglas. Se trata más bien de configuraciones evolucionadas históricamente que han tomado la forma de prácticas institucionales de las cuales los sujetos o bien forman parte o bien pueden haber sido excluidos. Estas relaciones de reconocimiento históricas y no dadas constituyen el área temática de la teoría que tengo en mente. Al enfrentar estas relaciones no podemos asumir el punto de vista de un legislador individual o discursivo, sino que debemos contentarnos con ser conscientes de ellas y aceptarlas. Sin embargo, aún en el marco de este rol tan limitado sabemos que las relaciones de reconocimiento que surgen ante nosotros deben siempre presuponer un principio moral si van a cumplir con la que es su función constitutiva; los sujetos sólo pueden concederse mutuamente un estatus normativo, a la luz del cual son capaces de valorarse a sí mismos, si están de acuerdo acerca de un principio moral que pueda servir como fuente de sus atribuciones y potestades recíprocas. Ninguna relación de reconocimiento, ni siquiera aquellas relaciones del pasado en las cuales los sujetos se respetaban unos a otros como desiguales, subsiste sin el presupuesto de una norma mutuamente aceptada; son siempre estos principios compartidos los que permiten que una praxis de reconocimiento recíproco pueda ser desarrollada y preservada. Con estos fundamentos normativos de todo reconocimiento, nuestra teoría alternativa de la justicia cuenta con algunos criterios iniciales para juzgar las políticas e instituciones existentes. Después de todo, lo que estos principios morales promueven como una relación determinada de reconocimiento coincide con las condiciones en las cuales los sujetos pueden idealmente alcanzar formas de autorrespeto. Por lo tanto, podríamos decir provisoriamente que sería “justo” moldear y equipar socialmente una esfera social existente tal como lo demanda la norma de reconocimiento que subyace a ella (Honneth, 2006, p. 119 y ss.).

Para poder volver la tesis anterior más plausible y sustancial, debo primero ocuparme de la cuestión acerca de qué principio de justificación debe ser aplicado en este contexto. Ya hemos visto que las teorías de las que me ocupé en la primera parte del artículo, construyen de manera hipotética un procedimiento imparcial de deliberación en el cual los ciudadanos debieron ponerse de acuerdo acerca de las normas. Pero este tipo de procedimentalismo es inaceptable para la posición que aquí he esbozado, ya que debe presuponer el material de la justicia como históricamente dado. Si no somos capaces de asignar y distribuir arbitrariamente el material de nuestras intenciones morales, entonces es inútil buscar principios

hipotéticos con los cuales podemos comprometernos. Trabajar a partir de relaciones de reconocimiento ya existentes exige, en cambio, que los principios de justicia sean justificados por un camino que se abra paso por el material histórico; ya no podemos justificar los principios usando la perspectiva de un procedimiento construido, sino que debemos fundamentarlos en las propias relaciones comunicativas, como sus condiciones de validez. Podemos referirnos a este procedimiento alternativo como “reconstructivo”, porque la teoría ya no “construye” un punto de partida imparcial desde el cual los principios de justicia pueden ser justificados, sino que los “reconstruye” a partir del proceso histórico de las relaciones de reconocimiento, en el que esos principios están activos siempre como normas de la valoración y consideración recíprocas.¹³ En comparación con los enfoques procedimentalistas, una teoría de la justicia así, de corte reconstructivo, es al mismo tiempo más confiada y más escéptica respecto a la realidad histórica. Confía más en la realidad porque ve en las relaciones de comunicación ya establecidas históricamente los principios normativos básicos que deben proteger las demandas de justicia social. Por lo tanto, puede limitarse puramente a hacer explícitos los principios por los cuales de hecho – aunque implícitamente – los sujetos socializados se rigen en sus relaciones de reconocimiento. Sin embargo, cuando las precondiciones de las que hablamos no están presentes, es decir, cuando tratamos con relaciones sociales éticamente destruidas y desmoralizadas, una teoría de la justicia así resulta relativamente impotente. Ella también deberá tener que volver a un punto de partida imparcial si no quiere perder de vista los principios de justicia social.¹⁴ Este caso extremo también demuestra por qué una teoría reconstructiva de la justicia es en general más escéptica que sus alternativas procedimentalistas, ya que no confía en que un procedimiento ficticio de acuerdo nos informe de manera realista sobre los principios de justicia, dado que siempre es cuestionable si estos principios no sobreexigen a las relaciones sociales existentes.

El escepticismo de la teoría de la justicia aquí propuesta llega aún más lejos que lo que he señalado en esta corta reseña. Podría esperarse que una teoría de este estilo se topara, en el curso de su reconstrucción normativa, con un procedimiento discursivo histórico fáctico, el mismo procedimiento en que se basaban los procedimentalistas sólo de manera hipotética. Si éste fuera el caso, estaríamos en condiciones de reconocer una relación especial y central de reconocimiento en la

¹³ De manera similar justifica Habermas su procedimiento metodológico en *Facticidad y validez* (1998a, p. 87 y ss.). Sin embargo, la diferencia entre su propuesta y la mía consiste en que él quiere tomar únicamente al desarrollo histórico del Estado moderno de derecho como el objeto de una reconstrucción normativa, mientras que yo, en vista a las tareas de una teoría de la justicia, considero adecuado realizar una reconstrucción tal en toda la amplitud de la evolución histórica de todas las esferas institucionales de reconocimiento que han sido centrales para las sociedades modernas. Con esto, naturalmente, me genero el problema de tener que afirmar que todas estas (tres) esferas forman materializaciones de principios de reconocimiento, cuya realización práctica por medio de interacciones fomenta la autonomía individual de un modo funcionalmente específico.

¹⁴ Esta formulación fue escogida en paralelo a la idea de Hegel de que “al punto de vista puramente moral”, es decir, a la interioridad de la consciencia moral, le corresponde una tarea legítima específica siempre y cuando la realidad social se torne “desprovista de espíritu y de actitud” (Hegel, 1993, §138, complemento).

realidad social de las sociedades modernas, en el marco de la cual los ciudadanos alcancen la autonomía individual mediante su participación en procesos democráticos de formación de la voluntad y de la opinión y, de este modo, determinen juntos los principios de la justicia social (Habermas, 1998a, caps. 3 y 4). En estas circunstancias, la teoría podría renunciar a la tarea de determinar tales principios, ya que sólo necesitaría preparar y asegurar los requisitos normativos bajo los que los resultados discursivos del procedimiento ya existente pueden darse por justificados. El motivo por el cual desconfío de un procedimentalismo¹⁵ históricamente situado como éste es que, en mi opinión, la autonomía individual exige más y otras formas de reconocimiento social que las que pueden ser garantizadas mediante la participación en procesos públicos de formación de la voluntad. Los sujetos necesitan de valoración y consideración intersubjetiva incluso en los roles sociales que ejercen fuera de sus actividades como sujetos de derecho y en los que disponen de una protección legal insuficiente si son librados a su autolegislación comunitariamente ejercida. Con esto retomo los hilos de mi argumentación en donde los dejé, antes de concentrarme en el esbozo de la teoría de justicia procedimentalista aquí presentado.

Previamente me he referido varias veces al hecho de que los sujetos necesitan el reconocimiento de sus necesidades, creencias y capacidades para poder formar parte de la vida social de manera autónoma. No es suficiente con concebir la autonomía como emergiendo únicamente del respeto intersubjetivo a la competencia de los sujetos a la hora de juzgar y tomar decisiones, sino que más bien se requiere una estima de sus necesidades particulares y de sus desempeños individuales. Sólo cuando los ciudadanos vean todos estos elementos de su personalidad respetados y reconocidos estarán en condiciones de actuar con autorrespeto y de dedicarse a la persecución de sus propios planes vitales. Por esta razón, el procedimiento reconstructivo – al que recién presenté como método de justificación de una teoría alternativa de la justicia – no puede limitarse meramente a develar el principio de reconocimiento en las relaciones legales ya establecidas. Si bien de esta forma los sujetos respetan sus capacidades para formar juicios reflexivos, también hay otras relaciones de reconocimiento igualmente significativas, que aportan a los individuos la experiencia de estima de sus necesidades y capacidades. La reconstrucción normativa debe estar dirigida a todo el espectro de relaciones sociales recíprocas si realmente pretende llegar a revelar todas las condiciones en las cuales los sujetos alcanzan la autonomía. Además de las relaciones legales, debemos tomar en consideración también – por lo menos – las relaciones familiares y las relaciones sociales laborales para nuestra teoría de la justicia. Aunque los ciudadanos sólo pudieran intervenir en las esferas mencionadas de forma restringida a través de la legislación democrática, las condiciones de reconocimiento son significativas para asuntos de justicia porque tienen una poderosa influencia sobre el florecimiento o fracaso de la autonomía individual.

¹⁵ Como ejemplo de una de estas formas de procedimentalismo yo incluiría la teoría de justicia esbozada por Habermas en *Facticidad y validez*.

Al igual que en las relaciones legales igualitarias del gobierno democrático, en la modernidad los individuos también están obligados, en las relaciones al interior de la familia y en el mercado de intercambio de servicios, a reconocerse unos a otros como libres e iguales. A diferencia de lo que ocurre en las sociedades tradicionales, estas dos esferas, débilmente reguladas, deben satisfacer la demanda de un reconocimiento simétrico e igualitario entre sus miembros (Honneth, 2006, cap. 2.1). Sin embargo, en el curso de la reconstrucción normativa, constatamos rápidamente que son aspectos morales muy diversos los que sirven aquí como fuente de estima recíproca; mientras que en las relaciones legales democráticas es la igualdad deliberativa de todos los sujetos la que constituye la base normativa del respeto que los sujetos se otorgan unos a otros, dentro de la familia son las necesidades particulares de sus miembros y en las relaciones sociales de trabajo son los rendimientos individuales los que dan pautas normativas de orientación para el reconocimiento. Esto pone a una teoría reconstructiva de la justicia frente al desafío de tener que defender, en nombre de la autonomía individual, no sólo un principio normativo, sino tres, ya que dependiendo de la esfera social a la que la teoría refiera, deberá enfatizarse y reforzarse el aspecto moral o de la igualdad deliberativa, o de la equidad de necesidades (*Bedürfnisgerechtigkeit*) o de la justicia en el rendimiento (*Leistungsgerechtigkeit*).¹⁶ Esta forma de pluralismo, por más rígida que parezca, da cuenta de las distinciones que los sujetos de hecho hacen frente a sus problemas de justicia. Como han demostrado muchas investigaciones empíricas, los sujetos constantemente distinguen las tres esferas mencionadas más arriba en sus problemas de cooperación cotidianos, como forma de aplicar principios de justicia apropiados en cada caso (Miller, 1999, cap. 4).

Es esta correspondencia empírica la que brinda a la teoría alternativa de justicia aquí esbozada la esperanza de reducir aún más la brecha con la praxis política. Su tarea sería mostrarnos todas las condiciones institucionales, materiales y legales que deberían ser satisfechas para que las diferentes esferas sociales pudieran dar cuenta de las normas de reconocimiento en las que se basan. Con el objetivo de promover la autonomía individual, dicha teoría debería tener que defender no sólo el principio de igualdad deliberativa en el marco de las relaciones legales democráticas, el de igualdad de necesidades en el marco de las relaciones familiares y el de la justicia de rendimientos en el marco de las relaciones laborales, sino que también será necesario exigir el involucramiento de todos los sujetos en estas relaciones de reconocimiento. Una teoría de la justicia así se encontrará a sí misma también compatible con las convicciones morales supuestas por los sujetos en su práctica cotidiana. Por otro lado, sin embargo, la teoría no puede volver la aplicación de sus propios principios – ni siquiera sus diferenciaciones – dependientes del resultado de un proceso democrático de formación de voluntad entre los afectados.

¹⁶ Como resultado, mi concepción de la justicia social coincide con la propuesta que David Miller esbozó en su teoría plural de la justicia, en la que propone una tripartición en el principio de necesidad, la idea de igualdad y el principio del mérito, sobre la base de una consideración de las convicciones cotidianas de justicia (Miller, 1999). La diferenciación en estas distintas “esferas de justicia” necesita una justificación “reconstructiva” (Honneth, 2008b).

Después de todo, la teoría sabe muy bien que las decisiones así tomadas son sólo provisionarias, parciales y distorsionadas si los ciudadanos no pueden expresarse públicamente sin temor ni vergüenza. Para defender este elemento de la autonomía individual y la libertad elemental de la expresión y toma de posición pública, la teoría de la justicia que aquí definiendo debe exigir la protección de relaciones en las cuales los sujetos adquieren autorrespeto no sólo en la esfera pública democrática, sino también en sus vínculos familiares y en su ámbito laboral. De todas maneras, en lo que refiere a la concreción de estas intenciones no se puede confiar únicamente en el Estado, sino que más bien se debe contar con la cooperación de organizaciones no gubernamentales. Sus acciones tan sólo requieren rejuvenecimiento mediante la aplicación de concepciones de la justicia más poderosas y realistas, de forma tal de usar el vocabulario moral adecuado en el lugar adecuado. Al menos estas perspectivas podrían nutrir la esperanza de que una teoría de la justicia reconstructiva y pluralista acorte la distancia con la praxis política.

Bibliografía

- Benson, Paul (2005) "Taking ownership: authority and voice in autonomous agency", en Christman, John y Anderson, Joel (Eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 101-126.
- Doppelt, Gerald (1981) "Rawls's system of justice: a critique from the left", *Noûs*, 15 (3), pp. 259-307.
- Durkheim, Emile (2003) *Física de las costumbres y del derecho*, Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Etzioni, Amitai (1998) *Die Entdeckung des Gemeinwesens: Ansprüche, Verantwortlichkeiten und das Programm des Kommunitarismus*, Frankfurt am Main, Fischer.
- Habermas, Jürgen (1998a) *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- _____ (1998b) "Reconciliación mediante el uso público de la razón", en Habermas, Jürgen y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós-I.C.E./U.A.B., pp. 41-71.
- Hahn, Henning (2008) *Moralische Selbstachtung*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Hegel, Georg W. F. (1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Edición Iltting, traducción al español de Carlos Díaz, Madrid, Libertarias/Prodhufi.
- Honneth, Axel (1992) (Ed.) *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, Campus.
- _____ (1997) *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo-Mondadori.
- _____ (2000) "Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen", en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 193-215.
- _____ (2006) "Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser, en Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata, pp. 89-148.

- _____ (2008a) “Arbeit und Anerkennung: Versuch einer Neubestimmung”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 56 (3), pp. 327-341.
- _____ (2008b) “Philosophie als Sozialforschung. Die Gerechtigkeitstheorie von David Miller”, en Miller, David, *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main: Campus, pp. 7-25.
- Ladwig, Bernd (2004) “Freiheit”, en Göhler, Gerhard; Iser, Matthias; Kerner, Ina (Eds.), *Politische Theorie: 22 umkämpfte Begriffe zur Einführung*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 83-100.
- Mackenzie, Catriona; Stoljar, Natalie (Eds.) (2000) *Relational autonomy: feminist perspectives on autonomy, agency, and the social self*, New York, Oxford University Press.
- Meyers, Diana T. (1987) “Work and self-respect”, en Ezorsky, Gertrude (Ed.), *Moral rights in the workplace*, Albany, State University of New York Press, pp. 18-27.
- _____ (1989) *Self, society, and personal choice*, New York, Columbia University Press.
- Miller, David (1999) *Principles of Social Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Nagel, Thomas (2005) “The problem of global justice”, *Philosophy and Public Affairs*, 33 (2), pp. 113-147.
- Neuhouser, Frederick (2008) *Rousseau’s theodicy of self-love: evil, rationality, and the drive for recognition*, New York, Oxford University Press.
- Rawls, John (1979) *Teoría de la Justicia*, México, FCE.
- _____ (1996) *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- Raz, Joseph (1986) *The morality of freedom*, Oxford, Clarendon.
- Sandel, Michael (2000) *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.
- Scheler, Max (1966) *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Berna, Francke Verlag.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph (2002) *Hegels Begriff der Arbeit*, Berlin, Akademie Verlag.
- Taylor, Charles (1985) “The diversity of goods”, en *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 230-247.
- _____ (1988) *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Wellmer, Albrecht (1996) “Modelos de libertad en el mundo moderno”, en *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra-Universitat de València.
- Young, Iris Marion (1990) *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press.
- Zahlmann, Christel (Ed.) (1992) *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Berlin, Rotbuch-Verlag.

Dos imágenes de la justicia*

Rainer Forst

Universidad J. W. Goethe (Frankfurt)

1. La Humanidad ha construido diferentes imágenes de la justicia a través del tiempo. Originalmente apareció como la diosa Diké o Justitia, en la mayoría de los casos con una venda sobre los ojos e invariablemente con una espada y con algún símbolo de equilibrio e imparcialidad. Se podría pensar también, por ejemplo, en la “Alegoría del buen gobierno”, de Lorenzetti, en el Palazzo Pubblico de Siena. Si bien algunas veces la Justicia es personificada como bella y majestuosa, otras, sin embargo, también es representada como cruel y dura, como por ejemplo en las famosas pinturas de Klimt para la Universidad de Viena que fueron destruidas durante la guerra.

Aunque investigar tales representaciones es un tema fascinante (Kissel, 1984; Curtis y Resnik, 1987), el significado de “imagen” que subyace a mis comentarios es otro, uno de corte lingüístico. En sus *Investigaciones filosóficas*, Ludwig Wittgenstein escribe: “Una *imagen* nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente” (1988, § 115).¹ Una imagen de este tipo determina nuestro lenguaje acerca de cierto tema, agrupa los diversos usos de una palabra y constituye así su “gramática”, esto es, cómo la entendemos y utilizamos. Pero tales imágenes pueden también encaminar nuestra comprensión de un tema en una dirección equivocada, tal como al ver la famosa imagen del pato y el conejo únicamente es posible ver un aspecto a la vez (Wittgenstein, 1988, p. 520), o tal como nuestro pensamiento puede estar determinado por ejemplos particulares que nos conducen a generalizaciones falsas.²

Así, a continuación presento dos modos distintos de entender el concepto de justicia, modos cuya existencia puede ser explicada histórica y sistemáticamente. Sin embargo, uno de ellos es acotado y unilateral. Prefiero considerar a estas dos nociones contendientes de justicia como “imágenes” en el sentido de Wittgenstein, porque reúnen una riqueza de representaciones e imágenes no sólo de la justicia, sino además – y en especial – de la injusticia. Ésta parece ser un fenómeno más concreto e inmediato, asociado con imágenes de los esclavos y de los miserables, es decir, de los degradados. Un concepto como el de justicia es inconcebible sin la injusticia que debe ser desterrada del mundo. La injusticia está conectada, a su vez, con lo que denomino “imágenes prácticas”, o sea, imágenes de situaciones sociales,

* Versión original: “Zwei Bilder der Gerechtigkeit”, en Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi, Martin Saar (comp.) (2009) *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 205-228. Traducción al castellano de Sebastián Moreno.

¹ Al respecto ver Pitkin (1972, pp. 91 y ss., y 287 y ss.). Un interesante empleo de la idea de la “aspectival captivity” se encuentra en Owen (2002).

² “Una de las causas principales de la enfermedad filosófica – una dieta unilateral: uno nutre su pensamiento solo con un tipo de ejemplos”. (Wittgenstein 1988, § 593)

en su mayoría moldeadas histórica o estéticamente, que expresan el tema en cuestión en un sentido exhaustivo e incluso valorativo. Pero no quiero únicamente subrayar lo gráfico y lo “denso” de la descripción, también me parece importante notar que una “imagen” de la justicia por un lado es la base de determinadas concepciones filosóficas de la justicia y que, por otro, tiene un carácter sustancialmente más general.

2. En lo que sigue me restringiré al tema de la justicia política y social, es decir, a la calidad de la “estructura básica” de una comunidad cooperativa, tal como lo expresa Rawls (1979, § 2). Dejo de lado la justicia en el sentido de la aplicación de la ley, o sea la jurisprudencia. La expresión “estructura básica” no debe malinterpretarse en cuanto a qué considerar como parte del contexto relevante de la justicia, si las relaciones dentro de un estado nacional, las que existen entre los estados o las que existen en un espacio transnacional e incluso la sociedad global (Forst, 2007a, cap. 12).

Cuando hablo de dos imágenes de la justicia me refiero a lo siguiente: la reflexión acerca de la justicia social o distributiva está, en mi opinión, “atrapada” en una imagen que imposibilita llegar al corazón del asunto. Es el resultado de una interpretación particular del viejo principio “A cada uno lo suyo” (*suum quique*), el cual ha sido central para nuestra conceptualización de la justicia desde Platón, y que es interpretado de tal modo que pareciera ser que el asunto primordial es qué bienes le corresponden a los individuos de manera justa, es decir, quién “recibe” qué. La búsqueda de respuestas a esta pregunta lleva o bien a comparaciones entre conjuntos de bienes de las personas – y así a conclusiones relativas –, o bien a la cuestión acerca de si los individuos tienen “suficientes” de estos bienes esenciales para una buena vida, sin tener en cuenta consideraciones comparativas. Si bien estos puntos de vista centrados en los bienes y en la distribución, y orientados *a los receptores* tienen su legitimidad, dado que la justicia distributiva es – por supuesto – una cuestión de repartir bienes, esta imagen pasa por alto una serie de aspectos esenciales de la justicia. En primer lugar, la cuestión acerca de cómo estos bienes a distribuir vienen “al mundo”; que involucra, por lo tanto, temas relativos a la producción y su justa organización. También descuida el segundo problema, el de la cuestión *política*, que consiste en quién determina las estructuras de producción y de distribución y de qué modos tal aspecto es ignorado. En definitiva, se pasa por alto la cuestión del poder; como si pudiera existir una gran máquina de distribución que únicamente necesitase ser programada correctamente.³ Pero no sólo es crucial que tal máquina no exista, dado que su existencia significaría que la justicia ya no es entendida como un logro de los sujetos mismos, sino que éstos serían convertidos en receptores pasivos. Además, esta forma de entender la justicia descuida, en tercer lugar, el hecho de que los reclamos legítimos de la posesión de los bienes no simplemente “existen”, sino que únicamente pueden ser alcanzados a través del discurso en el contexto de procedimientos adecuados de justificación, en los que – y

³ Los dos puntos de crítica mencionados se encuentran en la crítica de Young (2000) al “paradigma distributivo”. Al respecto ver Forst (2007c).

este es el *requisito fundamental de la justicia* – todos están *involucrados* como individuos libres e iguales.

Finalmente, en cuarto lugar, la visión de la justicia centrada en los bienes también deja de lado – en gran medida – la cuestión de la injusticia, porque al concentrarse en las deficiencias de la distribución a ser superadas, alguien que sufre de una carencia de bienes y de recursos como resultado de una catástrofe natural equivale a alguien que sufre de la misma carencia como resultado de una explotación económica o política. A pesar de que es correcto sostener que en ambos casos se requiere ayuda, según entiendo, la gramática de la justicia en un caso es requerida como un acto de solidaridad moral, mientras que en el otro lo es como un acto de justicia condicionado por la naturaleza del involucramiento del sujeto en relaciones de explotación e injusticia⁴ y por el tipo de mal en cuestión. Ignorar esta diferencia puede conducir a una situación en la que – casi en una dialéctica de la moral (Forst, 2007a, cap. 2) – lo que de hecho es un requisito de la justicia sea visto como un acto de “asistencia” generosa.

Por estas razones, al tratar con cuestiones de justicia distributiva resulta especialmente necesario tener en cuenta el aspecto *político* de la justicia y librarnos de la imagen falsa, centrada únicamente en cantidades de bienes por más importantes que estos sean. En contraste, en una segunda imagen, a mi entender más apropiada, la justicia debe orientarse a *relaciones y estructuras intersubjetivas*, no a *estados subjetivos o putativamente objetivos* de la provisión de bienes. Únicamente de este modo, tomando en consideración la *cuestión básica de la justicia* – esto es, la cuestión acerca de la justificabilidad de las relaciones sociales y, por consiguiente, de la distribución de “poder de justificación” dentro de un contexto político –, resulta posible una concepción radical y crítica de la justicia, una que llega a las raíces de las relaciones de injusticia.

3. Estas tesis, hasta ahora presentadas de forma condensada, serán desarrolladas a continuación. En primer lugar, vale preguntar – quizás ya no totalmente en el sentido de Wittgenstein, el cual consiste en la pluralidad de perspectivas y de aspectos – qué puede servir como justificación para hablar de una imagen “falsa” de la justicia, en oposición a una “adecuada”, teniendo en cuenta que la imagen centrada en los bienes y en los beneficiarios puede resultar atractiva al legendario principio de *suum quique*. ¿Existe, en contraste con esto, un significado más original y profundo de la justicia? Según mi opinión, sí. El concepto de justicia tiene un núcleo semántico cuyo concepto esencial contrastante es la arbitrariedad (Rawls, 1979), ya sea la dominación arbitraria por individuos o por una parte de la comunidad – por ejemplo, una clase social –, ya sea la aceptación de las contingencias sociales arbitrarias que conducen a posiciones y relaciones asimétricas de dominación y que son aceptadas como cosa del destino y como inalterables,

⁴ Aquí habría que diferenciar entre una serie de casos, principalmente: estar directamente involucrado en la injusticia o en sus causas; estar indirectamente involucrado, en calidad de persona que se beneficia de la injusticia, pero sin cooperar de manera activa en las relaciones de explotación; el deber de poner fin a las relaciones injustas, incluso cuando la persona en cuestión no se beneficie de ellas pero dispone de los medios para ponerles fin.

aunque de hecho no lo sean. La dominación arbitraria es dominación de hombres por hombres sin motivo legítimo. Cuando se asume la lucha en contra de la injusticia, lo que se hace es combatir tales formas de dominación. El impulso básico en contra de la injusticia no es primordialmente el consistente en querer algo o más de algo, sino más bien se trata del impulso de no querer continuar siendo dominados, acosados o ignorados en lo que nos corresponde, así como tener un *derecho básico a la justificación*. Este derecho expresa la pretensión de que no deberían existir relaciones políticas ni sociales que no puedan ser adecuadamente justificadas ante quienes se ven afectados. Aquí yace la profunda esencia *política* de la justicia, la cual no es capturada, sino más bien suprimida, por las interpretaciones dominantes del principio *suum quique*. Porque la justicia se trata de quién determina qué es recibido por quién, esto es, la cuestión a quien Platón dio respuesta mediante la idea del Bien o el rey filósofo (Pitkin, 1972). Según mi imagen, la pretensión de justicia es emancipatoria y es descrita por conceptos como equidad, reciprocidad, simetría, igualdad e imparcialidad. Hablando reflexivamente, tal pretensión descansa sobre el reclamo a ser respetado como un sujeto de justificación, esto es, ser respetado en la dignidad que uno tiene en tanto ser que puede ofrecer y exigir justificaciones. La persona que *carece* de ciertos bienes no debería ser considerada como víctima de la injusticia. La verdadera víctima es el individuo que no “*cuenta*” en el proceso de producción y reparto de bienes.⁵

4. Es posible rastrear diferentes caminos en las discusiones contemporáneas sobre la justicia. Sin embargo, el camino que se abre cuando planteamos la pregunta acerca de las dos imágenes de la justicia es especialmente revelador, dado que desde esta perspectiva, ciertos adversarios se encuentran – inesperadamente – en el mismo bando.

Un ejemplo de esto es el reciente debate en torno a la igualdad. Con esta denominación se hace referencia en realidad a dos puntos de polémica: por un lado, la cuestión “¿Igualdad de qué?” – de bienes, de recursos, de bienestar, de capacidades (Cohen, 1996) – y por otro, la cuestión “¿Por qué algo así como la igualdad?”. Desde la perspectiva de la diferencia entre las dos imágenes de la justicia, lo interesante es que tanto los defensores como los oponentes de la igualdad parten de la misma visión, a menudo representada en una misma imagen, aquella en

⁵ En este punto sería recomendable escribir unas palabras sobre Hannah Arendt para evitar malentendidos. En su análisis de las formas de revolución, Arendt (2004) estableció una exagerada distinción entre lo “social” y lo “político” y por consiguiente, sugirió una alternativa entre la compasión social con los que sufren, por un lado, y la solidaridad política con los oprimidos por el otro; pero al hacer esto dejó de lado la cuestión de la justicia en general, en tanto esto no puede ser asignado ni a una parte ni a la otra. Mi énfasis sobre la dimensión política de la justicia no debe ser entendido como si fuera una toma de partido a favor de la libertad política y contra la igualdad social, puesto que justamente la promoción de la igualdad social debe traer la cuestión del poder político y social al centro. Más bien, los conceptos de libertad e igualdad deberían ser relacionados con la justicia de modo tal que el segundo sea el principio superior en términos del cual debemos evaluar qué libertad y qué igualdad pueden ser legitimadas y promovidas entre seres libres e iguales con derecho a la justificación. En este sentido, la posición que el individuo tiene como un ser político preocupado por la justificación es la esencia de la justicia social y política (Forst 2007b).

la que la diosa Justitia es vista como una madre que tiene que dividir un pastel entre sus hijos y que se pregunta cómo debería proceder. Autores como Isaiah Berlin (2004), Stefan Gosepath (2004), Ernst Tugendhat (1997) y Wilfried Hinsch (2002) argumentan a favor de una primacía de la distribución equitativa de bienes, según la cual otros argumentos a favor de distribuciones no equitativas legítimas – por ejemplo necesidad, mérito y reclamos anteriores – deben tener peso como motivos especiales. O a diferencia de estos casos se aplica un cálculo igualitarista de la satisfacción de necesidades – bienestar – que sirva como la meta de la distribución.⁶ Pero las cuestiones sobre cómo fue producido el pastel y, aún más importante, quién tiene derecho a ocupar el rol de la madre, quedan aún sin tematizar, o se intenta dar respuesta a estas cuestiones en términos de distribución de un “bien” de “poder” (Tugendhat, 1997; Gosepath, 2004). Pero tal “bien” no existe como algo a ser distribuido, dado que esto – otra vez – presupone la existencia de una autoridad distribuidora, así como también una comprensión reificada del poder. Más bien, es constituido de otra manera, a través de procesos de reconocimiento recíproco y es, por lo tanto, la condición para que surja un contexto político dentro del cual puedan surgir las cuestiones relacionadas con la distribución (Young, 2000; Habermas, 1998; Forst, 1994; Shapiro 1999). Este asunto del surgimiento de tal estado de cosas – o, para quedarnos con nuestra imagen práctica, la cuestión acerca de cómo la madre y el pastel vienen al mundo – es la primera pregunta de la justicia.

5. Del lado de los críticos de la igualdad encontramos problemas similares. Según Harry Frankfurt, la preocupación principal de los defensores de las concepciones igualitaristas de justicia no puede ser de modo alguno el valor de la igualdad, porque si uno les pregunta qué se supone que hay de falso o malo en la desigualdad, responden haciendo referencia a las consecuencias negativas de ciertas condiciones que caracterizan a una sociedad desigual, afirman que ciertos individuos carecen de bienes importantes para llevar una vida satisfactoria (Frankfurt, 2006, 2007). Lo malo en tal vida sería que las personas en cuestión carecen de bienes esenciales, no que otros estén en mejores circunstancias (Raz, 2000). Entonces, un deseo de igualdad más abarcador parece ser o bien un error o bien una manifestación de complejos de envidia.

Angelika Krebs ha tomado los argumentos del denominado *suficientarismo* (*sufficientarianism*) y ha argumentado a favor de la tesis de que “por lo menos, los estándares de justicia especialmente importantes y básicos son de tipo no-relacional” (Krebs, 2000; Schramme, 2006), y que la justicia se ocupa de la creación de “condiciones humanas de vida” que puedan ser medidas según “estándares absolutos de satisfacción”, no según lo que otros tienen. Este enfoque, que nuevamente invoca la imagen de un agente amable que distribuye – sólo que esta vez opera según criterios diferentes –, es llamado “humanismo no-igualitarista”, y reivindica para sí mismo el mérito de estar basado en una concepción de la dignidad humana con la que todos podríamos estar de acuerdo. Listas específicas de bienes básicos son

⁶ Esto se da particularmente en el “luck egalitarianism”, en especial en Arneson (2001, 2006) y Anderson (1999).

invocadas, listas por medio de las cuales un concepto universal de los bienes “necesarios para una vida buena” puede ser generado.

También contra estos enfoques pueden ser formuladas varias objeciones de peso. La afirmación de Frankfurt acerca de que el asunto decisivo no es cuánto tienen los otros sino únicamente si yo tengo “suficiente”, es válida únicamente sobre el presupuesto de que las condiciones de la justicia de fondo son apropiadas, esto es, solamente cuando otros no se han aprovechado de mí previamente. De otro modo, esto sería incompatible con mi dignidad como un ser que es merecedor de un respeto moral igualitario básico (un estándar que el mismo Frankfurt enfatiza). Pero esto también implica que debemos buscar los motivos para tal trasfondo de justicia en otro lado, y por lo tanto, que el argumento de Frankfurt en nada contribuye a esto.

Es más, la idea de “tener suficiente” o “recibir suficiente” no llega a la esencia de la justicia, es decir, la cuestión del hecho de evitar la dominación arbitraria: la justicia es siempre una magnitud “relacional”. Esto es así porque su preocupación básica, en primera instancia, no se centra en *estados de cosas* subjetivos u objetivos (tales como la escasez y el exceso) sino en *relaciones* justas entre seres humanos, y en segunda instancia, se focaliza en lo que se deben unos a otros y por qué motivos. Siempre debe ser *relacional*, incluso si permanece abierta la cuestión acerca de en qué sentido debe ser *comparativa*. Por consiguiente, la justicia no puede ser explicada en términos de la pauta de ayuda moralmente obligatoria en situaciones específicas de carencia o necesidad; más bien, entra en juego cuando se trata de relaciones fundamentales de justificación entre hombres, los cuales están integrados en un contexto social de producción cooperativa y de distribución de bienes o, al menos, como sucede generalmente, en un contexto de “cooperación negativa”, esto es, de coacción o dominación (ya sea por razones legales, económicas o políticas). Hay una diferencia esencial entre que a alguien se le *nieguen* ciertos bienes y oportunidades de manera injusta y sin justificación adecuada y que él o ella, por la razón que sea (por ejemplo, como resultado de una catástrofe natural), *carezca* de ciertos bienes. Perder de vista lo primero es dejar de lado u oscurecer el problema de la justicia, y también de la injusticia. Los deberes de la justicia no deben ser reducidos a deberes morales solidarios de ayuda “humanistas” o incluso “humanitarios”. En un contexto de justicia, todas las distribuciones de bienes necesitan ser justificadas porque estos bienes son parte de un contexto de cooperación real, y las razones para distribuciones particulares deben ser encontradas dentro de este contexto. Por lo tanto, son *ab initio* de naturaleza “relacional”, específicamente teniendo en cuenta la base y la medida de la justicia, esto es, la especificación de quién debe qué a quién.⁷ La justicia requiere que aquellas personas involucradas en un contexto de cooperación sean respetadas como iguales, lo que significa que son participantes con iguales derechos en el *orden* social y político *de justificación*, en el que las condiciones de producción y distribución de bienes son establecidas mediante su participación. El reparto de bienes regulados por el Estado según estándares “absolutos” que prescinden del

⁷ Al respecto ver la crítica de Stefan Gosepath (2003) al “no-igualitarismo humanitario”.

contexto real de justicia o injusticia está lejos de hacer justicia a la “dignidad” del individuo que la busca.

6. Tomemos por caso para ilustrar nuestro argumento las propuestas de justicia centradas en capacidades, ¿exactamente qué se supone que está mal en tomar una teoría de las *capacidades básicas* (*basic capabilities*) como la base de una teoría de la justicia que ponga fin las a discusiones relacionadas con bienes, recursos, bienestar, etc.? ¿No se trata de la satisfacción del reclamo básico de poder llevar una vida autónoma y buena con los medios y facilidades adecuados? ¿No resulta ciega una teoría que deja de lado los resultados de la distribución, más ciega que cualquier representación de *Justitia*? Esto es lo que argumenta Martha Nussbaum en su libro *Las fronteras de la justicia* en contra de Rawls y a favor de un “nivel mínimo de justicia”, de acuerdo con la lista de capacidades y facultades que deben ser aseguradas y que implican el derecho a la participación política (Nussbaum, 2007). Una visión de la justicia orientada a los resultados sabe cuáles de los resultados son correctos y busca los procedimientos necesarios que lleven a ese resultado del mejor modo posible (una “justicia procedimental imperfecta” en términos de Rawls (1979)). Los procedimientos en sí son secundarios. En contra de la idea rawlsiana de una “justicia procedimental perfecta”, en la cual la aceptabilidad del resultado depende de la calidad del procedimiento, Nussbaum sostiene lo siguiente:

Los defensores de las teorías orientadas al resultado consideran en general que las doctrinas procedimentalistas ponen el carro delante del caballo: está claro que lo más importante para la justicia es la calidad de vida de las personas y, por lo tanto, vamos a rechazar cualquier procedimiento, por más elegante que sea, que no nos dé un resultado que encaje con nuestras intuiciones acerca de la dignidad y la equidad (...) Para el teórico orientado al resultado es como si un cocinero les dijera a sus invitados que tiene una máquina sofisticadísima para hacer pasta, la mejor del mercado, y que, por lo tanto, producirá una pasta buena por definición. (Nussbaum, 2007, p. 94)

También aquí la imagen, tomada en sí misma con intención crítica, es reveladora. La máquina representa una orientación pura a los resultados: “El enfoque de las capacidades va directamente al contenido del resultado, lo examina y se pregunta si parece compatible con una vida acorde con la dignidad humana” (p. 98). La justicia es, por consiguiente, una máquina que produce algo y sólo es este resultado lo que cuenta, no el mecanismo interno de la máquina. Pero esta visión pasa por alto la esencia de la justicia política y social, ya que en ella la justicia es una cuestión de cómo se constituye un contexto de cooperación política y social. Y la primera pregunta al respecto es cómo los individuos están *involucrados* en la producción de los bienes materiales e inmateriales, de modo tal que un resultado sea justo únicamente si es producido bajo condiciones que pueden ser aceptadas como justas por todos. Sería hermoso que un gran Leviatán repartiera maná, pero eso tendría poco que ver con la justicia social y política. Y si existiera una dictadura bienestarista para asegurar que la mayoría de las capacidades básicas estuvieran aseguradas de manera holgada, según ciertos estándares de justicia la vida allí sería mejor que en una democracia social con escasez de recursos, pero no sería más justa.

La justicia no es un criterio para niveles generales de bienes, o, en términos negativos, para los intentos de superar la privación, sino para niveles bien específicos: aquellos que eliminan la dominación arbitraria y las correspondientes asimetrías sociales. La demanda principal de la justicia no es que los seres humanos obtengan ciertos bienes, sino que sean actores equipados con iguales derechos dentro de una estructura social básica y que sobre esta base puedan formular reclamos específicos de bienes. La justicia se ocupa de quiénes “son” los individuos dentro de un contexto social, esto es, qué roles desempeñan y no qué reciben.

7. El descuido de este punto de la justicia es compartido tanto por los enfoques aristotélicos como el de Nussbaum, como por los enfoques consecuencialistas como el de Peter Singer. A pesar de que Singer explicita que las cuestiones de responsabilidad por una redistribución global no son un asunto de compasión sino de deberes morales individuales inmediatos, en su argumentación pasa por alto la dimensión causal y la relacionada al motivo de obligación, ambas relevantes para la justicia de las relaciones globales (Singer, 1972, 2003). Porque a pesar de que es correcto que la diferencia entre riqueza y exceso por aquí, y pobreza y miseria por allí es un escándalo moral, sin embargo, las causas de estas relaciones y sus estructuras deben ser tematizadas cuando se discute sobre la justicia. Construir una gran red de “ayuda” es un paso importante para aliviar la necesidad, pero tal paso no hace referencia a la variedad de relaciones globales de dependencia y explotación, y por lo tanto, ni siquiera formula la cuestión de la injusticia y de la inequidad – por ejemplo, como una cuestión de opresión estructural – sino que reconfigura las circunstancias en deberes individuales de ayudar frente a la miseria, cuyas causas y limitaciones quedan en la oscuridad. Una perspectiva moral orientada a los individuos como dadores y receptores es ciega tanto a la injusticia como también a la justicia estructural.

8. Repasemos los puntos esenciales, con fines constructivos. En este trabajo definí a la justicia como la fuerza humana de oponerse a relaciones arbitrarias de dominación, ya sea por individuos, clases o grupos, o bien por “las circunstancias” que son erróneamente concebidas como imposibles de cambiar. La arbitrariedad puede ser definida como dominación “sin fundamento”, esto es, como formas de dominación carentes de adecuada justificación, sobre el presupuesto de que un orden social justo es uno que puede tener la aprobación de individuos libres e iguales, y no solamente aprobación en un sentido contrafáctico, sino aprobación basada en procedimientos institucionalizados de justificación. Esto se sigue *recursivamente* del hecho de que la justicia política y social se ocupa de normas de una estructura institucional básica que demanda validez recíproca y general. Por lo tanto, dentro de tal marco tiene validez *un principio supremo*: el *principio de justificación general y recíproca*, que establece que todo reclamo de bienes, derechos o libertades debe ser justificado de un modo recíproco y general, con lo cual una parte no puede

simplemente proyectar sus razones en el otro, sino que debe justificarse a sí misma discursivamente.⁸

Como hemos visto, según este principio cada integrante de un contexto de justicia tiene un *derecho básico a la justificación*, esto es, un derecho a recibir razones apropiadas para las normas de justicia que tienen una validez universal. Respetar este derecho es un requisito moral, así como también es la base de la igualdad moral que provee el fundamento para reclamos de mayor alcance, vinculados a la justicia social y política. Toda otra norma de justicia es “relacional” en el sentido de que debe poder ser derivable de un procedimiento de justificación recíproco y universal. Por lo tanto, la justicia no exige actos morales de asistencia, sino actos estrictamente obligatorios dentro de un sistema social de cooperación, el cual establece un orden de justificación desde una perspectiva legitimadora.

Los criterios medulares y decisivos de la justicia son, por lo tanto, los de reciprocidad y universalidad, a pesar de toda la pluralidad de bienes y puntos de vista normativos relacionados con la asignación de oportunidades educativas, bienes de cuidado de la salud, etc. Estos criterios sirven para filtrar reclamos inaceptables de privilegios, dado que la dinámica social intrínseca de la justicia está siempre orientada, en primera instancia, a la pregunta sobre qué posiciones ventajosas y qué privilegios no están justificados, pregunta dirigida hacia aquellos que no gozan de tales ventajas pero que, sin embargo, deben reconocerlas.

Con esto llegamos a la comprensión del problema de la justicia política y social, esto es, que *la cuestión principal de la justicia es la cuestión del poder*. Porque la justicia no es únicamente un asunto relacionado con qué bienes deben ser legítimamente asignados a quién y en qué cantidad, sino también es un asunto de *cómo* estos bienes aparecen en el mundo, *quién* decide cómo deben ser asignados y *cómo* se realiza esta asignación. Teorías cuyo enfoque es básicamente asignativo y distributivo dejan en consecuencia de lado al poder, en el sentido de que conciben a la justicia exclusivamente desde el “lado del beneficiario” y piden una “redistribución”, sin formular de manera radical la pregunta política sobre cómo se decide acerca de las estructuras de producción y de asignación de bienes. Que el tema del poder sea la cuestión principal de la justicia significa que los dominios de la justicia deben ser buscados allí donde las justificaciones centrales para una estructura básica de la sociedad deben ser facilitadas, y también en el trasfondo institucional que determina radicalmente la vida social. Si se quiere, todo depende de las relaciones de justificación existentes en una sociedad. El bien supremo de la justicia es el poder, entendido como el “poder de justificación” real de los individuos, esto es, el poder “discursivo” a exigir y ofrecer justificaciones y a desafiar legitimaciones falsas. Es por eso que argumento a favor de un “giro político” en el debate en torno a la justicia, así como también a favor de una *teoría crítica de la justicia* como una *crítica a las relaciones de justificación*.

⁸ Al respecto ver en detalle Forst (2007a, cap. 1). Allí se encuentra también la argumentación a favor de que el derecho a la justificación es un derecho moral básico, el cual tiene funciones específicas en la moral en general y no únicamente en lo que concierne a la justicia.

El argumento esbozado posibilita una teoría de la justicia *autónoma* y reflexivamente fundamentada, que descansa sobre valores o verdades que no van más allá del principio de justificación en sí mismo. Desde luego, este principio no es un principio de mera razón discursiva, sino que es en sí mismo un principio moral. Esto constituye el carácter kantiano del enfoque, lo que significa que pone en el centro la autonomía de aquellos para quienes ciertas normas de justicia deben valer. En otras palabras, la autonomía y la “dignidad” consistentes en estar sujetos a normas o a estructuras que no son otras que aquellas que pueden ser justificadas a ese individuo (Forst, 2009). La dignidad es violada cuando los individuos son considerados como meros receptores de redistribuciones y no como actores independientes de la justicia.

9. Una teoría amplia de la justicia política y social debe ser construida sobre la base de este principio. Pero esto es algo a lo que aquí solo puedo aludir (Forst, 1994, 2007a). En primer lugar, resulta importante realizar una distinción conceptual entre justicia *fundamental* (*mínima*) y justicia *máxima*. La tarea de la justicia fundamental es la elaboración de una estructura básica *de justificación*, mientras que la tarea de la justicia máxima es la elaboración de una estructura básica *justificada*. Para que se logre esta última, la primera es condición necesaria, esto es, una “puesta en marcha” de la justificación a través de procedimientos discursivos-constructivos y democráticos, en los que el “poder de justificación” esté distribuido entre los ciudadanos tan equitativamente como sea posible. Esto requiere ciertos derechos e instituciones, así como una multiplicidad de medios, de capacidades específicas⁹ y de informaciones, incluyendo oportunidades reales de intervención y ejercicio de control dentro de la estructura básica, es decir, una estructura que no sea “minimalista”, sino una que esté justificada en términos meramente materiales sobre la base del principio de justificación. La pregunta sobre qué está incluido dentro de ese mínimo debe ser legitimada y evaluada según los criterios de reciprocidad y universalidad. Esto conduce a una versión discursiva, ubicada en un nivel superior del “principio de diferencia”, el cual, según Rawls, confiere un “derecho a veto” a aquellos que están en una situación peor: “aquellos que han ganado más tienen que haberlo hecho en términos que sean justificables respecto a aquellos que han ganado menos” (Rawls, 1979, p. 179). Con esto, sin embargo, tal principio no resulta en sí mismo en un principio particular de distribución (como en Rawls), sino en un principio *de mayor nivel* de justificación de posibles distribuciones. Y así surge no solamente un deber de justificación hacia los que están peor posicionados (quienes tienen derechos de justificación específicos), sino en general, *incluyendo* a los peor posicionados.¹⁰

⁹ Aquí el enfoque de las “capacidades” tiene cierta legitimidad, aunque unida a la tarea de elaborar justicia fundamental. En un sentido similar, aunque uno que no se aplica a la distinción en cuestión, ver Anderson (1999).

¹⁰ Aquí debemos estar alertas al hecho de que el grupo de los “que están peor” puede variar según qué bien se distribuya. Los desempleados, los padres solteros, los ancianos, los enfermos o las minorías étnicas, por mencionar solo algunos, pueden tener prioridad en una instancia dada y las combinaciones

Así, para ponerlo en términos aparentemente paradójicos, la justicia fundamental es un punto de inicio sustancial para la justicia procedimental. Sobre la base de un derecho moral a la justificación se argumenta a favor de una estructura básica en la que los individuos tengan oportunidades reales de determinar sus instituciones de un modo recíproco y universal. La justicia fundamental asegura a todos los ciudadanos un estatus efectivo como “iguales”, como ciudadanos con oportunidades reales de participación e influencia. La justicia mínima es violada cuando la justificación primaria aludida es distribuida de manera desigual en las instituciones más importantes.

Sobre esta base es que se vuelve posible aspirar a una estructura básica justificada que sea diferenciada, esto es, una justicia máxima. Los procesos democráticos deben determinar qué bienes serán distribuidos entre quiénes, por quién, en qué proporción y por qué razones. Mientras que la justicia fundamental debe ser fijada de un modo recursivo y discursivo en referencia a las condiciones necesarias de oportunidades equitativas de justificación, en el terreno de la justicia máxima entran en juego otras consideraciones sustantivas, y desde luego, también consideraciones relativas al orden social (en el sentido de Michael Walzer (1987)).¹¹ Por ejemplo, la cuestión de cómo deberían ser asignados bienes tales como la salud, el trabajo y el ocio, en este enfoque deberá siempre estar determinada, en primer lugar, atendiendo a los requisitos funcionales de la justicia fundamental, y luego adicionalmente, a los correspondientes bienes y razones que favorecen uno u otro esquema distributivo (los cuales también están sujetos al cambio). Mientras que la justicia fundamental exista, tales discursos no serán presa de desigualdades ilegítimas de poder. Otra vez se puede ver por qué la primera pregunta de la justicia es la cuestión del poder.

10. La teoría de la justicia de John Rawls fue mencionada más de una vez en las secciones anteriores y, en los hechos, continúa siendo el punto de referencia más importante de la discusión contemporánea acerca de la justicia. Si es examinada teniendo en mente la distinción que he propuesto entre las dos imágenes de la justicia, surge la pregunta acerca de a cuál de estas imágenes se ajusta mejor.

Desde que Robert Nozick formuló su influyente crítica, la teoría de Rawls ha sido comprendida como una que pertenece a la primera imagen, esto es, a la visión de la justicia como una cuestión de asignación y distribución orientada a los beneficiarios. Desde el trasfondo de la – según su opinión – histórica “teoría de las pretensiones” de la justicia, que se concentra en el modo como se consiguieron las pretensiones de propiedad, Nozick critica los principios de la justicia formulados por Rawls por considerarlos “principios de resultados” equivalentes a patrones preexistentes, los cuales limitan de manera ilegítima la libertad de los participantes

de estas características en particular agravar el problema (especialmente a la luz de la historia de las relaciones de género).

¹¹ En escritos posteriores, Walzer (1997) modificó su enfoque de modo tal que el principio de “ciudadanía democrática” juega el rol principal en todas las esferas.

del mercado (Nozick, 1997).¹² Pero la teoría de Rawls es vista como un enfoque puramente orientado a los receptores incluso desde otras perspectivas – muy alejadas del enfoque libertario, como la de Thomas Pogge –, dado que se concentraría en la comparación entre resultados distributivos en relación a bienes primarios, los cuales representan intereses de rango superior de las personas por tales bienes (Pogge, 2004). Si nos basamos en la importancia que los bienes primarios tienen dentro de la teoría de Rawls, esta valoración sería legítima, y a pesar de esto, según mi opinión, Rawls no comparte la primera sino la segunda imagen de la justicia, aquella que pone en primer plano a las estructuras y las relaciones sociales y a la posición social de los individuos. A continuación explicaré brevemente este punto.

En primer lugar, el carácter kantiano de la teoría de Rawls implica que la autonomía de personas libres e iguales, la cual se encuentra en el centro normativo de la propuesta, no es la autonomía de los individuos – quienes son concebidos prioritariamente como beneficiarios de los bienes que necesitan para su “vida buena” –, sino más bien la autonomía *constructiva* de seres libres e iguales que demandan justificación, aquello que los individuos pueden considerar como los principios morales básicos de la justicia. Así, los ciudadanos ven la estructura básica de la sociedad, que de este modo queda justificada, como la expresión social de su autodeterminación (Rawls, 1979, § 40). La idea esencial de autonomía es una idea que determina de modo activo la estructura básica y no una que disfruta de sus bienes (aunque esto también es importante). El destaque que Rawls hace de la razón pública en trabajos posteriores subraya esta idea, dado que ésta es el medio para la justificación discursiva en el que se funda una concepción autónoma de la justicia que todos podríamos aceptar en tanto seres libres e iguales: “Al afirmar globalmente la doctrina política, nosotros, como ciudadanos, somos autónomos, políticamente hablando” (Rawls, 1996, p. 129).

Un aspecto importante del trasfondo kantiano de la teoría es que su preocupación central se manifiesta tanto en la fundamentación de los principios, como también en las instituciones de la estructura básica, dejando de lado los aspectos del mundo social “que aparecen como moralmente arbitrarios” (Rawls, 1979, p. 35). Puesto que Rawls señala como punto esencial de la definición de la justicia que los derechos y deberes básicos no pueden “establecer diferencias arbitrarias entre los individuos” (p. 37), las contingencias vinculadas con los diferentes talentos y con las condiciones sociales desiguales no deben llevar a ventajas que no puedan ser legitimadas de modo general. Esto es un criterio para las relaciones sociales entre ciudadanos de una “sociedad bien ordenada” y no un criterio para la determinación de cantidades de bienes a las que alguien tiene derecho. Como aquí se trata de la ausencia de condiciones para no legitimar la dominación social – o sea, de una *non-domination*, dicho en otro idioma¹³ – es, según mi opinión, la mejor interpretación de la idea de evitar la arbitrariedad social.

¹² En *La justicia y la política de la diferencia*, Young concuerda con Nozick en la crítica a teorías de resultados finales (grupo al cual, según Nozick, pertenece la teoría de Rawls).

¹³ Para una teoría de la no-dominación, primordialmente en el espacio político, cfr. Pettit (1999).

Esto conduce al concepto más importante en relación a este punto, el que marca de manera más clara la diferencia con el libertarismo de Nozick: la cooperación social. La idea rawlsiana de la “justicia procedimental” – criticada por Martha Nussbaum más arriba – está vinculada a condiciones y estructuras sociales que resultan en un sistema de cooperación social que expresa el “estar orientados a la comunidad” de las personas de tal modo que los individuos se pueden complementar mutuamente de manera productiva y participar en un contexto de cooperación, dentro del cual todos son considerados como autónomos tanto social como políticamente. Se puede pensar en la imagen de la orquesta que Rawls mismo utilizó (1979, pp. 520-529). Al respecto es especialmente significativo cómo Rawls desprende su concepción de la justicia como equidad de una concepción de “justicia distributiva”:

El problema de la justicia distributiva en la justicia como equidad es siempre éste: ¿cómo han de regularse las instituciones de la estructura básica como un esquema unificado de instituciones para que pueda mantenerse a lo largo del tiempo, de una generación a otra, un sistema equitativo, eficiente y productivo de cooperación social? Compárese éste con el muy diferente problema de cómo se ha de distribuir o asignar un paquete dado de mercancías entre diversos individuos, cuyas necesidades, deseos y preferencias particulares nos son conocidos, y que no han cooperado en absoluto en la producción de esas mercancías. Este segundo problema es el de la justicia asignativa (...) Nosotros rechazamos la idea de la justicia asignativa como incompatible con la idea fundamental que sirve para organizar la justicia (...) En un sistema así, los ciudadanos cooperan para producir los recursos sociales sobre los que luego dirigen sus exigencias. En una sociedad bien ordenada (...) la distribución del ingreso y la riqueza ilustra lo que podemos llamar justicia procedimental pura de trasfondo. La estructura básica está organizada de tal modo que, cuando todo el mundo sigue las reglas de cooperación públicamente reconocidas y responde a las exigencias de dichas reglas, las distribuciones particulares de bienes que resultan son aceptables como justas [...], al margen de lo que terminen siendo esas distribuciones. (Rawls, 2002, p. 81)

Dentro de este contexto de producción y distribución, lo que especialmente importa es quiénes “son” los individuos y no tanto qué obtienen. Es crucial que las instituciones funcionen según principios justificados – como el principio de la diferencia – y que no impliquen privilegios sociales, así como también que no conduzcan al establecimiento y la consolidación de grupos que estén ampliamente excluidos del sistema de cooperación y que permanentemente dependan de las transferencias distributivas de medios. De ahí también la clara crítica que Rawls formula al modelo del Estado de bienestar capitalista, ya que éste, a diferencia de una “democracia de propietarios”, no se ocupa de que la propiedad de los bienes y del capital sea suficientemente repartida y no puede, por esta razón, evitar que “una pequeña parte de la sociedad controle la economía e, indirectamente, también la política” (Rawls, 2002, p. 187).

No puedo playearme más sobre la cuestión acerca de si la teoría de Rawls se ocupa de manera suficiente del principio de la ausencia de justificación de las asimetrías sociales, ni de si prevé las prácticas institucionales de justificación

acordes. En mi opinión, la primacía de la pregunta por el poder tendría una serie de consecuencias para una teoría del discurso de la justicia fundamental y máxima (esbozada anteriormente), que difiere en muchos aspectos de la teoría de Rawls. Estas observaciones deberían dejar claro que el enfoque de Rawls se ubica dentro de las intenciones y los argumentos centrales de la segunda imagen, así como también que, al igual que tantas otras teorías, presenta ambivalencias.

11. Otra teoría que no resulta fácil de clasificar según la alternativa entre las dos imágenes es la de Axel Honneth.¹⁴ En su concepción de la “eticidad” postradicional, basada en el modelo hegeliano de una lucha por el reconocimiento, Honneth distingue tres dimensiones de reconocimiento interpersonal que, tomadas en conjunto, son comprendidas como condiciones de la autorrealización y de la autonomía en un sentido cualitativo: el amor, el derecho y la solidaridad. En tanto formas de reconocimiento, producen, respectivamente, las formas de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima que, bajo las condiciones de las sociedades modernas, son necesarias para una vida buena. Estas formas de reconocimiento construyen el “universo normativo de una vida plena” (1997, p. 111). Sobre esta base, Honneth elaboró la tesis de que un concepto amplio de justicia debe basarse en estas diversas formas sociales y las correspondientes relaciones prácticas con uno mismo: “La justicia o el bienestar de la sociedad debe ser proporcionado a su capacidad de asegurar las condiciones de reconocimiento mutuo en las que la formación de la identidad personal y, en consecuencia, la autorrealización individual puedan desarrollarse de manera adecuada” (Honneth, 2006, p. 136). Esto requiere una forma de sociedad en la que el *telos* de la formación de la identidad sea perseguido en las esferas del amor, de la igualdad de trato legal y de la estima social. Conforme a esto, una teoría de la justicia debe incluir “tres principios de igual valor”: “Con el fin de poder hacer uso real de su autonomía, los sujetos tienen derecho, en cierto modo, a que se les reconozca su necesidad, su igualdad jurídica o sus contribuciones sociales, según el tipo de relación social de que se trate” (p. 142). Por lo tanto, en cada una de las esferas sociales valdrá el principio de la necesidad, el principio de la igualdad y el principio del beneficio. Estos principios se fundamentan en las formas históricamente evolucionadas de la familia, el Derecho y el orden económico. Pero serán críticamente testeables mediante el “exceso de validez” que en ellos se hace visible a la luz de las sociedades modernas. La dirección básica en la que en estas esferas se manifiestan las luchas sociales por el reconocimiento es seguida por los aspectos de la “individualización y el aumento en la inclusión” (p. 145), que son de mayor importancia.

Este complejo enfoque, aquí simplemente esbozado, se comporta de manera ambivalente en relación a las dos imágenes de la justicia. Por un lado presenta claros indicios de la segunda, es decir, la conceptualización de la justicia orientada a relaciones y estructuras. Esto es así porque la marca distintiva de una teoría del reconocimiento es la interpretación de las relaciones sociales y políticas – tales

¹⁴ Para un tratamiento detallado de lo que sigue cfr. Forst (1994, cap. V.3, 2007d).

como el Derecho y la Economía, pero también la familia, etc. – como relaciones dinámicas intersubjetivamente constituidas, las cuales han surgido de luchas por el reconocimiento social y son en sí mismas expresión del reconocimiento recíproco (sin que este proceso haya concluido). Por lo tanto, el material central de la justicia es el estatus de los individuos o de los grupos dentro de un “orden de reconocimiento” y no los “bienes” individuales a ser repartidos por una instancia central.¹⁵ Asimismo, es esencial que una perspectiva del conflicto facilite las dinámicas psicosociales de la lucha contra la injusticia, las que pueden ayudar a evitar decisiones teóricas reduccionistas, especialmente aquellas que conducen a la imposibilidad de desvelar y de criticar formas arraigadas de un orden de justificación – a través de las narrativas de justificación preconcebidas que eliminan ciertas demandas y conllevan ciertos privilegios – o de reconocimiento – a través de determinaciones jerárquicas de aquello que cuenta como trabajo social valioso –.

De todas formas, Honneth no considera que esta dinámica de cuestionar los órdenes de justificación y reconocimiento dados sea realizada adecuadamente a través de la crítica basada en los criterios de la justificabilidad recíproca y general. Según su concepción, la teoría del reconocimiento da paso a un *telos* de la vida buena (Honneth, 2006, p. 139) que quizás puede no llegar a ser discutido adecuadamente en discursos de justificación. Esto es así porque en tales discursos los individuos deben transformar sus experiencias de menosprecio en pretensiones mutuas y plausibles de legitimación, y puede darse el caso de que ciertas experiencias de sufrimiento y de injusticia permanezcan “sin tematizar” públicamente (p. 99). No obstante, esto último parece ser más un problema de la heurística crítica que de la capacidad fundamental de la teoría de conceptualizar, dado que también Honneth sostiene que la crítica social adecuada vale sólo para “relaciones injustificadas de reconocimiento” (p. 105) y no para cada demanda de reconocimiento – en el sentido de que se vuelva un requisito de la justicia –, es decir, sólo aquellas que sean justificables recíprocamente y que, como en el ejemplo del reconocimiento cultural, hayan pasado a través del “ojo de aguja del principio de igualdad” (p. 111). Según mi opinión, esto también se refleja en el punto de vista más elevado de la justicia vinculado con la consideración de los individuos en relación a su inclusión igualitaria.

El hecho de destacar la realización de la autonomía determinada cualitativamente o de la autorrealización individual en relaciones sociales adecuadas como el *telos* y la razón de ser de la justicia tiene, sin embargo, implicaciones que dejan a la teoría del reconocimiento dentro de los dominios de la primera imagen de la justicia.¹⁶ Dado que lograr este objetivo depende de la sociedad justa (o en general “buena”), entonces se podría, a la luz de la tesis de que este *telos* de la vida buena precede a la justificación democrática y que no está a su disposición,¹⁷ apuntar a un

¹⁵ Al respecto ver la crítica al paradigma distributivo que realiza Honneth en “La textura de la justicia”, sección 1, incluido en este mismo volumen.

¹⁶ No me ocuparé de la difícil pregunta acerca de si, en la propuesta de Honneth, este *telos* está fundamentado de modo antropológico “cuasi-transcendental” o más bien histórico-genético.

¹⁷ Así también en Honneth: “La textura de la justicia”, sección 3.

bien ético al que los sujetos tienen una pretensión más profunda y que deberá ser realizado independientemente de las formas autónomamente justificadas de producción. Cuando las formas adecuadas de relaciones sociales son identificables, el “bien de la formación de la identidad personal” (2006, p. 141) se vuelve – en un sentido liberal-perfeccionista (Raz, 1986) – un telos de la producción y garantía de la autonomía individual. Por lo tanto, el peso se desplazaría de una comprensión sociopolítica de la generación y el establecimiento autónomos y comunicativos de relaciones de reconocimiento justificadas hacia una comprensión de la justicia para la cual, en consecuencia, resulta central la tarea de garantizar institucionalmente las condiciones objetivas necesarias para la autonomía ético-individual. Dejando de lado el hecho de que cuando se discute acerca de las condiciones de la vida buena, por lo general, subyace una comprensión muy amplia de la justicia, así como también que eventualmente habría que diferenciar entre la sociedad “buena” y la “justa”, la propuesta se acerca a una interpretación aristotélica, perfeccionista, en la cual el objetivo de la vida en las relaciones sociales acordes es en cierto modo reificado. Si se entiende al desarrollo de una “autonomía completa” como resultado del bien, para el cual la garantía y la protección de determinadas relaciones sociales – similar al enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum – son medios necesarios, los individuos aparecen prioritariamente como necesitados y beneficiarios de tales medios, incluso cuando en realidad, se trata de su autonomía personal.¹⁸

Esta consecuencia se opone, naturalmente, al rasgo fundamental de una teoría del reconocimiento, esto es, la conceptualización de las relaciones y las condiciones sociopolíticas como generadas de manera recíproca y autónoma mediante procesos que contienen las dinámicas tanto de reconocimiento como de justificación, en los que los órdenes resultantes son cuestionados. Únicamente mediante este “ojo de aguja” pueden ser generadas en tales procesos las pretensiones fundamentadas de justicia.

12. En última instancia, ¿en qué se fundamenta la diferencia entre las dos imágenes de la justicia que he distinguido? Quizás sea en dos “imágenes de ser humano” y dos comprensiones de la dignidad humana diferentes: mientras que una considera a los humanos como seres que no deberían carecer de ciertos bienes que son necesarios para una vida “buena”, la otra los concibe como seres cuya dignidad consiste en estar sometidos a ciertas normas en calidad de libres e iguales y con motivos aceptables, es decir, no ser dominados. Ambas visiones tienen su valor. Sin embargo, a mi entender es la segunda la que es central para la gramática de la

¹⁸ Al respecto cfr. Anderson y Honneth (2005, p. 137) “La autonomía total – la capacidad efectiva y real de desarrollar y perseguir la concepción que cada uno tiene de la vida valiosa – se ve facilitada por relaciones con uno mismo (autorrespeto, autoconfianza y autoestima), las que están en sí mismas ligadas con redes de reconocimiento social. Pero el autorrespeto, la autoconfianza y la autoestima permanecen como logros más o menos frágiles y su vulnerabilidad a varias formas de daño, violación y denigración los hacen un asunto central de la justicia que debe proteger los contextos sociales en los que emergen”.

justicia. Pero ¿quién podría descartar el hecho de estar atrapado en una imagen unilateral?¹⁹

Bibliografía

- Anderson, Elizabeth (1999) “What is the Point of Equality?”, *Ethics*, 109 (2) pp. 287-337.
- Anderson, Joel y Honneth, Axel (2005) “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”, en Christman, John y Anderson, Joel (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, pp. 127-149.
- Arneson, Richard (2001) “Luck and Equality”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. supl., pp. 73-90.
- _____ (2006) “Luck Egalitarianism: An Interpretation and Defense”, *Philosophical Topics*, 32, pp. 1-20.
- Arendt, Hannah (2004) *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- Berlin, Isaiah (2004) “Igualdad“, en *Conceptos y categorías*, México, FCE.
- Cohen, Gerald A. (1996) “¿Igualdad de qué? Sobre el bienestar, los bienes y las capacidades”, en Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (comps.): *La calidad de vida*, México, FCE.
- Curtis, Dennis E. y Resnik, Judith (1987) “Images of Justice”, *Yale Law Journal*, 96, pp. 1727-1772.
- Forst, Rainer (1994) *Kontexte der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____ (2007a) *Das Recht auf Rechtfertigung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____ (2007b) “Republikanismus der Furcht und der Rettung”, en Fundación Heinrich-Böll (ed.) *Hannah Arendt. Verbogene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, Berlin, Akademie.
- _____ (2007c) “Radical Justice: On Iris Marion Young’s Critique of the ‘Distributive Paradigm’”, *Constellations*, 14 (2), pp. 206-265.
- _____ (2007d) “First Thing First: Redistribution, Recognition and Justification”, en *European Journal of Political Philosophy*, 6 (3), pp. 291-304.
- _____ (2009) “Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen”, en Jaeggi, Rahel y Wesche, Tilo (Eds.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 150-164.
- Frankfurt, Harry (2006) “La igualdad como ideal moral” en *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, pp. 119-138.
- _____ (2007) “Igualdad y respeto”, en *Necesidad, volición y amor*, Buenos Aires, Katz, pp. 229-241.

¹⁹ Debo agradecer a muchas personas por haberme esclarecido. En primer lugar, quisiera agradecer a Axel Honneth por más de lo que aquí pude y podría expresar. Tuve la suerte de poder presentar versiones preliminares de este texto en la Universidad Humboldt de Berlín, en la Universidad de Victoria (Canadá), en un coloquio en Galilea, en la reunión anual de la American Political Science Association en Boston, en la Universidad de Lovaina, en la Universidad de Marburgo, en la Universidad de Utrecht, en el Centro de Estudios Políticos y Constitucionales de Madrid, así como también en la Universidad de Frankfurt. Por preguntas y comentarios útiles agradezco en especial a Joel Anderson, Richard Arneson, Bert van den Brink, Jürgen Habermas, Casiano Hacker-Cordón, Philip Pettit, Stefan Rummens, James Tully, Martin Saar, Thomas Schmidt, Ian Schapiro y Michael Walzer.

- Gosepath, Stefan (2004) *Gleiche Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- (2003) “Verteidigung egalitärer Gerechtigkeit”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51 (2), pp. 275-297.
- Habermas, Jürgen (1998) *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- Hinsch, Wilfried (2002) *Gerechtfertigte Ungleichheiten*, Berlin, Gruyter.
- Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- (2006) “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser”, en Fraser, Nancy y Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Morata, 2006
- Kissel, Otto R. (1984) *Die Justitia. Reflexionen über ein Symbol und seine Darstellung in der bildenen Kunst*, Munich, Beck.
- Krebs, Angelika (2000) “Einleitung: Die neue Egalitarismuskritik im Überblick”, en Krebs, Angelika (ed.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp.7-33.
- Nozick, Robert (1997) *Anarquía, utopía y Estado*. México, FCE.
- Nussbaum, Martha (2007) *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós.
- Owen, David (2002) “Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory”, *European Journal of Philosophy*, 10, pp. 216-230.
- Pettit, Philip (1999) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.
- Pitkin, Hannah (1972) *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, University of California Press.
- Pogge, Thomas (2004) “The Incoherence Between Rawl’s Theories of Justice”, en *Fordham Law Review*, 72 (5), pp. 1739-1759.
- Rawls, John (1979) *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- (1996) *Liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- (2002) *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- Raz, Joseph (1986) *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- (2000) “Strenger und rhetorischer Egalitarismus”, en Krebs, Angelika (ed.) *Gleichheit oder Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 50-80.
- Singer, Peter (1972) “Famine, Affluence, and Morality”, *Philosophy and Public Affairs*, 1 (3), pp. 229-243.
- (2003) *Un solo mundo. La ética de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- Schramme, Thomas (2006) *Gerechtigkeit und soziale Praxis*, Frankfurt am Main, Campus.
- Shapiro, Ian (1999) *Democratic Justice*, New Haven, Yale University Press.
- Tugendhat, Ernst (1997) *Lecciones de Ética*, Barcelona, Gedisa.
- Walzer, Michael (1987) *Esferas de la justicia*, México, FCE.
- (1997) “Respuesta” en Miller, David y Walzer, Michael (comps.), *Pluralismo, justicia e igualdad*, México, FCE, pp. 280-298.
- Wittgenstein, Ludwig (1988) *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.
- Young, Iris M. (2000) *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.

En defensa de la justicia distributiva*

Stefan Gosepath
Universidad J. W. Goethe

La justicia ha sido desde la Antigüedad uno de los principios más deseables para la organización de la sociedad, así como también un concepto normativo central en la política, cuando no el concepto central. A pesar de contar con un significado general, consistente y ahistórico, el concepto de justicia resulta polémico dado que siempre ha existido controversia en torno a las concepciones específicas de la justicia.

De todas las controversias existentes en torno a ella, en este trabajo me ocuparé de una actual: me refiero a la cuestión acerca del estatus de la justicia distributiva. Los representantes del denominado “paradigma distributivo” consideran que el aspecto fundamental de la justicia es la distribución equitativa. Sus críticos¹ afirman que tal imagen es engañosa y que podemos estar atrapados en ella sin posibilidad de liberarnos fácilmente. En cambio, argumentan a favor de una visión de la justicia que se preocupa principalmente por el estatus social de las personas, y que considera a las relaciones de mutuo reconocimiento como iguales y a una adecuada estructura de poder como la base de un orden justo. La justicia distributiva sería entonces sólo *un aspecto* de la justicia, pero no el básico. Según la crítica de Rainer Forst, incluida en este volumen, esta perspectiva centrada en los beneficiarios y en la distribución de los bienes no debería ser considerada como el aspecto central de la justicia, dado que tal perspectiva dejaría de lado rasgos esenciales de la misma, y con ello haría caso omiso al aspecto *político* de la justicia.

En mi opinión, en este debate acerca del estatus de la justicia distributiva se ha logrado, por lo menos, el siguiente consenso entre las distintas posiciones: el significado general de lo que comúnmente se entiende por “justicia” es que una acción es justa si, como resultado, cada uno recibe aquello que le corresponde. Desde la época de Ulpiano, esto se ha condensado en la fórmula *suum cuique* (Platón, 1992, 433a). Toda justicia se basa, entonces, *per definitionem* en lo que corresponde. Este amplio concepto sitúa a la justicia en una estrecha conexión con el Derecho y con la convención (el cumplimiento de los estándares de justicia) e incluso – en el siguiente nivel reflexivo – con la moral (la valoración imparcial de los estándares de justicia) (Tugendhat, 1999). La justicia se refiere, entonces, a la totalidad de las pretensiones y obligaciones mutuas, o de derechos y deberes morales, que las personas se deben unas a otras desde un punto de vista imparcial. A pesar de sus diferencias, todas las teorías modernas de la justicia subrayan que desde

* Versión original en alemán publicada en Regina Kreide, Claudia Landwehr & Katrin Toens (eds.): *Demokratie und Gerechtigkeit in Verteilungskonflikten*, Baden-Baden, Nomos, 2011. Traducción al español de Sebastián Moreno.

¹ Entre los que se encuentran pensadores tan diversos como Iris Young, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Rainer Forst, Samuel Scheffler y Elizabeth Anderson, entre otros.

este punto de vista moral caracterizado por la imparcialidad, todas las personas deben ser consideradas como libres e iguales. De lo anterior resulta el principio procedimental de justificación compartido por todas estas teorías: tanto la justificación como el contenido específico de la justicia son resultado de la idea general de que los principios de justicia son una expresión de la voluntad general de todos los ciudadanos de acordar entre sí el estatus de personas autónomas iguales.²

Entonces, si se logra consenso respecto a (a) el concepto de justicia como *suum cuique*, (b) el estatus moral igualitario y (c) el principio de justificación, entonces el debate acerca del paradigma distributivo gira, en realidad, en torno a la correcta especificación del componente *material* de la justicia, esto es, en torno a la pregunta sobre cuál es el *criterio* en base al que la justicia o injusticia de una situación puede ser evaluada.

Si tal como señalé antes, se concibe a la justicia como la totalidad de pretensiones y obligaciones mutuas, o de derechos y deberes morales que desde un punto de vista imparcial las personas comparten, entonces esto sugiere – al menos para los representantes del paradigma distributivo – una concepción esencialmente distributiva de la justicia. Porque según esta perspectiva, toda concepción de la justicia debe ser capaz de dar una respuesta fundada a la pregunta acerca de quién debe qué a quién, bajo qué circunstancias, de qué manera, por qué, desde qué perspectiva, según qué principio y con qué modo de aplicación. Las concepciones conflictivas acerca de la justicia distributiva surgen porque estas variables son llenadas con contenidos diferentes y resultan, por lo tanto, en concepciones específicas de justicia. Así, el concepto de justicia constituye el problema para el cual las diferentes concepciones de la justicia ofrecen soluciones (Korsgaard, 2000, pp. 146-147). Según el paradigma distributivo, la tarea material de la justicia es asegurar una distribución equitativa de aquellos bienes que proveen a todos los miembros de la sociedad del estatus de personas libres e iguales, y que dentro de este marco les permiten perseguir sus proyectos elegidos de manera autónoma, siempre y cuando estos proyectos no interfieran con la misma libertad de las demás personas. Así concebida – como distribución –, el objeto de la justicia consiste en los recursos, a los que se conceptualiza como bienes omnivalentes. “Recursos” (o “bienes”) es el término general que incluye bienes materiales (tales como dinero, empleos y propiedad), bienes sociales (tales como oportunidades, privilegios y prestigio) y bienes políticos (tales como derechos, autoridad y libertad[es]). El término elegido es intencionalmente amplio, porque de este modo, todo lo que una sociedad considera valioso y atribuible, es decir, potencial objeto de una distribución equitativa, es abarcado por él. Una teoría de la justicia distributiva consiste no sólo en la distribución de los bienes que las personas desean de modo directo o indirecto, sino también en la distribución de cargas, incluidos los perjuicios que las personas desean evitar, pero de las que, sin embargo, es preciso hacerse cargo. Si bien los

² Axel Honneth en su artículo incluido en este volumen “El tejido de la justicia. Sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo”, define al componente material del consenso de un modo diferente a como yo lo hago, ya que no considera como central al “estatus como personas autónomas e iguales” sino a “las mismas libertades de acción subjetivas”.

representantes del paradigma distributivo no reducen las diferentes formas de justicia a una sola, consideran que la distribución equitativa de recursos – así comprendidos – es lo primordial, en tanto tal distribución es fundamental para todos los ulteriores tipos de justicia. A menudo, esto da lugar a la equivocada impresión de que la justicia es igualada con la justicia distributiva.

El paradigma distributivo es enfrentado a varias objeciones, de las cuales me ocuparé a continuación. Así, al mismo tiempo quedará más claro cuál es el rol de la justicia distributiva. Los más diversos críticos señalan principalmente los siguientes problemas que el paradigma distributivo presenta: (i) la ampliación del paradigma distributivo resultaría en una reificación de las relaciones sociales y de las normas institucionales. Según la objeción, lo que realmente interesa a la justicia no serían los bienes a distribuir³. (ii) El paradigma distributivo conceptualiza todas las cuestiones de justicia en términos de pautas de distribución, en lugar de considerar seriamente los procesos sociales subyacentes. (iii) Por lo tanto, el paradigma distributivo estaría ignorando la cuestión de cómo esos bienes a distribuir “entran en el mundo”, esto es, estaría ignorando cuestiones relativas a la producción y a cómo ésta se organiza equitativamente, así como también la cuestión política acerca de quién y de qué modo determina las estructuras de producción y distribución. Ignora, entonces, la cuestión del poder.

En este trabajo, puedo responder sólo hasta cierto punto a estas críticas de naturaleza tan diversa. Para hacerlo, me referiré a las tres diferencias principales que existen entre ellas: (i) la polémica concepción de los bienes, (ii) la polémica concepción de las relaciones sociales y (iii) el polémico estatus de la justicia política.

1. Bienes

Según una objeción presentada a menudo, la justicia distributiva tendería a reducir la justicia social a la asignación de bienes materiales tales como recursos, ingreso y riqueza, o a la asignación de posiciones sociales, en especial de trabajo. Según la objeción, la justicia distributiva se ocuparía exclusivamente de bienes, mientras que los derechos (civiles) y las oportunidades no serían bienes que puedan ser distribuidos.⁴ Más bien, los derechos regularían las relaciones entre los agentes; estipularían qué es lo que las personas tienen permiso de hacer en relación a los otros y qué no. Este argumento pretende socavar el intento de interpretar la cuestión

³ Esto es lo que le objeta al paradigma distributivo sobre todo Iris Young (2000, cap. 1). Ver la oposición entre justicia (distributiva) y reconocimiento que realiza Fraser (1997; Fraser y Honneth, 2006).

⁴ Es el caso, por ejemplo, de Habermas (1999). Por su parte, Young (2000) intenta mostrar esto mediante tres ejemplos: (a) Los derechos, especialmente aquellos que no se relacionan con bienes, no son bienes que puedan ser distribuidos, no son posesiones (así, por ejemplo, la libertad de expresión); (b) Las oportunidades (educativas, por ejemplo) son condiciones de posibilidad de acciones y no posesiones; no tiene sentido hablar de “posesión de oportunidades”; (c) La autoestima no es una entidad o algún agregado medible que pueda ser dividido por las personas.

de la sociedad equitativa como una cuestión centrada en la distribución equitativa de bienes (primarios) como libertad, derechos, poder, oportunidades e ingreso.⁵

Sin embargo, este razonamiento no descarta de modo alguno una concepción distributiva de los derechos. Los bienes, en tanto prerequisites de la acción humana, pueden ser divididos en dos clases: estructurales e individuales (Kersting, 2000, p. 31). El primer grupo incluye los prerequisites institucionales de la vida humana, el marco constitucional de los planes vitales individuales tales como derechos legales (especialmente los derechos a la libertad, a la integridad física y a la seguridad), la constitución política y el sistema económico. Estas son condiciones de trasfondo que el Estado debe garantizar y que constituyen un prerequisite para una asignación justa de recursos individuales a largo plazo. El segundo grupo, en cambio, comprende recursos naturales (internos) tales como talentos, aptitudes, habilidades, salud; y los recursos materiales sociales (externos) tales como alimento, vestimenta, vivienda y condiciones materiales para la capacidad de agencia y la autonomía. A veces, esta distinción da lugar a dudas acerca de si los factores estructurales, a pesar de ser un producto de la acción humana, pueden valer como un objeto apropiado de la justicia distributiva. Según la objeción que estamos discutiendo, la libertad y los derechos no serían bienes distribuibles. Ante esto, yo diría que la idea – tan importante en la modernidad – de derechos igualitarios, incluyendo derechos iguales a libertades iguales, solo puede ser interpretada como basada en una distribución equitativa de bienes.

Los críticos presentan dos objeciones a esta afirmación, ninguna de las cuales me resulta convincente. La primera es que los derechos fundamentales no pueden ser interpretados como *bienes* fundamentales, sino que deben ser vistos como *derechos* fundamentales, los cuales constituyen la autonomía de los ciudadanos. Los derechos no deberían ser igualados con bienes distribuibles (Habermas, 1999, 1998). En segundo lugar, los derechos regularían – según los críticos – las relaciones entre los actores: especificarían qué es lo que los individuos pueden hacerse unos a otros en el marco de esas relaciones. Por lo tanto, no podrían ser poseídos o distribuidos como si fueran bienes. Con estos argumentos debería quedar descartado un enfoque alternativo – uno que yo creo plausible y deseo defender aquí – consistente en comprender la cuestión de la sociedad justa como una cuestión relativa a la distribución equitativa de bienes básicos tales como libertades, derechos, poder e ingreso (Hart, 1992). Ambos argumentos son defendibles, pero ninguno excluye una conceptualización distributiva de los derechos igualitarios.

Desde el punto de vista moral, o más bien desde la perspectiva de la teoría de la justicia, resulta primordial que en el paradigma distributivo, para cada fundamentación de derechos, libertades, oportunidades, etc., se considere a los demás como personas iguales y autónomas, a las que se les debe una justificación de

⁵ La *Teoría de la justicia* de Rawls ha sido considerada desde hace años como el modelo más prominente del enfoque centrado en los bienes en el debate contemporáneo. Sin embargo, en los últimos años algunos autores como Anderson (1999) y Scheffler (2003) han mostrado que la teoría de Rawls, sobre todo en sus trabajos más tardíos, puede ser leída tanto como una teoría centrada en la distribución así como también centrada en las relaciones, o sea, relacional.

todo lo que les atañe. Por lo tanto, la tesis de que derechos, libertades, oportunidades, etc. deben ser fundamentados en relación al estatus de las personas no es una objeción en contra del paradigma distributivo. Por esto resulta muy polémica la idea de algunos de los teóricos de la distribución según la cual la determinación del modo y alcance de los derechos, libertades, oportunidades, etc. a conceder debe ser concebida según el modelo de la distribución de bienes.

Respecto al primer argumento, se podría objetar que los derechos, las libertades, las oportunidades, la autoestima y la dignidad humana son bienes en un sentido más amplio, bienes que valoramos y que nos gustaría poseer. El status de “bueno” no depende de meras preferencias subjetivas contingentes, sino esencialmente del subyacente estatus argumentativo de personas iguales y autónomas. Por supuesto que los derechos, las libertades y las oportunidades son un tipo especial de bienes y se diferencian de los bienes que pueden ser consumidos. Sin embargo, derechos, libertades y oportunidades no existen simplemente como bienes naturales, más bien son alcanzados mediante la organización de la coexistencia social. Son creados cuando una sociedad regula la distribución de otros bienes (en relación a los derechos, se trataría sobre todo de las libertades, las oportunidades de posición y las posibilidades de ascenso social). Sin embargo, si la distribución de tales bienes es conscientemente regulada según principios de justicia en vez de ser dejada a meros procesos sociales aparentemente naturales, entonces el punto de referencia es una teoría de la justicia, es decir, la meta es una distribución equitativa de derechos y oportunidades. Es verdad que uno no “posee” derechos y oportunidades en exactamente el mismo sentido en que uno es propietario de bienes materiales; sin embargo, incluso la propiedad, o mejor dicho la posesión, debería ser (también) entendida como un paquete de derechos morales. Esto significa que tanto en el caso de bienes materiales como cuando se trata de derechos y oportunidades, regulamos las pretensiones morales, es decir, hablamos de asignaciones que detallan qué bienes, derechos y oportunidades podemos esperar legítimamente y cómo podemos hacer uso de ellos. Además, la cuestión sobre qué derechos y deberes deberían ser acordados para quién, es resuelta del mismo modo que la cuestión de la distribución de los bienes. Los principios de la justicia distributiva que determinan quién tiene derecho a qué, cuándo y según qué principio, determinan, a su vez, las demandas que los ciudadanos deben concederse mutuamente. De este modo, establecen derechos morales y los deberes correspondientes. Los derechos positivos son entonces una forma específica, en concreto legal – o más bien jurídica –, de demandas mutuas entre personas. Dar una justificación para derechos (específicos) no es otra cosa que justificar intersubjetivamente una distribución de ciertos (tipos de) bienes, como algo que debe concederse mutuamente entre las personas como resultado de un mutuo reconocimiento como iguales.

La segunda objeción puede ser tratada del siguiente modo: el principio de la justicia distributiva que especifica qué bienes deben ser distribuidos según qué criterios, determina también los derechos que los individuos deben concederse unos a otros durante el proceso de justificación. Los derechos son una formulación moral y/o jurídica específica de aquellos derechos más básicos que los individuos se garantizan unos a otros. Proveer una justificación para derechos iguales significa

justificar intersubjetivamente la distribución de determinado bien que las personas deben garantizarse mutuamente, con el fin de reconocerse unas a otras como iguales. Sin embargo, los derechos en sí no son bienes distribuibles, precisamente porque son reglas impuestas mediante sanciones que salvaguardan la distribución de los bienes.⁶ Durante la distribución original, los ciudadanos son recompensados con derechos que son determinados por reglas previamente acordadas.⁷ Por lo tanto, conceptualizar la especificación de estos derechos como un tipo de distribución no constituye un error de categoría. Los derechos pueden ser entendidos como la posibilidad de disponer de los bienes, son el resultado de la distribución de dichos bienes y se relacionan con ellos porque codifican un derecho legítimo a estos bienes. Este es el motivo por el cual el modo y alcance de los derechos queda determinado por la distribución justa de bienes y de cargas. La distribución de bienes premia a los individuos con un derecho moral a estos derechos. Durante la institucionalización de un orden legitimado moralmente de esta forma, los ciudadanos son recompensados con derechos legales, los cuales se caracterizan por su ejecutabilidad. Los derechos son, por lo tanto, bienes de segundo orden. Su producción y distribución son determinadas por la distribución de bienes (y de cargas), no pueden ser distribuidos directamente. Pero mientras que los bienes de primer orden sean distribuidos de manera equitativa, los derechos morales, en tanto bienes de segundo orden, serán concedidos al mismo tiempo. Lo mismo sucede con los deberes, los cuales resultan de la distribución de las cargas.

2. Relaciones sociales

El paradigma distributivo defiende con razón la visión de que la justicia distributiva no se reduce únicamente a bienes materiales, sino que además los bienes no materiales como el poder, las oportunidades y la autoestima también deben ser incluidos en la distribución. Sin embargo, sus críticos consideran que esto lleva a otro problema de mayor seriedad (Young, 2000, p. 27 y ss.): si se expandiera el concepto de justicia distributiva hasta incluir metafóricamente cosas no-materiales, estas cosas serían entonces tratadas casi como objetos estáticos más que como funciones de relaciones y procesos sociales. Esto llevaría a perder de vista las estructuras sociales y los contextos institucionales que a menudo determinan las pautas de distribución, lo cual hace que sea difícil de vincular con el paradigma distributivo, ya que los patrones distributivos tales como la injusticia cultural y simbólica, las reglas sociales, los procedimientos, las influencias, las clases, las condiciones de producción y las instituciones tales como el Estado, la familia y la sociedad civil, no son bienes materiales. En consecuencia, los contextos institucionales en los que ocurre la distribución serían ignorados, incluso cuando a menudo son un factor determinante de las pautas de distribución. Con esto, la

⁶ Una distinción entre recursos y derechos (o libertades) es propuesta también por Dworkin (2003, pp. 133-201) y Ladwig (2000, cap. 4.3).

⁷ Algunos de estos derechos a los bienes pueden ser transferidos. Otros derechos, como aquellos relacionados con las libertades fundamentales, son considerados como tan básicos para la autonomía de las personas, que no se puede renunciar a ellos o cederlos.

cuestión política acerca de quién y de qué modo determina las estructuras de producción y distribución – esto es, la cuestión acerca del poder – no es suficientemente tenida en cuenta, incluso totalmente ignorada (Forst, 2012). En otras palabras, la lógica de la distribución tergiversaría estas dimensiones, lo que resultaría en una concepción falsa de los asuntos de justicia en cuestión, cosificando aspectos de la vida social que deberían ser vistos como funciones de reglas sociales y relaciones. La justicia social sería además conceptualizada como una estructura de un estado de cosas final, más que como vinculada a procesos sociales (Nozick, 1988, cap. 7). Así, los sujetos serían concebidos como receptores pasivos (Forst, 2012, p. 50).

Esta crítica se aplica únicamente a teorías de la sociedad y de la justicia que se ocupan exclusivamente del resultado final de la distribución. Sin embargo, hay razones morales para rechazar tal enfoque, dado que en el caso de acciones individuales, lo moralmente relevante no es únicamente el resultado, sino que además se debe tomar en cuenta cómo se alcanzan estos resultados. El modo en que el resultado es alcanzado, así como también su calidad moral, influyen en la evaluación moral del resultado.⁸ Lo que es cierto respecto a las acciones individuales, también se aplica *mutatis mutandis* a las distribuciones sociales. Un juicio referido a la justicia debe tener en cuenta la relación entre las instituciones sociales y ciertos hechos sociales, tales como las distribuciones. Porque muchos problemas de la justicia incumben no sólo a las pautas o resultados finales de una distribución en un punto determinado del tiempo, sino además a la (re)producción de un patrón de distribución establecido a lo largo del tiempo. Esta importante perspectiva sobre la causación de situaciones particulares y sus injusticias estructurales debe y puede ser incluida en una teoría distributiva de la justicia. Por lo tanto, el paradigma distributivo no necesariamente estaría “olvidando la cuestión del poder”, incluso a pesar de que frecuentemente han mostrado tales tendencias en el pasado (Forst, 2012, p. 217). Por el contrario, dicho paradigma debe – y puede – concebir a la justicia desde una perspectiva diferente de aquella centrada en los beneficiarios, perspectiva en la que la pregunta política por la determinación de las estructuras de generación y distribución de bienes aparece de modo radical, y que demanda una reestructuración más que una mera distribución. El paradigma distributivo concebirá esta reestructuración como una redistribución de bienes tales como derechos, libertades y oportunidades, lo que nos deja ante el tercer punto, el de la justicia política.

3. Justicia política

Ahora bien, es claro que no resulta suficiente incluir el contexto de la generación y constitución de los procesos sociales en la evaluación de un estado de cosas particular. Más bien, resulta crucial preguntar por la justicia de los procesos sociales en sí mismos, no sólo tal como reclaman los críticos, sino también como lo

⁸ Esta crítica a las teorías de la justicia orientadas puramente a los beneficiarios es especialmente señalada por Pogge (2005, cap. 1.4).

han notado algunos defensores del paradigma distributivo en la tradición del contrato social, especialmente Rawls.

Esta perspectiva se basa en una visión general sobre qué significa ser miembro de una sociedad, una visión en que tal pertenencia es vista como un paquete de derechos y deberes, de ventajas y desventajas que los ciudadanos libremente aceptan concederse unos a otros (Rawls, 1979). Para esto, oficia como requisito la consideración que los ciudadanos se deben mutuamente y que están preparados para garantizarse unos a otros. Este requisito representa en sí mismo un caso, aunque uno límite, del paradigma distributivo. De ahí que el establecimiento de una sociedad justa por individuos libres e iguales sea una cuestión de justicia distributiva. Al reflexionar normativamente acerca de cuál es la mejor construcción de la estructura básica de la sociedad, los ciudadanos negocian sus derechos y deberes, y de ese modo los distribuyen. Esto no significa que estos derechos y deberes existan previamente esperando a ser distribuidos, sino más bien que los derechos y deberes que regulan la autonomía de las personas son creados mediante el proceso de distribución. Por ello, es posible considerar a los derechos dentro del paradigma distributivo.

Con este fin, se trata a la cuestión de la justicia partiendo desde una “distribución original” en un “estado original”. En esta situación hipotética en la que el Estado no existe y en la que aún no se han reglamentado derechos ni deberes, ciertos principios morales son, no obstante, válidos. Si proponemos esta situación, tal como varias teorías en forma diferente han hecho, la pregunta es, entonces, cómo uno puede proceder a construir colectivamente una sociedad basada en una estructura justa. ¿Cómo luce una distribución original equitativa de derechos y deberes antes de su establecimiento? Tenemos que determinar qué demandas son consideradas como legítimas y luego distribuir bienes y cargas de manera acorde. Al mismo tiempo, ciertas reglas de coexistencia, así como también ciertas instituciones sociales, deben ser indicadas como permitidas o necesarias. En el foco de una teoría de la justicia, junto con las reglas que rigen la vida comunitaria y las instituciones sociales, viene aparejado mucho más que la distribución de bienes. De todas formas, la teoría de justicia retiene su carácter distributivo siempre y cuando las reglas de coexistencia y las instituciones sociales sean conceptualizadas de un modo tal, que su justicia resulte de una distribución justa de bienes y cargas, así como también de las resultantes libertades, derechos, deberes y oportunidades. Todo resultado proveniente del marco de estas reglas y de esta distribución social particular es legítimo. Este modelo de una distribución original y del posterior establecimiento de una sociedad es hoy en día relevante porque toda ventaja y desventaja en una sociedad debe ser justificada para todos sus miembros. Cada individuo debe ser capaz de reclamar como justo todo privilegio, sobre todo los bienes, que posea. El concepto de justicia exige *justificabilidad* para todas las situaciones, las cuales en principio son variables, esto es, su justicia o injusticia debe ser establecida mediante el proceso de justificación y pueden, por lo tanto, ser corregidas. También se presenta como relevante la pregunta por la legitimidad del orden social, y para responderla, no se puede apelar a una justificación centrada en una reconstrucción histórica de cómo este orden emergió; más bien, debemos explicarlo de manera

convinciente como el resultado de una distribución original justa y de reglas sociales justas.

Éste es el motivo por el cual toda contrapropuesta a este constructivismo hipotético-procedimentalista que apunte a una reconstrucción normativa debe fallar. Una teoría reconstructivista de la justicia de este tipo es propugnada, por ejemplo, por Axel Honneth, como resultado de su crítica a los procesos hipotéticos e imparciales de justificación. Honneth critica el hecho de que los teóricos de la justicia no pueden simplemente asumir el rol de decisores que se reúnen alrededor de la mesa para deliberar acerca de cuestiones relativas a la organización del poder y de la distribución de bienes. Según Honneth, se debe tomar en cuenta que las relaciones intersubjetivas y las condiciones de reconocimiento representan fuerzas históricamente desarrolladas, las cuales, al ser omnipresentes, tendrán influencia sobre nosotros. Querer dejarlas a un lado, con el fin de ganar una perspectiva objetiva, sería una ilusión vacía y vana, tal como lo sería cualquier intento de simplemente moldearlas o distribuir las a voluntad (Honneth, 2013, p. 20 y ss.). Según la teoría del reconocimiento de Honneth, es imposible construir un punto de vista imparcial desde el cual los principios de justicia puedan ser fundamentados. En cambio, estos principios deben ser reconstruidos desde la evolución histórica de las relaciones de reconocimiento y sus normas inherentes de estima y consideración mutuas. Pero una teoría “reconstructiva” de justicia de este tipo carece de cualquier tipo de criterio independiente que nos permita evaluar los estándares normativos inmanentes de una práctica histórica contingente. Para establecer tales criterios, necesariamente debemos recurrir a una teoría abstracta e ideal de justicia que funcione con supuestos hipotéticos, incluso cuando una teoría política y crítica de justicia comprensiblemente considere tales abstracciones, idealizaciones e hipostatizaciones como insatisfactorias.

Tal modelo del contrato social, fundado en el paradigma distributivo, será capaz de integrar otros dos aspectos esenciales que caracterizan a cualquier modelo que sea normativamente adecuado: por un lado, la participación democrática en asuntos públicos; por otro, el poder político y social. Según sus críticos, los modelos distributivos fallan en concebir adecuadamente ambos aspectos (Young, 2000, pp. 35-38). Una respuesta posible que los teóricos de la justicia distributiva pueden dar, es admitir que de hecho, no son sólo – y quizá no primordialmente – los bienes materiales los que deben ser distribuidos, sino también los inmateriales, tales como las libertades, los derechos, las oportunidades, el poder social y la participación. El paradigma distributivo puede explicar este punto, prestando una adecuada atención a la distribución de estos tipos de bienes (Gosepath, 2004, caps. 4 y 5). Los bienes inmateriales pueden ser conceptualizados según la lógica de la distribución, y aun así, hacer justicia a su importancia y a su naturaleza procedimental en sociedades reales. El poder no sería, entonces, un tipo de propiedad o un atributo individual, sino más bien una relación entre personas. Un individuo sólo puede tener poder social si muchos otros individuos se lo confieren, y en ello las relaciones entre individuos resultan cruciales, por lo tanto, para evaluar el poder, se debe evaluar a las relaciones estructurales entre individuos. Esto sólo puede ocurrir desde el trasfondo de las reglas justas de la coexistencia social y de las instituciones sociales.

Como señalé más arriba, tales reglas han sido desarrolladas como parte de las teorías distributivas de justicia.

Lo mismo ocurre con el primer aspecto, vinculado con la autodeterminación democrática de las personas. La respuesta básica es que la participación debe ser interpretada según reglas justas tales como el poder legítimo o la regla legítima de instituciones sociales, en este caso, el gobierno. El poder y la dominación tienen una base estructural: son el resultado de las consecuencias de las acciones – intencionales y no intencionales – de muchos individuos. Una teoría que se ocupe puramente de la distribución de bienes materiales debe fallar en este punto. Una respuesta a la pregunta por el poder legítimo se referirá, en cambio, a las distribuciones y a las reglas de la coexistencia social y de las instituciones sociales, tal como son justificables en una situación original. Para criticar el orden social existente, estas reglas deben ser reveladas y criticadas. Tal sería la tarea de una teoría crítica de la sociedad, cuya meta esencial sería ocuparse de las falsas e ideológicas justificaciones que ayudan a consolidar y ocultar relaciones de poder injustificables. Lo que se requiere es, por un lado, un análisis coherente de la sociedad que permita determinar quién es gobernado por quién y, por otro, desarrollar un diagnóstico crítico de los discursos de justificación. Desde la perspectiva de una teoría ideal de la justicia, la “cuestión principal” de la legitimidad, pero no de la justicia, es cómo, cuándo y dónde el ejercicio del poder político, así como también del poder económico, es legítimo.

Es importante, no obstante, distinguir entre justicia política y legitimidad. Algunos críticos del paradigma distributivo parecen concebir la pregunta sobre la justicia principalmente como una cuestión sobre la dominación política justificada, con lo que ambos conceptos convergen. Así, Forst afirma: “El impulso básico en contra de la injusticia no es primordialmente aquél consistente en querer algo o más de algo, sino más bien se trata del impulso de no querer continuar siendo dominados, acosados o ignorados en lo que nos corresponde, así como tener un *derecho básico a la justificación*” (2012, p. 21). El derecho a la justificación, que aquí muy bien Forst señala como fundamental, es el derecho moral básico de toda persona a que todo aquello que le “es hecho”, o sea todo lo que ocurre en contra de su propia voluntad y que podría haber sido de otro modo, deba poder ser justificado bajo condiciones de libertad e igualdad. Este requisito básico de justificación es, en sí mismo, un derecho *moral* y concierne a todo tipo de acciones, incluso aquellos que usualmente no ubicamos en el contexto de la justicia, como por ejemplo, la asistencia humanitaria. El poder no constituye un problema solamente en el contexto de la justicia, sino también más allá de esta esfera. Así, el poder no puede ser un motivo específico de justicia sino, de manera muy general, un motivo de validez de la moralidad en general.⁹ Ésta es la razón por la cual el poder no puede ser la cuestión central de la justicia.

⁹ La cuestión de los motivos de validez de los principios de justicia se vincula con los requisitos morales, pero también de naturaleza no-moral, que deben cumplirse para que podamos buscar con sentido y aplicar principios de justicia para su regulación (Jugov (en prensa); Risse, 2007).

Pero si consideramos al derecho de justificación como un derecho político genuino, en vez de verlo como un derecho situado en la fundación misma de la moralidad, entonces nos arriesgamos a cometer una falacia que resulta de deducir unos requisitos políticos – y finalmente democráticos – de legitimidad a partir de una condición moral de legitimidad. Pero serían necesarios más argumentos, en mi opinión nada fáciles de encontrar, para habilitar el pasaje del requisito general de que toda acción que impone la voluntad de alguien sobre otra persona debe ser justificada, al hecho de usar esta idea como un argumento a favor de procedimientos reales que producen legitimidad mediante un acuerdo general (en la forma de una decisión mayoritaria) en el proceso democrático. Al menos, se debería señalar por qué motivo el distinguido filósofo (no muy diferente del rey Salomón o el rey-filósofo de Platón) no se encontraría en una mejor posición para decidir si una demanda está justificada general y recíprocamente o no. Por más que la teoría del discurso de las relaciones de justificación pretenda ser crítica y democrática, el hecho es que siempre es el teórico quien está en una posición de decidir si las demandas de la moralidad y de la justicia han sido satisfechas según los criterios de reciprocidad y universalidad. Antes de cualquier aplicación discursiva, son los filósofos quienes determinan las instituciones y los procedimientos discursivos-constructivos y democráticos de una *estructura básica de justificación*, que deben ser implementados para asegurar relaciones justas de justificación que sean efectivas. Esto es así porque la justicia fundamental puede establecerse de un modo recursivo y discursivo, con referencia a las condiciones necesarias de posibilidad de una justificación justa. En cierto modo, toda teoría político-normativa que se considere a sí misma como procedimental debe, a pesar de sí misma, anticipar los resultados normativos del procedimiento y definir algunas condiciones sobre la base de sus propias premisas. Esta tensión es agravada cuanto más se intenta conceptualizar tal procedimiento generador de justicia como un procedimiento real en el mundo social, en vez de que concebirlo como un mero experimento mental (Honneth, 2013, cap. 2).

Aunque una teoría crítica de la justicia quiera tomar siempre al orden político fáctico en el que los oprimidos y los marginados demandan una justificación de su situación como su punto de partida, tal teoría debe seguir descansando sobre algún grado de idealización e hipotetización. Porque si las relaciones que de hecho existen no pueden ser justificadas recíproca y universalmente, entonces los teóricos deben exigir que el orden político, es decir, la distribución del poder, cambie. A su vez, esto conduce a la frecuente e injustamente mal vista pregunta abstracta acerca de cómo el mundo social debería ser organizado para que la justicia prevalezca, y de cómo uno debe alterar el status quo para lograrlo. Por lo tanto, la crítica a los procesos de justificación debe incluir siempre una concepción de los procesos de justificación correctos, o al menos, de los mejores. Esto es lo que también señala la teoría crítica de la justicia sobre el aspecto ideal de las teorías de justicia, el cual no puede ser evitado si uno desea retener un estándar crítico para evaluar las deficiencias sociales y políticas existentes.

Para concluir, puedo sintetizar que desde el punto de vista lógico, esto es, atendiendo a sus inferencias cruciales, la idea de una distribución justa es commensurada con todo lo que intuitivamente se asocia con una teoría de la justicia. La idea de distribución no restringe la justicia a bienes materiales, sino que además puede ser aplicada a cosas de gran importancia como los derechos, los deberes, las influencias y las oportunidades. Estas cosas también pueden ser interpretadas según la lógica de la distribución. No hay nada en el concepto de justicia que esté en categórico desacuerdo con la idea básica de que el ideal de justicia consiste siempre en asegurar que nadie sea excesivamente desfavorecido. Así, la justicia se ocupa de aquella *parte* de la moral vinculada con la distribución de bienes y de cargas. Se trata de desarrollar una idea de justicia que contenga una idea básica que, en diferentes situaciones de aplicación, demande diferentes procedimientos, consideraciones y criterios. Los criterios de la justicia varían de acuerdo con esto. Al mismo tiempo, la pluralidad y la diversidad de los fenómenos a los cuales se aplica el concepto de justicia deben ser tomadas en serio. Debería haber quedado claro, al menos a modo de insinuación, que estos diferentes aspectos son aspectos de una y la misma idea: la idea de que nadie debe ser excesivamente desfavorecido.

Bibliografía

- Anderson, Elizabeth (1999) "What Is the Point of Equality?", *Ethics*, 109 (2), pp. 287-337.
- Dworkin, Ronald (2003) *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, Barcelona, Paidós.
- Forst, Rainer (2012) "Dos imágenes de la justicia", incluida en este volumen.
- Fraser, Nancy (1997) "¿De la distribución al reconocimiento? Dilemas en torno a la justicia en una época 'postsocialista'", *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Universidad de los Andes, pp. 23-106.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata.
- Gosepath, Stefan (2004) *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1998) *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Trotta.
- _____ (1999) "Reconciliación mediante el uso público de la razón" en Habermas, Jürgen y Rawls, John, *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 41-71.
- Hart, Herbert. L. A. (1992) *El concepto de Derecho*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot.
- Honneth, Axel (2013) "El tejido de la justicia. Sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo", incluida en este volumen.
- Jugov, Tamara (en prensa) *Zwischen Utopie und Realismus: Geltungsgründe globaler Gerechtigkeit* (Tesis doctoral).
- Kersting, Wolfgang (2000) *Theorien der sozialen Gerechtigkeit*, Stuttgart, Metzler.
- Korsgaard, Christine (2000) *Las fuentes de la normatividad*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.

- Ladwig, Bernd (2000) *Gerechtigkeit und Verantwortung. Eine Studie zum Gleichheitsverständnis des ethischen Liberalismus*, Berlin, Akademie.
- Nozick, Robert (1988) *Anarquía, Estado y utopía*, México, FCE.
- Platón (1992) *República*, traducción al español de Eggers Lan, Madrid, Gredos.
- Pogge, Thomas (2005) *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*, Barcelona, Paidós.
- Rawls, John (1979) *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- Risse, Mathias (2007) “The Grounds of Justice”, *KSG Faculty Research Working Paper Series RWP07-048*. (Capítulo 1º del libro *On Global Justice*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, en prensa).
- Scheffler, Samuel (2003) “What is Egalitarianism?”, *Philosophy and Public Affairs*, 31 (1), pp. 5–39.
- Tugendhat, Ernst (1999) *Diálogo en Leticia*, Barcelona, Gedisa.
- Young, Iris M. (2000) *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.

Capacidades como una métrica de justicia y reconocimiento

Gustavo Pereira

Universidad de la República (Uruguay)

Una de las discusiones más intensas que ha sido parte del debate acerca de la justicia distributiva es la que pretende responder a la pregunta “¿igualdad de qué?”. Esta pregunta aspira a establecer cuál es la métrica o base de información más adecuada para evaluar si un estado de cosas es más o menos justo que otro. Dicha métrica implica una selección que establece qué información es considerada relevante para comparar las diferentes posiciones sociales, es decir, quién está mejor o peor posicionado. A su vez, esta selección implica dejar en un segundo plano información que no es considerada relevante desde un punto de vista normativo (Sen, 1995, pp. 73-74). Las oportunidades, el ingreso, los recursos, los bienes primarios o las capacidades son posibles métricas de justicia; entre ellas, los bienes primarios y las capacidades han tenido un lugar destacado en el debate. Los bienes primarios postulados como métrica por la justicia rawlsiana son medios omnivalentes que posibilitan que alguien pueda llevar adelante su plan de vida, mientras que las capacidades defendidas por el enfoque de Sen y Nussbaum capturan las diferentes posibilidades que alguien tiene de transformar recursos en bienestar y con ello realizar sus fines.

Los bienes primarios y las capacidades reflejan, por lo tanto, dos espacios para realizar las evaluaciones de justicia, y los defensores de ambas perspectivas han protagonizado un importante debate acerca de cuál es el mejor de esos espacios evaluativos (Brighouse y Robeyns, 2010). Mi interpretación de la discusión procesada principalmente por Rawls y Sen es que la misma conduce a una especie de empate, en el que las críticas de Sen son en gran medida absorbidas por las respuestas ofrecidas por Rawls, quedando librada la superioridad de un espacio sobre otro a cuestiones de un orden diferente a las que pretendían las críticas originales.

Sin embargo, creo que la crítica de Sen conserva su fuerza inicial si se traslada el foco hacia las precondiciones de la agencia que le permiten ser a alguien un ciudadano libre e igual. Esto implica garantizar libertades, oportunidades y recursos, así como el desarrollo suficiente de autoconfianza, autorrespeto y autoestima. Las anteriores son diferentes formas de autopercebimos, siendo el resultado de relaciones de reconocimiento recíproco que entablamos con otros. Debido a que aseguran la motivación para actuar, operan como precondiciones para que los ciudadanos sean agentes efectivos (Honneth, 1997; Anderson y Honneth, 2005). Propongo que estas precondiciones de la agencia pueden ser mejor conceptualizadas utilizando la métrica de las capacidades que la de los bienes primarios, y que en esto radica la superioridad de la primera sobre la segunda.

La exposición se realizará de la siguiente forma: en el primer capítulo, se presentará la crítica de Sen al concepto de bienes primarios de Rawls y la respuesta ofrecida por este último, que inhibe las intenciones de la crítica de Sen. En el segundo capítulo, se introducirá la necesidad de que la justicia social se focalice en la estructura motivacional de las personas, debido a que – en tanto precondition de la agencia – provee de suficiente confianza a los individuos para tomar parte en la vida de la sociedad como ciudadanos. La estructura motivacional de una persona se encuentra constituida por las autorrelaciones prácticas de la autoconfianza, autorrespeto y autoestima que son adquiridas, expandidas y sostenidas mediante relaciones de reconocimiento recíproco. En el tercer capítulo, defenderé que la fuerza de la métrica de las capacidades reside en el hecho de que puede explicar con precisión la adquisición y garantía de las autorrelaciones prácticas de la autoconfianza y la autoestima. En esto último radica su superioridad sobre la métrica de los bienes primarios, porque ésta solamente da cuenta en forma adecuada de la garantía del autorrespeto. En el último capítulo, se expondrá cómo la justicia rawlsiana podría responder a la pregunta por cómo asegurar las condiciones de la agencia, y también se introducirán algunas consideraciones acerca de las dificultades que podría tener garantizar de las autorrelaciones prácticas en términos de funcionamientos.

1. La crítica de Sen a los bienes primarios

El enfoque de las capacidades de Sen ha tenido como característica distintiva y como mayor aporte a la discusión sobre justicia distributiva, la introducción de una métrica original para realizar las evaluaciones de justicia. La intención de Sen ha sido brindar un marco normativo que permita realizar la evaluación del bien-estar de las personas. Para ello, pretende superar los riesgos subjetivistas que puede tener la búsqueda de una concepción adecuada de este concepto, puesto que es posible que al categorizar aquello que es valioso para una persona se incluyan todas sus preferencias con igual valor; esto se da en el caso de las teorías bienestaristas que, al asignar un igual peso a las preferencias de las personas cualesquiera sean ellas, tienen como consecuencia que la preferencia de alguien por cenar en un restaurante caro y la de otra persona por tan sólo satisfacer el hambre sean igualmente relevantes (Sen, 1979, pp. 470-471).

Sen se aleja de este riesgo y pretende construir un criterio objetivo de bien-estar. En esta tarea coincide con la propuesta de Rawls, que propone a los bienes primarios como métrica objetiva, pero difiere en otorgarle a éstos un peso tan significativo como el que Rawls les da, porque esto puede culminar en una cosificación de la métrica que conduce a una pérdida de sensibilidad a la variabilidad interpersonal por parte de los bienes primarios. La crítica de Sen a los bienes primarios pretende explicitar la insuficiencia que éstos tienen como métrica de justicia. Los bienes primarios constituyen un índice objetivo, dado que todos los miembros de una sociedad considerarían necesario contar con ellos para llevar adelante un plan de vida. Pero esta métrica es inadecuada para captar con suficiente precisión la variabilidad que se da entre las personas, variabilidad que incide en las posibilidades de convertir medios en bien-estar y en consecuencia es relevante desde

el punto de vista de la justicia. El concepto de capacidad pretende capturar las diferencias que tienen las personas en la conversión de medios, tales como el ingreso, en bien-estar (Sen, 1995, pp. 83-86). Por ejemplo, para la perspectiva rawlsiana comprometida con asignar a los individuos un conjunto objetivo de medios, dos personas serán igualmente tratadas si ellas tienen un acceso equitativo al mismo conjunto de bienes primarios; sin embargo, si una de esas personas tiene una enfermedad crónica o una educación básica mientras la otra es saludable y ha alcanzado un nivel superior de educación, sus posibilidades de convertir los bienes primarios en bien-estar serán significativamente diferentes. Esta crítica representa un cambio de énfasis desde los medios tales como el ingreso, a lo que éstos representan para las personas.

Sin embargo, esta crítica no ha tenido un gran impacto en la posición de Rawls, al ser considerada por éste simplemente como una contribución a tener en cuenta en las etapas posteriores a la posición original, es decir, en un momento en que la aplicabilidad requiere manejar más información para tomar decisiones coincidentes con la justicia (etapa legislativa), y en la que una noción más comprensiva que la de los bienes primarios puede ser de suma utilidad (Rawls, 1986, p. 195, n. 8).

Sen cuestiona, a su vez, la respuesta de Rawls diciendo que el reconocimiento de las circunstancias especiales que afectan a alguien, tales como una discapacidad, deberían estar integrados en los principios mismos, puesto que el situarlos en la etapa legislativa tiene un alcance limitado. Las variaciones en conversión de oportunidades, sostiene Sen, no son meramente “necesidades especiales” que pueden ser contempladas en la etapa legislativa, sino que reflejan variaciones que están siempre presentes en la condición humana y por ello deberían ser consideradas por los principios mismos. A esto agrega Sen que si bien la preocupación por las “necesidades especiales” en la etapa legislativa sería capaz de identificar e intentar contrarrestar el efecto de discapacidades tales como la ceguera, no sería así con variaciones conectadas con, por ejemplo, una mayor tendencia a contraer enfermedades o entornos en los que prevalecen epidemias. Por esto, afirma Sen que las capacidades y los funcionamientos se presentan como una métrica más adecuada que los bienes primarios para pensar en las políticas sociales y los diseños institucionales necesarios para contrarrestar este tipo de circunstancias (Sen, 2009, p. 261).

En su última respuesta a Sen, Rawls sostiene que la descripción que hace de los bienes primarios toma en cuenta a las capacidades elementales de las que habla Sen, en tanto que capacidades de la personalidad moral que determinan la condición de ciudadanos como personas libres e iguales. Esto es así porque el índice de bienes primarios se construye a partir de preguntar qué cosas son necesarias para que los ciudadanos puedan ejercer sus capacidades de la personalidad moral, mantengan su condición de personas libres e iguales y sean miembros plenamente cooperativos de la sociedad (Rawls, 2002, pp. 224-225). Puede decirse que las capacidades de la personalidad moral operarían como criterio último para establecer el conjunto de bienes primarios, y que las capacidades en el sentido de Sen serían subsumibles bajo las capacidades de la personalidad moral. La métrica de Sen, parece decir Rawls, es

contemplada por las capacidades de la personalidad moral, ya que “la idea de los bienes primarios está estrechamente ligada a la concepción de los ciudadanos con ciertas capacidades básicas, entre las más importantes de las cuales están las dos facultades morales. (...) Esto concuerda con la idea de Sen, según la cual las capacidades básicas deben tomarse en cuenta no sólo para hacer comparaciones interpersonales sino también para elaborar una concepción política razonable de justicia.” (Rawls, 2002, pp. 231-232)

A esto Rawls agrega que los bienes primarios son suficientemente flexibles en los casos en que las personas manifiestan diferencias en sus capacidades como ciudadanos por encima del mínimo esencial para ser un miembro plenamente cooperativo de la sociedad. Estas diferencias son adecuadamente manejadas por la justicia procedimental pura de trasfondo, y por lo tanto no es necesario tomar ninguna medida adicional. Los casos que merecen ser especialmente contemplados son aquellos en los que los ciudadanos, por enfermedad o accidente, caen durante un tiempo por debajo del mínimo esencial de sus capacidades, y en estas situaciones es preciso compensar esas capacidades en la etapa legislativa que es cuando se tiene mayor acceso a la información relevante para intervenir (2002, p. 233).

Esta posición de Rawls tiene el supuesto de que los ciudadanos son normalmente miembros cooperativos de la sociedad, racionales y razonables, durante toda su vida, y que solamente de vez en cuando pueden tener afectadas sus capacidades por debajo del espectro normal. Como Rawls se mueve en el plano de la teoría ideal, es decir, una teoría de justicia para una sociedad bien ordenada, solamente considera como circunstancias arbitrarias que la justicia debería contrarrestar a los accidentes o enfermedades que suceden ocasionalmente, y no a la pobreza estructural o la marginación social que también son circunstancias arbitrarias pero que quedan fuera del alcance de la teoría. Bajo esta asunción, la respuesta de Rawls a la crítica de la rigidez de los bienes primarios salva el obstáculo, ya que en los casos considerados los bienes primarios son suficientemente flexibles, al ser una métrica para situaciones en las que las personas tienen un desarrollo de sus capacidades por encima del mínimo esencial. Esto configura la situación de virtual empate en la discusión entre las propuestas que mencioné anteriormente. Sin embargo, la crítica de Sen se hace fuerte y conserva su intención original si se traslada el foco desde la teoría ideal a su aplicación, y por lo tanto a las posibilidades de realizar la justicia en las sociedades democráticas. Esto es especialmente señalado por Sen, quien hace particular énfasis en la dificultad que significa para la realización de una teoría de la justicia el hecho de que los miembros de una sociedad no sean razonables (2009, p. 79); para desarrollar tal dificultad dedica especial atención a una serie de circunstancias tales como la pobreza o la marginación social, que socavarían las capacidades elementales que permiten alcanzar la condición de miembros plenamente cooperantes.

El movimiento hacia la aplicación de la teoría contemplando estas circunstancias es algo que Rawls no desarrolla, y es sumamente necesario para la

tarea de realizar la justicia en las sociedades reales.¹ Es justamente en la traducción de la justicia a las situaciones sociales reales donde se manifiesta la mayor fuerza del enfoque de las capacidades y de la utilidad de la métrica de las capacidades, dado que logra conceptualizar de mejor manera que los bienes primarios la forma en que las personas son afectadas por circunstancias que la justicia debe contrarrestar para garantizar la igual dignidad de los sujetos. Puede afirmarse que la discusión entre bienes primarios y capacidades conduce a diferentes conclusiones dependiendo del alcance que se le otorgue a la justicia. La métrica de las capacidades solamente se vuelve un mejor candidato que los bienes primarios una vez que el alcance de la justicia incluye a las sociedades reales. Sin embargo, los bienes primarios o las perspectivas de recursos igualmente juegan un importante rol en la tarea de cumplir con lo demandado para realizar la justicia en las sociedades reales (Pogge, 2002). No voy a desarrollar, como ya he indicado, el debate entre bienes primarios y capacidades, lo que implicaría considerar también las críticas que le han sido formuladas a la métrica de las capacidades, pero quisiera destacar que la mayoría de los participantes en tal debate reconoce que la métrica de las capacidades es más sensible a la variabilidad interpersonal que una métrica de recursos (Arneson, 2010; Pogge, 2010; Cohen, 1993). Sin embargo, esto de ninguna manera implica que el enfoque de las capacidades sea un candidato superior en términos de una teoría de justicia. La sensibilidad de la métrica de las capacidades permite la identificación precisa de situaciones sociales y nuevos espacios en los cuales las instituciones sociales deben intervenir. Por ello, puede afirmarse que las capacidades operan como un sensorium que sirve como guía para identificar las posibles intervenciones por medio de políticas sociales y para rediseñar las instituciones sociales; tales intervenciones pueden perfectamente realizarse en términos de recursos, y de esta forma las métricas pueden operar en conjunto.² En particular, la métrica de las capacidades es sumamente útil para garantizar un desarrollo mínimo de capacidades elementales (Anderson, 1999; Nussbaum, 2000) que posibiliten que una persona pueda perseguir su plan de vida, tomar parte en la cooperación social y en la vida en la sociedad en general, es decir, ser un ciudadano libre e igual.

El objetivo de garantizar la condición de ser un ciudadano libre e igual supone asegurar, además de oportunidades, medios y derechos, un desarrollo adecuado de su estructura motivacional, ya que sin ella una persona no podría contar con la suficiente seguridad y confianza en sí misma como para intervenir y tomar parte en la vida de la sociedad, es decir, hacer un uso efectivo de las oportunidades, medios y derechos que se le garantizan. La estructura motivacional de una persona se encuentra constituida en buena parte por las autorrelaciones prácticas del yo de la

¹ La justicia rawlsiana puede ser afectada por las críticas de Sen no solamente en lo que hace a cuestiones de aplicación, sino también en la teoría misma. Esto sucede cuando se introduce la pregunta por cómo se constituye y se respalda a lo largo de la vida de una persona su estructura motivacional. Presentaré este aspecto en la sección 4.

² Desarrollar cómo estas métricas pueden trabajar conjuntamente es algo que requeriría de la presentación de principios de justicia que regulasen la operativa de las instituciones en diferentes espacios. Esto se encuentra claramente fuera del alcance de este trabajo y lo he desarrollado en otro sitio (Pereira 2004, 2010, 2013).

autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, que son diferentes formas en las que un individuo se autopercebe y operan como precondiciones para su capacidad de actuar (Honneth, 1997). Asegurar estas autorrelaciones prácticas se encuentra, en la mayoría de los casos, más allá de las posibilidades de elección y decisión que tienen las personas, por eso la justicia social debe intervenir para garantizarlas, lo que implica asegurar “funcionamientos” en lugar de “capacidades”, es decir, logros efectivos en lugar de la libertad para alcanzarlos. Tomando los conceptos de Sen, puede afirmarse que garantizar las autorrelaciones prácticas de una persona expande la “libertad efectiva” de una persona, aunque no su “control”, porque las políticas públicas y las instituciones son quienes pueden efectivamente garantizarlas, y esto sería lo que una persona hubiese elegido si hubiera tenido la oportunidad de hacerlo (Sen, 1995, pp. 64-65). De ahí que si bien una persona no puede por sí misma asegurar su autoconfianza, autoestima y autorrespeto, la métrica de las capacidades provee una buena herramienta para realizar esa tarea a través de las instituciones.

Esta interpretación que realizo del concepto de capacidad tiene la particularidad de contemplar circunstancias tradicionalmente asociadas con la justicia como derechos, oportunidades y medios, a la vez que también contempla circunstancias tradicionalmente asociadas con el reconocimiento, tales como las autorrelaciones prácticas del yo que se logran en la vida íntima y en la valoración social de nuestra contribución a la sociedad, y que permiten que alguien sienta suficiente autoconfianza y autoestima como para ser un agente efectivo. Sostendré que el concepto de capacidad puede ser interpretado en términos de justicia y reconocimiento, y que esto es una significativa contribución al desarrollo de una teoría de justicia social capaz de proveer una guía normativa para remover las circunstancias que ofician como obstáculos para que alguien pueda llevar adelante su plan vital.

2. Justicia y reconocimiento

La justicia social tiene por meta garantizar el tratamiento igualitario que se les debe a las personas en virtud de su igual dignidad, y su intervención en la sociedad se realiza a través de las instituciones sociales más importantes. Sin embargo, no todas las circunstancias relevantes para garantizar que alguien lleve adelante un plan vital y participe como ciudadano en la vida de la sociedad pueden ser aseguradas directamente por la intervención de las agencias del Estado a través de las instituciones, sino que a lo sumo puede haber una incidencia indirecta de dichas instituciones con logros parciales o no completos en la búsqueda de garantizar las circunstancias mencionadas. Estas circunstancias que exceden el alcance de la acción directa a través de las instituciones refieren a aspectos de reconocimiento que son imprescindibles para que alguien pueda llevar adelante su plan vital, y pueden asegurarse de mejor forma a través de la métrica de las capacidades, en tanto que es capaz de contemplar tanto circunstancias asociadas a la justicia como al reconocimiento.

Por reconocimiento, o con mayor precisión por reconocimiento recíproco, me refiero a la relación interpersonal en la cual las aspiraciones normativas de alguien son contempladas por otro que a su vez es relevante y reconocido por esta

persona como capaz de otorgarle reconocimiento. Si bien esta relación, en su formulación más básica, se alcanza entre dos personas que otorgan y obtienen mutuo reconocimiento a sus expectativas normativas, en la vida social quien da y recibe reconocimiento pueden ser también agentes colectivos tales como las instituciones del Estado o distintos tipos de asociaciones que reconocen a sus miembros o a quienes participan de ciertas prácticas. En estos casos puede afirmarse que se da una mediación del reconocimiento que podrían dar y recibir todos los miembros de una sociedad a través, por ejemplo, de las instituciones o las asociaciones mencionadas. Es el caso de una persona reconocida por el Estado cuando se le otorga su ciudadanía, o cuando su situación desventajosa es compensada por medio de una política social, a la vez que esta persona le otorga su reconocimiento al Estado a través de las instancias que en una sociedad democrática lo legitiman.

Esta definición no agota la idea de reconocimiento, sino que la acota al contexto que tiene impacto directo en las cuestiones de justicia social. La importancia para la justicia radica en que quienes participan de las diferentes relaciones de reconocimiento recíproco desarrollan a la vez autorrelaciones prácticas, que son precondiciones para que alguien sea un sujeto capaz de participar en la vida de la sociedad y llevar adelante un plan vital. En un sentido hegeliano, las autorrelaciones prácticas del yo son la capacidad de asegurar reflexivamente nuestras competencias como agentes. Estas competencias son formas de autopercebimos o de autocomprendernos que surgen de las relaciones de reconocimiento recíproco que se entablan, de tal manera que en dichas relaciones el respeto que otros nos brindan es crucial para asegurar nuestro autorrespeto, y la estima que nos es otorgada por otros lo es para nuestra autoestima. Como ya he mencionado, y siguiendo el modelo de reconocimiento de Honneth, las autorrelaciones prácticas del yo que voy a considerar son la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, que no son “(...) puras creencias acerca de uno mismo ni estados emocionales, sino que son propiedades emergentes de un proceso dinámico en el que los individuos se experimentan a sí mismos como teniendo un cierto status, siendo objeto de preocupación, o un contribuyente valioso a proyectos compartidos, o lo que sea” (Anderson y Honneth, 2005, p. 131). Para Honneth, el autorrespeto se adquiere en las relaciones en las que la dignidad personal es universalmente respetada y que se encuentran institucionalizadas en el corpus legal de una sociedad.³ Puede ser concebido como la autopercepción de un individuo como un participante libre e igual en los procesos de toma de decisiones, deliberación y manifestación de reclamos. La autoconfianza consiste en la forma de confianza más básica que un sujeto puede tener y es adquirida en relaciones íntimas tales como las que se dan entre madre e hijo, parejas o amigos. Éstas son relaciones

³ Stephen Darwall (1977) presenta una distinción entre respeto de reconocimiento y respeto evaluativo. El respeto de reconocimiento está fundado en el reconocimiento de capacidades que tienen todas las personas en virtud de su dignidad, mientras que el respeto evaluativo está fundado en nuestro juicio sobre los méritos, virtudes, carácter o logros de alguien. En ambos casos es posible tener autorrelaciones prácticas, es decir, autorrespeto de reconocimiento y autorrespeto evaluativo. Mi uso del concepto de respeto está restringido al respeto de reconocimiento de Darwall, porque es igualmente debido a toda persona, aunque enfatizo la forma intersubjetiva de adquirirlo.

mediadas por el amor y el afecto, y le permiten adquirir a los individuos confianza en su propio cuerpo en tanto sujetos necesitados, a quienes deben proveérsele las garantías de la integridad física. La autorrelación práctica de la autoestima es el resultado del valor que los otros atribuyen a nuestras contribuciones a la sociedad, y depende de la red simbólica de valores compartidos, en virtud de la cual cada miembro de la comunidad es reconocido como valioso. Sin el sentimiento de que lo que hacemos es significativo, es dificultoso llevar adelante nuestra propia vida; sería simplemente un sinsentido perseguir fines que no son considerados como significativos en las relaciones que establecemos con otros (Honneth, 1997, cap. 5).

Estas tres autorrelaciones prácticas del yo constituyen la estructura motivacional del sujeto que oficia como una precondition para la acción, puesto que las acciones individuales siempre son disparadas por circunstancias específicas, pero esas circunstancias solamente moverán a la acción si una persona tiene aseguradas esas relaciones prácticas del yo. Sin la suficiente autoconfianza que alguien obtiene en las relaciones íntimas no será capaz de demandar ser tratado como un igual, y sin el autorrespeto que surge de sentirse igualmente tratado y considerado, no podrá exigir el reconocimiento de sus capacidades particulares en las que se funda la autoestima. (Honneth, 1997, p. 126) Sin estas autorrelaciones prácticas, la autonomía entendida como la capacidad para autodeterminarse, acordar con otros cargas y beneficios de la cooperación social y también como la capacidad para participar en las discusiones públicas sobre las cuestiones que afectan a las personas no puede lograrse. Sostengo que la métrica de las capacidades, como consecuencia de su alta sensibilidad a la variabilidad interpersonal, es capaz de identificar las circunstancias relevantes y a su vez orientar normativamente las medidas a tomar a través de las instituciones para garantizar las autorrelaciones prácticas mencionadas.

De las tres autorrelaciones, solamente el autorrespeto se obtiene por medio de la intervención directa de las instituciones del Estado, que a través de la igual consideración y el respeto de todos sus ciudadanos lo genera a través de derechos y políticas públicas que ejecuta. Este rasgo centrado en el tratamiento igualitario que brindan las instituciones, hace que el autorrespeto pueda ser garantizado de igual forma mediante la métrica de los bienes primarios o la de las capacidades. La razón para esto último es que, como las medidas que aseguran el autorrespeto tienen por objeto tratar a todos como iguales, no requieren ser sensibles a diferencias interpersonales que solamente pueden ser captadas por la base de información de las capacidades. A su vez, el autorrespeto tiene la particularidad de que es alcanzado como resultado de la superposición de justicia y reconocimiento, ya que el tratamiento igualitario objetivado, por ejemplo en derechos, es el resultado de medidas de justicia tomadas por las instituciones, pero que también implica que alguien es reconocido como un igual por las instituciones de esa sociedad.

Por su parte, la autoconfianza que se obtiene en las relaciones que se cultivan en la vida íntima, y la autoestima que es producto de cómo son evaluadas nuestras capacidades en la sociedad, se encuentran más allá del alcance de la intervención directa a través de las instituciones, y en todo caso, las instituciones tendrán una incidencia indirecta en los espacios sociales donde tales autorrelaciones prácticas se adquieren y respaldan a lo largo de la vida de una persona. A nadie se le

ocurre que las instituciones establezcan y garanticen a través de una intervención directa que alguien sea un buen padre, esposo o amigo, o que también establezcan que los profesores de enseñanza media realizan un mayor y mejor aporte a la sociedad que los contadores, y por eso deben obtener mayor prestigio social. Pero como la autoconfianza y la autoestima constituyen las precondiciones de la agencia sin las cuales no es posible pensar en ciudadanos capaces de tomar parte en la vida de la sociedad, la justicia social debe intervenir para asegurar su adquisición y respaldo a lo largo de la vida de las personas. A continuación expondré cómo la métrica de las capacidades es capaz de capturar a la autoconfianza y a la autoestima, además del autorrespeto, como requisitos para que alguien pueda realizar aquello que tiene razones para valorar. En el numeral 5, referido al alcance de la justicia, indicaré con mayor extensión las dificultades de implementación a través de la incidencia directa e indirecta de las instituciones en la estructura motivacional de los individuos.

3. Autorrelaciones prácticas y capacidades

Una persona es capaz de tomar parte en la vida de la sociedad, es decir, hacer uso de libertades y oportunidades, exigir ser tratada igualitariamente, participar en la cooperación social, expresar sus posiciones públicamente y disentir de otras, solamente si las autorrelaciones prácticas que constituyen su estructura motivacional se encuentran aseguradas. Sin autoconfianza, autorrespeto y autoestima es imposible para un individuo ser un agente.

Aunque este requisito no es planteado explícitamente por Sen y Nussbaum, sostengo que es posible reconstruir la necesidad de garantizar las mencionadas autorrelaciones prácticas del yo a partir de sus afirmaciones sobre las capacidades necesarias para vivir una vida que una persona tenga razones para valorar. En particular, la lista de capacidades de Nussbaum es una buena guía para explicitar la necesidad de garantizar la autoconfianza (Nussbaum, 2000, pp. 78-80). De acuerdo a lo que se ha indicado, esta autorrelación práctica se obtiene en las relaciones de reconocimiento recíproco que se dan en la vida íntima, tales como la relación entre cónyuges, madre e hijo o amistad. Dentro de esta relación, dos de las capacidades de Nussbaum contribuyen significativamente a propiciarla; en primer lugar, la que tiene que ver con las emociones y en segundo lugar, la del juego. La primera de estas capacidades consiste en ser capaz de tener apego a cosas y personas, de amar a aquellos que nos aman y cuidan, de tener un desarrollo emocional que no se encuentre deteriorado por el temor y la ansiedad, o por eventos traumáticos de abuso y negligencia. En especial, dice Nussbaum que apoyar el desarrollo de esta capacidad significa respaldar formas de asociación entre las personas que son cruciales para su desarrollo (2000, p. 79). Esta capacidad, que es decisiva en el desarrollo íntegro de una persona, depende de las relaciones que se entablan con otros, ya que en esas formas de asociación humana mediadas por el amor y el cuidado, una persona adquiere suficiente seguridad como para poder emprender su proyecto vital. En esto es necesario garantizar cierto tipo de relaciones interpersonales que permitan que alguien se sienta amado y cuidado por aquellos a quienes a su vez ama. Nussbaum presenta al temprano desarrollo de emociones en la

infancia como posibilitante del desarrollo de un yo sustantivo, en el que el niño adquiere confianza en que puede realizar cosas por sí mismo. Este proceso que Nussbaum siguiendo a Winnicott denomina “la capacidad de estar solo” es relacional, ya que esta posibilidad de estar solo siempre será frente a la madre de quien el niño no demandará confort, sino que tendrá suficiente confianza como para ocuparse de sus propios proyectos⁴ (Nussbaum, 2001, pp. 207-208). Este tipo de relaciones son de reconocimiento recíproco y deben ser protegidas de todas aquellas circunstancias que puedan afectarlas; el abuso infantil o la violencia de género suelen conformar los mayores ejemplos de dichas circunstancias. Sin embargo, también puede pensarse en otro tipo de circunstancias menos extremas que igualmente afecten o socaven la integridad emotiva de alguien y que deberían ser contrarrestadas, tales como la negligencia en el cuidado de un niño puesta de manifiesto a través de la indiferencia de su madre ante sus demandas.

La otra capacidad que indica Nussbaum en su lista y que permitiría lograr la relación práctica de la autoconfianza es la del juego, que consiste en ser capaz de reír, jugar y disfrutar actividades recreativas (Nussbaum, 2000, p. 79). Esta capacidad contribuye al desarrollo de los ciudadanos, permitiéndoles disfrutar del tiempo libre y la autoexpresión. La capacidad de jugar, que es una característica distintivamente humana, debe ser preservada y asegurada en la niñez, impidiendo que circunstancias tales como la pobreza o los prejuicios excluyan a los niños del juego. Sin embargo, además de lo indicado por Nussbaum, es posible darle al juego un rol central en el desarrollo del sujeto a través de la interiorización de las expectativas normativas de los otros. Esto puede verse con especial detalle en la obra de George Herbert Mead, quien sostiene que el individuo atraviesa durante su desarrollo cognitivo y normativo dos etapas principales, *play* y *game* en las cuales comienza a desarrollar su facultad de juzgar normativamente (Mead, 1934, pp. 152-158). En la etapa que Mead denomina *play*, el niño, a través del juego, proyecta en objetos (juguetes) un compañero imaginario de interacción en el que deposita las expectativas normativas interiorizadas de sus padres que regularán su comportamiento futuro. Además, el niño asume diferentes roles que observa en la sociedad “adulta” y juega a ser ellos como forma de comprender los distintos roles, siendo ésta la razón por la que el juego opera como una instancia de reforzamiento del aprendizaje normativo alcanzado por el niño. También en la adolescencia el juego tiene un rol central en el desarrollo normativo de la personalidad del sujeto. A su vez, la etapa que Mead denomina *game* tiene un papel central en el desarrollo normativo de la personalidad y en ella, el adolescente regula su conducta de acuerdo a las expectativas normativas de un número mayor de individuos. Mientras que en la etapa *play* el niño asume el rol de los otros, en la etapa *game* el adolescente debe tomar en cuenta el rol de todos los demás involucrados en el juego; esta última puede ser ejemplificada con cualquier deporte de competición que el adolescente practique (fútbol, básquetbol, etc.), ya que a diferencia del estadio anterior, comparte

⁴ Es de notar que la relevancia de las relaciones íntimas para el desarrollo de una personalidad íntegra es fundamentado tanto por Nussbaum como por Honneth en la psicología de Winnicott, de ahí la cercanía de sus posiciones en este punto.

un objetivo con individuos reales, y lograrlo implica competir en grupo a través de su acción coordinada con los otros. El adolescente sintetiza las expectativas de los *yoes* (*selves*) que componen a cada uno de sus compañeros para regular su conducta de acuerdo a lo que el grupo espera de él; esto es denominado por Mead como *otro generalizado* (Mead, 1934, p. 161). De esta forma, el sujeto interioriza la voluntad común o de la comunidad encarnada en la representación de las normas sociales y esto le permite, además de sentirse reconocido como miembro de esa comunidad, considerar los conflictos morales también desde la perspectiva de las otras personas (*ideal role taking*).

Por lo tanto, la capacidad del juego que introduce Nussbaum ocupa un lugar destacado en el desarrollo de la personalidad moral y, muy especialmente, en la posibilidad de que los sujetos puedan asumir las perspectivas de otros. Esta capacidad depende de las relaciones de reconocimiento recíproco que se logran en el ámbito familiar y que luego son proyectadas a la comunidad del sujeto, posibilitando que adquiera la autorrelación práctica de la autoconfianza.

La métrica de las capacidades, además de la autoconfianza, también captura la relevancia que tiene la autoestima para las personas. En el caso de Sen puede percibirse la importancia que le otorga a esta autorrelación práctica cuando considera la forma en que el desempleo afecta la autoestima de las personas. Al respecto dice que la pérdida de ingreso que implica el desempleo puede ser compensado en términos de ingreso, como en el caso de los seguros de desempleo, pero dicha situación implica algo más que la pérdida de ingreso y afecta cosas tales como la pérdida de motivación, de habilidades y de autoconfianza, al igual que las relaciones familiares y la vida social (Sen, 1999, p. 94). La intención de Sen es criticar el foco en el ingreso para evaluar el impacto del desempleo desde una perspectiva más amplia, y a través de esa crítica, deja de manifiesto los aspectos que son imprescindibles para que alguien pueda llevar adelante un plan vital en forma exitosa; su intención es destacar que la motivación, la autoconfianza y unas relaciones interpersonales exitosas son imprescindibles para poder alcanzar los fines que alguien considera valiosos.

En el caso de Nussbaum, ella establece con respecto a la autoestima algunas pautas para guiar la intervención pública, de tal manera de otorgarle a la mujer un mayor poder de negociación al interior de la familia, entre las que destaca “la importancia de que la propia contribución sea percibida” y “la importancia de tener un sentido del propio valor” (Nussbaum, 2000, pp. 286-289). La primera de ellas se focaliza en que el trabajo doméstico de las mujeres usualmente es subvalorado y eso reduce las posibilidades de que la mujer tenga un control de recursos al interior de la familia simétrico con el hombre. La segunda consiste en la autopercepción que tiene la mujer de su valor y de lo valioso de sus proyectos. Ambas líneas de acción tienen por objetivo fortalecer las posibilidades de que las mujeres, a través del desarrollo de su autoestima, sean capaces de alcanzar sus fines vitales.

Si bien la posición de Nussbaum ilustra la tesis de que las capacidades contemplan la autorrelación práctica de la autoestima, es preciso indicar que el tomar medidas para asegurar la autoestima debería tener un alcance universal, ya que todas las personas requieren de ella para poder realizar sus fines y tomar parte

de la vida de la sociedad. El ejemplo de Sen del desempleo contempla esta exigencia de generalidad. A su vez, en esta proyección general de la garantía de la autoestima debería reconocerse la particularidad de los diferentes casos y los pesos que los rasgos diferenciales tienen en ellos. A su vez, quiero sostener que, a diferencia de Nussbaum, considero que los factores que ella menciona se encuentran fuertemente entrelazados, porque solamente el que la contribución de las mujeres sea percibida como valiosa por otros es lo que brindará una autopercepción de los proyectos vitales como valiosos. Es justamente por esta interrelación que la autoestima es una autorrelación práctica que se logra a través de relaciones de reconocimiento recíproco. Esta característica acarrea una dificultad, porque al ser el resultado de una relación de reconocimiento impone una restricción de las posibilidades de garantizar un grado mínimo de autoestima a todos los miembros de la sociedad, ya que la diversidad de las habilidades personales que contribuyen a la cooperación social vuelve dificultoso diseñar políticas para garantizar dicha autorrelación práctica. Por ello la intención de asegurar la autoestima de los ciudadanos debe convivir con la incertidumbre de los resultados de las intervenciones a través de las instituciones. En este caso es preferible ser consciente de las limitaciones de las acciones que pueden ser tomadas que ignorar la necesidad de la autoestima para ser ciudadanos capaces de participar efectivamente en la vida de la sociedad.

Como ya he indicado, la métrica de las capacidades sería capaz de contemplar las circunstancias que posibilitan o dificultan asegurar las autorrelaciones prácticas de la autoestima y la autoconfianza, y esto es de especial utilidad tanto en la evaluación de las situaciones sociales como en el diseño de políticas. A su vez, el énfasis en las relaciones interpersonales, y más especialmente en las relaciones de reconocimiento recíproco que he realizado, conduce a una interpretación convergente con la de Nussbaum y Sen, pero más radical, ya que explícitamente requiere que se garantice la estructura motivacional del sujeto, asegurando las autorrelaciones prácticas de la autoconfianza, autorrespeto y autoestima.

4. La justicia en Rawls y las precondiciones de la agencia

Hasta ahora he defendido la superioridad de la métrica de las capacidades sobre los bienes primarios por la mayor sensibilidad que tiene para capturar las circunstancias que puedan asegurar y sostener las autorrelaciones prácticas que operan como precondiciones de la agencia. Si en este momento volvemos la mirada a la propuesta de Rawls y en especial a la métrica de los bienes primarios, tenemos que de estas autorrelaciones prácticas, solamente la del autorrespeto es considerada explícitamente en su propuesta a través del bien primario de las bases sociales del autorrespeto. Este bien primario pretende asegurar condiciones materiales que permitan que los ciudadanos tengan un sentido de su valor como personas morales capaces de realizar sus intereses de orden superior y tener suficiente confianza en sí mismos para alcanzar sus intereses.⁵ Rawls manifiesta su preocupación por

⁵ La concepción de Rawls del autorrespeto está más cerca del autorrespeto evaluativo de Darwall que de su autorrespeto de reconocimiento. Sin embargo, es posible afirmar que una concepción de respeto de reconocimiento debe asumir una cierta interrelación con el respeto evaluativo, porque si una persona

garantizar las bases sociales del autorrespeto, que él entiende deben preservar el respeto de sí mismo que alguien adquiere como consecuencia de ser tratado y considerado como un igual ciudadano. Esto puede ser alcanzado a través de la acción de los principios de justicia que regulan la estructura básica de la sociedad (Rawls, 2002, p. 93). Más allá de esto, Rawls no refiere a los aspectos que he presentado como posibilitantes del desarrollo de una persona en tanto agente, en particular la adquisición y respaldo de la autoconfianza y la autoestima. Al restringir su propuesta a una concepción política de la persona, es decir, a la forma en que se encuentran representados los ciudadanos como libres e iguales en la posición original, Rawls no se pregunta – o al menos no presenta como relevante – postular cómo es que las personas adquieren suficiente autoconfianza como para realizar demandas de justicia. Según Rawls, los ciudadanos se conciben a sí mismos como libres e iguales, en tanto que se conciben con la facultad moral para tener una concepción del bien, y también se entienden como fuentes autenticatorias de exigencias válidas (Rawls, 2002, p. 45). Esto último, que implica que se autocomprenden con derecho a presentar exigencias a sus instituciones, deja de manifiesto que el punto de partida de Rawls ya supone un desarrollo de la identidad pública o institucional, y por lo tanto no se pregunta por el proceso de adquisición de tal identidad. Este rasgo de la propuesta vuelve problemática la adquisición de las precondiciones de la agencia, en tanto son precondiciones para ser ciudadanos libres e iguales, lo que a su vez, es especialmente relevante cuando surge el requerimiento de la realización de la justicia en las sociedades reales donde la adquisición de la identidad está amenazada por obstáculos de diverso tipo.

Sostengo que la introducción de la necesidad de asegurar las precondiciones de la agencia podría ser considerada como una forma de fortalecer a la justicia rawlsiana, pero hacerlo requiere de una métrica de justicia más comprehensiva que los bienes primarios. La adquisición y respaldo a lo largo de una vida de las autorrelaciones prácticas entendidas como precondiciones de la agencia, requieren de una métrica capaz de identificar las medidas necesarias para lograrlo. Por esta razón la mayor sensibilidad a las circunstancias que contribuyen o le impiden a una persona llevar adelante su plan de vida, tomar parte en la cooperación social y en los procesos de toma de decisiones coloca a las capacidades como una métrica de justicia adecuada para alcanzar esos objetivos. Sin embargo, la posibilidad de usar esta métrica no es algo ajeno a la justicia rawlsiana y podría ser considerada como un complemento a los bienes primarios, tal como ha sido indicado en la primera sección de esta trabajo. En particular, Rawls sostiene que las capacidades son contempladas por su descripción de los bienes primarios y deben ser entendidas como capacidades de los ciudadanos que le permiten a alguien ser un ciudadano libre e igual (Rawls, 2002, pp. 223-224). La pregunta constructiva que permite desarrollar el índice de bienes primarios puede ser transformada cuando está en

es respetada por el reconocimiento de sus capacidades morales, en ello debe haber un cierto grado de respeto evaluativo (Darwall, 1977, pp. 47-48; Doppelt, 2009, pp. 134-135). Por esto, creo que la posición de Rawls, aunque se encuentra más cerca del autorrespeto evaluativo, asume el autorrespeto de reconocimiento en el que se basa la condición de iguales ciudadanos.

juego la adquisición de las precondiciones necesarias para el ejercicio de las capacidades de la personalidad moral. En lugar de preguntar qué es necesario para que los ciudadanos puedan ser libres e iguales, al igual que miembros cooperantes de la sociedad (2002, pp. 224-225), la pregunta debería ser qué es necesario para garantizar la estructura motivacional que le provee a alguien suficiente confianza en sí mismo como para ejercer sus capacidades de la personalidad moral y ser un ciudadano libre e igual a lo largo del curso de su vida. Sostengo que la respuesta a esta cuestión conduce a la identificación de las capacidades que podrían asegurar las precondiciones de la agencia, y por ello, la métrica de las capacidades es requerida por las capacidades de la personalidad moral, pero en este caso no para su ejercicio, sino para su constitución y respaldo en tanto precondiciones para tal ejercicio (Pereira 2013). Esta es una forma de volver a la interpretación no radical de la diferencia entre bienes primarios y capacidades que ya he indicado, y tiende a reforzar la tesis que entiende a las métricas como complementarias una vez que se acepta que la justicia rawlsiana debería garantizar las precondiciones de la agencia.

5. Alcance de la justicia social

He indicado que la métrica de las capacidades tiene la virtud de contemplar las autorrelaciones prácticas del yo de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima, que constituyen la estructura motivacional de un agente. La justicia debe asegurar estas autorrelaciones prácticas, en tanto que ofician de condición de posibilidad para que alguien pueda llevar adelante un plan vital y también pueda, en caso de desearlo, participar activamente de la vida de la sociedad. Además, he señalado que estas autorrelaciones prácticas no siempre se logran en espacios que están dentro del alcance de las intervenciones directas de las instituciones, sino a través de espacios donde las instituciones inciden indirectamente tales como el de la vida íntima o el de la valoración de las capacidades individuales. De esta forma, mientras el autorrespeto está directamente bajo el alcance de la operativa de las instituciones, no sucede lo mismo con la autoconfianza y la autoestima. La justicia social debe considerar estas cuestiones de alcance si es que pretende incidir en la transformación de las sociedades reales y no solamente en la formulación de una teoría ideal.

Para referirse al alcance de la justicia social es imprescindible mencionar la influencia que ha tenido la justicia rawlsiana, generando un amplio acuerdo en que las instituciones son el medio para realizar la justicia. Por esto razón, el objeto de la justicia es la estructura básica de la sociedad (Rawls, 1979, 1996, 2002), es decir, las instituciones sociales más importantes que consisten en “un sistema público de reglas que define cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, etc. Estas reglas especifican ciertas formas de acción como permisibles, otras como prohibidas; y establecen ciertas sanciones y garantías para cuando ocurren violaciones a las reglas.” (Rawls 1979, p. 76) La justicia social para transformar a las sociedades reales toma a las instituciones como medio, pero como ya he indicado, esto también involucra a dos espacios que se encuentran más allá del alcance directo de las instituciones. El primero de ellos es el de la vida íntima, y requiere que la intervención de la justicia garantice que una persona adquiera

suficiente autoconfianza como para poder tomar parte en la vida de la sociedad en términos igualitarios. El segundo espacio está relacionado con los patrones compartidos de valoración que determinan que un individuo se sienta valorado por las habilidades particulares con las que contribuye a la vida de la sociedad; la intervención de la justicia en este campo contribuye a garantizar la autoestima de las personas.⁶ De esta forma, las intervenciones de la justicia social garantizan el tratamiento igualitario asociado a la justicia y el tratamiento diferencial característico del reconocimiento a través de su incidencia indirecta en las esferas de la vida íntima y de la valoración social de las habilidades.

Las diferencias en los objetivos de justicia y reconocimiento se manifiestan a través de las mayores o menores posibilidades de realizar tales objetivos a través de políticas sociales específicas, porque ellas pueden garantizar completamente lo que es requerido por la justicia, pero no así en el caso del reconocimiento. La razón para esta diferencia es que el igual tratamiento inherente a la justicia coincide parcialmente, aunque no completamente, con lo que el reconocimiento requiere, y aspectos del reconocimiento relacionados con la vida íntima, autoestima y autorrealización no pueden ser garantizados por la intervención directa de las instituciones sociales. En estos casos, las medidas institucionales inspiradas por la justicia pueden asegurar principalmente condiciones de posibilidad que le permitan a un individuo realizar su plan de vida y autorrelizarse, pero no pueden garantizar el logro completo de los funcionamientos necesarios para ello. De acuerdo con esto, la intervención de las instituciones sociales en el reconocimiento es directa en algunos casos e indirecta en otros, lo que genera una importante diferencia en el control que se puede tener sobre las medidas de intervención social que se puedan tomar. En el reconocimiento asociado a la justicia, la incidencia de las medidas será mayor que en el caso del reconocimiento que va más allá de la justicia, porque las instituciones tienden a incidir sólo indirectamente en las circunstancias que determinan a este último. Un ejemplo de una situación en la que las instituciones conducen al logro completo de la justicia social es en el establecimiento de una renta básica universal. En este caso, todo miembro de la sociedad es igualmente afectado por la medida y la misma no es parcialmente realizada en ningún caso, es decir, jamás podría suceder que unos fuesen afectados por la medida mientras que otros no. Esta medida afectaría también al reconocimiento porque, como ya lo he indicado, la justicia coincide parcialmente con el reconocimiento; cuando una persona recibe una renta básica, no solamente es tratado en una forma justa, sino que también es reconocido como un ciudadano y eso garantiza su autorrespeto. Sin embargo, cuando el objetivo es intervenir en las esferas que exceden el espacio de intervención directa de las instituciones, el logro completo y directo de las medidas es alterado, ya que no es posible tener certeza de haber alcanzado el objetivo debido a que las características de los objetos en los que se interviene lo impiden. En casos relacionados al reconocimiento que se obtiene en la vida íntima y en la valoración de las habilidades personales, una intervención desde las instituciones nunca podrá asegurar

⁶ Estas son las esferas de reconocimiento que Honneth denomina como la del amor o vida íntima y la del éxito (Fraser y Honneth, 2006, pp. 147-149).

completamente el logro de la autoestima y la autoconfianza; las posibles medidas tenderán a ese logro, pero siempre habrá una fuerte incertidumbre con respecto a su logro completo. Sin embargo, como la única forma que tiene la justicia de operar es a través de las instituciones y en los espacios mencionados existe una fuerte incertidumbre con respecto a los resultados, se puede apelar a una incidencia indirecta que, por ejemplo, a través de campañas públicas educativas u otras medidas (Nussbaum, 2000, pp. 281-283), influyan en la discusión pública y así puedan transformar creencias y valores que son los que determinan, en última instancia, el comportamiento en estos ámbitos.

Por último es relevante indicar un breve pero necesario comentario con respecto a una significativa diferencia que se da entre los espacios sociales en los que se adquieren y aseguran las autorrelaciones prácticas de la autoconfianza y la autoestima. Esta diferencia consiste en que en el caso de la autoconfianza, podemos llegar a acordar en términos generales el conjunto de funcionamientos mínimos a alcanzar para ser un ciudadano capaz de participar efectivamente en la vida de la sociedad, y en consecuencia generar un conjunto de medidas para ello. Políticas que aseguren la protección y estímulo de la capacidad del juego o de la integridad emotiva serían ejemplos de ello. Sin embargo, tal acuerdo es bastante más difícil de lograr en el caso de la autoestima, porque en la sociedad existe una divergencia bastante profunda y siempre sujeta a reconfiguraciones de qué es aquello que le permite a alguien sentir que su contribución a la sociedad es valorada por los otros con quienes comparte la sociedad. La valoración de las contribuciones individuales a la sociedad depende de los patrones de valoración socialmente compartidos en los que la justicia debe incidir. El objetivo no puede ser garantizar que todas las contribuciones sean igualmente valiosas, sino establecer patrones evaluativos que le aseguren un peso equitativo a cada contribución. En una sociedad democrática, estos patrones deberían ser justificados y reconfigurados a través del uso público de la razón, es decir, aquello que es acordado por ciudadanos libres e iguales en un proceso de deliberación pública. Para alcanzar este fin el dismantelar prejuicios o introducir diferentes perspectivas valorativas puede ser una contribución significativa.⁷

6. Conclusiones

En este trabajo he sostenido que la métrica de las capacidades tiene un importante rol a cumplir en la tarea de realizar la justicia social en las sociedades

⁷ En las sociedades contemporáneas la remuneración a través del mercado ocupa un lugar privilegiado en el reconocimiento a las contribuciones personales, lo que oscurece los pesos diferenciales de las contribuciones individuales que obtienen reconocimiento por medio de otros factores que no son el salario. Esto puede ser entendido por algunos como un bloqueo al reconocimiento adecuado de las contribuciones personales, pero también puede tomarse como un medio a través del cual intervenir, a través de las instituciones, en los patrones sociales de valoración. Por ejemplo, un incremento en el salario de los profesores puede llevarlos a obtener mayor reconocimiento, aunque este reconocimiento no se obtendría por su contribución particular, sino simplemente por su mayor ingreso. De ahí que el rol que juega el salario es el de una herramienta que debe ser subsumida bajo nuevos patrones valorativos. En el caso del ejemplo, el incremento del salario debería ser acompañado, por ejemplo, por campañas que divulgasen el rol que desempeñan los profesores en la educación de los ciudadanos.

reales debido a la sensibilidad que tiene ante las diferentes circunstancias que pueden bloquear o afectar el logro de los objetivos de la justicia. Esto no implica asumir el enfoque de las capacidades como una concepción de justicia, sino solamente su métrica como un buen sensorium para identificar circunstancias que deben ser contrarrestadas a través de la acción de las instituciones y la intervención de las políticas sociales. Debido a la mencionada sensibilidad, he introducido una interpretación del concepto de capacidades en términos de justicia y reconocimiento que va más allá de lo explícitamente presentado por quienes han desarrollado el enfoque de las capacidades.

He sostenido que la mejor forma de intervenir en la sociedad de acuerdo a los requerimientos de la justicia es a través de medidas que aseguren justicia y reconocimiento. El objetivo de ellas es garantizar las autorrelaciones prácticas de autoconfianza, autorrespeto y autoestima, que constituyen la estructura motivacional de las personas y son precondiciones para que alguien sea un sujeto autónomo, capaz de llevar adelante un plan de vida y de tomar parte en los procesos de toma de decisiones. La métrica de las capacidades es capaz de contemplar estas autorrelaciones prácticas del yo, como puede verse en la relevancia que Nussbaum y Sen le otorgan a las capacidades que permiten la expansión de la autoconfianza y la autoestima. Como resultado, las capacidades se presentan como una métrica superior a los bienes primarios cuando la justicia se focaliza en cuestiones de aplicación.

Por último, la posibilidad de contemplar justicia y reconocimiento por medio de la métrica de las capacidades tiene un efecto en el alcance de la justicia social. Las tres autorrelaciones prácticas indicadas pueden ser realizadas a través de intervenciones directas en el caso del autorrespeto, aunque no en los casos de la autoconfianza y la autoestima. La razón para esto es que estas dos últimas son adquiridas en espacios que exceden el alcance de las instituciones; por eso, la intervención de las instituciones solamente tendrá un efecto indirecto en su desarrollo. De acuerdo con estas consideraciones, es posible proyectar un diseño preciso de políticas que tengan en cuenta, por un lado, la intervención directa de las instituciones y la realización completa de las medidas que se tomen en el caso del autorrespeto, y, por otro, la intervención indirecta de las instituciones en la autoconfianza y la autoestima. En el caso de estas últimas dos, las medidas tomadas probablemente obtengan una realización incompleta de sus objetivos.

El compromiso de la justicia social con la transformación efectiva de las sociedades reales requiere una métrica de justicia capaz de contemplar justicia y reconocimiento, así como tener un alcance que exceda al de la intervención directa de las instituciones.

Bibliografía

- Anderson, Elizabeth (1999) "What Is the Point of Equality", *Ethics*, 109 (2), pp. 287-337.
- Anderson, Joel y Honneth, Axel (2005) "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice", en Christman, John y Anderson, Joel (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 127-149.

- Arneson, Richard (2010) ‘Two Cheers for the Capabilities’, in Brighouse, Harry y Robeyns, Ingrid (Eds.), *Measuring Justice*, pp. 101-123.
- Brighouse, Harry y Robeyns, Ingrid (Eds.) (2010), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cohen Gerald A. (1993) ‘Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities’, in Nussbaum, Martha y Sen, Amartya (Eds.), *The Quality of Life*, Oxford, Clarendon Press, pp. 9-29.
- Darwall, Stephen (1977) ‘Two Kinds of Respect’, *Ethics*, 88 (1), pp. 36-49.
- Doppelt, Gerald (2009) ‘The Place of Self-Respect in a Theory of Justice’, *Inquiry*, 52 (2), pp. 127-154.
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo-Mondadori.
- _____ (2013) *El entramado de la justicia*, en este volumen.
- Mead, George Herbert (1934) *Mind, Self & Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Nussbaum, Martha (2000) *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, New York, Cambridge University Press.
- _____ (2001) *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pereira, Gustavo (2004) *Medios, capacidades y justicia distributiva*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- _____ (2010) *Las voces de la igualdad*, Montevideo, Barcelona, Proteus.
- _____ (2013) *Elements of a Critical Theory of Justice*, New York, Basingstoke, Palgrave-Macmillan.
- Pogge, Thomas (2002) ‘Can the Capability Approach be justified?’, *Philosophical Topics*, 30 (3), pp. 167-228.
- Pogge, Thomas (2010) ‘A Critique of the Capability Approach’, in Brighouse, Harry y Robeyns Ingrid (Eds.), *Measuring Justice*, pp. 17-60.
- Rawls, John (1979) *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- _____ (1986) ‘Unidad social y bienes primarios’, en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Tecnos, pp. 187-211.
- _____ (1996) *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- _____ (2002) *La justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós.
- Sen, Amartya (1979) ‘Utilitarianism and Welfarism’, *The Journal of Philosophy*, 76 (9), pp. 463-489.
- _____ (1995) *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza.
- _____ (1999) *Development as Freedom*, New York, Alfred A. Knopf.
- _____ (2009) *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass, The Belknap Press of Harvard University Press.

II. Crítica, hermenéutica y alcance de la justicia

Teoría crítica y justicia social*

Alessandro Pinzani

Universidad Federal de Santa Catarina/CNPQ (Florianópolis)

Normalmente, al escuchar el término Teoría crítica, la tendencia es pensar en la llamada Escuela de Frankfurt, en Adorno, Horkheimer o hasta en Habermas, considerado el miembro más relevante de la segunda generación de esta Escuela. En realidad, el término Teoría crítica no se refiere solamente a una escuela de pensamiento específica, sino a una manera de hacer filosofía que es, incluso, más antigua que la propia Escuela de Frankfurt, e incluye pensadores como Marx o en parte Nietzsche, pero que puede ser extendida en el pasado hasta el punto de incluir también autores como Étienne de la Boétie, que en su escrito *Discurso de la servidumbre voluntaria*, analiza las razones que llevan a los individuos a someterse voluntariamente al poder despótico de los soberanos y del Estado. En este sentido podemos concordar con Joel Anderson cuando afirma que la Teoría crítica se preocupa en diagnosticar “la cooperación involuntaria a su propia dominación” (Anderson, 2009, p. 433).

El término Teoría crítica, entonces, indica una manera de hacer filosofía, más específicamente, de pensar la sociedad en términos críticos. Tilo Wesche afirma que “el punto de partida de cada crítica consiste en el diagnóstico de una realidad que no debería existir: de un sufrimiento que ofende, de una injusticia que provoca reacción, de una miseria ultrajante” y que “el objeto de la crítica” son justamente las causas de estos males (Wesche, 2009, p. 201). Y Rainer Forst considera que el objetivo práctico perseguido por la crítica social es justamente “el fin de la humillación y de la ofensa” (Forst, 2009, p. 150).

Sin embargo, por más que los motivos y finalidades de la Teoría crítica puedan parecer laudables y sean compartidos generalmente, hay toda una serie de dificultades teóricas y prácticas ligadas a la praxis de la propia Teoría crítica. A continuación intentaré apuntar algunas de ellas y esbozar posibles soluciones o respuestas. En particular, me ocuparé de las siguientes cuestiones: (1) ¿Desde dónde habla la Teoría crítica, o sea, cuál es la posición del propio crítico social en relación a su objeto? ¿Es la Teoría crítica, crítica de la ideología o es algo diferente, por ejemplo, crítica de los modelos de legitimación y justificación propios de una sociedad? (2) ¿Cuál es el método de la Teoría crítica? Como se desprenderá de la exposición de estas cuestiones, no hay forma de responderlas independientemente una de otra, por lo que la respuesta de una de ellas conducirá a responder las otras. Finalmente (3), me concentraré en una posible aplicación de mis consideraciones para el que puede ser considerado el mayor problema de la sociedad brasileña.

* La traducción es de Amaro Fleck.

1. ¿Desde dónde habla la Teoría crítica?

Comenzaré por la cuestión de la posición del crítico social ante la realidad que él critica y la pregunta que surge es si se encuentra en la posición de un observador neutral (*Beobachter*) o en aquella de un partícipe (*Teilnehmersperspektive*).

En una entrevista de 2009, el sociólogo francés Luc Boltanski criticó a su maestro Pierre Bourdieu por hacer una distinción excesivamente fuerte entre la posición del actor social, por un lado, y la del sociólogo, por otro. El primero nunca está consciente de sus motivos, aunque sea capaz de realizar cálculos y deliberaciones estratégicas, mientras que el segundo posee un acceso privilegiado a la verdad, ya que es capaz de descubrir los motivos escondidos del agente (Boltanski y Honneth, 2009, pp. 82 y ss.). De esta forma el sociólogo se torna el único sujeto activo de la crítica social, cuyo objetivo es abrir los ojos de las masas ciegas, que – antes de su intervención – desempeñan un papel pasivo. No discutiré aquí la cuestión de si la crítica de Boltanski a Bourdieu es correcta, lo que me interesa es el cuestionamiento de que los críticos sociales pueden fácilmente asumir una posición paternalista y creer que conocen mejor que los involucrados la situación que pretenden describir. Ellos tienden a negar legitimación – o al menos valor – a lo que las personas que son objeto de sus investigaciones dicen de sí, a la manera en que estas personas se ven etc., ya que estas descripciones de sí son presuntamente deformadas por la ignorancia de su “verdadera” situación, que solamente el crítico social es capaz de observar. Desde este punto de vista, se podría objetar que las víctimas de la injusticia posean un acceso privilegiado al conocimiento de tal injusticia, que la conozcan mejor que cualquier observador (Renault, 2004, p. 44). Walzer también cuestiona tal idea al afirmar que el crítico social es él mismo un miembro de la sociedad que está criticando (Walzer, 1987). Con ello critica a lo que denomina como el “filósofo heroico”, es decir, el pensador que juzga la sociedad con base en sus ideales y modelos normativos construidos abstractamente (Walzer, 1981). En otras palabras, la idea del crítico social como observador externo puede ser criticada o porque llevaría a una actitud paternalista (la crítica de Boltanski), o porque llevaría a una especie de platonismo político según el cual se debe observar la sociedad desde un lugar que no existe y modificarla usando un punto arquimédico (la crítica de Walzer).

Por otro lado, y contra Walzer, se puede observar, como hace el propio Boltanski, que “para hacer sociología, es preciso colocarse afuera de la sociedad, pues quien se queda en el interior del mundo social es solamente un *expert*, un especialista” (Boltanski y Honneth, 2009, p. 95). Lo mismo se puede afirmar del crítico social: él debe, en tanto se limita a pensar según las categorías lógicas e intelectuales de la propia sociedad, quedar libre de los mecanismos de dominación o de alienación que pretende analizar y denunciar, si es que no quiere correr el riesgo de ser presa de ellos. La diferencia es radical, y queda ilustrada, por ejemplo, cuando por una parte se denuncia por parte del crítico social cómo la lógica del mercado acaba dominando la política de la salud pública y hasta los criterios que orientan en su acción a los hospitales, y cuando por otra se aplica tal lógica por parte de los

tecnócratas en la planificación de políticas públicas de salud o en la gestión de un hospital teniendo como prioridad la rentabilidad y no la salud de los pacientes. Sin embargo, se vuelve difícil defender la idea de que la posición del crítico social debe ser completamente externa a la sociedad; en primer lugar, porque tal punto arquimédico no existe, como es resaltado por Walzer, y en segundo lugar, porque esto iría contra la intención de la propia Teoría crítica, que postula una crítica inmanente a la sociedad, para no caer en el platonismo arriba mencionado de quien critica la sociedad existente en nombre de ideales abstractos construidos por filósofos heroicos.

Contra Walzer y Boltanski, se puede también observar, con Adorno y Horkheimer, que es imposible esperar que las personas que viven en una sociedad caracterizada por la alienación y la ideología sean capaces de describir adecuadamente su situación y alcanzar un punto de vista a partir del cual la consigan criticar. Un ejemplo de esto son las personas que viven en una situación de pobreza o miseria, que son desprovistas de las condiciones mínimas para satisfacer las necesidades básicas, y cuya voz permanece no solamente inaudible, sino callada. Estas personas frecuentemente no tienen consciencia del hecho de que son víctimas de alguna injusticia, así como tampoco tienen la sensación de haber sido tratadas injustamente¹. En otras palabras, lo que puede llamar la atención del observador como resultado de una injusticia puede ser interpretado de manera bien diferente por las propias personas que son las víctimas de la injusticia. La filósofa estadounidense Brooke Ackerly formula claramente este dilema: “Como es difícil reconocer la opresión que no experimentamos, y como a la vez, es difícil entender y articular hasta la opresión que experimentamos, los críticos de la sociedad necesitan un método” (Ackerly, 2000, p. 15), un método que nos permita criticar aspectos injustos de la vida social sin ser paternalistas o platónicos en el sentido arriba mencionado.

Dicho de otra forma, se necesita contar con una posición que sea inmanente a la propia sociedad, pero que no se quede presa en los mecanismos de alienación y dominación que deben ser objeto de crítica; y se necesita contar con una posición que oiga la voz de las víctimas de estos mecanismos, teniendo en cuenta la posibilidad de que tal voz sea distorsionada por los propios mecanismos en cuestión. ¿Cómo encontrar tal posición?

Para tal finalidad, analizaré brevemente diferentes tipos de crítica para mostrar cómo la solución de nuestro problema consiste en tornarse consciente de la dialéctica inherente a los procesos sociales que son objeto de análisis y a la propia crítica social. Me serviré para ello de la tipología de las formas de crítica introducidas por Tillo Wesche (1.1). Tal tipología, sin embargo, posee límites que podrán ser superados sirviéndose de la crítica de la ideología efectuada por Rahel Jaeggi (1.2) y de la teoría de la justificación práctica de Rainer Forst (1.3). Así,

¹ Precisamente en esto consiste la mayor dificultad de una teoría del reconocimiento basada en la idea de que lo que cuenta son las experiencias subjetivas de las personas y no la situación objetiva en la cual ellas se encuentran. Ésta me parece es la crítica más adecuada de Nancy Fraser a Axel Honneth (Fraser y Honneth, 2006).

podremos llegar a una definición de la posición del crítico social, tomando elementos que surgirán del reconocimiento de estas diferentes posiciones sobre la esencia de la Teoría crítica.

1.1 Para una tipología de la crítica social

Según Wesche, cabe en primer lugar identificar tres tipos de crítica. La primera se refiere a la crítica de errores e ilusiones y toma la forma de la reflexión. Ésta es la forma de crítica menos interesante para nuestros fines, pues es la más neutral y puede ser aplicada a partir de cualquier perspectiva y para cualquier finalidad. Para volver al ejemplo de antes, hasta el tecnócrata de la salud preocupado en tornar rentable la gestión de un hospital puede estar abierto a este tipo de crítica, a fin de perfeccionar sus estrategias. La segunda es la crítica terapéutica encarnada de manera ejemplar por la terapia psicoanalítica freudiana. Este tipo de crítica nos interesa particularmente por la relación entre analista y quien es analizado. En el dialogo psicoanalítico hay una “interacción entre el punto de vista del observador externo”, que es aquel del analista, “y una autointerpretación hermenéutica”, que quien es analizado efectúa en la tentativa de exponer e interpretar sus sueños, etc. En este modelo, el terapeuta no posee una posición privilegiada de acceso a la verdad, sino que se limita a iniciar en el paciente analizado el proceso que debería llevarlo a modificar su visión de sí. En este sentido, el analista funciona como un catalizador, no como una instancia de verdad. Finalmente, hay una crítica que Wesche define como crítica de la representación y que debería llevar a las personas a rever sus convicciones y sus visiones del mundo. Esta crítica parecería ser compatible con una de las visiones posibles del psicoanálisis, pero creo que al remitirlo a la crítica terapéutica, Wesche quiera llamar la atención sobre la finalidad eminentemente práctica de la terapia psicoanalítica, mientras que la crítica de la representación no posee una intención práctica inmediata y tampoco una finalidad tan concreta como la resolución de un problema psicológico (como en el caso del psicoanálisis). En otras palabras, la crítica de la representación, así como Wesche la define, posee un cierto desinterés práctico inmediato, aunque, como es obvio, tiene un interés práctico a largo plazo.

El primer ejemplo de crítica de la representación ofrecido por Wesche es la de la obra de arte cuando la misma no posee intenciones explícitamente críticas, y se limita a exponer una situación y a llevar al espectador a cuestionar tal situación por sí mismo. Reitero que no estamos hablando de obras de arte que son explícitamente críticas. Pensemos, para tener un ejemplo opuesto, en las obras de Brecht, con su carácter didáctico y abiertamente ideológico y político, que suscita en los espectadores de hoy una sensación de extrañamiento que nos lleva a considerarlas anacrónicas, aunque la realidad que pretenden criticar no lo sea.² Y consideremos, para un ejemplo positivo, en la música radical de Schönberg, citada por Adorno en su *Filosofía de la nueva música* y en su *Teoría Estética*. O pensemos en *El gran dictador* de Chaplin, donde se consigue mostrar claramente los peligros del

² Probablemente la única excepción sea *La ópera de los tres centavos*, que sigue con bastante fidelidad el modelo de *La ópera del mendigo* de John Gay.

totalitarismo y de la guerra, en la escena en la cual el dictador danza y brinca con el globo terrestre, dejando que el propio espectador llegue a ver la relación entre esta escena cómica y la realidad nada cómica de su tiempo.

El segundo ejemplo de crítica de la representación es el diálogo, tanto en el sentido corriente como en el sentido más específico de una argumentación o de un discurso habermasiano. Lo que está en cuestión aquí no es vencer al interlocutor en habilidades retóricas o convencerlo de la bondad de la propia posición, sino presentar argumentos o hechos para dejar que cada uno llegue a sus conclusiones.

Finalmente, el tercer ejemplo de crítica de la representación es la teórica, es decir, la crítica que se preocupa no solamente en describir una situación, sino también en conceptualizarla, intentando – para usar una célebre expresión hegeliana – entender su época en conceptos. En este sentido, crítica y filosofía acabarían coincidiendo, pues tanto la crítica como la filosofía, no tendrían la pretensión de ser utilizada de manera inmediata en la praxis. Al tener como objeto las contradicciones inherentes a la realidad social, el filósofo crítico no estaría persiguiendo una finalidad práctica inmediata, sino solamente buscando una verdad filosófica. Esto hace que su análisis se oponga a la realidad por su propia naturaleza de tarea desinteresada y no utilitaria.

Sin embargo, la caracterización de la crítica ofrecida por Wesche padece de dos déficits. El primero de ellos es de carácter empírico y remite a la capacidad de la crítica de la representación para alcanzar su objetivo, es decir, en conducir al sujeto, preso en contradicciones o víctima más o menos voluntaria de los mecanismos de alienación y represión, a percibir su situación y tomarse consciente de su estado de alienación. El arte que no pretenda operar una crítica explícita de su realidad sino suscitar en el espectador un proceso autónomo de reflexión crítica sobre ella, presupone, por un lado la capacidad de alcanzar al espectador y de abrir su horizonte a una diferente visión del mundo y, por otro lado, la disponibilidad y la capacidad del espectador de ser afectado por la crítica implícita operada por la obra de arte en cuestión. Los dos elementos no siempre están dados, y suelen ser bastante poco frecuentes, particularmente en el caso del arte radical ejemplificado en ciertas obras de arte contemporáneo. De la misma manera, el diálogo exitoso presupone la disponibilidad y la capacidad por parte de los participantes para intercambiar informaciones y argumentos, sin sustraerse del discurso o sin intentar manipular al otro. ¿Cómo dialogar con un fanático religioso, por ejemplo, o con cualquiera que crea en teorías de la conspiración y que considera cada hecho que desmiente su hipótesis como una ulterior prueba de que hay una gigantesca conspiración para esconder la verdad? En este caso, el hecho de desplazar el lugar de la racionalidad al propio proceso comunicativo, como hace Habermas, no evita las consecuencias prácticas de la irracionalidad individual.

El segundo déficit es de carácter teórico. Si bien es cierto que Adorno y Horkheimer hablan de la inutilidad práctica de la Teoría crítica, como recuerda Wesche, es también cierto que ellos hacen esto pensando en la utilidad práctica inmediata de las teorías científicas o sociales que pretenden ser utilizadas de manera directa, como en el caso del saber necesario para que nuestro tecnócrata de la salud pueda optimizar la rentabilidad de su hospital. No obstante, la Teoría crítica tiene

una fuerte pretensión de aplicabilidad práctica en lo que hace a la transformación de la sociedad. No aspira solamente a describir lo que hay de condenable en tal sociedad, sino que pretende lograr un cambio social radical. En este sentido, vale la pena considerar la caracterización de la Teoría crítica como “crítica de la ideología” ofrecida por Rahel Jaeggi y por Rainer Forst.

1.2 Crítica como crítica de la ideología

Para avanzar en la tarea de caracterizar a la Teoría crítica como crítica de la ideología, es preciso definir qué es ideología. Según Jaeggi, “ideologías son sistemas de convicciones que poseen consecuencias prácticas. Ellas tienen efectos prácticos y son a su vez efectos de una determinada praxis social” (Jaeggi, 2009, p. 268). El objeto primario de la crítica de la ideología son fenómenos de naturalización y de interpretación de la realidad. Para ilustrar esto pensemos en la idea de que un fenómeno socialmente determinado – como la pobreza en Brasil – sea considerado como un hecho natural, y el sufrimiento de los miserables la consecuencia de tal hecho, tal como si estuviésemos hablando de un terremoto o de una inundación, y no del resultado de una distribución desigual de bienes y de riqueza, es decir, de una determinada praxis social – al decir de Jaeggi. O también pensemos cómo en el capitalismo contemporáneo, inspirado por la ideología neoliberal, el trabajo se torna precario y los individuos son sometidos a la incertidumbre y a la inseguridad que de esto deriva, y a su vez, cómo esto es “vendido” como el triunfo de la creatividad y de la flexibilidad individual, es decir, como un triunfo de la libertad individual.

Lo que caracteriza a una crítica de la ideología es el hecho de ser inmanente, de no operar desde un lugar externo a la realidad criticada; lo que esta crítica hace es mostrar contradicciones inherentes a la realidad y a sus normas o a sus valores. No se trata simplemente de mostrar que la realidad no coincide con las normas y los valores que ella misma se propone, como en el caso del capitalismo que – según algunos apologistas como Milton Friedman – debería producir riqueza y libertad para todos y, de hecho, no lo hace, ya que la riqueza se queda en las manos de pocos y la libertad es sólo aparente. Este tipo de crítica sería una crítica hermenéutico-reconstructiva, por la cual la contradicción estaría entre el modelo en el cual una praxis social se inspira y la realización concreta de tal modelo en la propia praxis. La crítica de la ideología es más radical y considera que la contradicción se da en la propia realidad y en sus valores. Por ejemplo, la tensión entre la idea de que en el mercado de trabajo capitalista los individuos afirman su libertad e igualdad al sellar contratos de trabajo, y el hecho de que en la realidad hay una asimetría entre los empresarios y los trabajadores. Ésta no es una tensión derivada de una incompleta aplicación de los ideales de la libertad y de la igualdad en los contratos, sino que apunta al hecho de que son justamente estos ideales los que permiten la creación de relaciones de poder en las cuales dominan la desigualdad y la falta de libertad. Son estos ideales los que fundan los mecanismos sociales que llevan a la naturalización de fenómenos sociales como la propiedad privada de los medios de producción (Jaeggi, 2009, p. 278). Esto no significa que se deban rechazar los ideales de libertad e igualdad, pero nos impone considerar lo que significa aplicarlos en el contexto de un sistema de producción como el capitalista, que se fundamenta *de manera esencial*

en una asimetría de relaciones de poder. La realización de una libertad e igualdad plenas implicaría el fin del propio capitalismo, en este sentido.

Las contradicciones en cuestión no son, naturalmente, contradicciones lógicas, sino prácticas, es decir, no llevan a afirmar la imposibilidad de pensar que la realidad sea compatible con los valores que la constituyen, sino que tales contradicciones conducen a situaciones de crisis, o a la experiencia de fracaso, por así decir. Así que al dirigirse a las razones de estas crisis, la crítica social posee un valor eminentemente práctico, pues nos permite intervenir sobre ellas. Al hacer esto, el crítico social no necesita partir de un punto arquimédico para proponer normas o valores diferentes, sino que puede fundar la normatividad de su análisis crítico en la normatividad de las reglas, principios y valores criticados, incluso de forma negativa, al apelar a una transformación de ellos a través de su negación determinada, es decir, de la negación del sentido que ellos asumen en una cierta praxis social. La negación de la libertad e igualdad tal como son entendidas en el capitalismo no implica la afirmación de valores diferentes, sino de una libertad e igualdad diferentes. Esto lleva inevitablemente a pensar estas normas de manera radicalmente diferente, pero no le corresponde al crítico definirlas por sí solo sin la cooperación de los individuos que son víctimas de los déficits y de las crisis arriba mencionadas.

1.3 Crítica como crítica de los modelos de justificación pública

Este último aspecto de la crítica ofrece un puente hacia la idea de Rainer Forst según la cual las ideologías son “complejos de justificaciones y de relaciones de poder, que se inmunizan de los cuestionamientos críticos, distorsionando el espacio de las razones justificativas y justificando relaciones de poder como si fueran naturales e inmutables” (Forst, 2009, p. 159). El hecho relevante sobre el que Forst llama la atención es la práctica de la justificación. La crítica social se torna de esta forma crítica de las justificaciones ofrecidas para la praxis social vigente y, al mismo tiempo, crítica de la manera en que estas justificaciones son construidas y otras excluidas de antemano. En otras palabras, esta no es una mera crítica de las relaciones de poder, sino también de los mecanismos que justifican estas relaciones (una idea que recuerda mucho la crítica de Foucault a los dispositivos). Desde este punto de vista, la existencia social de los individuos implica un proceso en el cual se exigen justificaciones de los otros, y los otros exigen justificaciones de nosotros. La sociedad puede ser entendida, en este sentido, como un ordenamiento organizado en torno de justificaciones que sustentan su legitimación, pero que pueden también ser puestas en cuestión (Forst, 2007). La crítica social tiene, por lo tanto, como objetivo tanto las justificativas vigentes, como la exclusión de una parte de los miembros de la sociedad de los discursos de justificación. Aunque Forst no diga esto, una manera de cumplir la primera de estas dos tareas podría consistir justamente en oír la voz de los excluidos o en considerar las justificaciones vigentes desde el punto de vista de ellos.

Así, se puede afirmar que la posición del crítico social no es una posición externa a la sociedad, ni tampoco la posición de quien acepta la ideología que legitima la praxis social vigente (como hace el tecnócrata). Al criticar esta ideología,

no obstante, él recurre también a la experiencia de injusticia o de exclusión relatada por miembros de la sociedad. Esto nos lleva a considerar la tercera cuestión.

2. El método de la Teoría crítica

Hasta ahora he respondido o intentado responder a las dos cuestiones iniciales, a saber: ¿desde dónde habla la Teoría crítica? y ¿qué tipo de crítica es? Ahora debemos ocuparnos de la tercera cuestión, relativa al método de la propia Teoría crítica.

Contrariamente a la filosofía política tradicional, la teoría crítica de la sociedad no recurre a modelos ideales y universales como la república platónica, sino que tiene que encontrar los criterios con los que criticar la sociedad en la propia realidad social. No se trata, en suma, de una crítica externa como la basada en los mencionados modelos ideales, sino de una crítica interna, que va a revelar las tensiones y hasta las contradicciones internas a la sociedad.³ Esto ocurre también en el caso de la crítica hermenéutico-reconstructiva mencionada arriba. De acuerdo a este tipo de crítica, se pondría de manifiesto que la sociedad no mantiene sus promesas y no respeta los valores e ideas que constituyen su base moral y ética, y que, a su vez, tales valores e ideas representan una mera cobertura ideológica de intereses inconfesados (una acusación cuestionable, ya que no siempre está la intención explícita de servirse de estos ideales y valores como “escudo”, sino de vivir en conformidad con ellos como en el caso de ideales como la justa recompensa, la neutralidad del Estado, etc.). Se puede, en suma, acusar alternativamente a la sociedad de hipocresía, de traición de sus propios ideales o de incapacidad de realizarlos. Pero también se puede poner en cuestión los ideales mismos y mostrar cómo ellos permiten criticar importantes fenómenos presentes en la sociedad (como hacían los críticos burgueses de la sociedad del Antiguo Régimen). Para dar un ejemplo, se podría criticar la sociedad capitalista y globalizada contemporánea por no realizar su promesa de garantizar la plena autonomía individual, ya que el individuo se queda preso en mecanismos impersonales que tornan imposible decidir de forma verdaderamente autónoma sobre su vida, o también poner en cuestión el propio ideal de autonomía individual, tanto por ser la base del individualismo que provoca fenómenos de desagregación social que resultan en formas de alienación características de la sociedad actual, como por ser un concepto vacío al cual nada corresponde en un sistema económico que, como el capitalismo, es gobernado por fuerzas anónimas y supraindividuales.

En este sentido, cabe distinguir varias perspectivas a partir de las cuales es posible una crítica interna de la sociedad o de sus sistemas económico, político,

³ Boltanski (2010) afirma que el sociólogo, para realizar una crítica de la sociedad, debe asumir una posición externa a ella. Para explicar cómo esto sería posible, Boltanski hace una distinción entre mundo y realidad, en virtud de la cual el primero siempre queda fuera del alcance de nuestra capacidad de descripción y comprensión, mientras que la segunda es parcial y creada por las instituciones sociales. En este sentido, el crítico social tiene por objeto la discrepancia entre mundo y realidad, colocándose “fuera” de la realidad producida socialmente. Aunque, en mi opinión, no se coloca con esto fuera de la sociedad. Por razones de espacio y relevancia no puedo presentar una exposición crítica en detalle de la posición de Boltanski.

jurídico, etc. La primera es una perspectiva meramente funcional: el objeto de la crítica es un mal funcionamiento del sistema. Un ejemplo clásico sería la crítica hermenéutica reconstructiva que acusa al capitalismo de no producir el bienestar para todos que promete crear. Este tipo de crítica considera posible optimizar el sistema por medio de algunos ajustes. La segunda es una perspectiva moral que apunta al hecho de que la sociedad (o el sistema) va contra una norma o un ideal moral aceptados por la propia sociedad (o por el propio sistema). Un ejemplo es la crítica al capitalismo que lo acusa de explotar al trabajador y, por consiguiente, de romper la justicia que el régimen capitalista pretende seguir a través de la idea de la justa recompensa, del contrato libre entre empleador y empleado etc. También en este caso, permanece abierta la posibilidad de que un cambio interior al sistema (una moralización o la eliminación de una situación de injusticia específica) pueda hacer que esté a la altura de sus propios valores e ideales morales. La tercera es una perspectiva ética que resalta cómo la vida en una determinada sociedad no es una vida buena conforme a sus propios criterios de vida buena. Un ejemplo es la crítica al capitalismo que lo acusa de crear alienación, en vez de tornar a los individuos autónomos. A partir de esta visión, nuevamente se puede pensar en el hecho de que la sociedad sea capaz de eliminar los obstáculos que impiden a los individuos vivir una vida buena, o pensar que la situación de alienación permanece irremediable.⁴

Una posición inspirada en la Teoría crítica debería, por consiguiente, en primer lugar, asumir una de estas perspectivas. En segundo lugar, debería encontrar una base en los resultados empíricos de las ciencias sociales, pero sin caer en la trampa de una creencia absoluta en la verdad de estos resultados, es decir, sin caer en un positivismo ciego. Estos resultados deberían ser contextualizados, tanto por medio de una crítica del método de las ciencias sociales (Adorno et al., 1978), como por medio de una crítica de los presupuestos ideológicos de las mismas, es decir, de los prejuicios y de los intereses que pueden llevar a las ciencias sociales a ofrecer una imagen distorsionada de los fenómenos sociales.⁵ El tipo de posición en la cual

⁴ Tomo – con modificaciones – esta distinción de tres perspectivas de un ciclo de lecciones sobre críticas al capitalismo realizado por Rahel Jaeggi en la Humboldt Universität de Berlín en 2010.

⁵ En realidad, no todos los representantes de la Teoría Crítica creen que la crítica inmanente de la sociedad deba comenzar con un relevamiento empírico de las experiencias de las personas que viven en ellas (de las injusticias que ellas sufren o afirman sufrir, de sus comportamientos cotidianos, de su visión del mundo etc.). Habermas, por ejemplo, realiza una crítica de instituciones sociales como los sistemas de la economía y de la administración con base en principios racionales que son presupuestos en los procesos de comunicación, pero son violados frecuentemente en la praxis comunicativa. Aunque éste sea un camino legítimo, parece ir contra la necesidad – resaltada por el propio Habermas – de que el crítico social asuma la perspectiva de un participante en las propias relaciones sociales que él crítica, en lugar de la perspectiva de un observador imparcial. No obstante, Habermas parece asumir precisamente esta última perspectiva a la hora de establecer cuáles son los principios que deberían guiar los procesos de comunicación y de argumentación a partir de los cuales los individuos llegan a coordinar y reglamentar su vida en común. En otras palabras, los reclamos de los individuos pasan a ser escuchados solamente en el ámbito del discurso cuyas reglas ya fueron definidas, aunque no creadas, por el teórico del discurso. No se trata de una mera cuestión de sucesión cronológica o lógica; el punto es que el crítico social elabora aquí criterios para la crítica social a partir de la mera noción del discurso o de la comunicación exitosa, criterios que los individuos son “obligados” a aceptar si quieren, a su vez, criticar aspectos de la realidad social, pues de otra manera sus argumentos no pueden ser

estoy pensando parte de datos empíricos relativos a la manera en que las personas dan cuenta de experiencias de injusticia o describen su situación social, para luego confrontar estos relatos con los ideales y los valores dominantes en la sociedad, y mostrar tensiones o incluso contradicciones. En tercer lugar, una posición inspirada en la Teoría crítica debería posibilitar una crítica de las imágenes dominantes en la sociedad relativas a ciertos fenómenos sociales. Esta tarea está estrictamente ligada a la crítica de las ciencias sociales mencionadas arriba, ya que hay una relación de influencia recíproca entre las ciencias sociales y las imágenes dominantes. En otras palabras, la manera por la cual ciertos fenómenos sociales son habitualmente definidos por las ciencias sociales y la imagen de estos fenómenos que domina en la sociedad se influyen recíprocamente. Esta tercera tarea constituye un complemento esencial de la segunda tarea (oír la voz de los afectados), a fin de disponer de instrumentos críticos para interpretar los datos empíricos, ya que los relatos en cuestión son fuertemente influenciados por las imágenes dominantes en la sociedad.

3. Un ejemplo concreto

Quisiera terminar este artículo presentado una posible aplicación concreta de lo que acabo de decir en el contexto específico de la sociedad brasileña. Contrariamente a lo que muchos miembros de la clase media pueden pensar, el principal problema de Brasil no es la violencia o la corrupción de los políticos, sino la pobreza, determinada por la fuerte desigualdad económica y no por una simple falta de recursos, como puede suceder en otros países (por ejemplo, en varios países africanos). En segundo lugar, se podría poner a la corrupción como hábito difuso no limitado a la política, en tanto que atraviesa todos los estratos sociales y caracteriza innumerables relaciones y formas de comportamiento social, que van desde no exigir una factura hasta apelar a lazos de amistad para obtener privilegios o favores indebidos, incluso los más irrelevantes como intercalarse en la fila. Aplicando a la pobreza nuestras consideraciones, queda claro que el primer paso consiste en oír la voz de los pobres, en vez de definir su situación desde el punto de vista de un observador imparcial. La razón de esto no es de naturaleza meramente epistémica. No se trata, en suma, de apelar a ellos porque ellos saben mejor que nadie en qué consiste su situación; al contrario, por causa de su situación ellos poseen frecuentemente fuertes limitaciones para entender plenamente tal situación y sus razones. Quizás la razón más importante es de naturaleza ética y consiste en la importancia que tiene para los propios pobres la posibilidad de hablar de su situación.

El filósofo italiano Salvatore Veca llama nuestra atención sobre la importancia del lenguaje en relación a la dignidad y a la autonomía individual. El lenguaje es una institución social en la cual es posible articular las experiencias de sufrimiento, y

aceptados. Además, es posible realizar una crítica de las mencionadas instituciones sociales a partir de estos criterios, en la medida en que permiten o impiden procesos de comunicación, y esto independientemente de que los individuos realicen una crítica de estas instituciones. Un sistema administrativo que no admitiese ninguna forma de participación discursiva en el proceso de creación de normas prácticas sería criticable, independientemente de que los ciudadanos lo considerasen injusto o inaceptable.

que implica la existencia de una comunidad de hablantes y agentes que se reconocen recíprocamente. La dignidad tiene que ver con la inclusión en tal comunidad de comunicación y reconocimiento. “Exclusión y falta de reconocimiento generan esa forma particular de sufrimiento (...) que definimos como experiencias de humillación o de degradación” (Veca, 1997, p. 107). Tal humillación representa una erosión de la autonomía individual, que resulta en una desconexión de la comunidad e implica una pérdida del respecto de sí. En este sentido, la afirmación de la autonomía individual está ligada a la posibilidad que el individuo tiene de utilizar un determinado vocabulario para describirse, sin someterse a la imposición de un vocabulario (y de una descripción) por los otros (Veca, 1997, p. 111 y ss.). La humillación es doble: el individuo es silenciado por un lado, y por otro, ve imponerse sobre él una descripción que no corresponde a su visión de sí y que representa una falta de respeto a él. Al recibir de la comunidad el rótulo de miembros “peligrosos”, “inútiles” y “antisociales”, los pobres son de hecho excluidos expresamente de ella, aunque a la vez se espera de ellos que se comporten como miembros de dicha sociedad. Los pobres viven permanentemente la tensión entre la exclusión (y humillación) por parte de un sistema económico y legal que los perjudica en relación a las clases superiores, y el requerimiento de considerarse parte de ese sistema y respetar sus reglas.

La dimensión lingüística es fundamental para la afirmación de la dignidad humana, ya que esta última se basa, no en una cualidad innata al ser humano, sino, como ha indicado Forst, en el reconocimiento del derecho de las personas de participar de un discurso de justificación de los estados de cosas que afectan su vida, en tanto estos estados dependen de la acción humana, como en el caso de normas jurídicas o de decisiones políticas, de instituciones o de sistemas económicos. Para este fin, sin embargo, es necesario que los individuos dispongan de la capacidad y de la posibilidad de ejercer críticas, de exigir justificaciones, de explicar su posición en relación a la realidad percibida por ellos como injusta o que precisa ser modificada por alguna razón. La imposibilidad de articular sus exigencias y hasta de describir su propia situación desde un punto de vista que no sea el de las clases dominantes, resulta en una inevitable pérdida de autonomía, ya que ésta presupone un sujeto que pueda afirmarse delante de los otros como un actor capaz de fundamentar verbalmente sus acciones, sus deseos, sus necesidades, etc.

Por todo esto, es fundamental hacer que los individuos afectados puedan definir ellos mismos los aspectos relevantes de su situación. Esta es la estrategia elegida por autores como Pierre Bourdieu con su proyecto de entrevistas *La misère du monde* (1993) o como Emmanuel Renault (2004 y 2008). Como fue afirmado en relación al estudio de Bourdieu, el material recogido en las entrevistas con pobres de varios tipos (desempleados crónicos y otras categorías de personas de los márgenes de una sociedad rica como la francesa, o personas que viven en sociedades tradicionalmente pobres, como en el caso de otras investigaciones) “torna accesible a la crítica social y política un sufrimiento cotidiano que habitualmente es categorizado como ‘miseria genérica’ tanto por los individuos, como por el discurso público” (Sonderegger, 2009, p. 71). Estas entrevistas permiten a los individuos en

cuestión expresar su visión de las cosas, ofreciendo una imagen de sí y una explicación de su situación construida por ellos mismos.⁶

Ante esto, podría objetarse que los individuos que viven en la pobreza no son buenos jueces de su situación, pues justamente esta última los torna incapaces de articular sus necesidades de forma relativamente autónoma. La falta de educación y la urgencia de satisfacer carencias básicas puede llevarlos a tener una visión distorsionada de sus problemas y de eventuales soluciones. Naturalmente, las personas siempre encontrarán obstáculos para la comprensión y la formulación de sus necesidades, obstáculos ligados a las experiencias biográficas, a la educación, a la eventual creencia religiosa, etc. Sin embargo, estos obstáculos se presentan para todos los individuos, independientemente de su posición social y económica. Desde este punto de vista, los pobres están tan sujetos a equivocarse como los ricos o los miembros de la clase media. Aunque los primeros casi siempre carecen de la posibilidad de organizarse para afirmar sus intereses e intentar realizarlos por medio de las políticas correspondientes.

Una de las razones principales de la exclusión de los pobres es consecuencia de la interiorización de la imagen negativa que el resto de la sociedad o su parte más poderosa construye de la pobreza y de los pobres, y que conlleva, por una parte, la atribución a los individuos afectados de la responsabilidad por su situación, y por otra, una especie de racismo que ve en ellos individuos antropológicamente o, en términos más “modernos”, genéticamente diferentes del resto de la población. La pobreza, de esta forma, es estigmatizada como una situación humillante que, cualesquiera que sean sus causas, impone silencio y vergüenza a los que se encuentran en ella. Todo esto vuelve prácticamente imposible que los pobres puedan levantar su voz, pues para esto precisarían de un nivel mínimo de autoestima que les es negado por la imagen negativa mencionada y que ellos mismos tienden a interiorizar. Los pobres, por tanto, quedan excluidos de la participación política no solamente por los límites impuestos a su capacidad de articularse por la propia situación de pobreza, sino también por la falta de respeto y por la pérdida de autorrespeto que genera la imagen de sí mismos que han incorporado. Esto socava la idea de la igual participación que caracteriza de manera constitutiva nuestras democracias y está fundada sobre el principio moral de igual respeto, en virtud del cual todos poseen iguales derechos en lo que hace a la participación en la vida política de su comunidad, debido a que todos merecen la misma atención y consideración independientemente de las opiniones y los intereses de cada persona

⁶ Un buen ejemplo en este sentido es ofrecido por el proyecto *Consultations with the Poor*, realizado en los años noventa por el Banco Mundial (Narayan, 2000a y 2000b). El objetivo del proyecto era “permitir a un amplio abanico de personas pobres – hombres y mujeres, jóvenes y viejos – de países y condiciones diferentes expresar sus visiones” sobre la pobreza (Narayan, 2000a, p. 3). El estudio mostró que en diferentes continentes y países, con situaciones culturales muy diferentes, hay un consenso general sobre los elementos que definen el bienestar, pero, sobre todo, el malestar humano. El coordinador del proyecto Deepa Narayan llama nuestra atención hacia estos elementos señalados por personas de todo el mundo y de todas las culturas: “Experiencias de malestar incluyen carencias y privaciones materiales (de comida, vivienda y abrigo, de bienes y dinero); hambre y dolor; cansancio y falta de ocio, exclusión, rechazo, aislamiento y soledad; malas relaciones con los otros, incluso con la familia, inseguridad, vulnerabilidad, angustia, miedo y baja autoestima, frustración y rabia” (p. 21).

(Galeotti, 2010). A su vez, en casi toda sociedad la pobreza es considerada una situación humillante que se encuentra asociada a una pérdida de respeto y de autorrespeto, aunque muchos sectores de tales sociedades consideran a la pobreza como el resultado de una falta por parte de los propios pobres, es decir, de su pereza, incompetencia o falta de inteligencia. Como se ha constatado por las investigaciones empíricas arriba mencionadas, los pobres internalizan frecuentemente esta imagen y se culpan por su situación, tornándose víctimas del discurso de autolegitimación avanzado por los grupos dominantes. Por su parte, los pobres suelen atribuir la responsabilidad de su situación a su mala suerte, a otros individuos, o hasta Dios, pero casi nunca a la sociedad de la que son parte. Parece que no se sienten víctimas de un orden social injusto o de una injusta distribución de recursos, sino de injusticias puntuales o de su poca suerte, y esto es lo que puede explicar la actitud extremadamente pasiva que los pobres tienen en muchos países, o el hecho de que, cuando ellos luchan por sus derechos, lo hacen solamente en conexión con una causa específica (por ejemplo, contra la privatización del agua o de terrenos comunes) y no con el objetivo de realizar cambios sociales y económicos más generales.

El mayor obstáculo a una participación política efectiva de los pobres se da, precisamente, en esta falta de autorrespeto que deriva de la interiorización de una imagen creada por otros. En este sentido, la falta de autorrespeto es la consecuencia de una humillación que toma la forma de estigmatizar la pobreza y de culpar a los pobres por su situación. El debate sobre el programa de políticas sociales *Bolsa-Família* en Brasil es un buen ejemplo de esto; los pobres son acusados de preferir vivir del dinero del subsidio en vez de trabajar, de tener más hijos para ganar más dinero del Estado, de usar el dinero para comprar bebidas alcohólicas, etc. Estas acusaciones provienen, en la mayoría de los casos, de personas que no disponen de informaciones sobre el programa (sobre el valor del subsidio, por ejemplo, que de ninguna forma podría sustituir un salario regular, o sobre el hecho de que las familias reciben, como máximo, ayuda para tres hijos menores de 15 años, mientras los otros quedan excluidos; o sobre el hecho de que el dinero es pago a las mujeres, no a los hombres etc.).⁷ Este tipo de argumentos es muy común en el discurso público general, y tienden a negar que los pobres puedan no ser responsables por su situación.⁸

⁷ En la investigación de campo que he realizado junto con otras colegas, en la cual entrevistamos más de cien mujeres, encontramos solamente una que admitió haber dejado su empleo cuando empezó a recibir el subsidio. Antes ella trabajaba como empleada doméstica para una familia de clase media siete días por semana (con solamente la tarde del domingo libre) por R\$ 150,00 por mes, obviamente sin contrato ni contribuciones; ahora recibía R\$ 135,00 por el subsidio y hacía pequeños trabajos (por lo que continuaba trabajando, aunque de manera irregular). Parece evidente que en este caso, si alguien debe ser culpado por la situación y los resultados debería ser la familia que explotaba cínicamente a esta mujer, pero en lugar de ello la opinión pública brasileña (formada generalmente por la propia clase media) tiende a condenar la presunta pereza de quien no quiere dejarse explotar.

⁸ Una excepción son los niños a quienes se compadece como víctimas de las circunstancias. Se trata de una excepción interesante, pues revela una premisa implícita: los niños no pueden ser culpados, ya que tuvieron la mala suerte de nacer en familias pobres, aunque sí pueden serlo sus padres que en la mayoría de los casos nacieron también en familias pobres. Esto significa que en esta visión cada

El estigma atribuido a los pobres se basa en la premisa de que cada uno, en tanto adulto, es responsable por su posición socioeconómica, pero la premisa desconsidera el hecho de que la mayoría de las personas que pertenecen a la elite o a las clases más ricas ya nacieron en familias acomodadas, y por consiguiente no son responsables por su situación de bienestar o de poder. Las pocas historias de *self-made men* que empezaron con empleos más humildes y llegaron a poseer grandes fortunas son precisamente las excepciones que confirman la regla que Gaetano Mosca ya había formulado en el comienzo del siglo XX, y por la cual las elites tienden a reproducirse monopolizando la riqueza y la educación, transmitiéndola a su propia progenie y excluyendo en la medida de lo posible a los otros miembros de la sociedad (Mosca, 2004). La regla es la exclusividad del poder económico y social, y ante esto, la excepción del “hombre que se hizo a sí mismo” es fuertemente bienvenida, pues refuerza el discurso oficial por el cual cada uno recibe lo que merece, ya sea riqueza o pobreza.

Como ya se ha indicado, la democracia se fundamenta en la idea de igual respeto y excluye, por consiguiente, la posibilidad de humillación, debe castigar actos que son considerados ilegales, pero no puede aceptar que ciudadanos (incluso criminales) sean humillados por otros ciudadanos. Sin embargo, esto es precisamente lo que ocurre en muchos países como en Brasil, en los cuales la pobreza es un problema grave, y es lo que está comenzando a suceder hasta en países “desarrollados”, en los cuales la existencia de la pobreza ya no es contingente y no puede ser corregida por el mercado o sin la intervención del Estado. Pero una acción fuerte por parte del Estado es precisamente lo que el discurso político dominante condena con más vigor. Cada programa de políticas públicas que pretende remover la pobreza es etiquetado como paternalista, y como hemos visto, se critican sus consecuencias sobre la actitud moral de los pobres. Ante esto, puede afirmarse que hay una absoluta falta de empatía y de capacidad de ponerse en el lugar del otro, es decir, una falta de aquellas facultades que están en la base de cualquier verdadera democracia, como ya resaltaron John Dewey (1966) o George Herbert Mead (1934). Estas capacidades son las que permiten a los ciudadanos acceder al punto de vista de sus conciudadanos, y gracias a ellas es posible garantizar el respeto a las distintas cosmovisiones.

Como ya se ha indicado, una de las maneras en que se manifiesta la falta de respeto en muchas democracias es a través de la exclusión de los pobres del discurso sobre la pobreza. Esta privación de voz equivale a la falta de reconocimiento del individuo como sujeto por parte de aquellos que lo silencian o no quieren oírlo o hasta no quieren verlo, como si además del silencio les fuera impuesta la invisibilidad, como en la novela de Ralph Ellison, *The Invisible Man* (Honneth, 2003). Por consiguiente, en las políticas públicas diseñadas para luchar contra la pobreza siempre debería haber lugar para una campaña de educación en el respeto hacia el pobre por parte de los otros estratos sociales. La lucha contra la pobreza

material de una parte de la población debe siempre acompañarse con la lucha contra la pobreza espiritual y moral de las otras partes de ella.

Bibliografía

- Ackerly, Brooke A. (2000) *Political Theory and Feminist Social Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Adorno, Theodor W. et al. (1978) *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt y Neuwied, Luchterhand.
- Anderson, Joel (2009) “Autonomielücken als soziale Pathologie. Ideologiekritik jenseits des Paternalismus”, en Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel; Saar, Martin (Eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 433-453.
- Boltanski, Luc; Honneth, Axel, “Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates”, en Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel; Saar, Martin (Eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, pp. 81-114.
- Boltanski, Luc (2010) *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*, Berlin, Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1993) *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Dewey, John (1966) *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*, New York, Free Press.
- Forst, Rainer (2009) “Der Grund der Kritik. Zum Begriff der Menschenwürde in sozialen Rechtfertigungsordnungen”, en Forst, Rainer; Hartmann, Martin; Jaeggi, Rahel; Saar, Martin (Eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, pp. 150-164.
- Fraser Nancy y Honneth Axel (2006) *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata.
- Galeotii, Anna E. (2010) *La politica del rispetto. I fondamenti etici della democrazia*, Roma y Bari, Laterza.
- Honneth, Axel (2003) *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel (2009) “Was ist Ideologiekritik?” en Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Eds.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 266-295.
- Mead, George H. (1934) *Mind, Self and Society*, Chicago, Chicago University Press.
- Mosca, Gaetano (2004) *La clase política*, México, F.C.E.
- Narayan, Deepa et al. (2000a) *Voices of the Poor. Can Anyone Hear Us?*, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2000b) *Voices of the Poor. Crying Out for Change*, Oxford, Oxford University Press.
- Renault, Emmanuel (2004) *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*, Paris, La Découverte.
- _____ (2008) *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte.
- Sonderegger, Ruth (2009) “Wie diszipliniert ist (Ideologie-)Kritik? Zwischen Philosophie, Soziologie und Kunst”, en Jaeggi, Rahel, Wesche, Tilo (Eds.) *Was ist Kritik?*, pp. 55-80.

- Veca, Salvatore (1997) *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Milano, Feltrinelli.
- Walzer, Michael (1981) "Philosophy and Democracy", *Political Theory*, 9 (3) pp. 379-399.
- Walzer, Michael (1987) *Intepretation and Social Criticism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Wesche, Tilo (2009) "Reflexion, Therapie, Darstellung. Formen der Kritik", en Jaeggi, Rahel; Wesche, Tilo (Eds.) *Was ist Kritik?*, pp. 193-220.

Hermenéutica crítica de la justicia, en diálogo con Axel Honneth

Jesús Conill-Sancho
Universidad de Valencia

1. ¿Teoría de la justicia como análisis social?

Axel Honneth, significativo representante de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt (Cortina, 2008), se ha propuesto explícitamente en su última obra (Honneth, 2011) ofrecer una teoría de la justicia siguiendo el modelo de la “Rechtsphilosophie” (Hegel, 1975), que, a mi juicio, tendría una mejor resolución en el contexto de una hermenéutica crítica, como la que hemos propuesto desde hace tiempo en nuestro grupo de investigación (Cortina, 1985 y 1993, Cortina, García-Marza, 2004, Conill, 2006). De ahí el intento de un diálogo con su propuesta.

Honneth se ha propuesto desarrollar los principios de la justicia social en forma de “análisis social”, reactualizando la Filosofía hegeliana del derecho, al concebir las esferas de la sociedad actual como encarnaciones institucionales de determinados valores, cuya inmanente demanda de realización puede servir para llamar la atención sobre los principios de la justicia específicos de las esferas correspondientes. Lo cual exige aclarar los valores que deben ser encarnados en los diversos ámbitos de la vida social.

Siguiendo a Hegel, Honneth considera que los valores de las modernas sociedades con democracia liberal están concentrados en el de la libertad individual (en la pluralidad de sus significados) y que cada esfera de estas sociedades encarna institucionalmente un determinado aspecto de la experiencia de esa libertad individual. Y, entonces, la idea moderna de la justicia se esparciría en tantos puntos de vista como esferas institucionalizadas haya en las sociedades contemporáneas, pues en cada uno de los sistemas de acción significa algo diferente comportarse de modo justo, porque para hacer efectiva la libertad son exigibles determinados presupuestos sociales.

Para probar hasta qué punto se ha logrado la institucionalización de la libertad y, por tanto, la posible realización social de la justicia, es necesario llevar a cabo un “análisis” que Honneth denomina “reconstrucción normativa”. Este análisis de las diversas esferas de la libertad y de la justicia tendría que poner de manifiesto las exigencias normativas que la modernidad comporta, las luchas que ha provocado en el proceso histórico de reclamación social y las deficiencias que persisten en la institucionalización de la libertad y la justicia.

Con este procedimiento, Honneth pretende superar una de las limitaciones que, a su juicio, sufre la filosofía política actual, a saber, su “desconexión del análisis social”. No es que se quiera así renunciar a la tarea de la teoría de la justicia de formular principios normativos para medir la legitimidad moral del orden social, sino que lo que no se quiere es aislarlos de la eticidad (*Sittlichkeit*) de las prácticas e

instituciones, para luego aplicarlos a la realidad social, porque eso implicaría una desconsideración de la “facticidad moral”.

Honneth pretende oponerse a la preponderancia de las teorías de la justicia orientadas por el enfoque kantiano (y, en el ámbito anglosajón, por Locke), porque en ellas, según Honneth, los principios normativos por los que tiene que medirse la legitimidad moral del orden social no se desarrollan a partir de las estructuras institucionales existentes, sino “de modo independiente” (*unabhängig, freistehend*). Y afirma que en esto “nada esencial ha cambiado hasta hoy” (Honneth, 2011, p. 15). Lo cual no es cierto, porque de hecho se ha producido una transformación hermenéutica de la filosofía kantiana por diversos caminos que ha conducido a otro modo de comprender la relación entre los principios y su aplicación, que no responde al esquema ofrecido por Honneth (Gadamer, 1977; Apel, 1985; Ricoeur, 2005; Taylor, 1993; Sen, 2010; Cortina, 1993).

En algún momento Honneth parece reconocer que precisamente una de las líneas más fecundas para superar las teorías puramente normativas de la justicia y acercarse a la realidad social, para superar, por tanto, la deficiencia de las teorías de la justicia de orientación kantiana, que, según Honneth, consiste en olvidar las instituciones, consiste en una cierta hermenéutica; la cual es entendida por el autor como una “readaptación (*Rückanpassung*) hermenéutica” de los principios a la estructura institucional existente o a la convicciones morales dominantes, sin dar el paso complementario de comprobar si su contenido mismo es racional o está justificado (Honneth, 2011, p. 16). A su juicio, se trata de intentos impotentes que se conforman con una acomodación teórica y práctica. En cambio, con su recurso a Hegel quiere unir la razón moral y la realidad social: exponer como ya racional la realidad institucional y como ya realizada en las instituciones modernas la razón moral; el concepto ampliado del derecho que Hegel utiliza aludiría a todo lo que en la realidad social posee legitimidad moral, en la medida en que sirve para posibilitar y realizar la libertad individual.

A mi juicio, en primer lugar, Honneth no presta atención a las concepciones hermenéuticas que no son acomodaticias, sino que promueven un sentido crítico bien acreditado, es decir, no reconoce las posiciones de una hermenéutica crítica de las actividades humanas, es decir, una hermenéutica crítica de la libertad y de la justicia, que puede descubrirse en la práctica de algunas concepciones como la de Amartya Sen (donde el sentido hermenéutico está implícito, pero en funcionamiento) (Sen, 2010) y en la explícita hermenéutica crítica practicada desde hace años por el grupo de investigación de “Éticas aplicadas y democracia”. Precisamente esta hermenéutica crítica parte de las facticidades históricas y se abre a la reflexión crítica, habiendo cumplido los propósitos analíticos y críticos que Honneth se ha propuesto mediante su “reconstrucción normativa” en los diversos ámbitos sociales (economía, empresa, desarrollo humano, política, medicina, profesiones, etc.).

Y, en segundo lugar, en la exposición de Honneth se presta a confusión la posible equiparación entre “análisis social” y “reconstrucción normativa”. Ésta no es un mero análisis social, tal cual se entiende hoy en día, pues los métodos de lo que pueda entenderse como análisis social desde los tiempos de Hegel han cambiado

considerablemente. De hecho, la reconstrucción normativa en Honneth no se presenta como un análisis objetivo sino como una interpretación y su metodología no es la de las ciencias sociales, tal cual se desarrollan actualmente, sino más bien se asemeja a una hermenéutica normativa de la realidad social. En realidad, se produce, a mi juicio, una confusión cuando se equipara el análisis social a la reconstrucción normativa, porque no son equivalentes. Se trata de dos metodologías diferentes. Por eso, me parece más adecuado filosóficamente hablar de método hermenéutico crítico que de un análisis social, que parece acercarse a la actual sociología, pero entonces se trataría de un método objetivador y reificador (Honneth, 2007), por tanto, sería lo contrario de lo que se pretende. Es preferible reconocer lo que es posible: una interpretación desde la facticidad que se abre a las exigencias críticas de la idealidad.

Por cierto, el propio Honneth reconoce que su conexión con Hegel ha de tener en cuenta que han cambiado las realidades sociales y las premisas teóricas de la filosofía, en especial, hay que superar el marco idealista del pensamiento. Esto lo cumple la transformación hermenéutica del pensamiento contemporáneo que ha de partir de la facticidad. Pero también han cambiado las premisas teóricas y metodológicas del análisis social. De tal manera que no es posible equiparar la pretendida reconstrucción normativa con un confuso modo de entender el análisis social.

2. Premisas de la propuesta de teoría de la justicia de Honneth

Según Hegel, las premisas que son necesarias para una teoría de la justicia a partir de los presupuestos estructurales de las sociedades actuales no se pueden fundamentar de antemano; más bien, tienen que justificarse a lo largo de la investigación. Pero, entonces, la pregunta que surge de inmediato es cómo habrá que comprobar que están justificadas las correspondientes instituciones y estructuras sociales. ¿Se justifican por su mera facticidad o hay que salir de ella y tener en cuenta alguna otra instancia?

No obstante, Honneth cree que es inevitable esbozar las premisas de su propuesta de una teoría de la justicia, que considera que está supeditada a una determinada idea de la libertad y que – tal como hemos visto – entiende, a mi juicio, de modo confuso, como análisis social.

La “*primera premisa*” de su teoría de la justicia como análisis social consiste en que la reproducción de las sociedades está ligada a valores e ideales generales compartidos. El modelo de concepción de la sociedad al que remite es el de la teoría de la acción de Parsons, según el cual los valores éticos que forman la “realidad última” de cada sociedad fluyen por el sistema cultural a todos los ámbitos, en la medida en que impregnan las orientaciones de la acción de los miembros a través de los mecanismos y las prácticas sociales correspondientes. Habría una penetración “ética” de todas las esferas sociales, por lo que Honneth llega a decir que cada sociedad es, “hasta cierto grado”, una encarnación del “espíritu objetivo”. Lo cual indica que, más que de un análisis social (tan impregnado actualmente de positivismo), de lo que se trata es de una hermenéutica socio histórica, al estilo de Dilthey y Gadamer.

La “segunda premisa” consiste en establecer como punto de referencia moral de la teoría de la justicia aquellos valores e ideales que, siendo pretensiones normativas, constituyen a la vez condiciones de reproducción de una sociedad dada. Pero Hegel no cree que haya ningún canon o parámetro independiente, establecido en el concepto mismo de justicia, capaz de determinar adecuadamente lo que es justo; no podemos adoptar un punto de vista neutral, porque estamos siempre enredados en prácticas concretas. Por tanto, los cánones o parámetros de la justicia sólo pueden analizarse haciendo referencia a los ideales que están institucionalizados fácticamente en cada sociedad (Honneth, 2011, p. 21). Es ésta una tarea típicamente hermenéutica: analizar las condiciones de posibilidad fácticas de lo ideal en el horizonte del dinamismo de la realidad social.

Como *tercera premisa*, en el intento de desarrollar una teoría de la justicia en forma de un análisis de la sociedad, funciona el procedimiento metodológico de la reconstrucción normativa. El análisis ha de mostrar qué esferas sociales contribuyen a asegurar y realizar los valores ya institucionalizados socialmente. Se trata de exponer sólo aquellas prácticas e instituciones sociales cuya constitución normativa sirve a la realización de valores institucionalizados socialmente. Este intento de destacar tales condiciones estructurales de las sociedades contemporáneas es el que quedó acuñado con el término hegeliano “eticidad” (*Sittlichkeit*).

Pero Hegel no quiso que se entendiera su concepto de eticidad en el sentido de una mera descripción de formas de vida dadas; con el procedimiento de la reconstrucción normativa se intentaba proceder de un modo selectivo y normativo. Para Hegel, sólo era aceptable lo que podía servir de modo comprobable a realizar los valores e ideales universales de las sociedades modernas. Todo lo que fuera en contra de estas exigencias normativas, todo lo que representara valores particulares, no se justificaba ni era objeto de reconstrucción normativa (Honneth, 2011, p. 26). Pero el problema es cómo se comprueba algo así, más allá del análisis de la facticidad, cuando en este terreno nos movemos entre interpretaciones y conflictos de valores.

En la reconstrucción normativa se impone el criterio según el cual vale como “racional” en la realidad social lo que sirve para realizar los valores universales, en el sentido de la crítica de prácticas existentes. Pero el propio Honneth reconoce que “es difícil encontrar para este lado correctivo o, mejor, crítico del concepto hegeliano de *Sittlichkeit* una caracterización adecuada” (Honneth, 2011, p. 27); porque, en realidad, se trata “de interpretar la realidad existente considerando los potenciales prácticos en los que podrían realizarse mejor los valores universales, es decir, de un modo más amplio y más fiable” (p. 27).

Una mejor caracterización de ese proceder hegeliano (o, al menos, de sus intenciones de aunar la dimensión crítica de la razón a la constatación de la presencia de las pretensiones racionales en la realidad de las prácticas e instituciones sociales) sería la de “hermenéutica crítica”, porque, como acabamos de ver en el propio texto de Honneth, ha de reconocer que se trata de una interpretación de las condiciones de la realidad. Precisamente a través del ejercicio interpretativo de las condiciones en que se encuentran las facticidades de la realidad es como se ejerce también la reflexión crítica que ilumina, discierne y corrige teniendo en cuenta

principios, fines y valores universalizables, característicos de una ética moderna universalista, que se ha ido configurando como horizonte cultural. No se puede prescindir ni del análisis hermenéutico ni de la reflexión crítica. El presunto análisis reconstructivo se puede entender mejor metodológicamente como una analítica hermenéutica abierta al sentido crítico, es decir, no reducida a una mera hermenéutica de la facticidad cerrada, ni ontológica ni epistemológicamente (Conill, 2006).

La *cuarta premisa*, enunciada por Honneth, del intento de ofrecer una teoría de la justicia en forma de un análisis de la sociedad consiste en la tesis de que el procedimiento de la reconstrucción normativa ofrece la oportunidad de una aplicación crítica: aclarar en qué medida las instituciones y prácticas sociales no representan de modo suficiente los valores universales que encarnan (Honneth, 2011, p. 30). Como ejemplo de esta intención “crítica”, Honneth remite a la exposición hegeliana de las corporaciones, que se encuentra al final de la parte dedicada a la “sociedad civil”. Hegel cree que tales corporaciones asumen la tarea institucional de dotar a las capas industriales de una conciencia ética en el ámbito del mercado. En el parágrafo 253 de su *Rechtsphilosophie* (Hegel, 1975) llama la atención sobre los fenómenos de la ruina ética, por el hecho de que las corporaciones no cumplen suficientemente su tarea. Según Honneth (2011, p. 29), la crítica “reconstructiva” no recurre a ningún parámetro externo, sino al potencial de desarrollo de las organizaciones ya existentes.

Estas cuatro premisas no ofrecen todavía lo que Honneth entiende por “justicia”, pero, a su juicio, esbozan el marco teórico y metodológico en el que tiene sentido proyectar “una teoría de la justicia como análisis social”. Pero el propio Honneth reconoce que “este proyecto depende de cabo a rabo de cómo tienen que ser determinados los valores más universales de nuestras sociedades actuales; sólo después de haber resuelto el problema señalado puede empezarse en serio la tarea de la reconstrucción normativa de nuestra actual *Sittlichkeit* postradicional” (Honneth, 2011, p. 31).

3. La teoría de la justicia depende de la concepción de la libertad

El valor predominante en la sociedad moderna, según Honneth, es la libertad en el sentido de la autonomía del individuo, de manera que la justicia en la sociedad moderna tendrá que estar engarzada con la libertad, así entendida. El engranaje entre justicia y libertad individual “es más que un factum histórico”; la mezcla de ambos conceptos es el resultado de un “proceso de aprendizaje”; poco a poco la autodeterminación individual se convirtió en el punto de referencia de las representaciones de la justicia. Esta mezcla de justicia y autonomía constituye un logro “irreversible” de la modernidad. “Con esta perspectiva teleológica, que constituye un elemento ineludible de la autocomprensión de la modernidad” (Honneth, 2011, p. 40), según Honneth, el factum esbozado hasta ahora del engranaje entre libertad y justicia pierde su carácter histórico contingente. Podemos considerar, pues, como punto de referencia normativo de todas las concepciones de la justicia en la modernidad, la idea de la autodeterminación individual. Tiene que valer como “justo” lo que garantiza la defensa, la promoción o la realización de la

autonomía de todos los miembros de la sociedad. En este punto Honneth cita un artículo suyo sobre “La irremediabilidad del progreso” (Honneth, 2009a), que revela el nuevo sentido del *factum* de la vinculación entre libertad y justicia. No es que sea ineludible o irreversible, sino irremediable (*unhintergehbbar*).

Pero con sólo enunciar la vinculación entre justicia y libertad no se aclara cómo debe ser realmente un orden social justo. Para determinar la idea de la justicia hace falta distinguir los diversos modelos de la libertad individual, porque la idea de la autonomía es heterogénea y multifacética. Ha habido principalmente tres ideas o modelos de la libertad en la época moderna, que Honneth caracteriza como modelos “negativo”, “reflexivo” y “social”, según su grado de complejidad. A cada uno de ellos corresponde una idea de la justicia. El primer modelo (el de la libertad negativa) conduce a una concepción contractual de la justicia (que, según Honneth, favorece un sistema social basado en el egoísmo); el segundo (el de la libertad como autonomía y autodeterminación) deriva hacia una concepción procedimental de la justicia (que, según Honneth, favorece un sistema social de cooperación o de deliberación democrática). Pero a Honneth también este segundo modelo le parece insuficiente, porque sigue sin determinarse el contenido, ya que no se pueden anticipar las decisiones que los sujetos autónomos pueden tomar por sí mismos. Por tanto, lo que en la modernidad se entienda por justicia depende de qué idea de la libertad individual se presuponga. Y entre los dos primeros modelos (el negativo y el reflexivo) lo que está en juego son dos concepciones de la justicia y de la sociedad, una basada en el egoísmo y la otra en la cooperación social.

A mi juicio, esta visión de las concepciones procedimentales vale sobre todo para la rawlsiana, pero no hace justicia a algunas otras, como la de Apel y Habermas (como más tarde tendrá que reconocer indirectamente el propio Honneth), pues en su concepción quedaría incluida la responsabilidad solidaria; en Apel y Habermas, la corresponsabilidad y la solidaridad son ingredientes de la concepción de la sociedad, y su peculiar procedimentalismo estaría cargado de contenido social, por tanto, su concepción de la libertad está abierta a la autorrealización en la corresponsabilidad y de modo solidario (Cortina, 1985; Habermas, 1991), configurando una posible noción de justicia más sustantiva (cargada con los valores que están presupuestos y operantes). Es decir, en esta concepción ya se ha realizado una mediación entre las perspectivas kantiana y hegeliana para el nuevo contexto de la sociedad actual.

Por otra parte, a diferencia del procedimentalismo de las concepciones de la justicia que provienen de la concepción de la libertad como autodeterminación, las que se orientan por el ideal de la “autorrealización” tendrían la ventaja, en principio, de estar constituidas por alguna representación con contenido; y, aunque tampoco pueden anticipar los fines individuales, sin embargo, según Honneth, podrían ofrecer los presupuestos sociales de los que depende el individuo. No obstante, las concepciones de la justicia que se refieren al ideal de la autorrealización se dividen en dos subclases: las individualistas (liberales, con el ejemplo de John Stuart Mill) y las colectivistas (comunitaristas, con el ejemplo de Charles Taylor).

Pero, según Honneth, por una parte, no es fácil reducir a un común denominador las concepciones de la justicia que provienen de la idea de la libertad reflexiva, pues ésta puede ser concebida tanto según el modelo de la

autodeterminación como según el de la autorrealización; y, según con qué modelo se esté funcionando, las instituciones que deben garantizar la realización de la libertad serán diferentes. Por otra parte, en ninguno de los dos modelos de la libertad reflexiva las condiciones sociales que posibilitarían el ejercicio de la libertad son interpretadas como elementos constitutivos de la libertad. Las ideas de la libertad reflexiva se detienen ante las condiciones en virtud de las cuales se podría realizarse la libertad. Tanto en el caso de la autodeterminación como en el de la autorrealización, en ambos casos, sólo entran en juego los hechos sociales después de que se haya determinado por completo la libertad; son añadidos desde fuera, aditivamente, como elementos de la justicia social, pero no son pensados como un momento interno suyo.

Ahora bien, según Honneth, una excepción de esta “lógica de la ulterioridad o complementariedad” la constituye en el campo de la libertad reflexiva sólo su determinación teórico discursiva. Puesto que la ejecución de los rendimientos reflexivos está ligada a la condición de la participación en actividades discursivas, “la institución social del discurso” no debe ser interpretada como una mera prolongación externa, sino como “un elemento constitutivo de la libertad”. Tal ampliación institucional del concepto de la libertad es la que le sirve de “norma” al concepto *social* de la libertad. Según esta concepción, la idea de la libertad reflexiva no puede desarrollarse sin incluir “las formas institucionales que hacen posible su ejercicio” (Honneth, 2011, p. 80).

4. La libertad social y el reconocimiento recíproco en la teoría de la justicia

El modelo teórico comunicativo del discurso, desarrollado por Apel y Habermas, ofrece un concepto de la libertad individual que todavía dentro del territorio de la libertad reflexiva social señala ya el territorio de la libertad social; porque, frente a las concepciones monológicas de la libertad reflexiva, aquí se defiende la tesis de que sólo la acción recíproca intersubjetiva en el discurso posibilita el modo de autocontrol racional que constituye su núcleo más íntimo (Honneth, 2011, p. 81 y nota 76). Aquí Honneth cita el trabajo de Gerd Wartenberg, titulado “Socialismo lógico”, que entre nosotros fue proseguido como “socialismo pragmático” (Cortina, 1985), aplicado al orden social y político.

Pero, según Honneth, en la teoría del discurso falta la concreción histórica para lograr ver los fundamentos institucionales de la libertad. Pues lo decisivo es ver cómo es posible concebir determinadas instituciones como medios de la libertad reflexiva (Honneth, 2011, p. 82). Y, en ese sentido, Honneth aprovechará la categoría de “reconocimiento recíproco”, que para Hegel es la clave de su idea de la libertad y que, por tanto, será decisiva para una posible teoría de la justicia (Honneth, 2011, 85; Fascioli, 2011). Precisamente el impulso para una ampliación de la teoría del reconocimiento, más allá del amor, la recibió Hegel de la Economía política. Ya no basta la relación de reconocimiento del amor en todas las estructuras de las sociedades modernas, sino que el ámbito de la acción mediada por el mercado necesita albergar un potencial propio de libertad institucionalizada. Hegel tuvo que hacer ver en qué medida el mercado económico constituye también una institución

del reconocimiento. También en la esfera del mercado los sujetos tienen que reconocerse recíprocamente, porque a través de esa relación pueden satisfacerse necesidades y cumplirse algunos de sus fines. Por tanto, el mercado constituye una institución que crea una relación de reconocimiento mediante la que los individuos pueden ampliar su libertad. Por este camino de incluir el mercado en la concepción de la libertad social, Hegel logra concebir la sociedad como un conjunto estratificado de relaciones de reconocimiento institucionalizadas. Las instituciones se diferencian por los fines de los individuos que logran alcanzar mediante el reconocimiento recíproco.

Marx se dejó llevar por esta visión hegeliana, de tal manera que ambos, a pesar de sus diferentes modos de interpretarla, pueden considerarse, según Honneth, los padres del concepto de la libertad social y defensores de la estructura intersubjetiva de la libertad. Pues, contra el individualismo moderno de la libertad, consideran que las instituciones sociales constituyen un componente intrínseco de la libertad individual, por tanto, defienden un “intersubjetivismo”. La institución es el medio interno de la libertad individual (no una condición externa o un complemento). Desde esta visión de la libertad social e intersubjetiva, Hegel y Marx no aceptan las concepciones de la justicia que provienen de la concepción contractual, que conduce a un orden social que consiste, a lo sumo, en ordenar los egoísmos privados. Pues por esa vía falla la forma de la libertad en la que cada uno ayuda al otro a su autorrealización.

Hegel critica también los enfoques procedimentales en el sentido de Kant, pues Hegel se opone al esquema que separa la fundamentación de la aplicación, la justificación procedimental y la aplicación a algo dado. Según Honneth, entre fundamentación y aplicación no puede mediar el abismo que han visto las teorías de la sociedad procedimentales en el sentido de Kant. Hegel, al criticar el procedimentalismo en la teoría de la justicia, esboza un procedimiento alternativo de fundamentación, que consiste en abarcar en la exposición de la libertad individual la concepción institucional, de tal modo que se muestren los trazos de un orden social justo. Pero le surge aquí a Hegel un problema especial, “porque él tiene que saber previamente qué fines (*Ziele*) de los sujetos son de tal clase que pueden realizarse sólo gracias a la mediación institucional en relación recíproca no forzada” (Honneth, 2011, p. 105). “Hegel no puede darse por satisfecho con el pluralismo de los fines (*Zwecke*) individuales” (que Kant todavía mantiene con su proceder procedimental, siempre que se atengan a las condiciones de la reflexión formal). Puesto que Hegel desea equiparar el orden justo directamente con el conjunto de las instituciones sociales que son necesarias para la realización de la libertad intersubjetiva, “tiene que fijar previamente aquellos fines que los individuos sólo pueden alcanzar conjuntamente en relación recíproca” (Honneth, 2011, p. 106).

Hegel utiliza un método con el que busca guardar un equilibrio entre el concepto y la realidad histórica (entre la realidad histórica social y las evaluaciones racionales) y al que Honneth ha denominado “reconstrucción normativa”: “Siguiendo el hilo conductor de una determinación universal de lo que podrían querer racionalmente los sujetos racionales, deben entresacarse de las relaciones dadas históricamente aquellos fines que persiguen realmente ellos [los individuos]

para acercarse lo más posible al ideal conceptual” (Honneth, 2011, p. 106). Hegel, “en su intento de señalar previamente los fines universales de la libertad”, tiene que colocarse en la perspectiva del teórico social y del filósofo.

Hegel quiere desarrollar los fines de la libertad [*Freiheitszwecke*] de los sujetos directamente a partir de un concepto de espíritu desarrollado históricamente. Pero, según Honneth, tiene sentido separar el método hegeliano del trasfondo de su metafísica del espíritu. Pues Hegel se ve ante el problema de tener que enfrentarse al contenido de los fines y deseos de los sujetos modernos en el marco de la libertad individual; “porque él quiere establecer en virtud de tales fijaciones de fines universales los complejos institucionales, las instituciones del reconocimiento, que en conjunto constituyen un orden justo en la sociedad moderna” (Honneth, 2011, p. 107). Si se muestra qué fines persiguen los sujetos y cuáles son las instituciones correspondientes, cada una de estas instituciones debe ofrecer “la garantía de que los sujetos experimentan su libertad como algo objetivo” (Honneth, 2011, p. 107). A cada uno de los “fines universalizables” en la modernidad tiene que corresponderle una estructura institucional, en la que perduran las prácticas de la reciprocidad que aseguran su cumplimiento intersubjetivo.

Ya sabemos que Hegel denomina al conjunto de tales estructuras e instituciones con el concepto de “eticidad”. Con esta categoría se esboza en su teoría “cómo puede garantizarse la justicia social en las condiciones del ideal moderno de la libertad”. Para Hegel, un orden social moderno es “justo”, no cuando es resultado de un contrato social fingido o de la formación democrática de la voluntad. Tales propuestas fallan porque a los sujetos como coagentes en tales procedimientos se les atribuye una libertad que éstos no podrían lograr sin participar en instituciones ya justas. Y es que los conceptos de la libertad individual dependen de una mediación objetiva, de un cumplimiento en la realidad. Pero la cuestión es cómo se sabe que son justas esas instituciones; pues sólo cabe que sea por alguna forma de imposición (autoritaria o fáctica), o bien mediante reflexión crítica.

En la perspectiva de Hegel, que pretende proseguir Honneth, el sujeto sólo será concebido como realmente “libre” cuando sus fines se cumplan en la realidad, de tal manera que aquí la relación entre el procedimiento legitimador y la justicia social en cierto modo se invierte: primero tiene que poder ser pensado “el sujeto como ligado a estructuras sociales que garantizan su libertad”, antes de que pueda ser introducido como ser libre en procedimientos que cuiden de la legitimidad del orden social (Honneth, 2011, p. 108).

Con lo cual, Hegel tiene que esbozar un “orden social justo antes de todo procedimiento asegurador de la legitimación, porque los sujetos sólo pueden lograr la libertad individual, que sería requerida para participar en tales procedimientos, en instituciones justas, es decir, garantizadoras de la libertad”. Por tanto, “la entera teoría de la justicia de Hegel acaba en una exposición de las relaciones éticas [*sittlich*], en una reconstrucción normativa de aquel orden diferenciado de instituciones, en las que los sujetos pueden realizar su libertad social en la experiencia del reconocimiento recíproco” (Honneth, 2011, p. 109). Y sólo en dependencia de tal estructura de instituciones, a las que corresponde cada uno de los fines universales que los sujetos en la modernidad quieren realizar, se sostienen en

Hegel aquellos procedimientos que aseguran la legitimación, a partir de los cuales las otras teorías de la libertad intentan derivar sus representaciones de la justicia social.

Hablar de una inversión de la relación entre el orden social y el procedimiento de legitimación no significa renunciar en Hegel al papel de tales procedimientos en el proyecto de una teoría de la justicia; antes bien, “su función debe ser incluida en el marco del orden social que ya da pruebas de ‘justo’, en la medida en que aquí, en lugar de la tarea de la fundamentación, mantienen la de guardián de la prueba individual de la legitimidad” (Honneth, 2011, p. 109). Pero, ¿cómo se muestra y se puede dar pruebas de que el orden social es ya justo? ¿No habrá que dar razón mediante alguna forma de reflexión crítica? ¿Y no es esa precisamente la tarea de la fundamentación o justificación racional, a fin de preservarse de las diversas formas de dogmatismo y factualismo? Ésa es precisamente la aportación de una hermenéutica crítica, que partiendo de la facticidad, no se cierra a las exigencias de la idealidad a través del dinamismo real de la experiencia.

Éstas son las consecuencias metodológicas que Hegel saca de su concepto de la libertad para una teoría de la justicia. Puesto que Hegel está convencido de que la libertad individual sólo se desarrolla en instituciones de reconocimiento, él no puede vincular el proyecto de tales estructuras institucionales al consenso hipotético de todos los miembros potenciales de la sociedad; porque la producción de tal consenso (en el contrato o en la formación democrática de la voluntad) tendría lugar bajo unos presupuestos, en los cuales los sujetos todavía no serían suficientemente libres, por falta de vinculación institucional, para poder disponer realmente ya de una perspectiva y opinión bien ponderadas. Por tanto, “el reconocimiento en instituciones” tiene que preceder a la libertad de la persona aislada y a la libertad de los que deliberan entre sí discursivamente. Pero Hegel tampoco quiere dejar que se haga demasiado grande la distancia con respecto a las convicciones reales de los sujetos situados históricamente; Hegel entiende la exposición del orden ético no como una “construcción”, sino como una “reconstrucción”, no como proyecto de un ideal, sino como “copia de relaciones ya dadas históricamente” (Honneth, 2011, p. 111). Ahora bien, a mi juicio, la mejor forma de salvar esta distancia entre facticidad e idealidad es el método de la hermenéutica crítica.

En consecuencia, en la línea hegeliana, refrendada por Honneth, lo que en las sociedades modernas significa “justo” tiene que satisfacer el criterio de brindar a los sujetos, a los miembros de la sociedad, la oportunidad de participar en las instituciones del reconocimiento (Fascioli, 2011). Ahora bien, con la inclusión de las libertades “subjetivas” en el corpus de la eticidad institucionalizada surge ya dentro de la teoría una dinámica, una apertura, que hace difícil delinear normativamente instituciones estables de reconocimiento; si las instituciones éticas posibilitan la autonomía individual, su actuación puede conducir a una revisión de estas instituciones.

De todos modos, no está claro si Hegel vio su propio concepto de justicia inserto en un proceso abierto. Hay indicios de que Hegel tuvo en cuenta la posible crítica de la institución ética. Honneth remite a Dieter Henrich, quien ha editado un

escrito de la lección sobre la “Filosofía del derecho” del año 1819/20, en la que en el capítulo sobre la “sociedad civil” se pueden encontrar indicaciones sobre la “rebelión” que los pobres tienen que sentir justificadamente ante su situación; y en este contexto se habla de un “derecho por necesidad” (*Notrecht*) a la sublevación (Honneth, 2011, p. 116 y nota 111).

Pero Hegel tiende a mantener como clausurado el proceso de la realización de la libertad con la eticidad institucionalizada de la modernidad; con las instituciones de la familia burguesa, el mercado y el Estado parece haber llegado a su fin la historia moral de la humanidad (Fukuyama, 1992). “Pero nosotros – afirma Honneth – estamos desengañados” (Honneth, 2011, p. 117). Las fuerzas de la individualización y de la autonomía, el potencial de la libertad negativa y reflexiva, han liberado una dinámica que no ha dejado ninguna de las instituciones del sistema hegeliano de la eticidad en el estado normativo en el que había sido expuesta. La “cultura de la libertad” tiene hoy una figura completamente nueva, que es preciso reconstruir de nuevo. Se necesita un descubrimiento histórico sociológico de las clases de prácticas normativas en las que los sujetos cumplen recíprocamente sus objetivos, de tal manera que realicen su libertad individual en la experiencia de la correspondiente comunidad. Pero queda abierto qué significa en concreto que diversas prácticas en conjunto formen la unidad de una institución que sirve para satisfacer recíprocamente los objetivos individuales; sólo en el curso de la realización se aclarará que con tales estructuras se piensa en modelos estandarizados de acción social que contienen determinadas categorías de obligación recíproca.

5. Razones para superar el formalismo y el procedimentalismo en la teoría de la justicia

De las reflexiones anteriores se saca que hay al menos dos razones para que una concepción de la justicia no se limite a la exposición y fundamentación de principios formales, abstractos. Contra esta purificación teórica se aduce, en primer lugar, la objeción de que con ello la teoría normativa cae en la fallida situación de tener que encontrar posteriormente, complementariamente, la conexión con la realidad social; “los principios de la justicia son fundamentados previamente en un primer nivel, sin considerar la facticidad de las relaciones sociales” (Honneth, 2011, p. 119), para luego volver a mediarlos en un segundo (o tercer) nivel, mediante la introducción de hechos empíricos, con las condiciones sociales actuales.

Este problema metodológico de la ulterioridad o complementariedad sólo se puede superar si la exposición de la concepción de la justicia es desarrollada directamente por el camino de una reconstrucción de la evolución social, guiada normativamente. Es un proceder metodológico semejante al de Habermas en *Facticidad y validez* (Habermas, 1998). La diferencia entre el proceder de Habermas y el que dice seguir Honneth consiste en que Habermas sólo pone como punto de referencia de una reconstrucción normativa el desarrollo histórico del estado de derecho moderno, mientras que Honneth, ante las tareas de una teoría de la justicia, sostiene que es correcto llevar a cabo tal reconstrucción en el amplio ámbito del actual desarrollo de todas las esferas de valor institucionales. Con ello se ve ante el problema de tener que afirmar que estas diferentes esferas o complejos de acción

constituyen realmente encarnaciones funcionalmente específicas del valor de la libertad individual (Honneth, 2011, p. 120 y nota 112).

Tal proceder plantea el problema de tener que justificar qué debe poder valer como punto de referencia normativo de una tal reconstrucción del desarrollo social. Para que esta exigencia no conduzca a establecer sólo normativamente el punto de referencia adecuado, se recomienda con Hegel la estrategia de conectar con valores e ideas ya institucionalizados socialmente; pero tal procedimiento sólo es posible, si se puede mostrar que a estos valores establecidos se atribuye, junto a la “validez social”, también una “legitimidad moral”, en la medida en que poseen más “capacidad comprensiva” del fin de la justicia (Honneth, 2011, p. 120).

Bajo tal presupuesto, el orden social de la sociedad a reconstruir puede entenderse, entonces, como una estructura institucionalizada de sistemas de acción, en los que los valores reconocidos culturalmente son realizados del modo funcionalmente específico. Reconstruir normativamente tal orden social significa perseguir su desarrollo bajo el punto de vista de si los valores aceptados culturalmente han sido realizados realmente en las diversas esferas de la acción. Las exigencias de la justicia son el resultado de este camino reconstructivo del conjunto de todas las normas, que dentro de los diversos sistemas de acción contribuyen a realizar del modo más adecuado y amplio posible los valores imperantes.

Hasta aquí el concepto de “justicia”, en el presente contexto, no significa más que “el modo adecuado de realizar en cada ámbito específico los valores que en un determinado tiempo, dentro de una sociedad, tienen aceptación social y, por tanto, son responsables de su legitimación normativa” (Honneth, 2011, p. 121). Metateóricamente, se expresa la convicción de que la idea de la justicia en su significación depende por completo de valores éticos; porque, si no se funda en una idea del bien, la exigencia de que nos comportemos “justamente” con los demás no significa nada, porque no podemos saber en qué sentido les debemos “lo suyo”; sólo si tenemos claro el “por mor de qué” (*Worumwillen*) ético de nuestra acción común, disponemos del punto de vista que nos ofrece los cánones o parámetros necesarios del hacer y dejar de hacer justos. Se defiende aquí la prioridad del “bien” con respecto a lo “correcto” y, por tanto, a lo “justo”.

Para las sociedades modernas, afirma Honneth, junto con otros autores desde Hegel (¿no tendría que haber dicho desde Kant?), pasando por Durkheim, hasta Habermas y Rawls, se acepta que un único valor constituye el fundamento legitimador del orden social: la idea ética de contribuir a que todos los sujetos por igual realicen su libertad individual.

Lo que contiene la noción de “justicia” se mide por el significado que ha supuesto el valor de la libertad individual en aspectos funcional-típicos en las diferenciadas esferas de acción; “no existe *la* exigencia de la justicia, sino tantas cuantas aplicaciones (*Anwendungen*) específicas a cada ámbito del valor extensivo de la libertad” (Honneth, 2011, p. 121). Y aquí surge una complicación que está conectada con que en la modernidad compiten diversas interpretaciones de lo que debe constituir la libertad individual, y cada una de las representaciones defendidas parece haber tenido suficiente fuerza de atracción, plausibilidad y peso intelectual para convertirse en fundamento normativo de una poderosa institución. Por tanto,

concluye Honneth, nosotros no sólo podemos suponer que el valor de la libertad ha adoptado forma institucional en diversos ámbitos funcionales, sino que hemos de partir también de que existen diversas interpretaciones de ese valor, que han logrado encarnarse en las esferas institucionales de la acción. Es así como Honneth dice haber alcanzado el punto en que se delinea “la segunda razón por la que no debemos restringir el proyecto de una concepción actual de la justicia a la fundamentación de principios puramente formales” (Honneth, 2011, pp. 122-123).

En resumen, las dos razones a las que alude Honneth son las siguientes: 1) una es metodológica y nos conduce a la diversidad de “aplicaciones” del valor de la libertad y, consiguientemente, del principio de la justicia; 2) la otra tiene que ver con las interpretaciones de lo que significa la libertad en las sociedades modernas. Las dos cuestiones son principalmente tarea del enfoque hermenéutico del pensamiento: 1) lo que significa la aplicación en el sentido hermenéutico, a diferencia del sentido teórico y técnico, que ha sido objeto de especial tratamiento en los enfoques hermenéuticos (Gadamer, 1977; Cortina y García-Marzá, 2004); 2) el pensar experiencial que se mueve entre contenidos interpretativos y valorativos frente al objetivismo del presunto conocimiento neutral. Por tanto, ambas cuestiones, la de la diversidad de las aplicaciones y la de la diversidad de las interpretaciones, son precisamente las que ha abordado la hermenéutica crítica, que, por tanto, resulta ser una figura metodológica más apropiada en el contexto de la filosofía actual, como expresión de la transformación del idealismo desde Kant y Hegel, sin caer en el positivismo y el pragmatismo reinantes.

Ya vimos que en el transcurso de la modernidad se pueden distinguir, según Honneth, tres ideas nucleares de la libertad: la libertad negativa, la libertad reflexiva y la libertad social. Ésta última es la que hace entrar en juego las condiciones sociales, la estructura intersubjetiva de la libertad y, por tanto, la necesidad de instituciones mediadoras de la libertad. Por tanto, la idea hegeliana, según la cual la libertad individual tiene que ser “objetiva” no quiere decir más que se necesita de instituciones apropiadas, es decir, instituciones de reconocimiento recíproco, para ayudar realmente a la realización de la libertad reflexiva del individuo. Una tal “relicación” (*Rückbindung*) de la libertad a las instituciones tiene como consecuencia que no se puede desarrollar y fundamentar una concepción de la justicia, concebida sobre el valor de la libertad, sin la simultánea exposición de la correspondiente estructura institucional. La teoría no se puede limitar a derivar los principios formales, sino que tiene que arrancar de la realidad social, porque sólo allí se encuentran las condiciones en las que puede adoptar una forma concreta el fin que se persigue de dotar a todos por igual de la máxima libertad posible.

Contra una concepción de la justicia puramente formal, el procedimiento que ha de seguirse, según Honneth, es el método de la reconstrucción normativa, que nos exige desarrollar las condiciones de la justicia en las diversas esferas de la acción, dentro de las actuales sociedades de democracia liberal. Pero Honneth advierte que en este proceso de reconstrucción de las distintas condiciones de la libertad se ha puesto de manifiesto que las categorías jurídicas no bastan. Pues cuanto más avanza la reconstrucción normativa, por tanto, cuanto mayor es la distancia con respecto a la esfera meramente negativa de la libertad, más potentes

tendrían que volverse las concepciones que surgen de la tradición de la teoría social y de la sociología, y no del contexto del derecho moderno. Esto va en contra de la tendencia a desarrollar los fundamentos de la teoría de la justicia sólo sobre la base de figuras jurídicas.

Y es que, según Honneth, nada ha tenido más fatales consecuencias en los últimos años en los esfuerzos por desarrollar un concepto de la justicia social que la tendencia a dejar que todas las relaciones sociales sean absorbidas por relaciones jurídicas, para luego poder captarlas más fácilmente en categorías de reglas formales. La consecuencia de esta unilateralidad fue desatender que “las condiciones de la justicia” pueden estar dadas no sólo en forma de derechos positivos, sino también en forma de actitudes adecuadas, saberes cotidianos y costumbres en el comportamiento. Existe un plexo de prácticas y costumbres que nos proporcionan “la experiencia de una confirmación social o una exteriorización no forzada de nuestra mismidad” (Honneth, 2011, p. 126). El hecho de que sea difícil determinar estas condiciones de la libertad y que se sustraigan a las categorías del estado de derecho no es razón para dejarlas fuera del marco de una teoría de la justicia. Pues se trata de “las condiciones no jurídicas de la justicia social”, para las que Honneth (2011, p. 126, nota 117) remite a autores como Hegel, Durkheim, MacIntyre y Margalit. Pero creo que debería ampliar la lista a todos los que han defendido la importancia de los hábitos y otros tipos de facticidades éticas, incluidas las instituciones (Gadamer, 1977; Apel, 1985; Habermas, 1985; Cortina, 1993).

6. Reflexiones finales

Además de la exposición anterior que ha ido aludiendo a diversos rasgos problemáticos de la propuesta de Honneth que son mejorables mediante su reconversión en hermenéutica crítica, quisiera, para finalizar, completar brevemente algunos aspectos.

En primer lugar, recordar que la aplicación en sentido hermenéutico no funciona como queda esquematizado por Honneth, sino, más bien, todo lo contrario: no hay auténtica comprensión sin aplicación, por tanto, la aplicación es un componente constitutivo de la comprensión, de tal manera que en el modelo de una hermenéutica crítica no hay ningún abismo entre fundamentación y aplicación. Y no ha de crearse problema con el término “aplicación” como tal, pues el propio Honneth también lo emplea para aludir a la pluralidad de “aplicaciones”, porque lo decisivo no es el término (que si hace falta se cambia), sino el significado propio. Y, en la perspectiva hermenéutica, la noción de aplicación abre una posibilidad intelectual que no se reduce a la teórica ni a la técnica, sino que, en todo caso, se asemejaría a la “phronesis” aristotélica en su amplio espectro de funciones (Gadamer, 1977).

En segundo lugar, algunas de las afirmaciones de Hegel que expone Honneth pueden entenderse como restricciones a la libertad individual en un mundo caracterizado por sociedades pluralistas. Tratándose de contenidos concretos, no es fácil conjugar la libertad individual y la fijación previa de los fines de los individuos – a no ser de modo impositivo. Hay que determinar mejor el significado de la

estructura intersubjetiva de la libertad para que, al hacerla dependiente de ciertas estructuras sociales fácticas, éstas no la anulen.

En tercer lugar, si recurrimos al estudio de Amartya Sen sobre la justicia, observaremos que hay impulsos semejantes al de la teoría crítica de la justicia de Honneth, en la medida en que también quiere reforzar el aspecto de la libertad real y efectiva, incluso, claro está, desde la vertiente económica (Sen, 2010). Pero, desde la perspectiva que adopta Sen, la posición de Hegel y Honneth caería bajo lo que él denomina “institucionalismo”, que en su caso podría denominarse institucionalismo ético. Lo cual tendría el inconveniente de caer en particularismos y, desde luego, no atender adecuadamente a las exigencias de una justicia global, dado que no tenemos todavía las instituciones pertinentes. Sin embargo, Sen, a pesar de esta deficiente situación, defiende la justicia global por otros medios que no son los tradicionales de las formas de institucionalismo (especialmente de Locke a Rawls) (Pereira, 2001, 2004 y 2007). El posible “más allá” del institucionalismo en el debate con Sen es un aspecto que merecería un tratamiento específico, pero que ya no es posible desarrollar en este momento. Quede anunciado para una futura ocasión.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1985) *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, Taurus.
- Conill, Jesús (2006) *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos.
- Cortina, Adela (1985) *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.
- _____ (1993) *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos.
- _____ (2008) *La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Síntesis.
- Cortina, Adela y García-Marzá, Domingo (Eds.) (2004) *Razón pública y éticas aplicadas*, Madrid, Tecnos.
- Fascioli, Ana (2011) *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la teoría crítica de Axel Honneth*, Montevideo, Biblioteca Nacional.
- Fraser, Nancy y Honneth Axel (2006), *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Morata.
- Fuyukama, Francis (1992) *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta.
- Gadamer, Hans-Geor (1977) *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- Habermas, Jürgen (1985) *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península.
- _____ (1991) "Justicia y solidaridad", en K.O. Apel, A. Cortina, J. De Zan, D. Michelini (Eds.) *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, pp. 175-205.
- _____ (1998) *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta.
- _____ (2011) *Zur Verfassung Europas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1975) *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Honneth, Axel (2007) *Reificación*, Buenos Aires, Katz.

- _____ (2009a) *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, F.C.E, México.
- _____ (2009b) *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz.
- _____ (2011) *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Pereira, Gustavo (2001) *Igualdad y justicia. La propuesta de justicia distributiva de John Rawls*, Valencia, Nau Llibres.
- _____ (2004) *Medios, capacidades y justicia distributiva*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2007) *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, México, Centro de estudios filosóficos, políticos y sociales Vicente Lombardo Toledano.
- Ricoeur, Paul (2005) *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta.
- Sen, Amartya (2010) *La idea de la justicia*, Madrid, Taurus.
- Taylor, Charles (1993) *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, F.C.E.

Reconocimiento, forma del Derecho, eticidad*

Miriam M. S. Madureira

Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa (México)

“Toda relación no distorsionada [...] es una dádiva.”
(Adorno, *MM*)¹

La teoría del reconocimiento desarrollada por Axel Honneth a partir de Hegel se ha visto confrontada con un reproche formulado por Paul Ricœur en su *Parcours de la reconnaissance* (2004)²: el reproche de estar vinculada a una concepción que, al estar permanentemente asociada a la *lucha* por el reconocimiento, llevaría a una “demanda indefinida, figura de algo malo infinito” (p. 317), a un “sentimiento de victimización” (p. 318) y a la “postulación de ideales fuera de alcance” (p. 318), y nunca a un estado en el que el sujeto se pudiera entender como “verdaderamente reconocido” (p. 316).

A la teoría de Honneth contraponía Ricœur en esa obra – más como complemento que como sustitución – otra concepción del reconocimiento: el reconocimiento que él veía en la “experiencia efectiva” de lo que llamaba – a partir de Luc Boltanski (1990) – “estados de paz”. La posibilidad de “estados de paz” asociados al reconocimiento la veía Ricœur en una noción de la *gratitud*, vinculada para él al *ágape* cristiano, relacionada con el fenómeno del intercambio de dádivas (o dones) estudiado en primer lugar por Marcel Mauss (1923-1924)³. Aquí es relevante también el hecho de que la palabra “*gratitude*” en francés también se puede expresar como “*reconnaissance*”.

Por detrás de la contrapropuesta de Ricœur se encuentra su convicción de que la concepción de reconocimiento que Honneth ha desarrollado a partir de Hegel estaría fundada sobre una forma de *reciprocidad*, cuya estructura diádica sería dependiente de un *tercer* polo ubicado por encima (*au dessus*) y más allá de los actores sociales vinculados a través del reconocimiento como relación (Ricœur, 2004, p. 340), el que Ricœur entiende como el *Tercero* de la relación. Para Ricœur, esa concepción estaría asociada a una “circularidad” característica del mercado y de la justicia en el sentido del Derecho (p. 337).

* Una primera versión de este texto se presentó en el *IV Simposio sobre la Justicia*, en homenaje a Axel Honneth, organizado en octubre de 2009 por la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, los PPGs en Filosofía, Ciencias Sociales y Ciencias Criminales, y el Goethe Institut-Porto Alegre, en Porto Alegre, Brasil. Agradezco a los participantes sus observaciones.

¹ “Alle nicht entstellte Beziehung [...] ist ein Schenken”. Adorno, Th. W. (2001) *Minima Moralia*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. Aforismo 21, p. 66.

² Las traducciones de éste y de otros textos en este artículo son mías.

³ He optado aquí por la traducción de “don” como “dádiva”, pues este término me parece evitar algunas acepciones que el término “don” tiene en español que podrían inducir al lector a confusiones conceptuales.

Distinta de esa forma de reciprocidad (a la que denomina directamente *reciprocité*), por otro lado, estaría, para Ricœur, la reciprocidad de las relaciones de dádiva y de la gratitud a las que él denomina *mutualidad* (*mutualité*). Ésta la ve Ricœur como una relación estrictamente “*entre*” (p. 331) los actores del intercambio, limitada a ellos, y sin remitir a tercero alguno. Para Ricœur, la gratitud tendría en la *mutualidad* el papel de aquello que constituye la relación en sí misma: “La gratitud alivia el peso de la obligación de dar y orienta ésta hacia una generosidad igual a la que había suscitado la dádiva original” (p. 352). De esa forma, la mutualidad escaparía a la “circularidad”: al contrario de la equivalencia de la justicia y del mercado, aquí habría una “inexactitud” inscrita en la relación – a saber, tanto en el valor de lo intercambiado (el valor de lo intercambiado sería inconmensurable) como también en la dimensión temporal (en la medida en que una disimultaneidad temporal podría estar presente). El reconocimiento de la gratitud reconocería, de esa manera, la “asimetría originaria” que Ricœur ve en la relación entre el yo y el otro: “el uno no es el otro” (p. 376) y, en la medida en que ella interrumpiría la circularidad, permitiría un “apaciguamiento” del reconocimiento en *estados de paz*. Estos estados de paz serían, sin embargo, según la caracterización de Ricœur, situaciones inestables, a las que él denomina “claros” (*clarières*) y que asocia al carácter “festivo” de la dádiva (p. 353).

Con relación a la crítica de Ricœur a Honneth sería – me parece – necesario llamar la atención sobre algunos equívocos presentes en su interpretación – como por ejemplo, la limitación de la teoría del reconocimiento de Honneth al concepto de lucha (Giusti, 2008). Mi interés en este trabajo, empero, no se refiere directa o mayormente a la concepción, las intenciones y la teoría de Ricœur, ni tampoco directamente a su crítica a Honneth. Me parece más relevante el hecho de que, con su énfasis en la gratitud, Ricœur ha tocado un nivel de fenómenos morales que parece estar realmente en estrecha relación con una concepción del reconocimiento basada en Hegel; la relación entre tales fenómenos y el reconocimiento sería, sin embargo, más amplia de lo que postuló Ricœur.⁴ Esa relación se puede establecer por dos motivos: en primer lugar, porque no sólo la gratitud, sino también muchos otros fenómenos pasibles de interpretarse como actitudes o disposiciones interpersonales, se pueden considerar como expresión o fuente de reconocimiento; y, en segundo lugar, porque el destaque del ámbito normativo al que aquellos fenómenos se refieren permite ver el carácter normativo mismo de las relaciones de reconocimiento en general (y no sólo en casos particulares) como consecuencia de una dimensión de obligatoriedad que de hecho – como lo presentía Ricœur para la dádiva y la gratitud – se encuentra más allá de la mera reciprocidad del Derecho y del mercado.

Mi intención en este trabajo es, así, tomar ese aspecto de la crítica de Ricœur a Honneth como oportunidad para contribuir a aclarar la relación entre fenómenos como el de la gratitud, al que yo llamaré inicialmente, con Andreas Wildt (1982) obligaciones no juridiformes (es decir, que no tienen la forma característica del

⁴ Por ello me voy a limitar a observaciones acerca de algunos aspectos de la concepción de Ricœur.

Derecho, en un sentido que se aclarará en lo que sigue)⁵ y la concepción del reconocimiento en la línea Hegel-Honneth. Propongo entender a las relaciones de reconocimiento como relaciones *éticas* en el sentido de Hegel y la eticidad como el tejido de obligaciones que Wildt llamaba no juridiformes cristalizadas en estas relaciones. Del tipo de normatividad de esa concepción se seguirá una interpenetración entre la lucha por el reconocimiento y los estados de paz que proponía Ricœur.

Ello lo expondré en lo que sigue, en tres etapas: En primer lugar (I.), presentaré, a partir de Wildt, en qué sentido los fenómenos de los que parte ese autor, que incluirían la gratitud y la dádiva de Ricœur, se pueden interpretar como obligaciones no juridiformes y de qué manera ello se relaciona con la noción de reconocimiento que proviene de Hegel; a continuación (II.), discutiré en qué medida y en qué sentido podríamos hablar de relaciones de reconocimiento como relaciones asociadas ellas mismas al tipo de normatividad que Wildt denomina no juridiforme; y, para concluir (III.), propondré entender la concepción de la eticidad que se asocia a esa interpretación como la de una eticidad abierta.

1. Obligaciones no juridiformes y reconocimiento

La existencia de una relación entre fenómenos como la gratitud y una concepción del reconocimiento no es una suposición apenas de Ricœur, sino está implícita también en el contexto de la teoría del reconocimiento del propio Honneth, aunque no sólo en el marco de aquellos análisis que Honneth dedica a la “fisionomía” (“*Physiognomie*”) de la sociedad capitalista en Adorno (Honneth, 2005). Pero, ya antes del desarrollo de la teoría del reconocimiento de Honneth, aquellos fenómenos estaban en el centro del interés de una de las primeras investigaciones recientes que, partiendo también del Hegel temprano, buscaban hacer fructífero el concepto de reconocimiento en el ámbito de la ética. Andreas Wildt, en su libro de 1982 *Autonomie und Anerkennung*, ponía las actitudes y disposiciones interpersonales correspondientes a tales fenómenos, que él interpretaba como obligaciones no juridiformes, en estrecha relación justamente con la concepción del reconocimiento que él mismo identificaba en Fichte y Hegel.

La intención de Wildt en su estudio era investigar el rol de “disposiciones transubjetivas” (*transsubjektiver Einstellungen*) (p. 18) para la cuestión de la “motivación” a la moralidad. Wildt describía su trabajo en esa obra como un “intento de concebir el ámbito y la validez de obligaciones morales desde las relaciones sociales éticas concretas, sin poner de esa manera en duda su racionalidad práctica” (p. 12). Para ello, investigaba la “dimensión profunda” de la crítica de Hegel a Kant, y la encontraba en una crítica a algo que él denomina el “juridimorfismo” (*Rechtsförmigkeit*) fundamental de la ética kantiana.

Según Wildt, a pesar de la distinción en la *Metafísica de las costumbres* entre deberes jurídicos y de virtud (*Rechts- und Tugendpflichten*) y, dentro de éstos,

⁵ Pido de antemano perdón al lector por los neologismos que he introducido en este texto, pero éstos me parecieron necesarios para traducir los términos alemanes “*Nichtrechtsförmig*”, “*Nichtrechtsförmigkeit*” sin dar lugar a interpretaciones erróneas.

entre las virtudes del respeto (*Achtung*) y del amor (*Liebe*), toda la ética kantiana estaría orientada por el modelo del Derecho (Wildt, 1982, p. 124 y ss.). De esa manera, tanto unas virtudes como otras – y así, tanto el ámbito de la legalidad como el de la moralidad – seguirían en Kant la misma estructura: la de deberes que están correlacionados con derechos, lo que es decir también con la posibilidad de sanción. El concepto de la forma jurídica para Wildt es, así, más amplio que el de la esfera de lo jurídico en sentido estricto: juridiformes en el sentido de Wildt son no sólo aquellas obligaciones que para Kant tienen que ver con el Derecho en el sentido propio, jurídico del término – en que en toda forma deber y Derecho se corresponden recíprocamente, en que un derecho puede ser siempre exigido y en que el no cumplimiento de un deber es susceptible de ser acusado y sancionable negativamente – sino también las obligaciones morales, ya que éstas tendrían la misma estructura. Si para Kant la sanción al no cumplimiento de un deber, en el caso de los deberes de Derecho (*Rechtspflichten*) es de carácter exterior, a través de una coacción externa (*äußerer Zwang*), en los deberes de virtud (*Tugendpflichten*) ella es interna, y ocurre a través de una “autocoacción” (*Selbstzwang*) que surge por respeto (*aus Achtung*) al deber moral⁶, además de ser sancionables a través del juicio moral por todo “sujeto competente” (p. 113).

Es aquí que se localizaría la crítica de Hegel a Kant. La “dimensión profunda” de esa crítica estaría, según Wildt, en relación directa con dos cosas: por un lado, con una crítica al carácter juridiforme (o el juridimorfismo) de las obligaciones morales que, como vimos, Wildt encuentra en Kant; y por otro lado, con aspectos relacionados con el desarrollo interno de la filosofía de Hegel, en particular, con el desarrollo del concepto de reconocimiento.

Según Wildt, Hegel habría buscado enfatizar justamente aquel ámbito de normatividad que escaparía al carácter juridiforme de la ética kantiana, y cuyo interés estaría en su relación con el problema de la motivación a la acción moral (1982, p. 18). Como lo nota Wildt (p. 190 y ss.), la crítica a una normatividad basada en la forma del Derecho está presente de manera clara en Hegel desde sus reflexiones tempranas acerca la justicia, de la pena y de la “reconciliación” del criminal, que aparece por primera vez en la contraposición, en el escrito sobre el *Espíritu del Cristianismo*, de una justicia como *pena* y una justicia como *destino*;⁷ también es posible reconocerla en su crítica siempre repetida a la noción del contrato que aparece en su cuestionamiento tanto a la concepción del matrimonio en Kant (W 7 § 161 Z, p. 310), como de las teorías contractualistas de los siglos XVII y XVIII expuestas ya en el *Ensayo sobre el Derecho natural* (W 2, p. 434 y ss.). Ésta se relaciona para Wildt con la percepción del significado de aquellas obligaciones que justamente *no* tienen la estructura que Kant veía en todas las obligaciones morales: al contrario de Kant, el joven Hegel enfatizaría justamente el papel de lo que Wildt

⁶ Ello vale también, según Wildt, para las virtudes del “amor” (p. 131).

⁷ Cf. Hegel, (1969) G.W.F.: *Werke in zwanzig Bänden und Register* (Red. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel), Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1969, W 1, p.338 y 343. Las obras de Hegel se citan aquí por esa edición (= W, volumen y página). En el caso de la *Filosofía del Derecho*, también se indica el párrafo.

llama “motivaciones transubjetivas”, tales como “inclinaciones altruistas, concepciones de vida e intenciones morales” (Wildt, 1982, p. 15) o “ideales”, de forma que surgiría ahí la concepción de una “moralidad no juridiforme, específicamente ética” (p. 17). Según Wildt, tales inclinaciones, concepciones, intenciones e ideales, que se podrían entender como disposiciones y actitudes transubjetivas (*transsubjektive Einstellungen*), serían la motivación misma a la acción moral (p. 18).⁸ Wildt piensa aquí – como se desprende de diferentes pasajes de la obra – en fenómenos tales como la reconciliación, el perdón, el sacrificio ético, la fidelidad, la amigabilidad, la cortesía, la empatía, la compasión, el compromiso, la solidaridad, la sensibilidad, el tacto, el amor, la amistad – y también la dádiva y la gratitud.

Aunque la lista que presenta incluye fenómenos de carácter evidentemente muy distinto,⁹ éstos tendrían en común para Wildt – como se deduce de su exposición – el hecho de consistir en una mezcla de sentimiento y percepción racional. Tales disposiciones transubjetivas estarían asociadas a diferentes especies de relaciones interpersonales, y tendrían una evidente relevancia moral en la medida en que provocan expectativas asociadas a diferentes grados de *obligatoriedad* – lo que justifica su caracterización como *obligaciones (Verpflichtungen)* –, sin que constituyan *deberes (Pflichten)* a los que corresponderían derechos. Las obligaciones morales relacionadas con esas disposiciones transubjetivas son caracterizadas por Wildt como obligaciones no juridiformes (*nichtrechtsförmige Verpflichtungen*). Éstas no corresponderían al paradigma del Derecho en sentido jurídico porque, a pesar de su carácter de obligación, no serían susceptibles de ser exigidas ni sancionables en caso de su no cumplimiento: es posible, según Wildt, que seamos elogiados en el caso positivo del cumplimiento de las obligaciones asociadas a tales disposiciones (por ejemplo, a la empatía), pero, en el caso negativo de su no-cumplimiento, nunca podríamos ser sancionados, ni siquiera reprendidos, de forma que los pretendidos derechos asociados a ellos nunca podrán ser exigidos. En algunos casos, según Wildt, el no cumplimiento de la obligación sería sólo una señal de que la relación de que derivaría ésta ni siquiera existe o existía. Wildt menciona aquí el ejemplo de la fidelidad o lealtad en la relación amorosa – cuya ausencia denotaría la inexistencia de una relación afectiva real (p. 120) –, pero se podrían pensar otros ejemplos: si consideráramos la empatía como disposición transubjetiva asociada, por ejemplo, a relaciones de amistad, la ausencia de ésta reflejaría el hecho de que en la relación en cuestión *no* se trataba de amistad.

Y aquí tenemos en la exposición de Wildt el segundo aspecto de la crítica de Hegel a Kant: esas disposiciones transubjetivas y la “moralidad no juridiforme, específicamente ética” que ellas fundarían están ancladas, para Wildt, en un contexto ético estructurado de relaciones que el joven Hegel veía como relaciones de reconocimiento. En ese punto Wildt expone el origen de la teoría del

⁸ Ello se desprende en el uso intercambiable que hace Wildt de las expresiones “motivaciones transubjetivas” y “disposiciones transubjetivas” (*transsubjektive Motivationen*).

⁹ Sería necesario distinguir entre relaciones que contienen tales disposiciones (como las relaciones de amistad, amor, etc.) y las disposiciones mismas (la amistad, el amor, la empatía, la fidelidad, etc.).

reconocimiento, primero en Fichte y después en la recepción de su filosofía práctica por Hegel en sus años de Jena (p. 287 y ss.). Fundamental para Wildt, como lo expone en su tercer apartado, es el hecho de que las relaciones de reconocimiento serán aquellas que permitirán para Hegel la constitución de la identidad cualitativa, voluntativo-emocional del yo (p. 21). Y el resultado de ello será el doble vínculo que Wildt establece implícitamente entre obligaciones no juridiformes y reconocimiento: lo que se desprende de su exposición es que, por un lado, las “disposiciones transubjetivas” y, de este modo, las obligaciones no juridiformes a ellas asociadas, son el resultado de relaciones intersubjetivas de reconocimiento; y por otro lado, el establecimiento mismo de relaciones intersubjetivas de reconocimiento depende también de la presencia de aquellas disposiciones transubjetivas como “inclinaciones altruistas, concepciones de vida, intenciones morales” e “ideales”, y con ello de las obligaciones no juridiformes, esenciales a la constitución de la identidad del yo.

Ahora bien, ¿qué resulta de nuestra exposición de la investigación de Wildt? En primer lugar, ya aquí es perceptible que, si comparáramos la concepción de la relación entre reconocimiento y relaciones no juridiformes que establece Wildt con la relación correspondiente que deriva de la interpretación de Ricœur, tendríamos que concluir que aquellos fenómenos que Ricœur ubica en el centro de su reconocimiento en *estados de paz* (*états de paix*) – es decir, la gratitud y la dádiva – ya están contemplados en la lista de relaciones no juridiformes de Wildt; y en segundo lugar, que, por lo tanto, las relaciones basadas en ellos podrían no reducirse, como quería Ricœur, a un caso especial de reconocimiento, sino constituirían justamente el substrato mismo de relaciones de reconocimiento en general. El propio Wildt, después de haber tratado a las obligaciones morales no juridiformes como caso especial de obligaciones morales, sugiere hacer una “ampliación” y ver así a las obligaciones no juridiformes como el trasfondo de todas las obligaciones morales (p. 146). Con ello estaría dado el paso también hacia la posibilidad de ver no sólo a todas las relaciones de reconocimiento como fundadas en relaciones no juridiformes, sino considerarlas a ellas mismas como expresión de una especie de normatividad distinta de la del Derecho y de la moral en el sentido de Kant. Otra vez será Wildt mismo quien llamará la atención sobre el hecho de que ya Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* veía en el perdón (*Verzeihung*) uno de los fenómenos caracterizados como no juridiforme, explícitamente como “reconocimiento” – de hecho, éste será para Wildt el “nivel más alto” del reconocimiento en el Hegel de Jena (p. 365).

2. Reconocimiento como relación propiamente ética

Pero ¿en qué medida se pueden interpretar las relaciones de reconocimiento en general como relaciones asociadas a un tipo de normatividad distinta de la del Derecho y de la moral? ¿Y en qué medida ello se asociaría a lo no juridiforme? Con respecto a ello, me parece que hay aquí por lo menos dos problemas que hacen necesario reconsiderar algunos aspectos de la concepción de Wildt.

En primer lugar, hay que recordar que si tomamos a la concepción de reconocimiento de Hegel como punto de partida, el concepto de reconocimiento significa ante todo el reconocimiento del individuo en los distintos ámbitos de lo

ético, problema del que Wildt no trata directamente. Ya en Jena identificaba Hegel tres esferas centrales de la vida ética que corresponderían más tarde a las tres esferas de la Eiticidad en la *Filosofía del Derecho*: en los términos del Hegel tardío, la familia, la sociedad civil, el Estado (W 7 §§ 142-360, p. 292 y ss.). Honneth, partiendo sobre todo de los escritos de Jena en su *Kampf um Anerkennung* (1994), retomará esa estructura y verá en ella, al igual que Hegel, tres dimensiones de la constitución de la identidad individual – y, al mismo tiempo, de la sociedad como un todo – características del mundo moderno: en los términos, ahora de Honneth, se trata de la del amor y de la familia, la del Derecho, y la de la solidaridad o de la estima social (o del desempeño) (Honneth, 1997, p. 114 y ss.).¹⁰ Según Honneth, esa estructura corresponde a los distintos ámbitos en que el reconocimiento de cualidades individuales permite la constitución de la identidad personal al mismo tiempo que la inclusión del individuo en la sociedad, al igual que la estructuración misma de ésta; en los términos de Honneth, el reconocimiento en esos tres ámbitos se expresará para el individuo como la obtención, respectivamente, de autoconfianza, autorrespeto y autoestima (*Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung*) (Honneth, 1997, p. 158). Con ello se plantea de manera más o menos explícita la exigencia de hacerle justicia al individuo concreto, irremplazable, de una manera y según una concepción de la justicia que desde el inicio está más allá del Derecho formal.

Sin embargo – y esta es la primera dificultad – este “hacerle justicia al individuo” está vinculado a tres esferas del reconocimiento que aparentemente no se podrían ver en todos los casos como no juridiformes, ya que una de ellas es precisamente la esfera asociada al Derecho. Si la esfera del reconocimiento en el *amor* se podría interpretar como anterior al Derecho (o pre-jurídica), en el sentido de que no está determinada por el Derecho, y la de la *solidaridad* o *estima social* como posterior al Derecho (postjurídicas), en el sentido de que se refiere a relaciones más allá de lo meramente jurídico, tal vez se podrían considerar éstas como expresión de una obligatoriedad no juridiforme; Honneth mismo ha asociado los ámbitos del amor y de la estima social a un “otro de la justicia” (“*das Andere der Gerechtigkeit*”), que estaría más allá de la forma del Derecho y de la concepción de justicia (Honneth, 2000). Pero no queda a primera vista claro cómo el reconocimiento en el ámbito que Honneth caracteriza como el del *Derecho* se podría ver así.

Con este problema se asocia también la segunda dificultad: Wildt caracteriza a las obligaciones no juridiformes precisamente a través del hecho de que ellas son no-exigibles, no susceptibles de ser exigidas y no-sancionables en el caso de su no cumplimiento. Pero el reconocimiento en el sentido de Honneth (y de Hegel) es justamente algo (ahora en las tres esferas) que se puede exigir: un aspecto fundamental de la concepción que Honneth desarrolla a partir de Hegel es la de la

¹⁰ Me baso aquí sobre todo en *La lucha por el reconocimiento*, aunque mencioné diferencias en la conceptualización de las diferentes esferas que Honneth introdujo en obras posteriores.

lucha por el reconocimiento.¹¹ ¿Cómo se podría exigir algo a lo que en sentido estricto no existe un derecho?

La primera dificultad se puede resolver al aclarar que aquello que Wildt considera como no juridiforme apunta hacia otra noción del Derecho: a la noción ampliada del Derecho que Hegel formula como la *Idea del Derecho* en su *Filosofía del Derecho* (cf. W 7 §1, p. 29) (Theunissen, 1982, p. 320). Como se sabe, Hegel tiene como objeto en la *Filosofía del Derecho* no sólo el (*mero*) concepto del Derecho ((*bloßer*) *Begriff des Rechts*), sino también su *realización* (*Verwirklichung*) – es decir, no sólo lo que se suele entender como Derecho, al que Hegel llama *Derecho abstracto*, sino su concreción u objetivación en relaciones e instituciones sociales. De la estructura de la *Filosofía del Derecho* resultan dos cosas: primero, que la noción ampliada del Derecho incluye, así, además del Derecho abstracto y la moralidad, también a las tres esferas de la eticidad que el Hegel temprano veía como estructuradas por relaciones de reconocimiento: la familia, la sociedad civil (y con ello el ámbito propio del Derecho y la economía) y el Estado – o, para Honneth: los ámbitos del amor, del Derecho y de la solidaridad/desempeño. Y segundo: que la noción ampliada del Derecho no sólo *incluye* a los tres ámbitos de la eticidad, sino que ellos tienen, por lo menos en la *Filosofía del Derecho*, una prioridad lógica sobre los dos anteriores (Derecho abstracto y moralidad), en la medida en que los *fundamenta*, Derecho abstracto y moralidad no sólo se concretizan en las tres esferas de la vida ética, sino que la concreción – es decir, la *idea* del Derecho en cuanto *realizada*, es decir en cuanto relaciones y instituciones sociales concretas – tiene prioridad sobre sus versiones no concretizadas, expresadas en Derecho abstracto y moralidad. Así, lo que aparece en esa concepción de Hegel es la importancia justamente de la dimensión normativa que resaltaba Wildt: la dimensión propiamente *ética* de lo normativo.

Y de aquí resulta una solución también para la segunda dificultad. Wildt utilizaba el término no juridiforme para designar esa dimensión propiamente ética, justamente porque la veía como una esfera caracterizada por expectativas normativas en la que no habría la posibilidad de exigir, acusar o sancionar el no cumplimiento de las obligaciones en ellas implícitas. Sin embargo, habría que preguntarse si esto es verdad. Parecería ser que no sólo la idea de la *lucha* por el reconocimiento, sino los fenómenos mismos que Wildt asociaba a esa dimensión normativa *sí expresan* una correlación entre obligaciones y derechos, aunque de forma distinta a la del Derecho abstracto o a la de la moralidad. En efecto, las relaciones de reconocimiento se pueden entender como no juridiformes en el sentido estricto de que no siguen a la lógica del Derecho abstracto, ni a la de la moralidad; no obstante, a pesar de ello, son algo que se puede exigir, justamente porque el tejido de obligaciones propiamente éticas es algo que no se puede exigir desde el punto de vista jurídico estricto ni tampoco desde el punto de vista moral, pero sí en el sentido de lo *ético* (*sittlich*) en la manera en que Hegel entiende éste último.

¹¹ Aunque en *La lucha por el reconocimiento* Honneth todavía limitaba la posibilidad de la lucha a dos de las tres esferas (excluyendo al amor), pasa a considerarlas después a las tres como pasibles de expansión (Honneth 1997, p. 206 y Fraser y Honneth 2006, p. 116).

Aquí habría que llamar la atención sobre el hecho de que Wildt mismo parece caer en dificultades cuando tiene que aclarar por qué habría obligaciones cuyo cumplimiento se podría elogiar, pero cuyo no cumplimiento no se podría reprochar. Así, se impone la pregunta de si no es justamente el caso de que el no cumplimiento de la amigabilidad, el tacto, el perdón, la gratitud, la fidelidad, la cortesía, la sensibilidad, la compasión sí se puede perfectamente reprochar (y muchas veces incluso sancionar socialmente): una relación personal en la que se manifieste infidelidad o deslealtad, una aproximación entre personas realizada sin ningún tacto, el no saludar, el no mostrar gratitud al recibir algo – todo ello sí se puede reprochar, se puede acusar e incluso sancionarse socialmente de manera más o menos explícita, y ello expresa que ciertas expectativas normativas han sido rotas. Pero el reproche o la sanción no se realizan en el ámbito jurídico o moral; no serán objeto de una coacción externa estricta – como en el caso de la ley en el sentido del Derecho – ni de la coacción interna motivada por el respeto por la ley moral: ellos se efectuarán en aquel ámbito aparentemente más inefable, pero más concreto, al que se refería Wildt: el ámbito de las disposiciones transubjetivas que hasta ahora asociábamos a las obligaciones no juridiformes y que se sancionan no de manera legal o moral, sino propiamente *social*.

Aquí son pensables ejemplos desde la vida práctica – la misma que se rige por la normatividad de lo ético. Así, la infidelidad o deslealtad en relaciones en las que serían de esperarse más bien la fidelidad o bien la lealtad se reclaman y se sancionan con, por ejemplo, la suspensión o expulsión del “acusado” de esta relación o de relaciones sociales futuras; la ausencia de compasión frente a un moribundo puede resultar en miradas reprobatorias o comentarios poco elogiosos; la ausencia de tacto suele tener consecuencias para el que la manifiesta. Incluso el caso que podría parecer el más juridiforme de todos, el del no cumplimiento, por ejemplo por fraude, de un contrato, resulta en sanciones que no son sólo jurídicas o morales: el que – en contra de la expectativa de una de las partes contratantes – no se cumpla con lo acordado, parece estar asociado con mucho más que la sanción meramente jurídica o moral derivada de su no cumplimiento. En la decepción y sus expresiones se manifiesta algo más que el reproche de no haber cumplido con una ley (sea ésta jurídica o moral): ahí se manifiesta la ruptura de expectativas normativas *éticas* fundadas en lo que se *suele* esperar en cada una de las relaciones concretas a que se asocian aquellas disposiciones; no en vano, esa dimensión era para Hegel la de las *costumbres* (*Sitten*). En ese sentido, incluso el Derecho se podría ver como no juridiforme en el sentido de Wildt.

Así, podríamos concluir que las obligaciones no juridiformes de Wildt son, al contrario de lo que él parece creer, obligaciones justamente debido al hecho de correlacionarse con derechos o exigencias que no lo son por ser exigidos jurídica o moralmente (a través de coacción externa o propia) o sancionados por el Derecho en sí o por el juicio moral de otros sujetos, sino más bien porque se refieren a aquella dimensión normativa a la que Hegel llama *eticidad*, esto es, a la dimensión de lo que deriva de las expectativas ancladas en las relaciones sociales mismas y, de ese modo, a la dimensión de las relaciones de reconocimiento. Las podríamos, entonces, pasar

a llamar obligaciones *éticas* – lo que también deja claro que su papel, además, va más allá de la capacidad de motivación que Wildt veía en ellas.

3. Reconocimiento y eticidad abierta

De aquí podemos regresar a los reproches que Ricœur hacía a la concepción de reconocimiento que Honneth ha desarrollado a partir de Hegel. ¿Existe el problema que apuntaba Ricœur en la teoría de Honneth?

Me parece que la concepción de Honneth está más cercana a lo que busca Ricœur de lo que éste último creía. En primer lugar, porque, si examinamos la noción de eticidad implícita en la teoría de Honneth, se deshace la contraposición que proponía Ricœur entre la reciprocidad y la mutualidad: el *tercero* de las relaciones de reconocimiento en la versión de Honneth no está lejos de la mutualidad inconmensurable que quería Ricœur.

Ya con esta exposición de las relaciones de reconocimiento como relaciones éticas y con la mención del concepto más amplio del Derecho de Hegel se ha aclarado que lo *ético*, como dimensión normativa más allá de la moral y del Derecho, corresponde justamente al tejido de relaciones que está por detrás de aquellas obligaciones que Wildt llamaba no jurídicas. Las relaciones de reconocimiento, ya para Hegel y también para Honneth, se fundan justamente en las “disposiciones transubjetivas” identificadas por Wildt, es decir, en expectativas normativas cuya obligatoriedad se encuentra más allá del Derecho y de la moralidad, es decir, en las relaciones sociales mismas. Y ese énfasis en las relaciones mismas muestra de qué manera la *eticidad* (*Sittlichkeit*) se puede entender también, en esa interpretación, como anclada en la idea de *costumbre* (*Sitte*): normativas en cada relación de reconocimiento son justamente las implicaciones para la relación de su establecimiento mismo o lo que se *suele* esperar de ella.

Desde el punto de vista del significado normativo de las relaciones de reconocimiento, ello se podría entender como el hecho de que no se trata aquí sólo del aspecto individual del reconocimiento (como reconocimiento de cualidades o capacidades individuales) sino de que también éste es cuestión – como Wildt lo indicaba de manera incluso más clara que Honneth – del reconocimiento de los derechos y deberes implícitos inseparables de cada relación interpersonal de reconocimiento, y que están presentes en y a través justamente de dicha relación. Así, en cada relación de reconocimiento – más allá de las disposiciones personales y sentimientos – se trata implícitamente también del reconocimiento de un contexto de obligaciones y derechos implícitos: para que una relación de reconocimiento (como reconocimiento recíproco de uno por otro) se realice en cuanto tal, se trata implícitamente de que los participantes de esa relación cumplan con lo que en cada forma de reconocimiento *se espera* de dicha relación. Qué significa concretamente estar – pensando en la estructura triple que tienen Hegel y Honneth – en una relación afectiva íntima (de amor o amistad), en una relación de Derecho, o en un contexto social de solidaridad, depende de qué tipo de obligaciones y derechos implícitos se asocian en cada caso a esas relaciones. Esas expectativas serán evidentemente distintas en cada contexto y forma de reconocimiento, pero dependerán directamente de las exigencias de cada uno de ellos: en una relación de amor se espera

posiblemente empatía, algo así como fidelidad, amigabilidad y confianza – no sólo tacto y respeto puro y simple; en el Derecho en sentido estricto, se espera algo de respeto y cortesía, tacto, lealtad, pero sería probablemente demasiado esperar empatía y fidelidad; en el ámbito más amplio al que Honneth llama el de la solidaridad, se esperaría tal vez alguna forma de empatía y compasión, pero en un sentido distinto del esperado en el ámbito del amor; también se podría esperar reconciliación y algo de compromiso, tal vez gratitud en un sentido amplio.

Sin embargo, justamente aquí surge el problema del *tercero*. Tanto Wildt como Ricœur insistían en el carácter no institucionalizable de las relaciones de reconocimiento que resaltaban, mientras que la concepción de la eticidad que proviene de Hegel, por lo menos la del Hegel maduro, está íntimamente vinculada no sólo a las relaciones propiamente dichas, sino a algo que se entiende como las instituciones de la sociedad en las que tienen lugar dichas relaciones. Las relaciones éticas que se expresan en las costumbres (*Sitten*) aparecen como concretizadas en instituciones que en el Hegel maduro se entienden como algo más allá, y más fijo y estable, que las relaciones mismas. Wildt había caracterizado a las relaciones éticas a las que consideraba no juridiformes justamente como no-institucionalizables, y para Ricœur la cuestión de la institucionalización era justamente lo que permitía distinguir la *reciprocité* que él criticaba de la *mutualité* que defendía. La asociación de Ricœur entre gratitud y mutualidad interpretaba a ese tipo de relaciones de reconocimiento como no-institucionalizable: del hecho de que *mutualité*, en su interpretación, no se encontrara más allá de los individuos asociados, en el plan de un *tercero*, como la *reciprocité*, se seguía para Ricœur justamente su inestabilidad y carácter de “clarera” (“*clarière*”)¹². ¿Es posible compatibilizar la concepción de reconocimiento de Hegel y Honneth con la idea de no-institucionabilidad que defienden Wildt y Ricœur?

Para analizar esa cuestión más de cerca, me parece que es necesario ir más allá de la interpretación de Wildt – quien debido a su propio problema de investigación se había concentrado en las cuestiones de una *moralidad* ética y de la motivación moral *individual* – y formular la pregunta acerca de la institucionabilidad del reconocimiento como tal y de sus consecuencias para la normatividad de aquellas disposiciones transubjetivas de las que hablaba Wildt. Aquí habría que reflexionar acerca de la manera en que la eticidad y, de este modo, la institucionalización de aquellas relaciones no juridiformes del reconocimiento se podrían entender más allá de lo ya dicho, y sobre el problema de en qué medida la reciprocidad “horizontal” de los participantes de la relación resultaría necesariamente en una institucionalización “vertical” de aquellas expectativas normativas que habíamos encontrado en las prácticas sociales mismas a través de las relaciones de reconocimiento.

Ahora bien, me parece que el tipo de reciprocidad que está presente en las relaciones de reconocimiento tal como las entiende el Hegel temprano al igual que Honneth mismo, es justamente lo que Ricœur llamaba *mutualité* – sin que, sin

¹² N del Ed. Ricoeur denomina “claros” (“*clarières*”) a los estados de paz que asocia a la dádiva (o don) y serían, a su vez, situaciones inestables.

embargo, se pudiera hablar de una no-institucionalidad. En los escritos de Jena de Hegel, que son los determinantes para una teoría del reconocimiento, es posible encontrar, como se sabe, una interpretación de la constitución del *espíritu* no teleológica (Habermas, 1984); no es difícil percibir que de ella resulta una concepción de la eticidad que, en lugar de afirmar la prioridad absoluta de lo ético institucionalizado sobre la moralidad y el Derecho, propone la imprescindibilidad del aspecto concreto del Derecho en sentido amplio, pero sin que se disuelvan las otras esferas totalmente en ella. Así, también dentro de la eticidad habría que pensar la institucionalización de las *costumbres* como no desprendiéndose totalmente de las relaciones mismas en que éstas se expresan: no hay institución ética que esté más allá de las relaciones concretas, o sólo la hay mientras las relaciones de reconocimiento que la constituyen sigan existiendo.¹³ Esa concepción me parece ser la que está por detrás de la propuesta de Honneth de una “eticidad postconvencional”.

Aquí podríamos reconocer la *mutualité* de que hablaba Ricœur. Sin embargo, esa *mutualité* no podría considerarse en nuestra interpretación en forma asimétrica, como suponía Ricœur, sino en la medida en que también esa relación depende de la reciprocidad en sentido amplio que es justamente simétrica: para Ricœur, también la gratitud que se manifiesta frente a la dádiva es, en algún sentido, una dádiva en la medida en que expresa la respuesta que se espera en la relación de reconocimiento que Ricœur deriva de aquélla; y también ello es así en la teoría de Honneth (como en el propio Hegel), y ello para cualquiera de las dimensiones de reconocimiento, “*l’un n’est pas l’autre*”.

Justamente porque toda relación de reconocimiento (y esto ya en la versión de Hegel) consiste en un tejido de obligaciones éticas, esta estructura – la que se puede, como se dijo arriba, asociar con el concepto amplio del Derecho en el sentido de Hegel – depende, como vimos, de la normatividad que resulta de esas relaciones *mismas*. En esa medida, la concepción del reconocimiento de la que se parte en la línea Hegel-Honneth sí proviene de una especie de reciprocidad que necesita de un *tercero*, pero – al contrario de lo que suponía Ricœur – sólo en la medida en que ese *tercero* representa el eje vertical del reconocimiento, es decir, el reconocimiento de “yoes” relacionados entre sí por el reconocimiento en un “nosotros” que no se desprende de la relación horizontal entre ellos. Así, si partimos de los escritos de Jena de Hegel, también esa relación vertical sería una relación recíproca, pero una relación que se podría ver como inestable y abierta. Esto es así porque el reconocimiento de los “yoes” en un “nosotros” no se subordina al reconocimiento de los “nosotros” por parte de los “yoes”, es decir, en la medida en que las costumbres de expectativas normativas compartidas que se expresan en el “nosotros” siguen permeables a su alteración por los “yoes”. De esa manera se impide todo carácter rígido de las instituciones que pudiera vetar la posibilidad de su crítica y así también

¹³ He presentado mi interpretación de los escritos de Jena de Hegel en otros trabajos, en particular en la segunda parte de mi libro *Kommunikative Gleichheit*, en prensa (por publicarse por Transcript Verlag, Bielefeld).

el peligro de una “sobreinstitucionalización” como la que se presenta en la *Filosofía del Derecho* de Hegel, como lo había visto el propio Honneth (2001).¹⁴

El hecho de que esas expectativas presentes en las distintas esferas de reconocimiento – las que, evidentemente, se transforman, se asocian y disocian históricamente – se relacionan con obligaciones y derechos implícitos, se revela justamente cuando *no* se cumplen. Y es en tales casos que se les puede exigir: el tejido de obligaciones que se encuentra en el trasfondo de esas relaciones es, de hecho, la única razón por la que es posible que algo así como una lucha por el reconocimiento pueda tener lugar.

Y aquí aparece una última consecuencia de esta interpretación. Si de ella no se sigue la no-institucionalidad sino más bien una forma de institucionalización que se podría caracterizar como abierta, ello nos permite pensar la relación entre la lucha por el reconocimiento y los *estados de paz* de una manera distinta a la de Ricœur: las inestables relaciones de reconocimiento realizadas, que para Ricœur son inestables “claros” (“clarières”) marcados por la incomensurabilidad y la disimultaneidad, aparecen aquí otra vez, a pesar de la simetría que conlleva la noción de reconocimiento presente en Hegel y Honneth. Sólo que su inestabilidad reside no en la asimetría, sino en la permeabilidad del “tercero” frente a los dos polos de la relación de reconocimiento: los *claros* de Ricœur aparecen como aberturas al cambio, cuya inestabilidad por un lado obliga, por otro permite – como Honneth ya había expuesto¹⁵ – la ampliación, extensión y profundización del sentido normativo que cada relación de reconocimiento expresa. Al contrario de lo que pensaba Ricœur, ni siquiera en el mercado estaría presente en cuanto tal “una reciprocidad sin mutualidad” (Ricœur, 2004, p. 336) porque una mera forma de una relación de reconocimiento desprovista de contenido normativo no existe. También los intercambios en el mercado, también las relaciones contractuales, que ya para Hegel representaban el punto de enlace entre economía y Derecho, pueden ser efectivos sólo porque en ellos están actuando aquellas obligaciones éticas que Ricœur veía en la dádiva y la gratitud. Se trata, entonces, de poder mantener separadas las promesas y expectativas normativas que efectivamente se realizan en el mercado de las que no se pueden realizar en él, y de tener en vista siempre su carácter histórico y por lo tanto contingente; en ese sentido, Ricœur sí tenía razón al llamar “claros” (“clarières”) a los estados de paz. La lucha por el reconocimiento surge así de aquel tejido de relaciones y obligaciones en que consiste una forma de vida y de la posibilidad de ver sus figuras pacíficas y siempre provisorias, pero también, a la vez, sus fisuras o – como lo decía Adorno – la *vida dañada*, como siempre susceptible de crítica.

Bibliografía

Boltanski, Luc (1990) *L'amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, traducción al español de I. M^a Pousadela, *El amor y la justicia como competencias*, Buenos Aires, Amorrortu.

¹⁴ Acerca de la posibilidad de crítica de la concepción de eticidad del Hegel maduro, ver Siep (1979).

¹⁵ Ver nota 12 arriba.

- Fraser, Nancy y Honneth, Axel (2006), *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid, Morata.
- Giusti, Miguel (2008) “Reconocimiento y gratitud. El ‘itinerario’ de Paul Ricoeur”, en *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 221-236.
- Habermas, Jürgen (1984) “Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del período de Jena”, en *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (1969) *Werke in zwanzig Bänden und Register*, reedición Moldenhauer, Eva y Michel, Karl Markus, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo-Mondadori.
- (2001) *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart, Reclam.
- (2000) “Das Andere der Gerechtigkeit”, en *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 151-195.
- (2005) “Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos” en Honneth, Axel (ed.) *Dialektik der Freiheit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, pp. 165-187.
- Kant, Immanuel (1998) *Metaphysik der Sitten*, Hamburg, Meiner.
- Mauss, Marcel (1923-1924) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, en *L'Année sociologique*, segunda serie, I, pp. 30-186, traducción al español de Rubio de Martín-Retortillo, Teresa, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971.
- Ricœur, Paul (2004) *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, traducción al español de Neira, Agustín (2005) *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.
- Siep, Ludwig (1979) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, Karl Alber.
- Theunissen, Michael (1982) “Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts”, en Henrich, Dieter y Horstmann, Rolf-Peter, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Wildt, Andreas (1982) *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta.

La vida familiar en la mira de la justicia*

Ana Fascioli

Universidad de la República (Uruguay)

Introducción

La ampliación de la noción liberal de justicia generada desde la crítica feminista (Okin, 1989) y más tarde profundizada por la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (Honneth, 1997) propone incluir la consideración de las relaciones de amor y cuidado al interior de las teorías de justicia. Estas nuevas perspectivas amplificadoras del enfoque distributivista liberal sugieren que la justicia de una sociedad se juega más que nada en la constitución de sus prácticas sociales y en la calidad de las formas de comunicación presentes en ellas. Si seguimos esta perspectiva, y pretendemos incluir a la esfera íntima familiar como una esfera de justicia social, surgen algunas preguntas fundamentales. ¿Puede la familia ser considerada un lugar de justicia?, ¿en qué sentido y con qué alcance?, ¿pueden operar en ella los mismos parámetros de justicia que operan socialmente?, y ¿hasta dónde esta esfera puede ser regulada u objeto de un diseño institucional?¹.

La mayoría de los filósofos políticos que defendieron la justicia en el dominio público – entendido básicamente como el mundo de la política y del mercado laboral –, lo distinguieron claramente de la vida privada doméstica, considerando que operaban bajo principios diferentes. Vieron la familia como un dominio separado del objeto mismo de la política, e incluso que necesitaba ser protegido de la intrusión estatal. Pero hoy la familia ha vuelto al debate público y se ponen en cuestión estos límites. Resurgen con nueva fuerza reflexiones sobre la familia, tanto en los discursos cotidianos – que lamentan su incapacidad de dar sostén u orientación a sus miembros, denuncian los fenómenos de abuso y violencia que se dan en su interior, o reivindican nuevas formas o modelos de familia – como en la reflexión filosófico-política, donde las posiciones feministas, neoaristotélicas y neohegelianas cuestionan la tradicional dicotomía liberal entre lo público y lo privado. Este renacer recuerda que, aunque la reflexión sobre la interna de la vida familiar fuera relegada por las teorías liberales de la justicia, la institución familia estuvo siempre implicada en la reflexión sobre el Estado que llevaron adelante los principales filósofos políticos (Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Engels). También son significativos los esfuerzos de la sociología y la economía contemporáneas para explicar la complejidad a la que se enfrenta esta institución hoy e incluso se postulan

* Este artículo fue elaborado en el marco del Proyecto I+D *Justicia y Reconocimiento: la realización del ideal de justicia social en términos intersubjetivistas*, financiado por CSIC, bajo la dirección del Prof. Gustavo Pereira de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay.

¹ Honneth concibe la esfera íntima como integrada también por otras relaciones afectivas profundas, como son las relaciones de amistad y de pareja. Este trabajo aborda exclusivamente las relaciones familiares, por sus ventajas analíticas, en la medida que el debate sobre las relaciones de cuidado se ha centrado en este dominio.

algunas tendencias de su desarrollo futuro (Gary Becker, Amartya Sen, Beck-Gernsheim).

Ante la pregunta que nos convoca – si puede la familia ser una esfera de justicia –, es posible encontrar entre los principales referentes del debate contemporáneo, tres perspectivas básicas: a) quienes sostienen que la justicia no se aplica a la vida familiar, b) quienes sostienen que la justicia se aplica a la familia sólo como límite externo pero no a su dinámica interna y c) quienes sostienen que la familia debe ser también internamente justa. En lo que sigue, analizaremos cada una de estas perspectivas, y apoyaré los argumentos de Okin, Nussbaum y Honneth a favor de la última. La vida familiar debe estar sometida a regulaciones legales que garanticen los derechos y libertades de todos sus miembros, pero además, deben ser justas las formas de sus vínculos, roles y prácticas cotidianas. Ello no implica afirmar que la vida familiar se reduzca a la justicia o que no podamos esperar mucho más de estas relaciones, sino que más bien, como sugiere Honneth, es un espacio a caballo entre el amor y la justicia. Asimismo, se sugieren algunas claves para pensar cuál sería una correcta intervención del Estado sobre la familia.

1. La familia no se trata de justicia

La primera posición teórica sobre la relación entre vida familiar y justicia corresponde a quienes consideran que pedir que las familias sean justas es – por diversos motivos – un error, dado que la familia es una esfera *prepolítica* o *no política*. Simplemente, la justicia – en su sentido político – no se aplica a la familia o a la “esfera íntima”. En un extremo claramente identificado, se puede colocar bajo esta perspectiva a un pensar tradicionalista para el cual la familia está más allá de la justicia, porque la naturaleza dicta su estructura jerárquica, y considera la división del trabajo familiar por género como algo natural y necesario. Esta posición mantiene hoy las afirmaciones que autores de la talla de Rousseau o Hume sostuvieron sobre una “naturaleza” de la mujer y del hombre, y lo adecuado de excluir a la primera de la vida económica y política (Rousseau, *Emilio*, p. 364). Desde esta mirada “neoconservadora”, el pensamiento feminista actual y su resistencia a los roles tradicionales de género se presenta como causa y expresión del colapso de la familia (Lasch, 1977; Berger & Berger, 1983). Argumentan que el desarrollo profesional de la mujer fuera del hogar atenta contra la unidad familiar, ya que la naturaleza marca – por ejemplo, a través de la lactancia femenina – la necesidad de que la mujer permanezca en el hogar al cuidado de los niños. La familia es una esfera que aparece “amenazada” por reivindicaciones de justicia – ajenas a ella – en su interior (Okin, 1989, p. 35). Pero sin llegar al extremo de la posición conservadora a la que hemos referido, entre los teóricos que pensaron contemporáneamente la justicia social – tanto liberales como comunitaristas –, se presenta una desconsideración generalizada de la vida familiar que lleva el mismo supuesto implícito de que la justicia no se aplica a la familia.

Michael Sandel, como excepción, plantea explícitamente los argumentos de esta tesis que sostiene que las circunstancias de la justicia no se aplica a la familia. Las familias son “associations beyond justice”, cuya naturaleza interna está más allá de las circunstancias de la justicia. Esta últimas sólo surgen cuando los intereses

difieren y los bienes a distribuir son escasos. Aunque esto último ocurre en nuestras sociedades, podríamos también visualizar en su seno “un rango de asociaciones más íntimas o solidarias en las que los valores y objetivos de los participantes coincidan más estrechamente, de forma tal que las circunstancias de la justicia prevalezcan en un grado relativamente reducido” (Sandel, 2000, p. 50). Según Sandel, la familia es un caso extremo de este tipo de asociaciones en la que podemos a menudo observar que, cuanto más fuerte es la benevolencia mutua entre los individuos, más se pierde y confunde la distinción de la propiedad entre ellos. Su concepción de la familia como un grupo íntimo, ligado por el amor y la identidad de intereses o por propósitos compartidos hace *innecesaria* la justicia. Nuestras relaciones familiares en general, se rigen por un afecto espontáneo, mientras que raramente invocamos derechos individuales o procedimientos de justicia imparcial,

(...) no porque la injusticia sea predominante sino porque su interés está superado por un espíritu de generosidad en el que pocas veces me siento inclinado a exigir mi justa parte. (...) El punto no es que obtengo lo mismo que obtendría de otra manera, sólo que más espontáneamente, sino simplemente que las cuestiones respecto de qué es lo que obtengo y de a qué estoy obligado no cobran demasiada importancia en el contexto total de este modo de vida” (Sandel, 2000, pp. 52-53).

Para Sandel, además de innecesaria, la justicia puede ser peligrosa en el ámbito familiar, al punto de poder ser más un vicio que una virtud. Cuando alguien actúa de acuerdo con un sentido de justicia en circunstancias inapropiadas, o sea, donde otras virtudes son más relevantes que ésta, su acto puede que no sea superfluo sino que dañe moralmente la relación, generando en forma de autocumplimiento, las circunstancias de la justicia que su discurso supone. Y a modo de ejemplo señala:

Si, a resultas de un equivocado sentido de la justicia, un viejo amigo muy cercano insiste repetidamente en calcular y pagar su parte exacta de todos los gastos comunes, o no quiere aceptar ningún favor u hospitalidad salvo bajo la mayor protesta o desconcierto, no sólo me sentiré obligado a ser recíprocamente escrupuloso sino que en el mismo instante puedo comenzar a preguntarme si no habré comprendido de manera equivocada nuestra relación (Sandel, 2000, p. 55).

Sandel advierte, con acierto, que la familia, como la amistad, está caracterizada por virtudes más nobles que la justicia y que desconocerlo puede resultar ciertamente, una amenaza. Resulta atendible esta consideración del autor sobre el lenguaje en el que ocurre la interacción social. Sandel no niega que puedan en algún momento surgir la discordia y las circunstancias de la justicia en la vida de una familia o que sea una institución regulada legalmente, sino que lo que quiere señalar es que las interacciones familiares cotidianas se rigen en general, por principios diferentes y por ello los principios de justicia no pueden regularlas. Aún cuando puedan darse las circunstancias de la justicia, éstas no son las que predominan en la vida familiar y por tanto, la justicia no es en la familia la virtud superior.

Sin embargo, la posición de Sandel presenta al menos, dos graves dificultades. A través de su planteo, Sandel pretende cuestionar la primacía de la

justicia planteada por el liberalismo de John Rawls y sostiene que ésta no puede ser la primera virtud de las instituciones sociales de una manera absoluta. “La justicia puede ser primaria sólo para aquellas sociedades acosadas por la suficiente discordia como para hacer que la resolución de los intereses y objetivos en conflicto sea la consideración moral y política dominante” (Sandel, 2000, pp. 50-51). La primer dificultad, como ha señalado Okin, es que Sandel malinterpreta a Rawls, el cual entiende la justicia como principal virtud no en el sentido de una virtud más alta o noble, sino como la fundamental o más esencial: “la justicia tiene prioridad porque es la más esencial, no porque sea la más alta de las virtudes” (Okin, 1989, p. 28). De hecho, Rawls dice explícitamente que hay sentimientos y principios morales más nobles que la justicia al referirse a las “acciones supererogatorias”, o sea, las acciones que realizamos por sobre los términos de la obligación, como son los actos de benevolencia, autosacrificio o heroísmo (Rawls, 2000, pp. 117-118). Y aunque estas acciones vayan más allá de la justicia, ello no implica necesariamente que estén contra ella. Por lo que, podríamos sostener que la justicia no es en la familia la virtud superior, aunque sí una de las más básicas. En el fondo, el supuesto cuestionable es que Sandel interprete que siempre y necesariamente, justicia y benevolencia se oponen. Entiende la justicia sólo como una “virtud compensatoria, cuya ventaja moral consiste en su capacidad de remediar las condiciones que se han degradado” (Sandel, 2000, p. 51), y reduce la justicia a la esfera legal, entendiéndola meramente como demandas de imparcialidad y de observancia de derechos. Por eso, Sandel sólo puede ver a la justicia como opuesta al amor y la espontaneidad, la benevolencia y la fraternidad; el respeto de la justicia *sustituye* a la generosidad del amor, remedia una condición que se degradó (Sandel, 2000, pp. 51-52). Si la justicia sólo puede *sustituir* a la fraternidad o al amor benevolente, el supuesto de Sandel es que cuando una está presente, la otra está ausente. Esta necesaria oposición entre justicia y amor también puede verse cuando Sandel nos dice que la justicia no siempre implica una mejora moral, porque no siempre reemplaza a una situación de injusticia. Puede que antes no hubiera ni justicia ni injusticia, sino “una medida suficiente de benevolencia o fraternidad tal que la virtud de la justicia no había sido involucrada ampliamente” (Sandel, 2000, p. 52). Esto nos hace pensar que en el planteo de Sandel, cuando la vida familiar funciona bien, la justicia no está presente.

La segunda dificultad – que afecta a Sandel y al pensamiento conservador – es que esta primera asunción sobre la relación entre justicia y vida íntima contiene, en mayor o menor medida, una idealización de la vida familiar. Son expresiones contemporáneas de perspectivas tradicionales como las de Rousseau y Hume, quienes entendían que el afecto y la unidad de intereses que prevalece en las familias hacen irrelevantes los estándares de justicia (Okin, 1989, p. 27). Para Rousseau, la gobernanza del hogar está basada en el amor y los hombres son los encargados de representar a la unidad familiar en la esfera pública que sí se encuentra basada en principios de justicia (Rousseau, 1969, pp. 241-242). En la visión idealizada de Rousseau, las mujeres son dependientes y subordinadas a esposos amantes y protectores, lo que no ocurriría necesariamente en la realidad de su tiempo. Hume argumenta que en contextos de fuerte afectividad, los sujetos no sienten más preocupación por sus intereses que por los de sus compañeros, y ahí la apelación a la

justicia es inútil, es innecesaria. “Entre las personas casadas, el cemento de la amistad se supone tan fuerte por la ley como para abolir toda división de posesiones” (Hume, 1975, p. 185). Pensadoras feministas han reparado en que esta idealización que el siglo XVIII hizo de la familia como unidad ética escondía la situación real de la mujer, que perdía al casarse sus derechos legales y pasaba a ser una propiedad del marido, muchas veces negligente o abusador (Okin, 1989, p. 33). *The subjection of woman* de Stuart Mill fue justamente una respuesta crítica al contenido ideológico de esta idealización y a las tesis naturalistas sobre los roles de género, que el pensamiento feminista posteriormente retomó y amplificó. Hoy continúan existiendo estas visiones idealizantes de la familia, que la presentan como refugio o paraíso en un mundo desalmado (Lasch, 1977). El actual “descubrimiento” de la violencia doméstica, sin embargo, muestra la falsedad y peligro de esta idealización y cómo la internalización de normas de justicia puede representar una mejora.

2. La familia como esfera de justicia sólo en sentido externo

Una segunda perspectiva sostiene que la familia es una esfera de justicia, pero entiende esto sólo en un sentido *externo*. Rawls es quien introduce esta idea, aunque sin la suficiente claridad, porque oscila entre dos afirmaciones inconsistentes entre sí (Nussbaum, 2000, pp. 272-273). Por un lado, en su *Teoría de la Justicia*, Rawls había establecido que el objeto primario de los principios de justicia es la “estructura básica de la sociedad” y por tal entiende “el modo en que las instituciones sociales más importantes distribuyen los derechos y deberes fundamentales y determinan la división de las ventajas provenientes de la cooperación social” e incluyó dentro de estas instituciones a la familia monogámica, entre otras (Rawls, 2000, p. 20). Sigue esta misma perspectiva cuando en su posterior artículo sobre el contenido y alcance de la idea de razón pública (Rawls, 2001), dedica un apartado especial a la familia y al interés que un Estado liberal tiene en ella. Allí Rawls afirma explícitamente que la familia es una parte de la estructura básica de la sociedad, por lo que es una de las instituciones sobre las que se aplican los dos principios de justicia: “La familia forma parte de la estructura básica porque una de sus principales funciones es servir de base de la ordenada producción y reproducción de la sociedad y de su cultura de una generación a otra” (Rawls, 2001, p. 181). Al concebir la sociedad política como un sistema de cooperación social que se extiende en el tiempo, la vida reproductiva es relevante para su teoría de justicia porque ella garantiza la producción y reproducción ordenada de la sociedad y su cultura de una generación a la siguiente. La familia tiene un rol central para la comunidad política en cuanto al cuidado y educación de los hijos, asegurando su desarrollo moral y su educación en la cultura, y las virtudes necesarias para sustentar las instituciones sociales y políticas (Rawls, 2001, pp. 181-182). Aunque concebida como institución prepolítica, la familia interesa al Estado por su papel en el desarrollo moral de los futuros ciudadanos. La familia es vista

como una escuela de ciudadanía fundamental para el régimen democrático, continuando así la clásica visión de John Stuart Mill² (Mill, 2009).

Ahora bien el mismo Rawls señala luego en dicho artículo una tesis inconsistente con la anterior: que los dos principios de justicia se aplican a la estructura básica pero no se aplican *directamente* a la vida interna de las asociaciones que la componen, incluidas las familias (Rawls, 2001, p. 182). Como ocurre con otras instituciones sociales como iglesias, universidades o asociaciones profesionales, los principios de justicia no regulan su gobernanza interna. Por ejemplo, los principios de justicia de un régimen democrático no implican que la gobernanza eclesial deba ser “democrática”, aunque estos mismos principios establecen importantes límites a las iglesias de forma de proteger los derechos y libertades de sus miembros – por ejemplo, no pueden practicar una intolerancia efectiva, la ley no reconoce la herejía como crimen, o los miembros deben tener libertad de abandonar su fe-. Los principios políticos de justicia no se aplican a la vida interna de una iglesia, ni es esto deseable, o consistente con la libertad de conciencia o libertad de asociación, dice Rawls. Lo mismo ocurre con la familia: los principios políticos de justicia no se aplican directamente a la vida interna familiar: no nos dicen cómo criar a nuestros hijos, no se nos pide que tratemos a nuestros hijos o pareja de acuerdo a principios políticos, o que la familia deba cumplir con el principio de diferencia en su distribución de recursos y oportunidades. Rawls plantea la misma idea de Sandel: en la familia, “aquellos principios están fuera de lugar” (Rawls, 2001, p. 184). Aunque los padres se puedan guiar directamente por una concepción de justicia en el trato de sus hijos, Rawls considera que estas concepciones internas no son concepciones políticas y además, buena parte de esta relación padres-hijos está pautada por el principio de autoridad (p. 183). Pero el hecho de que los miembros de la familia vivan como ciudadanos en una sociedad cuyas instituciones sí se rigen por estos principios de justicia, impone límites externos, es decir, restricciones esenciales para garantizar los derechos, libertades y oportunidades de sus miembros, por ejemplo, en el trato de los padres a los hijos, como son la prohibición legal de abuso o negligencia en su cuidado (pp. 183-184). Sin embargo, fuera de ello, “la sociedad tiene que confiar en el afecto y la buena voluntad naturales de los miembros maduros de las familias” (p. 184).

Que la concepción política de la justicia no se aplica a la vida interna familiar también implica que al gobierno no le interesa la forma particular que asuma la familia o las relaciones entre los miembros adultos, excepto si esa forma o esas relaciones afectan en alguna medida la reproducción ordenada de la sociedad a través del tiempo. No puede prohibirse o penalizarse legalmente la división tradicional de las tareas por género, si surgen de un acuerdo voluntario (por ejemplo, basado en creencias religiosas de sus miembros) y no de una injusticia en el sistema

² Mill reparó en que la familia de su tiempo era una escuela de despotismo masculino e inculcaba hábitos de pensamiento, sentimiento y acción en las nuevas generaciones que eran incompatibles con la democracia. Difícilmente los hombres veían a las mujeres como iguales en la vida política, si en la familia eran educados para sentirse y pensarse como superiores (Mill, 2009, pp. 140-143). Sólo que, a diferencia de Mill, Rawls asume en su análisis del desarrollo moral que la familia es internamente justa (Okin, 1989, p. 22).

laboral (Rawls, 2001, p. 186). La defensa de la monogamia como tal o la condena del matrimonio gay como planteos de interés legítimo del gobierno sobre la familia, reflejarían doctrinas morales y religiosas comprensivas inadmisibles para un Estado liberal. Este tipo de especificaciones sólo serían legítimas a la luz de otros valores políticos: por ejemplo, si se demostrara que la monogamia es necesaria para la igualdad de la mujer, o el matrimonio entre el mismo sexo fuera destructivo para la crianza y educación de los niños (Rawls, 2001, p. 182). Esto implica que aunque los principios políticos no se aplican directamente a la vida interna, “le imponen restricciones esenciales como institución y garantizan así los derechos, las libertades y las oportunidades de carácter básico de todos sus miembros. (...). Como parte de la estructura básica, la familia no puede violar tales libertades.” (Rawls, 2001, p. 183).

El liberalismo rawlsiano ve entonces a los miembros de la familia, ante todo, *como iguales ciudadanos o futuros ciudadanos* y por eso, el Estado debe imponer límites allí donde estos se encuentren, para garantizarles iguales derechos, libertades básicas y oportunidades – especialmente a mujeres y niños – (Rawls, 2001, p. 184). Distinciones de género que limiten estas libertades están por tanto excluidas. Rawls reconoce a las feministas que históricamente las mujeres han sufrido de una distribución injusta de las tareas de cuidado sobre los niños, en las leyes de divorcio, etc.; y en respuesta a la crítica feminista de Okin, Rawls acepta que en su *Teoría de la justicia* no fue suficientemente explícito acerca de que la justicia como equidad implica igual trato para mujeres tanto como para hombres. Considera que esto, en todo caso, fue una omisión de su parte, pero no del liberalismo político en sí mismo (Rawls, 2001, p. 181, nota 1)³.

La “inconsistencia” de Rawls responde, según Nussbaum, a que el autor percibió el “dilema” de que como ciudadanos tenemos razones para imponer las limitaciones inspiradas por principios políticos de justicia a las instituciones de la sociedad civil, mientras que como miembros de esas asociaciones tenemos razones para limitar estos constreñimientos de forma que dejen lugar para una vida interna libre y floreciente apropiada a la asociación de que se trate. Rawls descubrió que hay una tensión en el abordaje que la política pública puede hacer de la esfera privada del amor y el cuidado familiar. La solución rawlsiana al dilema es proponer que los límites sean fuertes pero externos. Como en el caso de la religión,

(...) importantes valores de elección personal serían sacrificados si la familia se convierte en el tema de una teoría política de justicia de una forma demasiado directa. Por otro lado, no debemos perder de vista el hecho obvio de que la familia tiene una profunda influencia en el desarrollo humano, una influencia que está presente desde el comienzo de la vida. Por lo tanto, tiene fuertes razones para ser considerada como parte de la estructura básica de la sociedad, y entre aquellas instituciones que los principios básicos de justicia están destinados a regular más directamente. (Nussbaum, 2000, p. 270)

³ En la reformulación de su teoría que Rawls ofrece en *La justicia como equidad* (2004), puede encontrarse el mismo apartado sobre la familia con algunas leves modificaciones. Entre las diferencias sutiles entre ambos textos puede verse en este último una referencia más directa a la crítica de Okin, aunque con escaso desarrollo.

Rawls también es ambiguo en cuanto a la dicotomía público-privado. Por una parte, en su *Teoría de la Justicia*, se encarga de distinguir muy claramente nuestra perspectiva como personas con identidades y compromisos sustantivos, de nuestra perspectiva política como ciudadanos. Y parece considerar a la sociedad dividida en hogares de familias nucleares tradicionales, sugiriendo que la familia tiene una forma prepolítica y que las políticas públicas limitan desde el exterior una realidad que tiene su propia vida interna, anterior y ya dada (Nussbaum, 2000, p. 276). Sin embargo, posteriormente llega a afirmar que no existe esfera privada que esté exenta de justicia o que esté “dada” aparte de las concepciones políticas de justicia, ya que

(...) un dominio no es un espacio o un lugar sino más bien el resultado de la forma en que los principios de justicia se aplican, directamente a la estructura básica e indirectamente a las asociaciones dentro de ella. (...) Así, las esferas de lo político y lo público, lo no político y lo privado, escapan al contenido y a la aplicación de la concepción de la justicia y sus principios. Si se alega que la llamada esfera privada es un espacio ajeno a la justicia, entonces no existe tal cosa. (Rawls, 2001, p. 185)

En síntesis, y considerando nuestra pregunta inicial, Rawls considera con acierto que la dinámica interna de la familia se rige por cuestiones que exceden la justicia, pero la prioridad de lo político en una sociedad bien ordenada hace que la familia requiera ser objeto de la justicia, y que esté, como otras instituciones, sometida a ciertos límites o regulación externos. A diferencia de Sandel, Rawls no considera que la familia quede “*por fuera*” de las circunstancias de la justicia, aunque – por sus rasgos internos – pueda encontrarse “*más allá de ella*”. Profundizaremos en el siguiente apartado, en la contribución y límites de este modelo de Rawls, a partir de la crítica que se realiza desde las teorías políticas feministas.

3. La crítica feminista o los límites de la visión externalista

La tercera posición en este debate – y que en este artículo se defiende como tesis – consiste en sostener que la familia necesita ser también “internamente” justa. Debemos esta idea fundamentalmente al pensamiento feminista de Susan Okin – fuerte crítica de Rawls –, pero aquí presentaremos también en el aporte de Martha Nussbaum y las reflexiones más recientes de Axel Honneth sobre la vida íntima como esfera de justicia.

La crítica feminista al liberalismo rawlsiano consistió en postular que la limitación estatal externa es insuficiente para garantizar la igualdad real de las mujeres. Decíamos que para Rawls, el Estado no debe intervenir en las relaciones específicas entre sexos que se establecen al interior del hogar dado que la forma de estos vínculos responde a la libertad de conciencia, asociación y autodefinición de cada quien. Rawls asumió generalmente, como toda la tradición liberal, una fuerte dicotomía entre la esfera pública y la esfera privada. Pero las feministas, piensan que esta defensa de la privacidad del hogar y la resistencia liberal a intervenir en la familia es peligrosa, porque las relaciones dentro de la familia son claves, si no el eje, de la injusticia de género (Benhabib, 2006, pp. 25-26). Aunque el pensamiento

feminista es extremadamente diverso, hay acuerdo en señalar que uno de sus principales aportes al mainstream de la filosofía política es haber cuestionado esta tradicional dicotomía. Para algunas feministas, incluso, la consigna de que “lo personal es político” es, justamente, de lo que trata el pensamiento feminista. Denuncian tal dicotomía como “ideológica” porque la “privacidad” de la esfera íntima fue una suerte de

(...) vidrio opaco que hizo invisibles e inaudibles a las mujeres y sus esferas tradicionales de actividad. Las mujeres y las actividades a las que han estado confinadas históricamente, como la crianza de los niños, la atención de la casa, la atención de las necesidades emocionales y sexuales del hombre, y la atención de los enfermos y los mayores, hasta hace poco estuvieron fuera del alcance de la justicia. (Benhabib, 2006, pp. 25-26)

La libertad, igualdad y reciprocidad, ideales liberales tan caros pretendidos para el espacio público no pasaban el umbral de la puerta del hogar. Y consideran que esta invisibilización de la mujer trajo no sólo una omisión moral y política sino también un *déficit epistemológico* en las propias teorías políticas y morales (Benhabib, 2006, p. 26).

Aún cuando el ideal de igualdad del pensamiento liberal alentó la entrada de las mujeres en la esfera pública – algo que todavía está lejos de completarse –, invisibilizó por ejemplo, la división del trabajo doméstico al interior de la familia. Por eso, Okin advierte con acierto que el acceso de las mujeres al trabajo remunerado, no implicó necesariamente que fueran iguales (Okin, 1989, pp. 8-9). La teoría de Rawls ignoró que aunque la estructura legal familiar puede que no manifieste ningún tipo de sexismo, las relaciones de poder dentro de las familias pueden ser injustas debido a la estructura de familia y las expectativas socialmente construidas sobre los roles del hombre y la mujer en el hogar. Estas expectativas tienen una fuerza coercitiva informal, pueden ser francamente injustas y afectar profundamente las posibilidades vitales de las mujeres, aún cuando la ley de familia sea neutral en referencia a estas actividades. La clave de la crítica es que las opciones no reguladas por ley – por ejemplo, la distribución de las tareas domésticas – también caen dentro de los límites básicos de la justicia (Okin, 1989, pp. 3-4).⁴

Las feministas proponen entonces que es necesario regular y someter la vida interna familiar y sus prácticas cotidianas a parámetros de justicia. Consideran que esto no es incompatible con el liberalismo y se inspiran en el abordaje que realizó el propio Mill sobre las relaciones de poder entre los esposos, pero que luego la tradición liberal no continuó. Sin embargo, el pensamiento feminista es tan diverso que uno puede encontrar todo el espectro político en su interior: feministas liberales, feministas neoliberales, feministas socialistas, etc. Así, existe un amplio debate interno sobre el alcance de esta regulación y el papel que juega el Estado y las opciones personales de los miembros de la familia. ¿Qué significa que las familias

⁴ Para un análisis de la permanencia del modelo tradicional de reparto del trabajo no remunerado en los hogares españoles, a pesar del contenido igualitario de la Constitución, puede verse como ejemplo: (Durán Heras, 2000).

sean “internamente justas”? ¿Cómo interpretar esta exigencia?, y luego ¿cómo garantizarla?

Algunas teóricas llegan a proponer que el contrato matrimonial debe mandar legalmente la división de las labores domésticas y la responsabilidad compartida en las tareas de cuidado de los hijos, sustituyendo con este contrato explícito el arreglo tácito que la cultura patriarcal impuso sobre la mujer (Weitzman, 1985). Otras, bajo el mismo modelo de contrato, directamente proponen excluir al Estado, permitiendo a cualquier adultos que así lo consienta, casarse y elegir libremente los términos de su asociación. Proponen abolir el casamiento definido por el Estado y reemplazarlo por contratos individuales de cada pareja (Fineman, 1995; Weitzman 1985), lo que incluye parejas gays así como casamientos plurales – poligamia –. Los individuos mismos habrán de determinar qué tipos de familias quieren crear, o cómo concebirán a los hijos y los acuerdos sobre procreación no deberían tener restricción estatal, como por ejemplo, comprar y vender gametos o servicios gestacionales (Satz, 2010). Creo que este tipo de posiciones resultan problemáticas ya que, en el caso de las primeras, abren la puerta a una fuerte intromisión del Estado en los hogares – debiendo el gobierno controlar el cumplimiento de tal contrato matrimonial –, resultan de una gran rigidez – el matrimonio y la crianza de los hijos son experiencias a largo plazo, cuyas implicaciones difícilmente son previsibles – y desconocen libertades fundamentales en relación a nuestra vida moral y afectiva. En el caso de las segundas, que dejan librada la estructura familiar a contratos arbitrarios entre individuos, aparecen otros problemas: el contrato puede ser en sí mismo injusto por diferencias en el poder de negociación o por comprometer libertades de terceros (Satz, 2010).

Por ello, quiero apoyar aquí las teorías feministas de Martha Nussbaum y Susan Okin, que superan estas dificultades conceptuales y que considero enriquecedoras para pensar la esfera familiar como una esfera de justicia. Ambas se alinean con el pensamiento liberal igualitario de Rawls pero defienden que la intervención del Estado no puede limitarse a un constreñimiento externo, porque su intervención es ya, desde el comienzo, constitutiva de la familia como institución. Nussbaum puntualiza que la analogía que establece Rawls entre familia y otras asociaciones de la sociedad civil no es adecuada por dos razones: a) la familia no es una realidad prepolítica sobre la que se aplican límites legales, sino que es una realidad política *creada* por el Estado. Lo que cuenta como familia misma es una cuestión política y legal, no algo que decidan sus partes (Nussbaum, 2000, p. 263; Okin, 1989, p. 129). Y b) porque la familia no es una asociación de pertenencia plena sino parcialmente voluntaria: los niños son altamente vulnerables a un marco familiar que incide en sus capacidades y oportunidades desde el comienzo y de forma penetrante. Esto diferencia a la familia de las otras instituciones que no conforman la estructura básica de la sociedad, y obliga a una mayor intervención y protección que en otras instituciones de la sociedad civil. Tal protección no va en límites externos, sino por construir positivamente la institución “familia” de acuerdo a la justicia política y sus principios de justicia. Si el Estado construye inevitablemente a la familia, la cuestión es que lo haga bien (Nussbaum, 2000, p. 278).

El parámetro de esta buena intervención en el caso de Nussbaum lo brinda su enfoque de las capacidades. Como liberal, considera que el Estado debe intervenir en la familia porque buena parte de capacidades básicas se desarrollan o se inhiben en su interior: la vida, la salud, la integridad física, la dignidad y no humillación, las libertades de asociación, la salud emocional, la oportunidad para formar relaciones significativas con otros, la capacidad para participar en política, la capacidad para tener propiedad y trabajo fuera del hogar, la capacidad de pensar por uno mismo y formar un plan de vida propio. La forma de la institución familiar influencia todas estas capacidades, tanto para mujeres como para hombres, profundamente y desde el comienzo. (Nussbaum, 2000, p. 245) Y con Rawls, también afirma que: “la familia es parte de la estructura básica de la sociedad política, en el sentido de que es entre las instituciones legalmente delineadas, la que forma las capacidades individuales para el florecimiento de forma más penetrante, tomo la reforma legal de la familia como parte de la justicia política” (Nussbaum, 1999, pp. 20-21).

Nussbaum encuentra que el dilema familia-justicia está entre las libertades asociativas de los ciudadanos y el fomento de las otras capacidades: “el Estado debería dar a los actores de la familia considerable libertad de asociación y autodefinición, pero dentro de límites impuestos por sus capacidades centrales – que deberían, en lo posible, ser garantidas en la estructura legal que constituye y regula la familia” (Nussbaum, 2000, p. 275). Sin embargo, la propuesta de Nussbaum – como también la de Okin – excede la intervención legal. Aunque consideran que el Estado no puede mandar la división equitativa de la tarea doméstica – el Estado no puede dictaminar quién lavará los platos –, puede darse una intervención estatal no coercitiva que pueda contribuir a “delinear” percepciones y conductas, por ejemplo, a través de campañas de bien público o programas de diverso tipo que contribuyan a erradicar prácticas tradicionales que, aunque no contrarias a la ley, son inhibitoras de las capacidades, tanto de mujeres como de los hombres (Nussbaum, 2000, p. 283).

Susan Okin propone una mirada en la misma sintonía. Los principios liberales de justicia no operan sólo como límites externos a la dinámica propia de la familia, sino que deben regular también sus prácticas internas, ya que el hecho de que la estructura familiar sea libremente elegida – algo en lo que Rawls confiaba – no implica que sea justa debido a la situación de subordinación en la que las mujeres eligen. Para Okin, las prácticas usuales de la vida familiar, estructuradas mayoritariamente en base al género son injustas y hasta que no dejen de serlo, las mujeres no alcanzarán la igualdad en la política, el mundo del trabajo o cualquier otra esfera. La responsabilidad compartida de las tareas familiares es la gran revolución que aún no ha ocurrido (Okin, 1989, pp. 3-4). Entre sus propuestas figuran aspectos jurídicos, por ejemplo, que la ley de divorcio reconozca económicamente a la mujer ama-de-casa por su aporte en el desarrollo profesional del esposo. Sin embargo, también plantea que lo mejor es hacer política pública que pueda indirectamente y de forma no coercitiva, alentar o desalentar determinadas opciones personales, y transformar creencias y expectativas que hacen altamente vulnerables a mujeres y niños. A diferencia de la posición radical que propone una fuerte regulación coercitiva y un escaso lugar a las elecciones individuales, creemos

con Okin que reconfigurar las estructuras e incentivos externos es el modo más apropiado de delinear elecciones individuales al interior de la familia. Por ejemplo, alentar y facilitar que hombres y mujeres compartan igualmente el trabajo remunerado y no remunerado, que sean igualmente responsables por la vida doméstica del hogar y del cuidado de los niños, ofrecer servicios de alta calidad en el cuidado diario de los niños disponible a todas las familias, así como jornadas de trabajo flexibles y distinguir entre políticas vinculadas al embarazo y nacimiento de las vinculadas a maternidad y paternidad responsable, etc.

A mi entender, uno de los aspectos más interesantes del planteo feminista de Okin es que, sin dejar de ser firme en cuanto a su posición de que la familia no quede por fuera de la justicia – ni en sentido externo ni interno –, tampoco considera que la vida familiar *se reduzca a* la justicia – como temen algunos conservadores –. Ver a la familia de una forma realista y exigir que las relaciones familiares tengan una base de justicia no implica que no podamos esperar mucho más de estas relaciones: “Necesitamos reconocer que las asociaciones en las que esperamos que las mejores motivaciones humanas y las virtudes más nobles prevalezcan, son, en realidad, moralmente superiores a aquellas que son solo justas, si ellas están firmemente construidas sobre una base de justicia, por más raro que pueda ser invocarla.” (Okin, 1989, p. 32) Así, Okin concluye, contra Sandel, que la existencia de este tipo de asociaciones no genera ningún problema a la primacía moral de la justicia y que la justicia es una virtud crucial de la familia perfectamente compatible con virtudes más nobles como la generosidad o el amor. “Si normalmente operan de acuerdo a sentimientos espontáneos de amor y generosidad, pero provee de justicia cuando, llegadas las circunstancias, sus miembros la requieren, entonces, (las familias) son justas y mejores que justas. Pero si ellas no prevén justicia cuando sus miembros tienen razones para pedírsela, entonces, a pesar de su generosidad y afecto, ellas son peores” (Okin, 1989, p. 32) Su planteo sugiere fuertemente que lo más adecuado es ver a la familia desde una doble perspectiva. El mismo planteo realiza Axel Honneth cuando sugiere que la familia está “entre” el amor y la justicia, pero explícita con mayor profundidad aún las implicancias de esta doble mirada.

4. La vida familiar: entre el amor y la justicia

Siguiendo la doble perspectiva que Okin sugiere, Honneth nos dice que la familia es una esfera social que se encuentra “dentro” de la justicia pero que además, opera en ella otra esfera de reconocimiento intersubjetivo. La vida familiar puede verse como estando “entre” la justicia y el amor (Honneth, 2007a, p. 155).

A partir de un análisis sociohistórico de la experiencia del amor en el núcleo familiar, Honneth repara en que hoy la familia transita el camino contrario al que recorriera en su origen. La institución tal como la concebimos actualmente surgió cuando en la modernidad la fuente de integración familiar pasó a centrarse en los lazos emocionales de sus miembros y no en condiciones externas como intereses económicos, políticos o de status social. La familia se concibió como una constelación “pura”, unida exclusivamente por lazos emocionales. La relación matrimonial entre hombre y mujer se vió como debiendo estar fundada exclusivamente sobre los sentimientos de amor recíproco entre sus partes y se

condenó el uso de la descendencia para fines económicos, al tiempo que se estableció la idea de la infancia como una fase a preservar. También junto a ello, surgió la idea de que la igualdad debía prevalecer entre sus miembros a la hora de la distribución de recursos y regulación de la herencia. Así, la liberación del matrimonio de influencias externas, la prohibición del trabajo infantil y la regulación legal de la distribución del bienestar entre sus miembros fueron las tres innovaciones normativas que hicieron surgir la familia moderna como esfera privada (Honneth, 2007a, pp. 144-145) y colocaron a la vida corriente en el centro mismo de la idea de vida buena (Taylor, 2006, p. 33). Estas innovaciones normativas trajeron consigo un alejamiento y autonomización de las cuestiones familiares con respecto a la esfera pública y una total incorporación a la esfera civil de la sociedad.

Esta autonomización es lo que hoy volvemos a cuestionar. Las razones son, según Honneth, que en este proceso de diferenciación, la familia quedó expuesta a dos fuentes de vulnerabilidad importantes: a) la desinstitucionalización de los lazos familiares, que ha traído mayores opciones a la libertad personal pero también mayor inestabilidad en las conductas, haciendo más vulnerables a niños, mujeres y ancianos. Y b) la disolución de los roles intrafamiliares tradicionales, por la emancipación de la mujer y su entrada al mercado laboral, lo que tiene como contracara un cierto empobrecimiento de los lazos familiares, negligencia y violencia (Honneth, 2007a, pp. 148-150). Estamos ante una institución en crisis, frente a la que surge nuevamente la necesidad de intervención.

El debate actual sobre qué hacer con la familia revela el diálogo entre dos perspectivas diferentes pero complementarias que acompañaron desde el origen a esta institución y que se concretaron en las perspectivas de Kant y Hegel sobre la vida moral en la familia. Honneth retoma para ello el análisis comparativo que Waldron ofrece entre los modelos de Kant y Hegel sobre el matrimonio: como relación contractual o como comunidad ética (Waldron, p. 1993). En su doctrina del Derecho, Kant concibió el matrimonio como una relación contractual entre sujetos autónomos que acuerdan a largo plazo una posesión mutua. A partir de él, lo que Honneth llama el modelo contractualista ve la relación moral de los miembros de la familia como un conjunto de derechos y deberes que deben ser mutuamente respetados. Este modelo ve la familia como un marco de aplicación contextual específica de los requerimientos generales de justicia (Honneth, 2007a, p. 153), como sostiene buena parte del feminismo contemporáneo.

Por su parte, Hegel condenó esta reducción kantiana del matrimonio a una mera relación legal y lo consideró como una *comunidad afectiva* cuyo núcleo normativo consiste justamente en trascender el lenguaje legal y en la que los individuos logran la satisfacción de sus deseos y necesidades no como requerimientos de derecho, sino por el amor recíproco (Honneth, 2007a, p. 152). En Hegel, la familia se presenta como una unidad ética en la que el sujeto se percibe como miembro de una comunidad, cuya finalidad externa es el cuidado y la protección de todos los individuos que pertenecen a ella, satisfaciendo a través del amor recíproco las necesidades que tienen en tanto seres naturales. La familia es para Hegel un “contexto cognitivo”, en el que sus miembros aprenden lo que quiere decir contemplar al otro como a un individuo irremplazable (Honneth, 1999, pp. 59-

62). “La relación entre los miembros normalmente no consiste en un intercambio de derechos y deberes, sino en la garantía mutua de cuidado y devoción” (Honneth, 2007, p. 153). Basta con que los deseos sean formulados, no es necesario que se formulen como “derechos” para ser satisfechos por el amor. Incluso la reciprocidad no es lo más importante en este modelo, sino la motivación que subyace a la acción. Claramente, es este modelo afectivo hegeliano el que subyace a la posición de Sandel en el debate actual.

Hegel no es claro acerca de si esta “unión de amor mutuo” sustituye o complementa a la relación legal en la familia. Y esta ambigüedad le permite a Honneth llevar el planteo hegeliano a un “costado” más kantiano (Honneth, 2007a, p. 152). Honneth, como Okin considera que ambas perspectivas son necesarias y complementarias: deben ser capaces de reconocerse como personas cuya integridad debe preservarse, y a la vez, reconocerse como sujetos únicos cuyo bienestar individual merece especial atención y cuidado (Honneth, 2007a, p. 155). Los que reclaman el respeto de los derechos individuales de sus miembros – especialmente los más vulnerables – hacen bastante por el fortalecimiento de la familia, como también los que reparan en que justamente la necesidad de regulación legal deja en evidencia la importancia del amor y cuidados familiares. El modelo contractual es insuficiente para dar cuenta de la vida familiar porque, por ejemplo, los niños no eligen la pertenencia a una familia y son completamente dependientes, al menos al inicio, de las personas que los tienen a su cuidado. Los padres tienen una obligación de cuidar a sus hijos que no descansa en un contrato o un consentimiento de los hijos.

Entre las tres posiciones que hemos planteado, Honneth comparte la tercera tesis con el feminismo: la familia debe ser interiormente justa, y como Okin, sostiene que esto no implica decir que sea *sólo justa*. Sin embargo, el modelo contractual tiene cierta supremacía dado que una vez que los lazos afectivos ya no son suficientemente fuertes para motivar a los miembros a satisfacer los deseos de los demás, los individuos pueden apelar a las obligaciones de justicia, recurriendo ya no a “obligaciones especiales” basadas en el afecto, sino a “obligaciones imparciales” vinculadas a principios de justicia y que cualquier sujeto podría entender como razones (Honneth, 2007a, p. 159). La esfera de las relaciones jurídicas opera correctivamente sobre la esfera del amor; la ley corrige la falta de amor (Honneth, 2007a, pp. 159-160), pero la referencia a principios de igual tratamiento no desaparece nunca aún en un vínculo de amor. Además, ser interiormente justa no implica meramente que se respetan disposiciones legales, sino que en cualquier momento sus miembros pueden apelar a la idea moral de un trato igualitario:

La extensión de la esfera familiar en que intervienen los derechos sancionados estatalmente es mucho más estrecha que el dominio en el cual los miembros de la familia pueden apelar a principios universales de justicia; (...) los lazos familiares no nos liberan del deber moral de tratar a cualquiera de forma igualitaria y existe siempre que el amor y el cuidado fallen como un modo de comunicación. No solo cuando sus derechos legales no son respetados pueden los miembros de la familia ver su dignidad herida como personas legales, sino

también siempre que sean ignoradas sus ideas morales de igual tratamiento. (Honneth, 2007a, p. 157)

Sin embargo, el propio Honneth reconoce un problema: si no hay un punto en que este tipo de referencias a principios de justicia terminan disolviendo el lazo afectivo. Por lo que concluye que las interacciones morales en el ámbito familiar implican una inevitable tensión y un balance entre las perspectivas contractualista y afectiva; pero dónde establecer el límite de aplicación de los principios universales de justicia en cada caso particular, debe quedar librado a la capacidad de autorreflexión discursiva de cada familia (Honneth, 2007a, p. 160).

Algo especialmente interesante a rescatar para nuestra discusión es que esta tensión no implica incompatibilidad. Como Okin, Honneth considera que la justicia no se opone a la intimidad, la armonía o el amor. Por un lado, Honneth considera absurdo excluir de la moralidad justamente a aquellos actos que son más significativos en la formación de nuestra conciencia moral. Nuestra concepción de lo que hace a una persona moralmente buena es algo que hemos aprendido desde pequeños a través de los innumerables ejemplos de sacrificio, devoción desinteresada y cuidado amoroso, cuya fuente es el afecto constante hacia otro ser humano (Honneth, 2007b, pp. 171-172). O sea, el amor no sólo es importante porque nos “prepara” para entender el punto de vista moral – la posición de Tugendat, por ejemplo –, sino porque esta experiencia es ya en sí, moral.

La concepción de compatibilidad entre justicia y amor se sustenta en que Honneth concibe al amor como una experiencia normativamente atravesada por ciertas *obligaciones*. El amor, según Honneth, es más que un mero sentimiento frente al que somos pasivos, es una actividad afectiva que nos impone un deber, una “especial obligación”, nos compele a garantizar un especial cuidado amoroso a aquellos a quienes amamos:

(...) el amor constituye una forma de relación intersubjetiva en que las personas involucradas están comprometidas a cierto grado de benevolencia recíproca mayor que la que se observa en el requerimiento kantiano del respeto. Esta posición no nos lleva al abandono de la idea de deber moral, sino a una diversificación del mismo. Junto al respeto moral que debemos extender igualmente a cualquiera, encontramos ciertos deberes particulares cuyo cumplimiento debemos, por razones de afecto, a las personas que estamos sujetos por lazos de amor. (...) A través de nuestros actos de afecto, alentamos a otra persona a abrirse emocionalmente a nosotros de una forma que ella se vuelve tan vulnerable, que merece en vez de mero respeto moral, toda la benevolencia que podamos reunir. (Honneth, 2007b, p. 178).

Conclusiones

La pretensión de incorporar a la esfera íntima familiar a las reflexiones sobre justicia exige asumir ciertas tesis fundamentales con respecto a la vida en el hogar. En primer lugar, que existe una relación porosa de influencia recíproca entre familia y comunidad política, entre vida íntima y políticas públicas. Esto no implica negar la distinción público-privado, sino negar una dicotomía. Las razones son varias. La familia y las propias emociones que ésta contiene son en cierta medida delineadas

por las leyes e instituciones que la regulan. Por otro lado, no es una esfera inmune al poder y en la vida doméstica y personal también encontramos poderosos y vulnerables, como muestran tan a menudo los casos de violencia familiar. Asimismo, porque la familia es el lugar donde la mayor parte de nuestra socialización temprana ocurre y donde aprendemos actitudes claves para la vida social y política, y porque la división del trabajo familiar en base al género acarrea barreras prácticas y psicológicas contra las mujeres en todas las demás esferas de la vida.

Todo ello va ligado a la necesaria asunción de una concepción realista de la vida familiar. La familia es una institución ambivalente. Es a la vez, el espacio donde podemos encontrar niveles de amor y cuidado difíciles de igualar en otros ámbitos intersubjetivos o grupos de afiliación, y al mismo tiempo, puede ser un lugar de violencia, negligencia, abuso y degradación más o menos sutil.

Una teoría de la justicia puede abordar la esfera familiar doméstica como esfera de justicia si logra dar cuenta de toda su complejidad normativa. Si logra asumir que la familia es una institución política, pero también profundamente ética. En ella se dan cita dos formas de reconocimiento recíproco – el amor y la justicia – que son diferentes, aunque no necesariamente opuestos. La esfera familiar excede, como lugar de reconocimiento intersubjetivo, a la mirada de la justicia, pero no puede dejar de incluirla. La vida familiar importa al Estado y mucho, aunque sólo pueda ser legítimamente fortalecida de una manera indirecta por la política pública, para salvaguardar su vitalidad como espacio y la necesaria complementariedad entre las tareas propias del Estado y las propias de la sociedad civil, en particular, de las familias.

Bibliografía

- Benhabib, Seyla (2002) *The claims of culture. Equality and diversity in the Global Era*, New Jersey, Princeton University Press.
- ____ (2006) *El Ser y el Otro en la etica contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa.
- Beck-Gernsheim, Elizabeth (2002) *Reinventing the family. In search of new lifestyles*, Cambridge, Polity.
- Becker, Gary (1981) *A Treatise on the Family*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Berger, Brigitte and Peter (1983) *The war over the family*, New York, Anchor Books.
- Cortina, Adela (1994) *La ética de la sociedad civil*, Madrid, Anaya.
- Domingo, Agustín (2002) “Familia” en *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, pp.178-185.
- Durán Heras, María A. (2000) “Concentración y reparto del trabajo no remunerado en los hogares”, *Cuadernos de Relaciones laborales*, 17, pp. 91-122.
- Fineman, Martha (1995) *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, New York, Routledge.
- Honneth, Axel (1992) “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”, *Isegoría*, Nº5, pp. 78-93.
- ____ (1997) *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica.

- _____ (2007a) "Between justice and affection: the family as a field of moral disputes", en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, pp. 144-162.
- _____ (2007b) "Love and morality" en *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, pp. 163-180.
- Hume, David (1975) *Enquiry concerning the principles of moral*, Oxford, Oxford University Press.
- Lasch, Christopher (1977) *Haven in a Heartless world. The family besieged*, New York, Norton & Company.
- Mill, John Stuart (2009) *The subjection of women*, New York, Classic Books.
- Nussbaum, Martha (1999) "The feminist critique to liberalism" en *Sex and social justice*, Oxford, Oxford University Press.
- _____ (2000) "Love, Care, and dignity" en *Women and Human Development*, New York, Cambridge University Press, pp. 241-297.
- Okin, Susan Moller (1989) *Justice, gender and the family*, New York, Basic Books.
- Rawls, John (2000) *Teoría de la justicia*, México, F.C.E.
- _____ (2001) "Una revisión de la idea de razón pública", en *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, pp. 155-205.
- _____ (2004) *La justicia como equidad. Una reformulación*, Buenos Aires, Paidós.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969) *Discourse on Political Economy*, en *Obras completas*, vol.3, Paris, Pléiade.
- Sandel, Michael (2000) *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.
- Satz, Debra (2010) "Feminist perspectives on reproduction and the family", Stanford Encyclopedia: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-family/>
- Sen, Amartya (1990) "Gender and cooperative conflicts", en Tinker, I. (ed.), *Persistent Inequalities. Women and World Development*, Oxford, Oxford University Press
- Taylor, Charles (2006) *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós.
- Waldron, Jeremy (1993) "When justice replaces affection" en *Liberal rights: Collected Papers 1981-1991*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 370-391.
- Weitzman, Lenore (1985) *The Divorce Revolution. The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America*, New York, Free Press.

III. Cosmopolitismo, democracia y conflicto

Cosmopolitismo, transnacionalismo y justicia*

Gustavo Leyva

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México)

En el presente trabajo me propongo realizar algunas reflexiones sobre la justicia desde una perspectiva cosmopolita y transnacional. Para ello me ocuparé, en primer lugar, de exponer el modo en que se inscribe el cosmopolitismo en el marco de la globalización (I). Posteriormente, me referiré a la manera en que, especialmente desde los estudios culturales, se ha ofrecido un sugerente análisis en torno a lo que ha dado en llamarse “transnacionalismo”, remitiendo con ello a un conjunto de fenómenos y procesos que sólo pueden ser abordados en el marco de las relaciones entre dos o más Estados nación y que, en razón de ello, no pueden ser reducidos a tratados solamente en términos de adscripción unívoca a un solo Estado nación (II). Finalmente, intentaré ofrecer algunas ideas, que no pretenden ser en absoluto novedosas, sobre el modo en que podría entenderse la justicia en una perspectiva no únicamente “nacional” ni tampoco solamente “internacional” sino, precisamente, “transnacional” (III).

1.

El derrumbe del socialismo en la Unión Soviética y en los países de Europa oriental, el resurgimiento de formas más o menos agresivas del nacionalismo, el despliegue de conflictos religiosos y étnicos de mayor o menor intensidad, los fenómenos de inmigración masiva desde los países más pobres hacia aquellos otros en los que se han concentrado la riqueza y el bienestar, el dramático abismo, que parece no poder cerrarse, entre países industriales y postindustriales, por un lado, y países en los que amplias capas de la población apenas sobreviven debajo de la línea de la pobreza, por el otro, caracterizan la escena internacional contemporánea y constituyen a la vez un motivo de desasosiego y preocupación, pero también un desafío para la filosofía hoy en día. Ha sido justamente en el horizonte de la reflexión sobre estos problemas que se ha desarrollado en el interior de la filosofía política y de la filosofía del Derecho actuales una corriente a la que se identifica bajo la denominación genérica de “cosmopolitismo” (Brock y Brighouse, 2005; Anderson-Gold, 2005). En ella se agrupan una serie de reflexiones sobre la justicia ya no a nivel estatal-nacional, sino más bien a escala global, por a) la crítica a una política orientada –o reducida – sólo al nivel nacional, por b) la exigencia de una reforma radical de las instituciones internacionales y la edificación de otras nuevas

* Este ensayo remite a una Conferencia presentada en el marco del **Simposio Internacional de Filosofía Política y Crisis Mundial** desarrollado del 16 al 19 de febrero de 2010 en la Universidad de Antioquia en Medellín, Colombia. En él se retoman, además, reflexiones planteadas en: Gustavo Leyva: *Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana* (en: Gustavo Leyva/ Dulce María Granja (Eds.): *Cosmopolitismo, Globalización y Democracia*. Barcelona – México: UAM - Antrhopos Editorial, 2009, pp. 279-344).

que posibiliten una cooperación internacional justa, por c) una redistribución de la riqueza lo mismo que por la defensa de los Derechos Humanos y el mantenimiento de la paz a escala internacional. El cosmopolitismo subraya en este sentido la universalidad irrestricta de los deberes de la justicia y se comprende por ello en oposición radical a las distintas formas de comunitarismo y a la prioridad moral que éste otorga a los deberes con respecto a los miembros de comunidades locales en comparación con los deberes que se tienen para con aquéllos que no son miembros de ellas¹. Es así que se busca vincular la pretensión de universalidad irrestricta de los Derechos humanos a la posibilidad de atribuir deberes que vayan más allá de las fronteras estrictamente nacionales y ponga a disposición de todo individuo los bienes que requiere para su subsistencia, desarrollo de sus capacidades y realización de sus planes de vida². Una tesis central de la vertiente cosmopolita es, desde luego, la de que el despliegue incesante de los procesos de entrelazamiento e intercambio económico, social, político, tecnológico y cultural a escala internacional – a los que se comprende hoy en día bajo el rubro genérico de “globalización”³ – han ampliado de hecho las fronteras de la justicia más allá de los límites del ámbito estatal nacional. De este modo, si bien es cierto que la comunidad internacional parece seguir consistiendo en una multiplicidad de Estados nación más o menos independientes, también lo es el hecho de que la interdependencia multidimensional entre las diversas naciones que se ha desarrollado a partir de los procesos de intercambio y entrelazamiento anteriormente mencionados ha acabado por crear de hecho nuevas formas y centros de poder que cuestionan el concepto tradicional de los Estados nacionales como actores independientes. En efecto, el contexto global configura y a la vez limita las opciones – especialmente las económicas y políticas – que se encuentran a disposición de los Estados transformando así el sentido y las

¹ Es así que se explica el vínculo indisoluble que algunos como Charles Jones han establecido entre el cosmopolitismo y la validez universal de los Derechos humanos (Jones, 1999, p. 2). Jones considera la pregunta por los Derechos humanos como parte de la pregunta por la “moralidad internacional en general y parte del problema de la justicia distributiva internacional en particular” (p. 18).

² Es de este modo que, por ejemplo, Thomas Pogge defiende en su libro *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms* (2002) la idea de que los Derechos humanos plantean una pretensión moral de universalidad irrestricta que los hace irreductibles a un orden jurídico legal nacional particular y que los vincula por ello más bien a instituciones sociales cuyo radio de acción es global. Así, la justicia internacional pasa a depender de instituciones internacionales capaces de regular en forma imparcial el intercambio económico, social y cultural entre los diversos países del globo terrestre.

³ Siguiendo a Jürgen Habermas, entiendo por “globalización” un proceso caracterizado por la creciente extensión e intensificación de las relaciones de circulación, comunicación e intercambio en los planos económico, social y cultural por encima de las fronteras trazadas por los Estados nación particulares. Este proceso de extensión e intensificación crecientes abarca tanto a la circulación de bienes y personas como al intercambio de informaciones y bienes – materiales e inmateriales – y a la creación de densas redes de relaciones entre los seres humanos a escala planetaria gracias al despliegue de medios de comunicación digitalizados y, en general, a la expansión de las relaciones capitalistas de mercado. Este proceso conlleva también la planetarización de problemas y riesgos que trascienden a las fronteras nacionales y que van desde la tecnología genética hasta el terrorismo, pasando por los riesgos ecológicos, los grandes movimientos migratorios desde los países pobres hacia los ricos y, en general, la pobreza en el llamado Tercer mundo en medio de islas de riqueza en los países más desarrollados (cfr., Habermas, 1998, pp. 101 y ss.).

funciones de la soberanía nacional y cuestionando de este modo el fundamento de la legitimidad del Estado (Held, 1995, p. 224). En este sentido es preciso pensar en el modo en que, en el interior de un sistema globalizado formado por una red cada vez más densa de interacciones entre los diversos Estados, las acciones y medidas tomadas por los Estados más poderosos afectan directa o indirectamente las oportunidades y proyectos de vida de personas que no están sujetas a su jurisdicción y ello ocurre o bien por medio de la incidencia directa que ellos desempeñan – en virtud de su poder – en la configuración y determinación de funciones de las instituciones económicas, sociales, políticas y culturales que regulan los intercambios a nivel internacional, o bien a través del poder que conceden a las élites políticas de los Estados menos desarrollados aun cuando éstos no sean de corte democrático (Pogge, 2002, pp. 118 y ss.). Quizá sea entonces claro por qué los cosmopolitas insisten en destacar que este potencial de influencias negativas sobre la vida de otros sujetos que se encuentran fuera del ámbito de jurisdicción de un Estado nación particular permite afirmar que la justicia se ha convertido hoy en día en un asunto global del que la filosofía debe dar cuenta.

2.

Uno de los fenómenos más significativos en la escena contemporánea a nivel global es el de las migraciones masivas de personas que en los países receptores se perciben no sólo como un trastorno, sino incluso como un peligro. Motivados por la falta de perspectivas, por la carencia de proyectos de desarrollo económico a largo plazo en sus países de origen y, en general, por un complejo entramado en el que se entrelazan fenómenos económicos (pobreza), sociales y políticos (conflictos étnicos, guerra y distintas formas de violencia en diversos planos) y naturales (climáticos), los movimientos migratorios que se viven a escala planetaria, especialmente desde los dos últimos tercios del siglo XX, parecen superar en alcance e intensidad a los procesos migratorios que habían tenido lugar a lo largo de la historia de nuestro planeta. Para los países latinoamericanos – especialmente para uno como México – el fenómeno de la migración tiene, como se sabe, una significación especial. En efecto, a causa de la pobreza, de la falta de perspectivas y, en años recientes, de una violencia y descomposición social y política, decenas de miles de mexicanos se ven obligados a desplazarse hacia los Estados Unidos de Norteamérica en busca de seguridad y de mejores condiciones y oportunidades de vida que su país les niega. Para dar tan sólo una idea de las dimensiones de este fenómeno a escala planetaria, baste señalar que el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la Organización de las Naciones Unidas estimaba así que para el año 2000 alrededor de 175 millones de personas vivían como migrantes en países distintos a los suyos (UN-DESA-PD, 2009).

Estos fenómenos han sido analizados desde diversas disciplinas y en distintos registros: desde la demografía y la ciencia política, pasando por la economía, la sociología y la antropología. Parte importante de esos análisis se han centrado en la dimensión específicamente cultural de dichos procesos, buscando delinear trayectorias migratorias específicas, historias de vida particulares y espacios más o menos delimitados en los países receptores (Hiernaux y Zárate, 2008). La

relevancia económica, social, política y cultural de estos fenómenos se advierte tan pronto se percibe que los migrantes constituyen un contingente considerable en términos demográficos que gradualmente comienza a demandar un papel más decisivo en los procesos políticos y electorales del país receptor, a plantear necesidades urgentes de servicios sociales (especialmente educación y salud) y a desarrollar un complejo de formas de vida en el que se amalgaman en formas novedosas las tradiciones culturales del país emisor con los modelos de vida imperantes en el país receptor. Todo ello ha contribuido a modificar la conformación y estructura tanto del país receptor como del emisor. A este respecto se podría pensar tan sólo en el impacto que tienen las llamadas remesas que envían los migrantes desde el país receptor hacia el emisor en la economía de este último, o en la transformación cultural que se produce a través del contacto entre la cultura y formas de vida del país de procedencia y las del país de llegada. A esta compleja articulación entre economías, sociedades, culturas y espacios que recorre y atraviesa las fronteras de diversos Estados nación, sin poder reducirse ni localizarse en uno sólo de ellos, se le ha denominado en la literatura antropológica reciente “*transnacionalismo*”, denominación con la que se busca desplazar el foco análisis social, económico, político, cultural, demográfico y espacial de estos fenómenos y procesos sociales – en este caso de los movimientos migratorios – desde el modelo tradicional de residencia y adscripción nacional única, de pertenencia unívoca a una sociedad particular, a un Estado nación determinado, y de inserción cultural vinculada al lugar de residencia y a la sociedad de la que se proviene (Hiernaux y Zárate, 2008, p. 11; Kearney, 2008), para poder dar cuenta de esa manera de fenómenos y procesos que se despliegan no en uno sino en dos o más Estados nación o, si se quiere decir mejor aun, en los puntos de cruce entre dos o más Estados nación. Se trata, pues, de fenómenos y procesos, pues, *transnacionales*. Fenómenos transnacionales de carácter paradigmático son los de los asilados, los de los refugiados y los de los migrantes. Los migrantes, los refugiados y los solicitantes de asilo crean y, a la vez, se mueven dentro de espacios transnacionales que no se reducen a las fronteras delimitadas de un único Estado nación y contribuyen a la vez a redefinir a éste en una forma desterritorializada. Piénsese, por ejemplo, en este último sentido, el modo en que en su momento Aristide, quien fuera presidente de Haití, se refiriera a los haitianos en Estados Unidos como integrantes de una “*décima provincia*” que debía sumarse a las otras nueve existentes dentro del territorio nacional de Haití dando lugar así a lo que algunos estudiosos han dado en llamar un “*Estado nación desterritorializado*” (Basch, Glick Schiller y Blanc-Szanton, 1994; Kearney, 2008). Ejemplos análogos podrían ser pensados con respecto a la presencia de mexicanos y centroamericanos en Estados Unidos, de maghrebíes y ecuatorianos en España, de senegaleses en Italia, de argelinos en Francia, de turcos en Alemania o de indios y paquistaníes en Inglaterra.

En virtud de fenómenos como los anteriormente descritos – fenómenos que, como ha sido observado por diversos estudiosos, adquieren una significación cada vez mayor en un mundo como el contemporáneo en el que los refugiados, las personas desplazadas, las personas sin Estado y los migrantes que han sido prácticamente expulsados de sus países por razones económicas o políticas, se están

convirtiendo en un porcentaje creciente de la población mundial – conceptos como los de “identidad”, “ciudadanía” y “Nación” se han convertido en algo especialmente complejo. Así, por ejemplo, el Estado nación moderno ha establecido la comunidad política y la pertenencia a ella en términos de una categoría fundamental, a saber, la de ciudadanía nacional. Los fenómenos anteriormente descritos, sin embargo, plantean la pregunta de cómo integrar en la comunidad política a quienes se encuentran en espacios que no son propiamente *nacionales* sino, como se ha señalado, más bien *transnacionales*: extranjeros, inmigrantes, refugiados, solicitantes de asilo por razones económicas o políticas, etc. (Benhabib, 2004) Estas migraciones transnacionales y, en general, los movimientos de personas a lo largo de, a través de y en las fronteras interestatales poseen una gran significación para una comprensión de la justicia que no esté circunscrita al ámbito de un Estado nación determinado, pues en ellos se plantea en forma especialmente dramática el dilema entre las pretensiones de autodeterminación propias de la noción de soberanía y, a la vez, la adhesión a principios que plantean una pretensión de validez más allá de los límites de la soberanía nacional. Estos fenómenos plantean así un cuestionamiento del modelo “westfaliano” que presupone una autoridad política unificada y dominante cuya jurisdicción sobre un espacio territorial claramente definido es suprema. La eficacia, fuerza explicativa y relevancia normativa de un modelo de esta clase se ven desafiadas en la actualidad, pues, por el despliegue de una economía global a través de la formación de mercados libres de capital y de trabajo, por la creciente internacionalización de la comunicación y las tecnologías de la información, por la globalización de problemas y conflictos en diversos planos (cambio climático, terrorismo, narcotráfico), por la emergencia de redes económicas, sociales, políticas y culturales internacionales y transnacionales, al igual que por el crecimiento de actores e instituciones políticos internacionales, subnacionales, supranacionales y transnacionales. En el marco de nuestra presente reflexión la pregunta que podría plantearse a este respecto sería entonces cómo debe ser pensada hoy en día la justicia ya no sólo en el ámbito nacional sino, especialmente y sobre todo, en la escena transnacional y a escala global.

3.

Como ya se ha señalado, los fenómenos mencionados anteriormente plantean la necesidad de una concepción de la justicia que vaya más allá de los límites de los Estados nación singulares. Es en este sentido que en la última década se ha discutido intensamente sobre si un concepto de justicia semejante debe ser entendido como vinculado a una justicia *internacional* o si no debe de ser pensado más bien en el marco de una justicia *global* (Forst, 2002). En el primer caso, los actores principales de una concepción de la justicia serían las comunidades políticas organizadas bajo la figura de un Estado de un modo tal que los principios de justicia internacional regulen en forma imparcial las relaciones entre los diversos Estados en el concierto internacional; en el segundo, los actores fundamentales serían más bien los individuos y las organizaciones, independientemente de su adscripción o inserción en un determinado Estado nación, de forma que los principios de justicia global pueden regular también en forma imparcial las relaciones entre todos los

hombres sobre el planeta. Quienes centran su perspectiva en la idea de una justicia internacional en las relaciones entre diversos Estados nación, parecen localizarse en la línea de una cierta actualización del *ius gentium* (Rawls, 1999). En favor de su concentración en el Estado y los Estados nación como actores principales y destinatarios de los principios de justicia, los exponentes de una concepción semejante aducen el hecho de que una comunidad política organizada estatalmente ofrece un determinado nivel de organización de la cooperación social, de sus beneficios y de sus cargas que permite identificar más o menos fácilmente los bienes a distribuir, las partes en cooperación y sus pretensiones de acceso a y disfrute de determinados bienes.

Tanto los partidarios de una justicia *internacional* como los exponentes de una comprensión *global* de la justicia parecen coincidir, sin embargo, en la idea de que la pregunta por la justicia en un Estado nación individual no puede ser respondida en forma adecuada independientemente de la pregunta por la justicia más allá de los límites de un Estado nación en particular, pues, se señala en ocasiones, incluso si una sociedad en el interior de un Estado nación determinado estuviera organizada internamente en forma justa, ella podría al mismo tiempo haberse beneficiado o estarse beneficiando, directa o indirectamente, de injusticias presentes o pasadas en el plano internacional o global (Beitz, 1999b, pp. 149 y ss.; Pogge, 1989, pp. 246 y ss.).

A la luz de los fenómenos y procesos a los que me he referido en el apartado anterior, cabría preguntarse entonces si la alternativa delineada anteriormente entre una justicia *internacional*, por un lado, y una justicia *global*, por el otro, no podría resolverse en el marco de una concepción de una justicia *transnacional* (Forst, 2002, p. 216). Tres rasgos de ésta son los que me interesa subrayar a continuación, así sea en forma breve.

En ella se trata de reconocer, en primer lugar, que el mundo contemporáneo se caracteriza por redes de interdependencia económica, social, política y cultural en cuyo interior han surgido relaciones, fenómenos, actores e instituciones transnacionales en diversos planos y con distintas configuraciones, sea en el ámbito de la producción y el trabajo transnacionalizados, en el plano ecológico y demográfico, en el contexto de instituciones como la ONU y el FMI o en organizaciones no gubernamentales como *Greenpeace* y Amnistía Internacional, sea en el plano regional, en uno suprarregional o en uno continental. Lo que importa destacar en este punto es que en virtud de estos procesos, los diversos Estados nacionales han pasado a formar parte de un sistema de interdependencia y cooperación, surgiendo así obligaciones que van más allá del terreno del Estado nación y plantean la necesidad de hacer frente a problemas y situaciones posibles de conflictos que traspasan las fronteras nacionales, de hacer frente, por ejemplo, a los problemas planteados por la desigual distribución de la riqueza a nivel internacional. En el marco de esta comprensión de la justicia transnacional, se busca entonces desarrollar una concepción de la justicia que no la focalice solamente en la figura del Estado nación, ni la reduzca a ella y que tampoco la limite exclusivamente a las

relaciones interestatales.⁴ Así, como ha sido señalado por varios estudiosos (Benhabib, 2004), todos los alegatos en favor del desarrollo de una concepción de la soberanía – y, por tanto, de la justicia – “post-westfaliana” (Buchanan, 2000, 2001) habrán de ser insuficientes si no atienden a los movimientos masivos de personas a través de y en las fronteras entre los diversos Estados nación y a las dramáticas desigualdades sociales y económicas entre los países del Norte y los del Sur. Las propuestas que a este respecto han ofrecido dos de los filósofos más brillantes que se han ocupado de estos temas – John Rawls, por un lado, y Jürgen Habermas, por el otro – llaman la atención por su carácter limitado. Así, por ejemplo, en *Law of Peoples*, Rawls señala la necesidad de limitar la inmigración en sociedades liberales porque, aduce, de ese modo se puede “proteger la cultura política de un pueblo y sus principios constitucionales” (Rawls, 1999, p. 39). Al mismo tiempo, no obstante, reconoce la existencia de un “deber natural (*natural duty*)” en los ciudadanos de las sociedades liberales para “asistir a sociedades en situación de desventaja (*burdened societies*)” a través de ayuda económica y de asistencia (pp. 105-113). Habermas por su parte, en “Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?” (Habermas, 2005), señala que la organización mundial por la que él aboga debe estar alejada de cualquier objetivo “político” relacionado con la economía que “incida en cuestiones de distribución equitativa” (Habermas, 2005, p. 336). Las cuestiones relacionadas con la distribución de la riqueza en el plano internacional son consideradas así por Habermas como intrínsecamente “políticas” y pertenecientes más bien a las tareas de una política interior global de la cual la organización mundial que él defiende debe estar exonerada (Habermas, 2005, p. 346). Liberada de las tareas de una “política interior global” – y, de ese modo, de las tareas relacionadas con la redistribución de la riqueza a escala global – la organización mundial no podrá comprenderse en modo alguno como responsable de garantizar las condiciones socioeconómicas necesarias – por ejemplo mediante la erradicación de la pobreza extrema – para cumplir los objetivos que en materia de Derechos humanos establece la propia Carta de las Naciones Unidas⁵. Con ello, sin embargo,

⁴ En este punto Benhabib remite al silencio que estudiosos de la justicia a nivel internacional y global han mantenido sobre fenómenos como los de la migración, así como al modo en que, a pesar de sus críticas a una noción de justicia centrada en la figura del Estado nación, no han cuestionado la piedra angular del estatocentrismo, a saber, la protección y el control de las fronteras del Estado nación respectivo frente a extranjeros, intrusos, migrantes, refugiados y solicitantes de asilo (Cfr., Benhabib, 2004, p. 2).

⁵ Ello resulta, por decir lo menos, sorprendente, pues con una posición semejante Habermas se coloca por debajo de los propios parámetros que han sido ya establecidos y aceptados por la *Carta de las Naciones Unidas* dejando de lado, además, las funciones que ya en ella se asignan al *Consejo Económico y Social de la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas*. En efecto, en su Artículo 1, la *Carta de las Naciones Unidas* señala lo siguiente:

“Artículo 1: Los propósitos de las Naciones Unidas son:

1. Mantener la paz y la seguridad internacionales, y con tal fin: tomar medidas colectivas eficaces para prevenir y eliminar amenazas a la paz, y para suprimir actos de agresión u otros quebrantamientos de la paz; y lograr por medios pacíficos, y de conformidad con los principios de la justicia y del derecho internacional, el ajuste o arreglo de controversias o situaciones internacionales susceptibles de conducir a quebrantamientos de la paz;

se reduce sustancialmente el alcance de su propuesta pretendidamente cosmopolita al convertir en último análisis las cuestiones relacionadas con la redistribución de la riqueza a nivel global, con el aseguramiento de las condiciones socioeconómicas necesarias para cumplir los objetivos planteados por la ya mencionada Carta de las Naciones Unidas, en cuestiones relacionadas con preferencias valorativas imposibles de ser dirimidas racionalmente.

En la concepción de una justicia transnacional a la que ahora me refiero se trata por ello de reconocer, en segundo lugar, que el escenario altamente complejo del mundo contemporáneo se caracteriza por procesos y conflictos económicos, sociales, políticos, jurídicos y culturales en diversos planos y con distintos grados de organización e institucionalización, sea en escala nacional, regional, suprarregional, continental o global: pobreza, cambio climático, deterioro ecológico, violencia, etc. Un escenario así considerado no permite ver en modo alguno un sistema de libre cooperación entre actores en relaciones de simetría donde los beneficios y las cargas se distribuyan en forma imparcial, sino más bien, como lo han señalado con precisión algunos como Rainer Forst, un sistema complejo de cooperación que se desarrolla bajo la lógica de la coacción y la dominación en un tejido de relaciones cuyos beneficiarios se distribuyen en forma compleja dentro y fuera tanto de los países pobres como de los ricos en un sistema internacional que parece reproducir en forma casi automática relaciones de desigualdad por mucho que los beneficiarios de dicho sistema puedan irse desplazando económica, social, política y aun geográficamente. Es en este sentido que una reflexión sobre la justicia transnacional tiene que tomar como punto de partida más bien un sistema global de *injusticia* con

2. Fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, y tomar otras medidas adecuadas para fortalecer la paz universal;

3. Realizar la cooperación internacional en la solución de problemas internacionales de carácter económico, social, cultural o humanitario, y en el desarrollo y estímulo del respeto a los Derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión; y

4. Servir de centro que armonice los esfuerzos de las naciones por alcanzar estos propósitos comunes”.

Especialmente el inciso 3. es de relevancia en el marco de la discusión que ahora nos ocupa. Sobre este mismo problema se vuelve en el Artículo 55 de la mencionada *Carta*:

“Artículo 55: Con el propósito de crear las condiciones de estabilidad y bienestar necesarias para las relaciones pacíficas y amistosas entre las naciones, basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos, la Organización promoverá:

a. niveles de vida más elevados, trabajo permanente para todos, y condiciones de progreso y desarrollo económico y social;

b. la solución de problemas internacionales de carácter económico, social y sanitario, y de otros problemas conexos; y la cooperación internacional en el orden cultural y educativo; y

c. el respeto universal a los Derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos, sin hacer distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión, y la efectividad de tales derechos y libertades”.

Es justamente en este marco que, más adelante, en el Artículo 60, se conciben las funciones del *Consejo Económico y Social* de la Asamblea General:

“Artículo 60: La responsabilidad por el desempeño de las funciones de la Organización señaladas en este Capítulo corresponderá a la Asamblea General y, bajo la autoridad de ésta, al Consejo Económico y Social [...]”.

beneficiarios y perjudicados en diversos espacios geográficos. La idea a este respecto es subrayar que las causas esenciales de la desigualdad y la injusticia a nivel global y del subdesarrollo en muchos países sobre la superficie del planeta son el resultado de un complejo entrelazamiento entre factores “internos” y “externos” de modo que, por ejemplo, la corrupción secular de las élites políticas criollas tiene sus orígenes en relaciones económicas y políticas internacionales del pasado y del presente. Así, el fracaso de muchos países para generar un desarrollo basado en la justicia debe ser explicado tanto por causas endógenas como exógenas y es difícil poder separar a unas de otras cuando se analiza lo que ocurre en muchos países latinoamericanos (Beitz, 1999a, p. 525). Aun más, ha sido de la situación prevaleciente en éstos que los países desarrollados se han beneficiado (Pogge, 2001). Una reflexión de esta clase tiene, pues, que focalizarse sobre los distintos fenómenos de injusticia, de poder y dominación, de asimetrías, buscando esclarecer las condiciones de su emergencia. Es en este punto donde una concepción de la justicia transnacional tendría que proseguirse bajo la forma de una reflexión sobre las relaciones de desigualdad y de dominación que caracterizan al mundo contemporáneo (Forst, 2002, pp. 224 y ss.), interrogándose por los mecanismos de poder que han posibilitado el surgimiento y mantenimiento del orden internacional vigente, delineando un horizonte de crítica frente a él y evaluando las posibilidades de su transformación.

Finalmente, en tercer lugar, una concepción de la justicia transnacional debe enlazarse con una comprensión de la democracia correspondiente a ella. En efecto, como ya se ha señalado, en la escena mundial contemporánea existen diversos actores, organizaciones e instituciones económicas, sociales y políticos que se articulan y expresan en diversos planos y asumen diversas formas de organización e institucionalización. Algunos se mueven sólo en la escena nacional, otros en una esfera más bien supranacional – sea regional o suprarregional – y sus ámbitos de acción y competencias tienen, pues, un mayor o menor alcance. Una concepción de la democracia acorde con esta profusa red de actores, instituciones y organizaciones económicas, sociales y políticas en diversos planos y niveles, con distintos radios de alcance, debe enlazarlas y legitimarlas a partir de procesos de deliberación y argumentación de los ciudadanos a escala nacional, regional, suprarregional y transnacional. Ello conlleva, por supuesto, la posibilidad – y, a la vez, la exigencia – de una democratización y reforma de algunas de estas instituciones ya existentes como la ONU, su Consejo de Seguridad, etc., y, tal vez, la creación de otras nuevas mediante la inclusión de otras voces. De este modo, la legitimación de instituciones económicas y políticas más allá del Estado nación se enlaza con procesos de deliberación y argumentación que trascienden también los límites de esta forma de organización política. Una política y una democracia transnacionales tienen, pues, que plantearse la posibilidad de la configuración – o quizá, mejor dicho, la reconfiguración – de las relaciones y estructuras dominantes a escala global, diseñando, a la vez, nuevas formas de organización democrática de la sociedad en los diversos planos anteriormente mencionados que no recaigan por detrás de las condiciones de legitimidad de la autodeterminación democrática características de la Modernidad. Es en este horizonte que, desde mi punto de vista, se debe comprender

la relevancia de una política y una democracia transnacionales hoy en día⁶. Es en este horizonte que podremos delinear un espacio de reflexión que esté efectivamente a la altura de los desafíos planteados hoy en día por un escenario internacional cada vez más complejo en el que, a pesar de todo, la justicia debe seguir siendo posible.

Bibliografía

- Anderson-Gold, Sharon (2005) *Kantische Grundlagen des gegenwärtigen Kosmopolitismus*, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53 (1), pp. 97-109.
- Basch, Linda, Glick Schiller, Nina y Blanc-Szanton, Cristina (1994) *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Langhorne, Gordon and Breach.
- Beitz Charles R. (1999a) “Social and Cosmopolitan Liberalism”, *International Affairs*, 75, pp. 515-529.
- _____ (1999b) *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- Benhabib, Seyla (2004) *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2005) “Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Zweimonatsschrift der internationalen philosophischen Forschung*, 53 (1), pp. 83-95.
- Brock, Gillian y Brighouse, Harry (Eds.) (2005) *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Buchanan, Allan (2000) “Rawls’ Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World”, *Ethics*, 110 (4), pp. 697-721.
- _____ (2001) “From Nuremberg to Kosovo: The Morality of Illegal International Reform”, en *Ethics*, 111 (July) pp. 673-705.
- Forst, Rainer (2002) “Zu einer kritischen Theorie transnationales Gerechtigkeit”, en Schmücker, Reinold y Steinvorth, Ulrich (Eds.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, Berlin, Akademie Verlag, pp. 215-232.

⁶ Así, algunos como Habermas llaman la atención sobre el papel que en este sentido puede jugar la experiencia histórica y política que se encuentra a la base de la Unión Europea como ejemplo de una política democrática más allá del Estado nacional (cfr., Habermas, 1998, pp. 135 y ss.) (otra vez). Así entendida, la Unión Europea no se comprende tanto como un espacio de integración económica sometido al despliegue incontrolado del mercado sino, más bien, como un proyecto de integración *jurídica y política* en un plano supranacional. Pieza central de este proyecto es una formación democrática de la opinión y la voluntad en un ámbito supranacional en la que se enlacen una Constitución europea, un proceso democrático a nivel europeo y un espacio público político también en el plano europeo. Un proyecto de esta clase no debe ser circunscrito, sin embargo – y en este punto Habermas se enlaza con Kant-, al plano de la Unión Europea, sino que deberá ser extendido gradualmente al ámbito mundial donde la política habrá de permanecer vinculada a los procesos de comunicación y deliberación de los ciudadanos del mundo (*Weltbürger*). Este proyecto se inscribe así en una perspectiva normativa que delinea un horizonte capaz de guiar a la vez a la reflexión filosófica ilustrada y a la acción de los ciudadanos razonantes como ciudadanos cosmopolitas en el mundo contemporáneo.

- Habermas, Jürgen (1998) *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____ (2005) “Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?”, en Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 324-365.
- Held, David (1995) *Democracy and the global order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford, Stanford University Press.
- Hiernaux, Daniel y Zárata, Margarita (Eds.) (2008) *Espacios y Transnacionalismo*, México, UAM-Juan Pablos.
- Jones, Charles (1999) *Global Justice: Defending Cosmopolitanism*, Oxford, Oxford University Press.
- Kearney, Michael (2008) “The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism”, en Hiernaux/Zárata (2008), pp. 51-88.
- Leyva, Gustavo (2009) “Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana”, en Leyva, Gustavo y Granja, Dulce María (Eds.) *Cosmopolitismo, Globalización y Democracia*, Barcelona, México, UAM - Anthropos, pp. 279-344.
- Pogge, Thomas (1989) *Realizing Rawls*, Ithaca, Cornell University Press.
- _____ (2001) “Priorities of global Justice”, *Metaphilosophy* 32 (1-2), pp. 8-24.
- _____ (2002) *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge, Polity Press-Blackwell Publishers.
- Rawls, John (1999) *The Law of Peoples*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.

Recursos electrónicos:

United Nations – Department of Economic and Social Affairs – Population Division: International Migration 2009, en:

http://www.un.org/esa/population/publications/2009Migration_Chart/ittmig_wallchart09.pdf

http://www.un.org/esa/population/publications/2009Migration_Chart/IttMig_maps.pdf

Las reivindicaciones normativas de un ethos democrático latinoamericano*

El habitus de Bourdieu, la Teoría crítica, y la filosofía social

Nythamar de Oliveira
PUCRS / CNPq

1. Uno de los mejores enfoques para comprender los problemas políticos y sociales que vive Latinoamérica es utilizar un programa de investigación interdisciplinario que considere la compleja composición cultural e histórica de las poblaciones latinoamericanas, incluyendo sus respectivas búsquedas modernas de una identidad nacional y los análisis sociales que procuran develar sus fundamentos combinados con variables políticas y económicas. En este ensayo intentaré ofrecer cierta aproximación a la recepción brasileña de una teoría social crítica, a la vez que reconsidero las contribuciones de las perspectivas normativas y sociológicas de las investigaciones interdisciplinarias que buscan evitar, precisamente, la imposición teórica de determinadas categorías sobre distintos contextos sociales, con el objetivo de promover la inserción crítica de tales análisis para que se lleven a cabo como una crítica “inmanente” de dichos procesos y fenómenos complejos. La denominada teología de la liberación y los movimientos populares que florecieron en Brasil y en algunos territorios de América Latina en los años 60 y 70, que condujeron a la consolidación de una cultura política social-demócrata con la elección de los gobiernos de izquierda¹ y, en el caso brasileño, los presidentes del Partido de los trabajadores, Lula da Silva (2003-2010) y Dilma Rousseff (2011 - presente), le deben mucho al programa de investigación neomarxista emancipatorio de la Teoría crítica (*Kritische Theorie*). También representaron una importante contribución a dicha cultura política algunos de los abordajes complejos sobre la identidad brasileña, tales como los análisis históricos y sociales de los pensadores nacionales Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, Celso Furtado, Raymundo Faoro y Fernando Henrique Cardoso, junto con los aportes seminales de los intelectuales de izquierda, como Helio Jaguaribe, Alvaro Pinto y Nelson Werneck Sodré. En efecto, la filosofía de la liberación brasileña presenta de manera interesante la hermenéutica de la sospecha freudiana, nietzscheana y marxista en términos agonísticos, estructurales o funcionalistas que se apropian (especialmente en autores como Ruben Alves, Augusto Boal, Paulo Freire y Leonardo Boff) de las bendiciones mixtas de la Teoría crítica presente en la dialéctica negativa utópica de

* Agradezco a Hans-Georg Flickinger, Ingo Bode, Holger Schoneville, Alessandro Pinzani, Christoph Horn, y Stefan Gosepath, por sus observaciones críticas y comentarios en las presentaciones de este artículo en Kassel y Florianópolis. Traducción al español de Arianne Aragone.

¹ Hugo Chávez en Venezuela, Néstor y Cristina Kirchner en Argentina, Tabaré Vázquez y José Mujica en Uruguay, Evo Morales en Bolivia, Michelle Bachelet en Chile Daniel Ortega en Nicaragua, Rafael Correa en Ecuador, Fernando Lugo en Paraguay, y Ollanta Humala en Perú.

sus exponentes de la primera generación (Benjamin, Adorno, Horkheimer, Bloch, Marcuse), sin atender a las reivindicaciones sociológicas y normativas que caracterizarían al giro pragmatista de la segunda y tercera generación de la Escuela de Frankfurt (Habermas, Honneth).² Mi hipótesis de trabajo aquí es que los déficits normativos y sociológicos que todavía se encuentran en varias propuestas de la Teoría crítica se pueden reducir con una fenomenología de la liberación que tome en cuenta tanto a la Teoría crítica como a los estudios culturales, en particular las cuestiones de género, etnicidad y raza, allende la división socialista-capitalista. Lo que he denominado el déficit fenomenológico de la Teoría crítica permite resituar una fenomenología de la liberación al nivel de un constructivismo social débil que mitiga y media algunas de las reivindicaciones objetivistas, demasiado fuertes del marxismo presente en la filosofía de la liberación, y algunas de las “representaciones” subjetivistas, demasiado débiles, de los estudios culturales y postcoloniales. En este sentido, el destino de la Teoría crítica y la filosofía social en América Latina depende de la propia consolidación de la democracia social, ligada ésta a los altibajos del capitalismo globalizado en las sociedades en vías de desarrollo. Sostengo que, desde un punto de vista crítico teórico, la democracia social brasileña puede tomar en consideración las críticas conservadoras del igualitarismo, populismo y paternalismo (tal como se encuentran en pensadores políticos como Denis Rosenfield), así como también la crítica radical de la izquierda lejana (de filósofos marxistas como João Quartim de Moraes).

A fin de dar cuenta de la dimensión normativa de un ethos democrático brasileño, debemos enfrentar algunos de los problemas concernientes al cambio denominado “transición a la democracia”, desde una dictadura militar de veintiún años hacia una plena democracia constitucional en Brasil con el proyecto de la Constitución de 1988, en aras de abordar la pregunta programática: “¿Por qué deberíamos, a fin de cuentas, defender la democracia?” Como argumenté en un trabajo previo, el proceso de democratización actual comenzó con la transferencia de poder a un presidente civil en 1985 y fue puesto bajo escrutinio y radicalizado con la impugnación del Presidente electo Collor en 1992, mas aún este proceso sigue en curso debido a las desigualdades económicas, sociales y las posturas de corrupción, impunidad y patrimonialismo que continúan acechando a esta nación (De Oliveira, 2004, p. 40). La historia política y social del Brasil moderno ciertamente ayuda a comprender cómo hemos devenido en esta sociedad híbrida y desigual caracterizada, en términos weberianos, tanto por los rasgos modernos de la racionalización, la secularización, el capitalismo y el liberalismo, como por las estructuras premodernas del feudalismo, el patrimonialismo y el clientelismo. Algunos pueden sugerir que ésta es la misma razón por la cual Brasil continúa siendo un candidato natural para la condición posmoderna, por cuanto la modernidad y sus ideales emancipatorios de la autonomía, la democracia liberal representativa y el igualitarismo social nunca fueron plenamente expresados al igual que en la mayoría de las sociedades latinoamericanas. En efecto, el desafío de repensar el significado de nuestro ethos moderno es aún más acentuado en nuestra propia autocomprensión de la vida social

² Ver la obra seminal y altamente original de Gustavo Pereira, *Las voces de la igualdad* (2010).

brasileña. En este ensayo quisiera retomar parcialmente este problema de la teoría social mediante el recurso a una articulación filosófica social de la Teoría crítica que considere seriamente la autocomprensión, la socialización y la reflexividad, sin la importación simplista y la falta de sentido crítico de las categorías europeas o reinventando la pólvora en otro delirante mosaico latinoamericano.

2. En una investigación reciente me propuse reexaminar la concepción habermasiana del mundo de la vida (*Lebenswelt*) en conjunción con el dispositivo procedimental rawlsiano del equilibrio reflexivo, a fin de replantear la teoría del reconocimiento de Honneth en términos de un ethos democrático y reflexivo (De Oliveira, 2009). La concepción de la democracia reflexiva de Honneth apareció primeramente como una alternativa a los modelos sustantivos de la liberación y la participación (como la concepción arendtiana republicana de la democracia) y a los modelos procedimentales de la democracia deliberativa, debido a sus visiones restrictivas de las esferas políticas y públicas (Rawls y Habermas). La idea de una “democracia reflexiva” también se encuentra en Olson y relacionada a la concepción de la “modernidad reflexiva” de Giddens (Beck, Giddens y Lash, 1994; Olson, 2006). Más recientemente, Honneth se refirió a una libertad reflexiva en términos de una concepción más defendible que la visión liberal clásica de la libertad negativa del contractualismo y como la etapa intermedia conducente a una concepción social de la libertad. Esto resulta ser un elemento importante en su reactualización de la filosofía del derecho de Hegel, en tanto que alternativa a las tendencias procedimentales y republicanas en el modelo habermasiano de la democracia (Honneth, 2011, pp. 44-117). Hoy en día, la principal tarea para la Teoría crítica en América Latina y el mundo debe ser tratada con razones normativas que, aunque no pueden hallarse en la investigación empírica, deben responder a una realidad social concreta dada de la que parten. Como señala Honneth acertadamente en las palabras preliminares de su última obra, “una de las principales limitaciones que plagan la filosofía política del presente es su desacoplamiento del análisis social y por ende la obsesión con los principios puramente normativos.” (Honneth, 2011, p. 14)

Por lo tanto, a fin de proponer una autocomprensión de aquello que pueda ser propuesto razonablemente como latinoamericano o una comprensión específicamente brasileña sobre la Teoría social crítica, debemos ser conscientes de los numerosos riesgos y limitaciones al intentar embarcarnos en este tipo de programa de investigación intercultural e interdisciplinario; mas estoy convencido de que éste es un camino fructífero y certero a seguir. Resta agregar que toda investigación interdisciplinaria en teorías de la justicia social y la democracia debe evitar los dos extremos, el de tornarse demasiado trivial y predecible, ya sea por centrarse solamente en hallazgos empíricos y concretos en la investigación de campo (por ejemplo datos, estadísticas, y cifras) relacionados con la realidad social brasileña, o el de tornarse tan abstracta conceptualmente que pierde contacto con la realidad social. Los denominados “Latin Americanists” o “Brazilianists”³ son, con

³ Ambos términos refieren, respectivamente, a los académicos especialistas en el estudio de la historia de Latinoamérica y de Brasil.

razón, más propensos a caer en el primer tipo de reduccionismo, mientras que los filósofos políticos y sociales tienden a dar por sentado sus supuestas categorías “universales” y sus esquemas conceptuales. Una de las preguntas guía para un programa de investigación interdisciplinario sobre la democracia en este marco de estudios brasileños y latinoamericanos, podría ser replanteada de la siguiente manera: “¿Existe algo así como una filosofía social brasileña o latinoamericana?” Siempre que uno se enfrenta al reto de hacer filosofía social brasileña o latinoamericana en la actualidad, debe abordar inevitablemente la pregunta heideggeriana de si la filosofía no es, después de todo, un emprendimiento europeo y todos los abordajes teóricos de nuestra realidad social son, de alguna manera, eurocéntricos. Actualmente se ha tornado algo corriente, que mientras los denominados filósofos continentales tienden a valorar las características estructurales e históricas en su enfoque, los filósofos analíticos simplemente tratan los conceptos en su coherencia y claridad semántica y lógica, sin prestar demasiada atención a su génesis cultural e histórica. No obstante, el desafío de encontrarle el sentido a la filosofía latinoamericana ha sido perseguido tanto por pensadores analíticos como continentales, no sin reservas, concesiones y suspicacias (Nuccetelli, Schutte y Bueno, 2010). La filosofía social puede ser muy útil para articular esta crítica inmanente con la misma teoría social que intenta dar cuenta de la complejidad de los fenómenos sociales y los análisis que hermanan los elementos europeos y no occidentales.

En general, si se considera a la filosofía como una visión del mundo, un estilo de vida o una mentalidad – contra Heidegger –, es ciertamente el caso que todas las personas indígenas latinoamericanas y las tradiciones no occidentales en general tienen sus propios y respectivos conjuntos de creencias sobre el cosmos, la vida y la muerte. Sin embargo, las descripciones empíricas, históricas y antropológicas de culturas concretas, mundos sociales, prácticas comunes, mitos y creencias, no parecen contar como explicaciones filosóficas de la “filosofía”, las cuales parecieran presuponer la investigación crítica, la reflexividad y la imparcialidad, aunque no sean necesariamente comprendidas en términos analíticos, sistemáticos o inclusive universalistas. Por ende, parece perfectamente razonable replantear la filosofía social latinoamericana o brasileña entendida adecuadamente a través del actual encuentro dialógico e interactivo entre las tradiciones europeas y las no occidentales, esto es, en tanto en cuanto logre rescatar las características típicamente americanas/brasileñas de las combinaciones sutiles y altamente complejas del pensamiento indígena latinoamericano y las tradiciones afrolatinoamericanas con el pensamiento nómade europeo, reflejando el flujo actual de migraciones asiáticas, las diásporas semíticas y africanas que en última instancia hacen a la filosofía latinoamericana bastante singular (Medina, 1992). Continúa el desafío normativo de suscribir el relativismo cultural sin abrazar el relativismo ético.

3. Como se mencionó anteriormente, parecería posible reconstruir una fenomenología social del ethos brasileño mediante el recurso a los aspectos tripartitos e intersubjetivos del mundo de la vida orientado hacia la comprensión social y lingüísticamente compartida de las prácticas cotidianas, comprendido en

términos reflexivos y hermenéuticos, a fin de tratar los contextos de significación políticos, legales y morales, el problema de una concepción normativa de la persona, y el desafío de un pluralismo razonable (Habermas, 1984, 1989). Una gramática de la equidad debe ir más allá de la distribución equitativa y procesal de los bienes materiales, y debe estar correlacionada con el principio fundamental del reconocimiento (hacer justicia al otro en su otredad) y su gramática moral implícita de los conflictos sociales, como ha argumentado Honneth, con el objeto de evitar tanto equiparar el relativismo cultural con el relativismo moral, como la desintegración posmoderna de la sustancia normativa y estética del mundo de la vida social. Por lo tanto, he asumido que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) aboga, en términos generales, por el horizonte de los significados lingüísticos social y culturalmente sedimentados que componen el entorno de fondo de las competencias, prácticas y actitudes compartidas por los actores sociales, sin ser reducidas a un proceso pasivo y estático.

La relación problemática entre los sistemas y el mundo de la vida se sitúa, por lo tanto, sobre la base de los fundamentos normativos de la crítica social, de la misma forma que las ideas básicas de la cooperación y la competencia han determinado enfoques filosóficos sociales sobre la teoría política. Siguiendo las críticas del poder sistémico e instrumentalizado de Habermas y Honneth, podemos replantear las autoformaciones reflexivas en una cultura política democrática mediante el reconocimiento intersubjetivo y las políticas sociales para la justicia distributiva, de manera que, en última instancia, no puedan ser separadas de sus correlacionadas prácticas de autoestima, cuidado de sí y autocomprensión pertenecientes al mundo de la vida. La teoría del reconocimiento de Honneth retoma con éxito la crítica del poder para abordar el déficit fenomenológico de la Teoría crítica, inherente a cualquier intento de romper con la demonización tecnológica, la dominación instrumental de la naturaleza y la explotación humana (Honneth, 1997). La actual democratización de las sociedades emergentes y los países en vías de desarrollo como Brasil, constituye un proceso complejo que ha comprometido diversos segmentos de la sociedad civil y aún tiene un largo camino por recorrer, pues un modelo reflexivo de la democracia radical no se logra solamente mediante los movimientos sociales desde la base, menos aún por los gobernantes, las élites o los intelectuales de la cúspide, sino por la sociedad civil como un todo y sus compromisos reflexivos, deliberativos, con la solidaridad y las redes de la cooperación social. Lo que está en juego, a fin de cuentas, es la institucionalización del mundo social, más allá de las explicaciones tradicionales de la sociedad y el Estado.

Honneth ha mostrado de manera convincente la imposibilidad de mantener la razón comunicativa inmune a la instrumentalización de la acción social en el mismo intento de hacer frente a la paradoja de la racionalización de las relaciones del mundo de la vida, tal como ha anticipado la propia explicación que brinda Habermas sobre la socialización. Honneth busca, por tanto, rescatar el lugar del ethos democrático de la sociedad civil, del mundo de la vida, el cual tiende a ser eclipsado por la idea rawlsiana de la razón pública y la esfera pública de Habermas (Honneth, 1998). Por unanimidad de criterio, la fuerza normativa de un ethos

democrático ha sido una de las principales contribuciones de la obra monumental de Habermas para una teoría del discurso de la ley y la democracia y para la Teoría crítica de una eticidad (*Sittlichkeit*) democrática, tal como la propuesta recientemente por su sucesor (Honneth y Joas, 1988; Habermas, 1998). En la medida en que dichas patologías no puedan ser abordadas por la ingeniería social de la globalización sistémica y esta última sea equiparada con la democratización continua de las instituciones en el mundo, la dimensión normativa de las “teorías de la justicia” debe ser traducida a los mismos desafíos que enfrentó la transición brasileña a la democracia, particularmente aquellos asumidos por la sociedad civil, los movimientos sociales, y las organizaciones –incluyendo a las ONGs, pero sin limitarse a las mismas. En este punto, se puede reformular el principal problema de mi investigación: “¿Cómo puede una teoría social dar cuenta de la normatividad en una cultura política cuyo ethos democrático aún está en construcción?” Al efectuar un acercamiento entre las concepciones procedimentales de un equilibrio reflexivo (Rawls) y el mundo de la vida (Habermas) apunté hacia una hermenéutica de la normatividad correlacionada a la facticidad de un ethos democrático inherente a una cultura política, pluralista, capaz de integrar aspectos semánticos y pragmáticos de una gama de prácticas y codificaciones (*modus vivendi*) que pueda ser razonablemente identificado con ese ethos social. Semejante reformulación del ethos democrático y reflexivo, en este caso, resulta muy apropiada para nuestros experimentos interminables que tratan de dar sentido a los desafíos normativos de la democratización social en Brasil. El pensamiento político y social brasileño del siglo XX estuvo atrapado entre el autoritarismo y la democratización, bajo el signo de la modernización, las migraciones masivas desde las áreas rurales hacia las urbanas, los movimientos sociales, y los aportes intelectuales del positivismo y el marxismo (Stepan, 1989). Incluso cuando hablamos de la modernización en Brasil, debemos poner en cuestión una reducción de la modernización a la racionalización, la secularización y la diferenciación de las esferas sistémicas, por cuanto ambas formas de vida social, la premoderna y la moderna, y los acuerdos institucionales, coexisten en nuestro ethos democrático y reflexivo. En efecto, las formas explícitas y sutiles de autoritarismo no deben entenderse únicamente en términos sistémicos, es decir, en posturas políticas, jurídicas, administrativas, gubernamentales, sino en el sentido de que acaban por traicionar una cierta complicidad y consentimiento tácito a lo largo de distintos segmentos de la sociedad civil e incluso dentro del tejido social de las prácticas cotidianas, como lo demuestra el denominado *jeitinho* o el modo brasileño de quebrantar la ley, las reglas y las normas. Además, el sueño brasileño de lograr una democracia social se ha visto acechado, en última instancia, por dos patologías populistas en el meollo de su cultura política de la cordialidad paternalista: el mito de la democracia racial y la utopía liberacionista del igualitarismo social. Mientras que las élites conservadoras promovieron lo anterior y todavía ponen en cuestionamiento los enfoques intersectoriales de la raza y las relaciones étnicas en Brasil, los segmentos izquierdistas y socialmente comprometidos de la sociedad tienden a dar por sentada la democracia social como una promesa socialista a ser ejecutada por un estado paternalista hacia los pobres. Para evitar las tendencias ideológicas de este tipo de abordajes, la teoría social debe

resituar sus propias pretensiones normativas y epistémicas en diálogo con la filosofía social.

4. El ethos democrático brasileño debe afrontar sus propios déficits normativos desde dentro. Por ello debemos referirnos al “trabajo de campo en la filosofía”, para hacer frente, no solamente a la cuestión del propio modo brasileño, sino también a aquello que hace de la sociabilidad humana un ethos social determinado a fin de abordar la pregunta: “¿En qué consiste la sociabilidad?” Después de todo, es posible comprender mejor el significado completo de lo social tal como se encuentra en un ethos social, en las identidades culturales, sociales y colectivas, donde las prácticas son a la vez constitutivas y regulativas, en un sentido normativo que trasciende una identidad política y nacional (como denunciaron las críticas sociales del totalitarismo y los regímenes nacionalistas), mas permanece dentro de la visión estructural e inmanente de una ontología social. Parecería que, tanto una teoría robusta de la práctica social como la concepción de Pierre Bourdieu acerca del *habitus*, como un construccionismo social débil o un constructivismo moderado, convergen en responder con éxito a las críticas sistemáticas formuladas por la epistemología social y analítica, mostrándoles cómo no pueden reducirse a una suerte de exageración posmoderna (“¿la construcción social de qué?”) ni pueden confundirse con otra variante del relativismo. En efecto, la teoría social de Bourdieu parte de una crítica a los déficits sociológicos en las teorías lingüísticas que no logran darle sentido a la inextricable conexión entre el lenguaje y la vida social, incluyendo la tendencia estructuralista y otras tendencias de moda que sedujeron a muchos círculos continentales en el último cuarto del siglo XX, lo que revela el déficit normativo que envuelve a gran parte de la crítica de la teoría social realizada por la Escuela de Frankfurt a las explicaciones positivistas y utilitarias de la vida y prácticas sociales. El diálogo fascinante entre la teoría social y la filosofía social que encontramos en Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas y Honneth, también se despliega en la obra de Pierre Bourdieu – semejante, en muchos aspectos, a la Teoría crítica. En una entrevista realizada por Axel Honneth y otros, Bourdieu declaró entender sus propias “intenciones teóricas comprensivas, las cuales pueden identificarse con el *habitus*, en términos de formas implícitas y condensadas del concepto de campo” (Bourdieu, 1986, p. 156). En otra parte que refiere a las contribuciones de Bourdieu a la teoría social, Honneth plantea algunas críticas interesantes de la anterior concepción ambigua del capital cultural, a la vez utilitario y representacional en su intento por superar las explicaciones estructuralistas y reduccionistas de las codificaciones simbólicas y culturales, lo que permite la distinción y el reconocimiento en las prácticas sociales (Honneth, 1995, pp. 186-201).

En el prefacio a su obra principal – *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980a), la cual fue considerada como una versión ampliada y cuidadosamente revisada de su *Outline of a Theory of Practice* (1972) –, Bourdieu pone en escena la problemática de una sociología del conocimiento que articula la teoría social y la práctica cultural sin reducir la anterior a un mero discurso epistemológico (como fue rechazada la obra de Manheim) o la última a un simbolismo estético (con lo que fueron

identificados la mayor parte de los posestructuralistas y posmodernistas). Bourdieu, por tanto, sitúa su propia contribución a la metodología de las ciencias sociales en algún lugar entre la etnología⁴ y la historia de las ideas sociales, i.e. en términos de una “sociología de la cultura” y la “historia social”, en una jugada estratégica que recuerda cómo Foucault resituó su propia historia cultural en relación a *École des Annales* (Chartier, 1988). Además, el interés pronunciado de Bourdieu por la relación sociológica entre el lenguaje y el poder apunta a su abandono metodológico del estructuralismo saussureano y el positivismo marxista. El doble carácter hermenéutico de la metodología social de Bourdieu puede discernirse claramente en su explicación crítica de la distinción institucionalizada entre la “etnología” y la “sociología”, en cuanto la “división” (*dédoublement*) o la “separación” del antropólogo (Bourdieu, 1980a, p. 34) frente a su objeto de investigación suele traicionar a un “filologismo” verdadero, en tanto la decodificación de una cultura dada y sus símbolos presupone ingenuamente un significado original “verdadero”. El método “doblemente hermenéutico” de Bourdieu aparece explícitamente formulado en otro lugar, por ejemplo, en *Questions de sociologie*: “La sociología de la sociología no es una ‘especialidad’ entre otras, sino una de las primeras condiciones de una sociología científica.” (Bourdieu, 1980b, p. 22) Por consiguiente, para analizar el mundo social y sus prácticas, primeramente se debe superar la oposición dualista del conocimiento teórico con el conocimiento práctico. Pues ni el antropólogo ni el sociólogo pueden evitar los escollos de la “participación intuitiva”, por un lado, ni el “etnocentrismo,” del otro lado, a menos que primeramente reconozcan el “sentido práctico” (*le sens pratique*) el cual, según Bourdieu, subyace a todos los modos del conocimiento teórico. Por esta razón Bourdieu quiso “superar” la dicotomía subjetivismo-objetivismo y los modos etnometodológicos del conocimiento teórico, mediante la reintegración de diferentes concepciones sociológicas (especialmente, aquellas del *habitus*, del “campo”, y de la “clase”) al nivel constitutivo de las prácticas sociales a ser observadas y estudiadas por los antropólogos y sociólogos. Efectivamente, la relación entre el observador y lo que es observado es un caso particular de la relación saber-hacer, la cual Bourdieu define como la relación entre una lógica de la teorización (“lógica lógica”) y una lógica en activo (“lógica prelógica”). Precisamente, para elucidar el sentido de la última (“la lógica de la práctica”, “*le sens pratique*”) Bourdieu procede a elaborar una “Crítica de la razón teórica”.

A medida que se avanza por los primeros cinco capítulos de la *magnum opus* de Bourdieu, surge una pregunta legítima, a saber, si en última instancia no está buscando reconciliar las mismas visiones objetivistas y fenomenológicas que critica. Para Bourdieu, una ciencia del mundo social no puede reducirse a una fenomenología social ni a una física social. Por ende, pretende “dejar atrás” (*dépasser*) el antagonismo entre estos dos modos del conocimiento, para pasar del *modus operandi* al *modus operandi* de la objetivación social. No obstante, su crítica

⁴ “Etnología” entendida como “antropología cultural”, por contraposición a la antropología filosófica y física. Bourdieu cuestiona expresamente las tradiciones epistemológicas que heredaron el dualismo ahistórico de Kant.

asevera construir la teoría del modo de la generación de las prácticas al mismo tiempo que establece una ciencia experimental que requiere del “objetivismo metodológico” como un momento necesario en toda investigación. En lo social epistemológico estamos tratando con el problema del realismo en oposición a las visiones relativistas y no cognitivistas que ponen en cuestión la posibilidad de la objetividad. Bourdieu replantea una tensión dialéctica entre la “génesis” y la “estructura”, entre el análisis “empírico” y la síntesis “trascendental”, en un intento radical de romper con la objetivación ahistórica del estructuralismo y el voluntarismo intelectualista de la fenomenología francesa y teorías de elección racional. Aunque plantea “la pregunta olvidada de las condiciones particulares que hacen posible la experiencia doxástica del mundo social” (Bourdieu, 1980b, p. 44), el objetivismo siempre implica una discontinuidad radical entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico.

5. Aquello que Saussure y Lèvi-Strauss objetivan en un sistema estructural y regulador de significantes, ni la fenomenología ni los etnometodologistas logran descifrarlo como una “relación objetivante”, esto es, la ruptura epistemológica, la cual según Bourdieu también es una discontinuidad social. Por ello, el lema de Bourdieu, “objetivar la objetivación” (*objectiver l'objectivation*), traduce sus esfuerzos por teorizar la relación entre el significado experiencial explicitado por la fenomenología social y el significado objetivo que es construido por la física social o la semiología. Para ir más allá de la antinomia sujeto-objeto, se tiene que romper con la experiencia y la representación nativas de esa experiencia y, además, poner en entredicho las presuposiciones inherentes a la posición del observador “objetivo” – a quien Bourdieu acusa de tender a privilegiar las funciones epistémicas y comunicativas.

Por tanto, la teoría de la práctica de Bourdieu busca liberar dicho modo objetivador del conocimiento de las distorsiones derivadas de las condiciones epistemológicas y sociales de su producción. Al analizar la lógica de la práctica en sus relaciones objetivantes prerreflexivas, pareciera que Bourdieu pone en cuestión una tradición establecida académicamente que articula el nexo entre teoría y praxis en términos de valor. A mi entender, esto sirve para explicar por qué sitúa su crítica al individualismo metodológico de Jon Elster en el mismo nivel que su ataque a la teoría de la acción finalista y voluntarista de Sartre. Aquí me abstengo de pronunciar un juicio apresurado sobre la crítica que Bourdieu realiza a Elster, simplemente porque asumo que toda la teoría de la práctica de Bourdieu aborda sistemáticamente este problema particular. Por ende, cuando Elster acusa a Bourdieu de mezclar inconsistentemente una “explicación causal” con una “explicación funcional e intencional” en la última concepción de la “distinción” antedicha, Elster (1983, pp. 69 y ss.) soslaya la lógica de la práctica relacional (por contraposición a la valorada) de Bourdieu y sus implicancias holísticas para la superación de la dicotomía entre individuo y sociedad. La concepción social del *habitus*, desarrollada en el tercer capítulo, se presenta como una característica decisiva de la crítica de la teoría de la acción racional de Bourdieu y como un último intento de proponer una concepción

de la práctica social que evite los escollos de las explicaciones analíticas y continentales.

Para arribar a una definición del *habitus* con respecto a la objetivación de las prácticas, Bourdieu retoma su crítica al objetivismo. Según esta visión, el mundo social se constituye como un

espectáculo ofrecido a un observador que asume un ‘punto de vista’ sobre la acción y que, poniendo en el objeto los principios de su relación con el objeto, precede como si su único propósito fuese el conocimiento, y como si las interacciones dentro del mismo fuesen intercambios simbólicos meramente. (Bourdieu, 1980b, p. 87)

Por oposición al materialismo positivista, la teoría de la práctica sostiene que los objetos del conocimiento son *construidos*, y no grabados pasivamente y, contrariamente al idealismo intelectualista, que “el principio de esta construcción es el sistema de las disposiciones estructuradas estructurantes, el *habitus*, el cual se constituye en la práctica y siempre está orientado hacia funciones prácticas.” (Bourdieu, 1980b, p. 87) Como señala el propio Bourdieu, no sólo está en juego el revertir una vez más la onceava “Tesis sobre Feuerbach” de Marx (a saber, *interpretar* aquello que *cambió*, por así decirlo, *in der Praxis*), sino también el retorno a “esta parcialidad” de la actividad práctica social (es decir, lo declarado en las Tesis 1 y 2). En otras palabras, para escapar al dualismo del realismo de la estructura y el idealismo de la dialéctica trascendental, Bourdieu rehabilita la praxis social marxista (*qua* práctica *tout court*) en tanto “el sitio de la dialéctica del *opus operatum* y del *modus operandi*; de los productos objetivados y los productos incorporados de la práctica histórica; de las estructuras y el *habitus*.” (Bourdieu, 1980b, p. 88) Aunque mantiene su distancia de los marxistas “oficiales” (los intelectuales del Partido comunista francés y sus allegados), Bourdieu deriva claramente su concepción estructural de la sociedad de la noción marxista de *clase*, presente en sus obras de transición⁵, en tanto la unidad primaria de análisis y su función correlativa en la producción y la reproducción de la vida social, además de las explicaciones sistemáticas de las influencias durkheimianas y weberianas que contribuyen a la sociología de Bourdieu.

La concepción bourdieuana del *habitus* no puede separarse de los términos correlacionados de “clase” y “campo”.⁶ En efecto, según Bourdieu, la sociedad es un sistema de campos relativamente autónomos pero estructuradamente homólogos. En una de sus fórmulas más desconcertantes, Bourdieu llega a afirmar:

{ (*habitus*) (*capital*) } + campo = práctica. (Bourdieu, 1984, pp. 101 y ss.)

Por ende, Bourdieu busca evitar el enfoque jerárquico de los estructuralistas al definir el *habitus* como el sistema de disposiciones internalizadas que median entre las estructuras sociales y las actividades prácticas, siendo formadas por las primeras y reguladas por las últimas. Como lo expresa Bourdieu claramente:

⁵ Principalmente el Marx de las “Tesis sobre Feuerbach” y la *Ideología Alemana*.

⁶ La palabra francesa “champ” se traduce por el término inglés “field” (español “campo”) –“disciplina, campo de fuerza, campo de batalla...”

Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de la existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones extrapolables y duraderos, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, esto es, como principios que generan y organizan las prácticas y representaciones que pueden adaptarse objetivamente a sus resultados sin presuponer una puntería consciente hacia los fines o una maestría expresa de las operaciones necesarias para obtenerlos. Objetivamente “reguladas” y “reguladoras” sin ser en modo alguno el producto de la obediencia a las reglas, pueden ser orquestadas colectivamente sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1980b, p. 88).

Inmediatamente surge una dificultad relacionada al problema de la agencia social. Después de todo, ¿qué es lo que falla en el director de orquesta? Para Bourdieu, el agente socializado, contrariamente al estructuralismo y a las teorías de la elección racional, debe distinguirse del sujeto y del individuo libre (Bourdieu, 1987, pp. 17 y ss., 78 y ss.). Por ello, el *habitus* bien puede ir acompañado del “cálculo estratégico” pero, incluso en este caso, el último permanece en el nivel de la capacidad de respuesta, por cuanto las respuestas conscientes se definen “en relación a las potencialidades objetivas, inmediatamente inscriptas en el presente, cosas para hacer o no hacer, cosas para decir o no decir, en relación a un futuro próximo probable (*un à venir*), que se presenta con una urgencia y pretensión de existencia que excluye toda deliberación.” (Bourdieu, 1980b, p. 89) Bourdieu continúa afirmando que “los estímulos no existen para la práctica en su verdad objetiva”; siempre presuponen “agentes condicionados para reconocerlos”. Considero que este énfasis algo desconcertante en la naturaleza estructural de su “ciencia de la práctica” es lo que da cuenta del malentendido generalizado entre los críticos de Bourdieu. Aunque no procederé a asumir su defensa en este trabajo, pienso que lo que pretende aquí Bourdieu es que una explicación social de la acción, para mantener su especificidad *social*, debe presuponer que el mundo social es de hecho “un mundo de fines realizados de antemano” (por ejemplo, “procedimientos a seguir”, “caminos a tomar”) en concordancia con el “carácter permanentemente teleológico” de sus “herramientas o instituciones.” Para ilustrar la apropiación bourdieuana de esta concepción cuasifenomenológica del mundo social, bastaría recordar el ejemplo trivial heideggeriano del martillo (Heidegger, 1962, §§ 15-18) en su famoso “Análisis de la circunmundanidad y mundanidad en general”, donde cada pieza de un equipamiento se define en términos de para qué se lo usa (*Bewandtnis*, “participación”, pero también su “funcionalidad”). No puedo comprender lo que es un martillo a menos que reconozca su lugar en el todo, su uso en la manera en que se usa normalmente, etc. Ahora bien, ciertamente puedo utilizar un martillo, por así decirlo, como un peso que coloco sobre papeles sueltos para evitar que se desparramen. Sin embargo, serviría cualquier objeto pesado a este propósito (una piedra, por ejemplo, o aun mejor, un pisapapeles). La principal diferencia entre los usos “genuinos” del martillo y cualquier otro uso del martillo es, como señala Heidegger, la transparencia del primero – así, cuando se martilla un clavo, “el propio martillar revela la ‘manipulabilidad’ (*Handlichkeit*) específica del

martillo” (Heidegger, 1962, p. 98). Asimismo, una institución social como la iglesia puede “usarse”, digámoslo así, en una situación revolucionaria como en América Latina, para propósitos distintos de la adoración a Dios (al menos *no* en la manera tradicional). No obstante, aun los liberacionistas más irreligiosos comprometidos con un programa marxista, no pueden desechar el *telos* ideológico que caracteriza a la institución histórica y genuina de la iglesia como una *ekklesia* religiosa. De hecho, el *impasse* de las teologías de la liberación, en sus jugadas deconstructivas y desideologizantes, señala la imposibilidad de “aislar” a las agencias individuales de la emancipación (esto es, mujeres, negros, nativos, homosexuales, etc.) de la estructura social a ser transformada. Además, se ha tornado imposible centrarse únicamente en una fuente de opresión (por ejemplo, el sector militar, el imperialismo norteamericano o el capitalismo occidental) en la red de la “violencia institucionalizada”. Este problema, siendo estructural, parece más bien indicar que la propia génesis de una institución social basada en una lógica de la identidad no permite que tenga lugar la acción liberadora dentro de los límites impuestos por su *raison d'être*. Por lo tanto, Bourdieu no está proponiendo una nueva “teoría de la acción”, sino articulando la estructuración social de toda práctica que acontece en-el-mundo. Aunque describe una situación común que puede acontecer en la vida cotidiana, la teoría del “actor racional” de Elster socava el hecho de que la estructura del mundo social esté dada, un mundo a la vez constituido por y constitutivo de un *Dasein* corporal, siempre un ser ya socialmente contextualizado: “El sentido práctico es una implicancia cuasi-corporal en el mundo que presupone la no representación del cuerpo ni del mundo, menos aun de su relación.” (Bourdieu, 1980b, p. 111)

6. La crítica immanente bourdieuana de la racionalidad reintroduce la noción wittgensteiniana del juego (el *jeu* francés se traduce en un solo término, como el *Spiel* alemán) para ilustrar su concepción del “sentido práctico” como “intuición para el juego” (*sense du jeu*). El ajuste proléptico implicado en la noción wittgensteiniana de los juegos del lenguaje, permite a Bourdieu hablar de la relación entre el *habitus* y el campo social como el aprendizaje de un juego, similar a lo que la adquisición de una lengua materna es para el aprendizaje de un idioma extranjero. Así como para el último Wittgenstein las creencias implican un sistema de proposiciones, Bourdieu concluye que “la creencia es una parte inherente de la pertenencia a un campo” (Bourdieu, 1980b, p. 113). La creencia se comprende aquí en su forma más acabada como *doxa* ingenua, natural, opuesta diametralmente a la “creencia pragmática kantiana”: “La *doxa* es la relación de adherencia inmediata que se establece en la práctica entre un *habitus* y el campo al que es ajustado, el mundo preverbal supuesto que fluye del sentido práctico.” (Bourdieu, 1980b, p. 115)

Dado que la creencia práctica es más bien un *état de corps* que un *état d'âme* (“disposición de los sentimientos”), la creencia práctica no puede dar cuenta de los procesos de toma de decisiones racionales, sino que simplemente aparece como el pasaje del agente entre el *habitus* y los campos sociales. Según Bourdieu,

El sentido práctico, la necesidad social convertida en naturaleza, en esquemas motores y automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y mediante lo que las hace oscuras a los ojos de sus productores, sean sensitivas,

esto es, asentadas en un sentido común. Debido a que los agentes nunca saben completamente lo que están haciendo, lo que hacen tiene más sentido que lo que saben (Bourdieu, 1980b, p. 116).

Bourdieu ofrece varios ejemplos de sus propias investigaciones etnográficas en la cultura Cabila para ilustrar la socialización del sujeto al ser “arrojado” en su existencia cotidiana (por ejemplo, la organización del espacio interior de su hogar, el cual Bourdieu relaciona con su estructuración masculino/femenino de la sexualidad). Las conclusiones de las investigaciones de campo bourdieuanas pueden resumirse en las dos citas siguientes de carácter más bien descriptivo:

Las estructuras que ayudan a construir el mundo de los objetos se construyen en la práctica de un mundo de objetos construido en concordancia con las mismas estructuras. El “sujeto” nacido del mundo de los objetos no emerge como una subjetividad que enfrenta una objetividad: el universo objetivo se compone de objetos que son el producto de operaciones objetivantes estructuradas de acuerdo a las mismas estructuras que les aplica el *habitus*. El *habitus* es una metáfora del mundo de los objetos, el cual es en sí mismo un círculo interminable de metáforas que se reflejan las unas a las otras *ad infinitum* (Bourdieu, 1980b, p. 130).

Y continúa para referirlo explícitamente:

En una sociedad dividida en clases, todos los productos de un agente dado, por una sobredeterminación esencial, hablan inseparable y simultáneamente de su clase – o, más precisamente, su posición y trayectoria ascendente o descendente dentro de la estructura social – y su cuerpo – o, más precisamente, de todas las propiedades, siempre calificadas socialmente, de las que es portador: sexuales, desde luego, pero también propiedades físicas que son valoradas, como la fuerza o la belleza, o estigmatizadas. (Bourdieu, 1980b, p. 134)

Es posible derivar fácilmente que la doble problemática postestructuralista de la lógica metafísica, binaria (“pensar en parejas”) y la filosofía del sujeto (la unidad de un significado trascendental) subyace a la teoría de la práctica de Bourdieu. Lo cual se torna aún más explícito en el quinto capítulo (“La lógica de la práctica”), especialmente cuando Bourdieu critica el “tiempo” ahistórico de la teoría científica: “La práctica se despliega en el tiempo y tiene todas las propiedades correlativas, como la irreversibilidad, que la sincronización destruye.” (Bourdieu, 1980b, p. 137) Pues el tempo (ritmo) de la práctica constituye su significado. “La ciencia tiene un tiempo que no es el de la práctica.” Y concluye, en un juego de palabras cuasiheideggeriano: “La ‘intuición’ (*sens*) para el juego es el sentido del futuro inminente (*à-venir*) del juego, el sentido de la dirección (*sens*) de la historia del juego que brinda el sentido al juego.” (Bourdieu, 1980b, p. 138)

7. No constituye ninguna sorpresa el hecho de que la “intuición para el juego” bourdieuana se aplique a su propia explicación lúdica de las prácticas y teorías sociales. Pienso que se deberían dejar a un lado estas cuestiones del estilo y el gusto al leer las obras de Bourdieu – después de todo, Bourdieu representa, quizás contra su propia voluntad, al nuevo *Homo academicus gallicus*. ¿Esto “corroboraría” su teoría del *habitus*? De todos modos, me gustaría mencionar el problema de la

lógica de las ciencias sociales, una vez más, en el presente contexto de la *Methodenstreit*. Bourdieu ridiculiza el uso científico de los “diagramas sinópticos” para aprehender simultáneamente y en una sola mirada, *no intuitu et tota simul* (Descartes) lo que en la práctica no puede totalizarse sin descuidar la propia “naturaleza” constitutiva de estos hechos. Parece que estuviéramos retornando a la cuestión de los viejos hechos-valor y Bourdieu, a mi entender, es muy consciente de esta problemática postkantiana, especialmente en su particular apropiación de conceptos husserlianos y heideggerianos. Su explicación de la ideología estructuralista de las discontinuidades racionales, traicionada en la concepción teórica de las genealogías, mapas, y calendarios, señala su propia preocupación postestructuralista por la historia de las ideas. Por ello, cuando afirma que “la práctica tiene una lógica que no es la del lógico”, está tratando seriamente de encontrar una salida a la metaforología de Bachelard y al logicismo de Althusser. A este respecto, considero que Wittgenstein es más que una fuente de inspiración para Bourdieu, por cuanto los juegos de lenguaje no requieren un entendimiento teórico racional de las reglas por parte de los jugadores implicados. Aún queda por demostrar si la “lógica de la práctica” bourdieuana cumple con sus funciones prácticas que promete su teoría de la práctica.

A modo de conclusión, todavía podemos recurrir a una concepción de la práctica tan interesante como lo es el *habitus* y combinarla con desarrollos recientes en la Teoría crítica y la epistemología social. Pues el término latino *habitus* resitúa, de algún modo, el impulso normativo de la noción aristotélica de *hexis* y la individuación en la civilización, física, tal como había sido utilizado por Norbert Elias, desde 1939, para referirse a nuestra “segunda naturaleza” en las estructuras particulares moldeadas por las actitudes sociales.

Como señala Bernardo Sorj atinadamente:

Los individuos tienen un *habitus* el cual, en términos generales, refiere a la internalización e incorporación de actitudes y conocimiento compartido por la clase social específica o grupo al que pertenecen. Pero cada individuo también es capaz de participar en interacciones sociales creativas y activas allende sus grupos sociales basado en un trazado afectivo y cognitivo de la sociedad como un todo. Esta habilidad para determinar y lidiar con el mundo social se ve afectada en términos prácticos e intelectuales por la posición que ocupa cada individuo en el sistema social. Sin embargo, esta misma habilidad presupone que se comparte un mundo de valores, códigos y conocimiento con el resto de la sociedad – y esto es lo que constituye la forma de sociabilidad que se observa en una nación dada (o en cualquier sistema social o subsistema). (Sorj, 2000, p. 47).

La normatividad es práctica, en tanto los hombres sean concebidos como seres sociales, en sus tratos relacionales, intersubjetivos, societales, morales, éticos, legales y políticos. Resta una gran tarea epistemológica social de relacionar esto con una postura teórica específica sobre el conocimiento, la creencia, la razón, sin recaer en las reducciones teóricas denunciadas por Bourdieu. Hay, ciertamente, características positivas y negativas en ambos bandos (teóricos sociales continentales y filósofos analíticos) y debemos intentar evitar continuamente los

reduccionismos de los campos trascendentales y naturalistas, tales como el fenomenalismo y el fisicalismo, en nuestra constante tarea de evitar el postmodernismo presente en el construccionismo social y en el realismo positivista. El propio surgimiento de la epistemología social dentro del campo analítico puede parecer un replanteamiento de la crítica hegeliana del solipsismo kantiano y de la apropiación fenomenológica hermenéutica crítica del neo-kantismo, para superar la concepción platónico-cartesiana del conocimiento como “creencia verdadera justificada” y presentar al conocimiento como “intrínsecamente social” (Goldman y Whitcomb, 2010).

Nuestra presente investigación interdisciplinaria sobre la filosofía social, especialmente a la luz de esta propicia interlocución con la epistemología social y la Teoría crítica, puede ayudarnos a elaborar análisis que movilicen al *habitus* en términos de su articulación teórica y de sus fundamentos en la realidad empírica. Por un lado, las prácticas sociales tienen primacía sobre los dispositivos teóricos, así como la sociabilidad es previa a la ética y a lo político, al igual que la sociabilidad se devela en el proceso natural de convertirnos en humanos, y la evolución social acontece dentro de procesos biológicos evolutivos. Por el otro lado, el naturalismo no puede dar cuenta de todos los desarrollos reflexivos sociales, precisamente porque los seres humanos también participan como actores sociales en la construcción de su realidad social. Incluso aunque uno ya no pueda recurrir a un principio religioso o moral en tanto un modo absoluto de “dar razones” para tal y cual acción, sigue siendo una incógnita el problema de la normatividad en las relaciones sociales, legales y políticas. La ingeniosa explicación elaborada por John Searle procura justamente resolver este problema, al combinar una explicación sistemática de la objetividad epistémica con una subjetividad ontológica que, en última instancia, complementa las explicaciones hermenéuticas fenomenológicas tales como las que propusieron Berger y Luckmann casi treinta años antes (Searle, 1995; Berger and Luckmann, 1966). Si bien no es necesario ir tan lejos para afirmar que todo está construido socialmente o negar la objetividad en la empresa científica, parece razonable concebir las prácticas sociales en términos del construccionismo, así como actualmente el contractualismo moral y político puede resituarse como variantes del constructivismo kantiano (Hacking, 1999).

Por tanto, parecería que se puede proceder de una justificación epistémica hacia una justificación epistémica moral (siempre y cuando no se esté comprometido con una visión neocognitivista extrema de la ética), de manera tal que el objetivo puede ser tener un sistema de creencias morales y actuar en concordancia con las normas epistémicas morales. La ética sustantiva y todo caso de ética normativa, incluyendo la ética aplicada, debe nacer en una realidad social. Las creencias morales pueden estar justificadas según los argumentos tradicionales del realismo moral, el universalismo, el intuicionismo y concepciones supuestamente robustas de la racionalidad, así como incluso pueden estar presuntamente justificadas por razones religiosas, tal como concede el relativismo cultural. Ciertamente, hoy en día muchos pueden objetar las justificaciones filosóficas y religiosas. Ante esto la teoría social resulta extremadamente útil para acercar la filosofía y la epistemología sociales a las personas concretas, reales y a sus relaciones sociales intersubjetivas.

En cuanto a las razones normativas, siempre podemos movernos de las descriptivas a las motivacionales y normativas, pero nunca podemos deshacernos de su sociabilidad.

Bibliografía

- Beck, Ulrich, Giddens, Anthony y Lash, Scott (1994) *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge, Polity.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (1966) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, Anchor Books.
- Bourdieu, Pierre (1972) *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (1980a) *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- _____ (1980b) *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- _____ (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- _____ (1986) “Der Kampf um die symbolische Ordnung. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs”, *Ästhetik und Kommunikation*, 16, pp. 142–164.
- _____ (1987) *Choses dites*, Paris, Minuit.
- Chartier, Roger (1988) *Cultural History: Between Practices and Interpretations*, Ithaca, Cornell University Press.
- De Oliveira, Nythamar (2004) “Globalization and democratization in Brazil: An interpretation of Rawls's political liberalism”, *Civitas*, 4 (1), pp. 39-55.
- _____ (2009) “Affirmative Action, Recognition, Self-Respect: Axel Honneth and the Phenomenological Deficit of Critical Theory”, *Civitas*, 9 (3), pp. 369-385.
- Elster, Jon (1983) *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Goldman, Alvin y Whitcomb, Dennis (Eds.) (2010) *Social Epistemology: Essential Readings*, Oxford, Oxford University Press.
- Habermas, Jürgen (1984) *The Theory of Communicative Action. Vol 1. Reason and the Rationalization of Society*, traducción al inglés de McCarthy, Thomas, Boston, Beacon Press.
- _____ (1989) *The Theory of Communicative Action. Vol. 2. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, traducción al inglés de McCarthy, Thomas, Boston, Beacon Press.
- _____ (1998) *Between Facts and Norms*, traducción al inglés de Rehg, William, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Hacking, Ian (1999) *The Social Construction of What?*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, traducción al inglés de Macquarrie, John y Robinson, Edward, New York, Harper & Row.
- Honneth, Axel y Joas, Hans (Eds.) (1988) *Social Action and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Honneth, Axel (1995) *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, traducción al inglés de Wright, Charles W., Albany, SUNY Press.
- _____ (1997) *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica-Grijalbo-Mondadori.
- _____ (1998) “Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today”, *Political Theory*, 26 (6), pp. 763-83.
- _____ (2011) *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Medina, Vicente (1992) “The Possibility of an Indigenous Philosophy: A Latin American Perspective”, *American Philosophical Quarterly*, 29 (4), pp. 373-380.
- Nuccetelli, Susana, Schutte, Ofelia y Bueno, Otávio (Eds.) (2010) *A Companion to Latin American Philosophy*, Malden, Wiley-Blackwell.
- Olson, Kevin (2006) *Reflexive Democracy: Political Equality and the Welfare State*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Pereira, Gustavo (2010) *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Barcelona, Proteus.
- Searle, John (1995) *The Construction of Social Reality*, New York, Free Press.
- Sorj, Bernardo (2000) *A nova sociedade brasileira*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Stepan, Alfred (Ed.) (1989) *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*, Oxford, Oxford University Press.

Releyendo a Rawls a la luz de Arendt: Juicio reflexivo y experiencia histórica*

Carlos Thiebaut
Universidad Carlos III de Madrid

1. La importancia del legado de Arendt

Al comienzo de su *Diario filosófico*, Arendt escribió: “Si dejamos a un lado la facultad de juicio, todo se convierte en vértigo” (2006, p. 58, 2/1951). Ya en 1951 le causaba perplejidad la necesidad del juicio y las dificultades a la hora de entender lo que el juicio sea. Dos cosas, que serán evaluadas a lo largo de toda su vida, subyacen al reconocimiento de esta necesidad y a su perplejidad. En primer lugar, su convicción, que luego se acentuó y se elaboró más finamente, de que el juicio, entendido como la capacidad de distinguir lo correcto de lo incorrecto, está detrás de la falta de respuesta a los procesos totalitarios cada vez más extendidos y crecientes que tuvieron lugar en la primera mitad del siglo pasado. Arendt vivió esas épocas oscuras haciendo el ejercicio de comprender esos procesos y, por lo tanto, tuvo que enfrentarse a las comprensiones políticas e ideologías que se daban por sentadas y que, a su modo de ver, dejaban sin identificar la naturaleza de los males de la sociedad contemporánea; Arendt condenó las trabas filosóficas subyacentes a esas comprensiones – pues como tales las entendía –, que impidieron la comprensión y condujeron la acción a tantos callejones sin salida. Pero, en segundo lugar, la necesidad del juicio y la difícil comprensión del mismo enmarcan la perplejidad de la autora referente al estatus ambivalente y jánico del juicio. El juicio es una capacidad normativa y discriminadora que se relaciona, por una parte, con la facultad diferenciada de pensar, o *vita contemplativa*, ya que trae al mundo la comprensión y diagramación de lo que se entiende por correcto o incorrecto; y el pensar, como ejercicio personal de racionalidad tiene que tener ese estatus libre e incondicionado, incluso en soledad (Arendt, 2007, p. 103), y no verse restringido de ninguna manera por las circunstancias de la acción. Así, y por otra parte, el juicio es una facultad que, desde una distancia concernida e implicada, le pertenece al espectador y no al actor y por la cual permanece separado de la acción inmediata y la política, aunque tenga que enmarcarlas si es que sus poderes discriminantes han de tener alguna función. El juicio, como una facultad diferenciada – la facultad que estuvo casi ausente en tiempos oscuros – se necesita como ejercicio de concernimiento y de inmediatez pero requiere, al mismo tiempo, la distancia peculiar que sólo la teoría puede asegurar. A lo largo de su vida Arendt dio un lugar constante en sus escritos a este dilema asombroso del juicio, y su retorno sistemático

* El presente capítulo apareció originalmente en inglés como “Rereading Rawls in Arendtian Light: Reflective Judgment and Historical Experience”, *Philosophy and Social Criticism*, 2008, 34, 137, pp. 137-155. Traducción al español de Maite Rodríguez Apólito.

posterior a la Tercera crítica y a los escritos políticos de Kant ha demostrado ser un hilo conductor oculto en el transcurso de todos sus esfuerzos filosóficos (Beiner, 1982; Benhabib, 1988; Ferrara, 1999; Passerin d'Entrèves, 2000; Wellmer, 1997).

En este artículo no trataré las teorías del juicio de Kant y Arendt ni tampoco sus conocidas dificultades, pero llamaré la atención sobre el ya mencionado enfoque de Arendt sobre la necesidad del juicio, enfoque que considero conserva, más allá del cambio en las circunstancias históricas, absoluta relevancia. Me gustaría sugerir que la necesidad de juicio para poder distinguir lo correcto de lo incorrecto, en términos de Arendt, puede verse en la propuesta rawlsiana de la necesidad de la teoría o de la filosofía política para poder distinguir las instituciones justas de las injustas. Ciertamente ambas necesidades, la del juicio en Arendt y la de la teoría en Rawls, están enmarcadas en enfoques filosóficos muy distintos – y más específicamente, en regresos a la filosofía práctica kantiana paralelos y no coincidentes – pero pudiera no ser errado decir que es el mismo impulso el que motiva ambas empresas teóricas y, lo que puede ser aún más significativo, el que las dota de estrategias y problemas similares. No obstante, existe una gran dificultad filosófica, cuyas raíces pueden rastrearse en los análisis kantianos de la racionalidad práctica, que parece hacer distintos los enfoques de Arendt y Rawls. Mientras que Arendt trató de interpretar a Kant como desarrollando un nuevo tipo de comprensión filosófica de lo político, que en puntos cruciales rompe con la identificación de la racionalidad moral con los juicios determinantes, sugeriré que la intención de Rawls es reinterpretar la filosofía moral de Kant en la esfera de la Segunda crítica buscando el giro reflexivo que introdujo la Tercera crítica en el ámbito de la estética o, más específicamente, que Rawls se propone descubrir que los análisis kantianos de la razón práctica, e incluso a veces a pesar de sus mismos ejemplos, están moldeados reflexivamente. El punto filosóficamente importante aquí es el estatus de las normas o los principios a la hora de guiar la acción y el proceso de justificación de los mismos. Arendt llamó la atención sobre un cierto paralelismo entre el tratamiento que dio Kant a los juicios estéticos, utilizados para juzgar cuando no tenemos reglas generales, y los momentos históricos en los que ella vivió que, de algún modo de la misma manera, se caracterizaron por el “derrumbe total de las normas morales y religiosas en personas que a todas luces habían creído firmemente en ellas” (Arendt, 2007, p. 144). El interés de la autora por el *sensus communis* kantiano radica, al igual que el del propio Kant, en la urgencia por disolver toda arbitrariedad que afecte asuntos tan relevantes y habilitar la posibilidad de formar juicios discriminantes – y por lo tanto normas y principios – que puedan guiar la acción. Por su parte, Rawls arranca de una noción menos sospechosa y más firme sobre el rol directriz de las normas o los principios, tal como lo exigiría su meta de articular una teoría de las instituciones justas, pero entiende reflexivamente el proceso por el que se llega a su justificación como aquello que determina su misma validez. Podemos, por lo tanto, interpretar que Arendt trata de articular el juicio en su búsqueda de principios, pero sin dar por sentadas ni la definición ni la validez de los mismos, e incluso mira con sospecha el rol que se presume de ellos, y, por otro lado, podemos figurarnos a Rawls sin albergar dudas sobre la función directriz de tales principios, pero reconociendo el rol que el juicio juega en su justificación. Sin embargo, a pesar de

estas diferencias importantes¹, hay paralelismos relevantes que sobresalen: ambos entienden la política como una esfera de acción, como un tipo de institución y de práctica que necesita, primero, ser comprendida como el reino de la pluralidad y la diversidad y, en segundo lugar, como el ejercicio de un tipo particular de racionalidad – la racionalidad práctica – distinguible de otro tipo de empresas racionales. Siendo más específico, ambos se concentran en la idea del juicio como la clave para ese tipo de racionalidad política y práctica y, de formas distintas pero de alguna suerte paralelas, ambos vinculan la idea del juicio con lo que cada uno entiende que significa la demanda de teoría.

Con el enfoque de Arendt como trasfondo, rastrearé las formas en que esa necesidad de la teoría se articula en la versión de Rawls y precisaré cómo el molde kantiano del juicio reflexivo da forma a la construcción de una teoría de la justicia por vía del mecanismo del equilibrio reflexivo. Por ende, no me detendré en las particularidades de la teoría de Rawls – es decir, en el conjunto de razones y argumentos que caracterizan su propuesta liberal substantiva – sino que me concentraré en la arquitectura de su diseño global que muestra, en el campo de la filosofía política normativa, el trabajo de la racionalidad reflexiva. Sugeriré que la necesidad de la teoría así concebida tiene que oscilar constantemente entre las mismas exigencias de la teoría – la tradición del contractualismo social entendida a lo Rawls – y las exigencias de la acción, que en este caso son entendidas como la guía que nuestros juicios razonados otorgan para la comprensión del mundo social. La meta última de mi análisis será sugerir que una comprensión particular de las lecciones de la experiencia histórica, como forma de satisfacer la necesidad de teoría que yace en el corazón del ejercicio del juicio, es lo que da a la propuesta rawlsiana atractivo teórico y lo que es trasfondo constante de la construcción de su teoría. Su enfoque, que puede pensarse como un ejemplo superior de otras teorías filosóficas similares surgidas en los últimos treinta años, constituye – a veces con inestabilidades no menores – un ejercicio de un tipo específico de teoría que enmarca los juicios y es concebida para perfeccionarlos, pero para ello confía en ejercicios del juicio históricos, particulares, como una forma incluso de articularse como teoría y de mostrarse verosímil.

2. La necesidad de la teoría

En su justificación de las ideas fundamentales del liberalismo político y al explicar el uso de las concepciones abstractas que constituyen su armazón, Rawls se enfrenta a cierto tipo de escepticismo con respecto al esfuerzo teórico que se requiere en filosofía política. Aunque *El liberalismo político* deliberadamente se limita a lo político, no a lo metafísico, aun así todo esfuerzo por llegar a acuerdos racionales necesitará concebir conceptos abstractos y teorías. “En filosofía política”,

¹ Rawls, hasta donde yo tengo conocimiento de ello, sólo menciona una vez el trabajo de Arendt (Rawls 1996, nota 206) para diferenciar su propia propuesta del tipo peculiar de humanismo cívico pesimista que ve en ella. Lo que es más importante, Rawls negaría (junto con otras corrientes importantes del liberalismo filosófico) que la política sea el ejercicio supremo y acabado de la racionalidad humana y el centro de sus esfuerzos. En palabras de Rawls, Arendt ejemplificaría una doctrina sustantiva, comprensiva – el humanismo cívico – con importantes raíces aristotélicas.

declara Rawls, “las abstracciones vienen impuestas por conflictos profundos” (Rawls, 1996, p. 75). Sólo una postura ideológica o utópica, prosigue, fallaría a la hora de experimentar esos conflictos.

Y agrega:

Nos volvemos hacia la filosofía política cuando nuestros comunes acuerdos políticos, como podría decir Walzer, se quiebran, y también cuando nos sentimos nosotros mismos desgarrados. Podemos reconocer eso si imaginamos a Alexander Stephens rechazando la invocación de Lincoln a las abstracciones del derecho natural y replicándole que el Norte debe respetar los comunes acuerdos políticos compartidos por el Sur acerca de la cuestión esclavista. Sin duda, la contraréplica a eso lleva derechamente a la filosofía política. (Rawls, 1996, p. 75)

Es importante reparar en que Rawls está tratando de articular la necesidad de la teoría en dos niveles distintos pero confluyentes: en primer lugar, el nivel de la vida política inmediata y, en segundo lugar, el nivel concerniente al tipo de teoría o filosofía al que se recurre cuando se trata de conflictos o desacuerdos. En el primer nivel, más cercano a la vida política inmediata, parece estar sugiriendo que no podemos valernos del carácter dado por sentado de los valores que se asientan en lo comunitario, ya que este carácter es, justamente, lo que se cuestiona: dado que colapsa cuando surge el conflicto, no puede apelarse al rol justificativo de las creencias compartidas, ya que sería una justificación siempre aplastada por el peso y la realidad del propio conflicto. Ciertamente, no todos los conflictos políticos o los desacuerdos sociales precisarían de una teoría filosófica completa y desarrollada, como serían los trabajos de Rawls en nuestros días y los de Hobbes, Locke o Rousseau en tiempos pasados. La necesidad de teoría se aplica a aquellas, en palabras de Rawls, “controversias de larga duración”, cuya profundidad y resolución han enmarcado la comprensión básica de nuestras sociedades democráticas. Los dos ejemplos recurrentes de Rawls, a cuyo carácter ejemplarizante regresaré brevemente en la última parte de este artículo, son, por un lado, la libertad de conciencia y el derecho a la resistencia que, tras la Reforma, se convirtieron en estandartes del liberalismo político y teórico; el segundo ejemplo, por otro lado, lo constituyen los extensos debates que, tal como muestra la cita más arriba expuesta, dividieron la cultura política Norteamericana en relación con la esclavitud y con la naturaleza de la unión entre los estados de la joven república. Ambos ejemplos nos retrotraen a experiencias históricas de conflicto y desacuerdo específicas y a procesos culturales e históricos que son, por otra parte, muy distintos en la variada tradición occidental; sin embargo, puede extraerse de ambos una conclusión general que ilumina una de las comprensiones rawlsianas más profundas y permanentes a lo largo de su empresa filosófica: se reconoce en ambos casos que ciertos tipos de conflicto develan que la diversidad de doctrinas comprensivas, filosóficas y morales es un sello permanente de una cultura pública democrática y, la expresión pública de esta diversidad sólo puede anularse recurriendo al uso de la fuerza. Esta cualidad estructural, de carácter histórico y social, corre en paralelo con un segundo tipo de diversidad estructural, más general y de naturaleza epistemológica, que se desprende de lo que Rawls llama “cargas del juicio” y que podría resumirse en el hecho ulterior

de que “nuestros juicios más relevantes se hacen bajo condiciones de las que no es de esperar que permitan que personas conscientes, en pleno uso de sus facultades de razón, ni siquiera después de una discusión, lleguen unánimemente a la misma conclusión” (Rawls, 1996, p. 89).

Aquella pluralidad estructural de doctrinas, o esta diversidad de valores y creencias, no necesitan expresarse en términos de conflictos o controversias explícitas pero subyacen a las controversias que resultan de la mayor relevancia en nuestra autocomprensión política y explican por qué dichos conflictos no podrían nunca ser resueltos con la reiteración continua de una de las doctrinas, juicios o creencias en cuestión ni, menos aun, con la imposición de una de ellas por sobre las otras. Sería ingenuo no reconocer que estas alternativas han resultado ser frecuentemente el caso en la historia, pero – y éste es un aporte crucial de la Ilustración – a la larga demuestran ser socialmente dañinas e insostenibles. Para que una disputa o conflicto se resuelva es necesaria alguna modificación en el plano de las creencias de primer orden y, de acuerdo con la sugerencia de Rawls, éste es uno de los roles que tiene la filosofía – y, en asuntos políticos, la filosofía política. La filosofía nos ayuda en esta necesidad de hacer explícitas las razones y comprensiones que subyacen a las distintas posturas y, por lo tanto, es útil para convertir las creencias que inicialmente se daban por sentadas o por obvias en juicios razonados que son hechos explícitos. Sin embargo, esta explicitación no anula su diversidad – puede incluso acentuarla – y la pluralidad de doctrinas y juicios continuará siendo un rasgo estructural característico en escenarios democráticos. Este primer paso en la apelación a consideraciones teóricas sólo ha apuntado a resaltar que son necesarias una diversidad de doctrinas para tomar conciencia reflexivamente de la pluralidad en la que ellas están ya de hecho inmersas, y obviamente no ha resuelto el conflicto en el que ellas pueden estar involucradas. Quizá no todas las doctrinas – como podría ser el caso de ideologías tiránicas o doctrinas utópicas – pasen el test de reflexividad inicial que las volvería, en terminología rawlsiana, doctrinas comprensivas razonables; esto hace visible un problema muy serio relacionado con qué tratamiento dar a estas posiciones no razonables. Dejando de lado la opinión de Rawls referente a los límites de la tolerancia, debe resaltarse que en sus análisis, desde *Teoría de la justicia* a sus últimos escritos sobre la razón pública, ha sido una constante el esfuerzo, y constituye una de sus mejores contribuciones, por mostrar argumentos *teóricos* que disuelvan la resistencia inicial que puede existir de parte de teorías comprensivas a reconocer la pluralidad así como para oponerse a la tendencia, paralela a lo anterior, a negar o a intentar disolver la diversidad estructural de doctrinas razonables apelando a interpretaciones reductivistas del rol de la filosofía a la hora de tratar con y entender a los desacuerdos públicos (y tanto el utilitarismo como el intuicionismo pueden tomarse, de maneras distintas, como ejemplos de esta jugada en el nivel filosófico).

Esta última consideración nos lleva al segundo nivel en el cual puede analizarse la necesidad de la teoría, a saber, la caracterización del tipo de teoría a la que puede recurrirse tras haber reconocido la naturaleza estructural del pluralismo (razonable). Pero primero podríamos apuntar al paralelismo significativo existente

entre la forma en que Rawls entiende cómo es necesaria la teoría y la convicción arendtiana de que la política comienza con el reconocimiento de la pluralidad de los hombres – así lo diría ella – debido a que la acción política es lo que ocurre *entre* individuos distintos en sus vidas que, aunque compartidas, son diferentes. Mientras que Rawls, con un enfoque más tendiente a lo estructural y con intenciones de definir las instituciones justas, se centra en doctrinas o en estructuras de creencias, Arendt insiste en el hecho de la pluralidad de las personas; ambos, sin embargo, toman estas formas de pluralismo como el punto de partida de sus respectivas investigaciones y ambos recalcarían que asumir este pluralismo está en el corazón de la democracia. Pero, aun más, asumir esta condición pluralista determinará el tipo de justificación racional compleja que cualquier doctrina consciente del pluralismo tendría que adoptar. Para que una doctrina o sistema de creencias esté justificada se podría apelar, internamente, a la forma en que remite a las razones sobre las que se apoya. Como ejercicio de racionalidad deliberativa – al cual regresaré, aunque brevemente, en la sección que sigue al analizar el equilibrio reflexivo restringido – este recurso vuelve claro a los ojos de aquel que sostiene una doctrina o un conjunto de convicciones lo que está sosteniendo y por qué: establece, por así decirlo, la arquitectura interna del edificio de nuestras creencias. Pero este sentido interno de la justificación no basta si se toma en serio el pluralismo estructural; es necesario ir un paso más allá, hasta el pensamiento extenso, por decirlo en términos kantianos, es decir, hasta la comprensión que se tiene de una doctrina propia si se la mira a la luz de sistemas de creencias distintos. Necesitamos entonces también algún tipo de justificación externa para hacer incluso posible la comprensión interna y, continuando con la metáfora recién usada, la planificación urbana sería necesaria para comprender la habitabilidad de nuestra propia casa. Esto parece exigir una idea clara de lo que una razón válida pueda ser: debe ser una razón compartible por diferentes sistemas de creencias. La versión de Rawls – que ya supone una distinción entre las diversas caras de la racionalidad, lo racional y lo razonable – es la siguiente:

(..) la justificación es un razonamiento dirigido a los que están en desacuerdo con nosotros, o a nosotros mismos cuando estamos indecisos. Presupone un enfrentamiento de puntos de vista entre personas o dentro de una misma persona, y trata de convenir a otros, o a nosotros mismos, del carácter razonable de los principios en que se fundan nuestras pretensiones y nuestros juicios. Al estar destinada a armonizarse mediante la razón, la justificación avanza a partir de lo que todos los individuos que intervienen en la discusión tienen en común. Desde un punto de vista ideal, el hecho de justificar ante alguien una concepción de la justicia consiste en darle una prueba de sus principios, a partir de unas premisas que ambos aceptamos, teniendo estos principios, a su vez, consecuencias que se corresponden con nuestros juicios sopesados.² (Rawls, 1979, p. 641)

² A diferencia de la traducción publicada, traduzco *considered judgments* como *juicios sopesados*. Se verá seguidamente la importancia de esta clase de juicios o creencias que formulamos y aceptamos reflexivamente.

Podríamos preguntarnos si, al apelar a significados comunes, compartidos, no estamos nuevamente en el punto de partida, si no se estará planteando la imposibilidad o el peligro de cuestionar nuestras comprensiones comunes y, finalmente, si por “reconciliar mediante la razón” no se tratará simplemente de juntar y volver a unir las partes que el conflicto desunió. Esta interpretación comunitarista podría ser replicada llamando la atención sobre el hecho de que la materia de nuestra vida en común no es la misma una vez que se ha introducido el reconocimiento del pluralismo y la interpretación externa de lo que la justificación sea. Por más densamente que se vean nuestros valores compartidos – y las interpretaciones comunitarista y liberal difieren enormemente sobre este asunto – necesitan haber incorporado una interpretación teórica y reflexiva sobre qué implica en los valores el hecho mismo de ser compartidos por personas o doctrinas diferentes. Este primer nivel de la necesidad de teoría, entonces, no deja el escenario incambiado.

Por regresar, pues, al segundo tipo de razones que sostienen la apelación a la abstracción y la teoría en Rawls, deberíamos percatarnos de que no todos los tipos de filosofía política podrían asumir la tarea que debe enfrentar una teoría de segundo orden – una filosofía política – que explique cómo, y de acuerdo con qué principios, podemos reconstruir el tejido roto de la vida social. La teoría, en este segundo sentido, es tanto una interpretación de las razones y dimensiones del conflicto como un aporte a la búsqueda de tipos de soluciones que puedan acabar con él. Estas posibles soluciones pueden tomarse como conjuntos de razones articuladas, generales y básicas, que podrían ser adoptadas por todas las partes de existir el deseo de alcanzar una nueva comprensión de su situación, y que terminaría con un conflicto intolerable. En pocas palabras, podríamos entender este conjunto de razones básicas como un conjunto de principios, cuya naturaleza no debe, sin embargo, entenderse como última (o como metafísica, es decir, no necesitan contener una teoría completa de la realidad) sino como ajustada a las dimensiones y al tipo de conflicto en el que estamos inmersos. Podemos contar con teorías de niveles de abstracción muy distintos, que pueden abarcar campos muy diversos de nuestro conocimiento o de nuestros intereses. La apelación a principios recién mencionada está, sin embargo, centrada en los asuntos bajo discusión – en la semántica moral en juego, como diré en la última sección de este artículo – por más que podamos involucrarnos en ulteriores investigaciones y reflexiones referentes a tópicos relacionados. Uno de los cometidos de la filosofía política será, primero que nada, acotar los límites en el seno de los cuales cabe discriminar las teorías que podrían ser relevantes (qué contemplarían y qué no) y, en segundo lugar, centrarse en la discusión de qué teorías pueden ser candidatas a explicar en qué estamos involucrados a la hora de discutir asuntos serios y de nuestra preocupación, y cuáles podrían ser soluciones disponibles a nuestros conflictos. Por lo tanto, no sólo son necesarias la conciencia reflexiva del pluralismo y la justificación externa de nuestra teoría, aunque una interpretación de estos elementos será un componente necesario de cualquier teoría de segundo nivel que podamos pensar. Para poder evitar el relativismo o la pasividad en el asunto que tratemos, también parece ser necesaria cierta capacidad *normativa* del tipo de filosofía al que podamos adherir. Si no

logramos acuerdo con relación a un asunto de importancia – tal como es el caso de la esclavitud y las libertades básicas – en el cual está en juego nuestra autocomprensión política, nuestro involucramiento en la discusión y apelación a la teoría serán la búsqueda de algún tipo de solución vinculada con acciones que puedan llevarse a cabo para implementarla. La teoría, en este sentido, no sólo ilumina desacuerdos y conflictos oscuros, ni ayuda sólo al reconocimiento del pluralismo; no sólo describe nuestros conflictos: exige, o al menos está pensada para exigir, guías para las acciones bajo la forma de principios, tal como los entendí anteriormente. Deberíamos llamar la atención sobre el siguiente punto: incluso el cambio que se realiza entre las dos grandes obras de Rawls, *Teoría de la justicia* y *El liberalismo político* – un cambio que tiene como una de sus raíces el esfuerzo, como el que he descrito, por amoldar la teoría a la naturaleza específica de lo político – no implica la negación o el abandono de la teoría. Al depositar su atención en lo político, el rol práctico que la teoría gana puede incluso ser más fuerte.

La última precisión puede ser demasiado general y abstracta pero apunta a un rasgo central, que se vincula directamente con la comprensión de este llamado kantiano al juicio: las teorías no actúan y sólo se dice que entran en conflicto figurativamente; sólo las personas y los agentes sociales lo hacen. El recurrir a la teoría para entender nuestros dilemas sociales y el tipo de racionalidad que esto implica, debe ser más bien un recurrir a sistemas de razones o principios que, junto con las percepciones relevantes y las emociones adecuadas, pueden tomarse como la fuerza motivacional para las acciones de los agentes. La teoría, aunque parezca desvinculada de la inmediatez de las acciones, tiene sin embargo, en la inmediatez de éstas, uno de sus papeles cruciales. Es importante también notar que esta apelación a la teoría no implica sólo una caracterización de segundo nivel de lo que la filosofía política podría ser. Seguramente pueda haber varias caracterizaciones de ella, pero para poder satisfacer las demandas que la resolución de conflictos implica, incluso la metafilosofía, tal como podríamos llamarla, tiene que dar un giro normativo o práctico. Las distintas alternativas posibles que podamos imaginar (en el caso de Rawls, las interpretaciones generales o abstractas con las que el utilitarismo y el intuicionismo cuentan para elucidar lo que puede tomarse como principios de justicia y sus respectivas interpretaciones sobre la racionalidad práctica misma, teorías con las que coteja su versión del constructivismo kantiano) deben ser juzgadas por su capacidad de ser adoptadas por los agentes sociales, cuya condición social en condiciones de pluralismo describí en el párrafo anterior.

La necesidad de la teoría, ciertamente, implica algún momento libre, independiente, en el cual pueden imaginarse un vasto número de alternativas posibles – ya sea en la forma de teorías o como argumentos y creencias particulares –. La teoría – o, en palabras de Arendt, el pensar – tiene este tinte autónomo. Pero tal como la he estado presentando, y de acuerdo con una concepción más general de la capacidad de juzgar, la necesidad de la teoría en Rawls está enmarcada por las severas constricciones que establecen la demanda de acción y la resolución de conflictos profundos. No deberíamos olvidar que estamos lidiando con la razón *práctica*; pero tampoco deberíamos olvidar que una apelación semejante a la teoría, aunque con tantas restricciones como las que se le han puesto y con funciones tan

claras como las que se han establecido, mantiene no obstante una sombra de lo que es provisorio y tentativo. “Nuestras teorías actuales” escribe Rawls en *Teoría de la Justicia* hablando de la teoría moral, “son primitivas y tienen graves defectos”; no deberíamos, a pesar de esto, quedar paralizados por su borrosidad y complejidad sino que “necesitamos ser tolerantes con las simplificaciones si es que ellas nos revelan y aproximan a las líneas generales de nuestros juicios” (Rawls, 1979, p. 72). La apelación a la teoría, entonces, es un proceso continuo, siempre provisorio y nunca concluido que – enmarcado en el equilibrio reflexivo en el cual me concentraré en la siguiente sección – “continúa indefinidamente” (Rawls, 1996, p. 128).

3. Juicios ponderados y equilibrio reflexivo

Permítaseme ahora referirme a la estructura interna que esta apelación a la teoría tiene en la teoría de Rawls. Deberíamos ver que esta estructura recrea el proceso reflexivo que ya hemos imaginado y permite una comprensión más nítida de la arquitectura del juicio. Parecería que cuando estamos inmersos en conflictos profundos tenemos que distinguir, por un lado, cuáles son las justificaciones internas y externas de nuestras creencias, y por otro, qué tipo de teoría o conjunto de principios abstractos pueden ser aptos para interpretar e iluminar nuestra propia condición. Acabo de sugerir que el rol de este último tipo de discernimiento es guiar nuestras acciones (y las creencias concordantes) y zurcir nuestro tejido social roto. Esta caracterización general de los diferentes tipos de discernimiento involucrados puede bastar para afirmar que los mismos son elementos centrales de lo que, en términos generales, entendemos por juicio, y por la facultad de juicio, y de lo que las diferentes vertientes de la tradición kantiana han entendido por juicio. Discernir o juzgar es, por consiguiente, una empresa con dos caras. Para usar terminología kantiana, cuando juzgamos tenemos que tener claro tanto qué máximas suponen nuestras acciones, por un lado, como los principios bajo los cuales dichas máximas podrían estar justificadas o rectificadas; por el otro, tenemos que justificar tanto máximas como principios. Ciertamente son necesarios algunos otros elementos para llegar a una concepción más robusta y postkantiana del juicio, tales como la capacidad de percibir las circunstancias significativas y los hechos pertinentes, el discernimiento preciso de qué debe tomarse como relevante, y las razones por las cuales esto es el caso, o el abanico de motivos que nos empujan a la acción. Sobre alguno de estos elementos regresaré en la última sección del artículo bajo el título de semántica moral. Pero el componente cognitivo del juicio puede ser entendido por completo haciendo referencia al doble discernimiento al que me he referido. Tenemos que ser tanto ciudadanos concernidos e ilustrados como filósofos políticos. El punto central y polémico es cómo relacionar estas dos funciones que constituyen el juicio.

El término “juicio” usado de manera acotada refiere a aquella proposición que contiene una aserción o afirmación, y en breve me referiré al uso que da Rawls a este sentido de juicio cuando analiza nuestros juicios ponderados o razonados. Pero, el sentido más general en el que he usado el término “juicio”, es decir, el ejercicio de la facultad de juzgar, nos permite ver cómo la relación que requería al final del

parágrafo anterior puede ser aprehendida como el *proceso* por el cual se llega a afirmaciones como aquéllas. Este proceso asegura el vínculo y articulación de la empresa de dos caras que se propuso más arriba en mi artículo. Sin embargo, provisoriamente, es conveniente comenzar nuestra descripción de este proceso tomando el primer sentido de juicio, tal como aparece en los análisis de Rawls, es decir, con su concepción de los juicios ponderados o razonados (1979, pp. 66-73, 638-642; 1996, p. 38; 2002, pp. 55-58; Scanlon, 2003). Los juicios ponderados son aseveraciones o creencias que sostenemos bajo circunstancias especiales y en relación con tópicos determinados. Estas circunstancias implican, por un lado, hechos a los que damos una evaluación normativa como agentes sociales y, por otro lado, algunas disposiciones mentales y psicológicas que tenemos y manifestamos cuando hacemos y sostenemos juicios del tipo antedicho. Por ende, los juicios razonados, en primer lugar, toman en cuenta los hechos relevantes; además, articulan las intuiciones normativas de la persona (y sus juicios o valoraciones previas); finalmente, son realizados en condiciones confiables, sin dudas ni bajo presión. En escenarios cotidianos podemos decir que los juicios razonados llevan el sello de nuestras convicciones morales y políticas en tanto apelamos a ellos a la hora de juzgar qué asuntos consideraremos relevantes. Presentados de esta manera, los juicios razonados no son, por lo tanto, opiniones o hipótesis espontáneas sino que son expresiones meditadas de nuestra vida moral y política, de nuestras consideradas convicciones, como también dice Rawls. En palabras de este autor: “Los juicios ponderados son simplemente aquellos emitidos en condiciones favorables para el ejercicio del sentido de la justicia y, por tanto, en circunstancias en las cuales no se presentan las excusas y explicaciones más comunes para cometer un error” (Rawls, 1979, p. 68).

Si bien es cierto que los juicios ponderados o razonados, cuando los sabemos nuestros, exhiben una autoridad respaldada en la primera persona, paralelamente también implican la consciencia de que no son los juicios de todos los demás y, en algunos casos, como en conflictos sociales profundos o cuando estamos divididos en nosotros mismos, podemos tender a revisarlos. También es importante notar que estos juicios razonados incorporan, aunque no siempre de manera consciente, teorías normativas que, de explicitarse, pueden dar justificación sistemática a lo que juzgamos ser el caso y a por qué lo hacemos. Por ejemplo, al debatir el derecho al aborto, personas distintas realizan distintas evaluaciones, que tienen raíces que pueden rastrearse, entre otros lugares, en las diferentes concepciones de la vida humana o en las distintas interpretaciones de lo que es decidir sobre el propio cuerpo y de qué restricciones las distintas concepciones que podamos sostener imponen a nuestros actos. Los juicios ponderados son ya, como en un fractal, ejercicios reflexivos del juicio, fragmentos condensados de nuestras distintas posturas morales y políticas, y normalmente los tomamos como expresiones de esas posturas. Si nos concentramos en los juicios ponderados de cada persona y exponemos claramente con ella la naturaleza sistemática que tienen sus convicciones o que podrían llegar a tener bajo la luz de una teoría adecuada, estamos volviendo a la persona consciente, en un proceso que Rawls llamó equilibrio reflexivo *restringido*, de la naturaleza arquitectónica específica de sus creencias. Este proceso

puede no llegar a resultados enteramente satisfactorios, aportando de este modo a la idea de que juzgar lo que de verdad creemos es, también en este caso, un proceso continuo, no necesariamente exitoso. “Muchos de nuestros conflictos más serios – escribe Rawls en *Justicia como equidad. Una reformulación* – son conflictos dentro de nosotros mismos. Los que suponen que sus juicios son siempre consistentes o son irreflexivos o son dogmáticos; no es extraño que sean ideólogos o fanáticos” (Rawls, 2002, p. 30). Estas situaciones de conflicto interno requieren, al menos puntualmente, un esfuerzo en el juicio aun mayor.

También puede ocurrir que, en situaciones de conflictos sociales profundos, sean justamente los juicios razonados los que pierden validez: ya no satisfacen por completo la exigencia de establecer un sistema de principios comúnmente aprobados que pueda ser aceptado por todos y no lo hacen ni en nuestro *foro interno*, ni ante otras personas. Pero, por haber sido formulados como parte de una comprensión moral que les da marco – lo que Rawls llama nuestro sentido de la justicia – podemos suponer que tenderemos a revisarlos, como forma de componer los retazos del tejido roto de la vida social. Esto puede hacerse de muchas maneras pero, lo que es significativo en la propuesta de Rawls, es que acomodar nuestro sentido de la justicia en estas nuevas circunstancias puede lograrse mediante la explicitación de las teorías que podrían subyacer a nuestros juicios y la evaluación de las mismas a la luz de distintas posibilidades alternativas – y este último es el punto novedoso y central. Con estas posibilidades a la vista, nuestro conflicto interno o nuestra postura en el conflicto social son enmarcados en el contexto más amplio que el pensamiento extendido de Kant propuso y que Arendt tan claramente formuló. No solamente se amplía su marco – es decir, al tomar en cuenta las convicciones y juicios de otras personas, o al figurarse e imaginarse diferentes teorías alternativas – sino que también éste puede ser alterado y modificado. El enfoque filosófico que subyace a esta última propuesta – que puede rastrearse en las filosofías estoica, humeana y kantiana – es que nuestros juicios dependen de conceptos y, si modificamos dichos conceptos conscientemente, nuestros juicios resultarán consecuentemente modificados. Debe notarse que estamos usando un significado del término “juicio” más amplio, es decir, tratamos con el *proceso de juzgar* en el cual se involucran los ciudadanos cuando, en la reflexión filosófica, evalúan hasta qué punto un asunto que se discute y los afecta altera, o debería alterar, sus juicios ponderados más inmediatos; o, por el contrario, cómo y por qué las consideraciones realizadas afianzan su convicción en ellos. Tal como adelanté previamente, Rawls describe este proceso como un equilibrio reflexivo *amplio*:

[E]ntenderemos como equilibrio reflexivo amplio (...) aquel equilibrio reflexivo alcanzado cuando la persona ha considerado cuidadosamente las concepciones alternativas de la justicia y la fortaleza de los distintos argumentos en su favor. Dicho con mayor precisión, esa persona ha considerado las principales concepciones de la justicia política que se encuentran en nuestra tradición filosófica (incluidas las visiones críticas del propio concepto de justicia [hay quien piensa que la visión de Marx es un ejemplo]), y ha ponderado la fuerza de las diferentes razones, filosóficas y no filosóficas, en su favor. (Rawls, 2002, p. 57)

Como podemos ver, el equilibrio reflexivo amplio es otra forma de entender la necesidad de la teoría o de la filosofía política que vimos en acción en la primera y segunda secciones de este artículo. Rawls lo muestra como un mecanismo recurrente en su interpretación de nuestras encrucijadas cognitivas en tiempos de conflicto, tanto en el diseño de su teoría como en la metainterpretación que realiza de su propio trabajo. Rawls va aun más lejos sugiriendo que construir una teoría como ésta – o cualquier otra que cumpla con los requisitos que analicé más arriba – es otro paso en el proceso mismo de pensar y juzgar que practicamos todo el tiempo. Tanto es así que en el diseño minucioso de su propuesta (por ejemplo, cuando se refiere al mecanismo de la posición original, que es sólo – recordemos – un mecanismo, cabría decir que pedagógico, de representación) volverá repetidas veces sobre nuestras prácticas inmediatas de juicio reflexivo para volverla plausible. Así, y precisamente al final de *Teoría de la justicia*, al resumir el significado de su propuesta y referirse una vez más a algunas de las críticas filosóficas a la tradición contractualista, afirma:

Por último, podemos recordar que la hipotética naturaleza de la situación original invita a preguntarnos: ¿por qué hemos de tener algún interés en esto, ni moral ni de otro género? Recordemos la respuesta: las condiciones incorporadas a la descripción de esta situación son unas condiciones que nosotros, realmente, aceptamos. O, si no las aceptamos, podemos persuadirnos de hacerlo, mediante las consideraciones filosóficas del tipo ocasionalmente introducido. (Rawls, 1979, p. 648)

El recurso de la posición original – corazón de la versión rawlsiana de la teoría del contrato social – es tan sólo un procedimiento que moldea el proceso de juzgar en los dos niveles que he sugerido articulaban el ejercicio del juicio: es una representación del proceso por el cual se discriminan tanto máximas inmediatas de acción como principios. Nos relacionamos con ese mecanismo o dispositivo como una interfaz entre nuestros juicios razonados y la representación de las condiciones que teórica e hipotéticamente podrían volverlos más abarcadores en caso de duda o conflicto. Lo anterior se hace con el fin de ganar claridad y precisión con relación a los principios normativos que podríamos adoptar (estamos en el momento hipotético) si la duda o el conflicto fueran a ser solucionados. Pero buscamos estos principios no sólo para ganar una claridad hipotética; el esfuerzo pretende alcanzar normas o principios *prescriptivos* a adoptar como forma de actuar y superar nuestra situación conflictiva (y estamos aquí en el momento normativo).

Oscilamos entre la inmediatez y la abstracción, yendo de la una a la otra: nos figuramos el mecanismo de representación y lo corroboramos con nuestros juicios, modificándolo en caso de ser necesario y modificando nuestros juicios en concordancia; y, en un *mise-en-abyme*, las partes en la posición original hacen lo mismo cuando consideran diferentes alternativas a los principios de justicia que se esfuerzan por formular – y nosotros hacemos lo mismo a través de ellos. Como representantes fiduciarios de nuestros poderes morales y políticos, las partes en la posición original son, de alguna manera, alter egos filosóficos que espejan nuestros egos morales reales como ciudadanos. Y así también, al adoptar a través de ellos una perspectiva hipotética hacia nosotros mismos, hacia nuestros juicios y nuestras

convicciones, se nos revela nuestra forma de ejercer el juicio: estamos tanto *allá* como *aquí*, somos tanto, por decirlo de algún modo, espectadores y actores en roles distintos y alternados. Somos espectadores cuando nos imaginamos los argumentos y debates que nuestros alter egos esgrimen en la posición original; somos incluso espectadores cuando, desde dicha posición, consideramos a nuestros egos morales reales; pero somos actores porque nos referimos a sus argumentos y, frecuentemente, los alteramos, o porque éstos nos obligan a revisar nuestros juicios razonados. Cuando logramos vernos a nosotros mismos bajo esta luz hipotética, nos vemos con una cierta distancia, como actores y, como actores es que evaluamos la distancia que concierne exactamente a nuestros espectadores fiduciarios. Este proceso reflexivo de desvelamiento incorpora los distintos momentos de nuestra facultad de juzgar, y muestra que la apelación a la teoría es ella misma un momento de nuestro ejercicio práctico de esta facultad.

4. De la experiencia histórica a la teoría y viceversa

El proceso de juzgar que hemos visto en acción en el análisis que Rawls hace del equilibrio reflexivo ha sido caracterizado, hasta ahora, como un ejercicio cognitivo moldeado para guiar y volver más preciso nuestro sentido de justicia cuando nos esforzamos por formular los principios que regirán las instituciones justas. Estas pueden ser entendidas, por ende, como plasmando nuestra racionalidad reflexiva pero, al mismo tiempo, pueden ser tomadas como precondiciones de su ejercicio. Son posibles distintas lecturas de este proceso, pero asumo que lo que se ha dicho hasta ahora es suficiente para entender que la teoría de Rawls encarna los elementos centrales de una estructura arquitectónica del juicio reflexivo. Ahora me concentraré en unas últimas consideraciones que dan más sustento a esta estructura arquitectónica, al punto de volverla adecuada al fin por el cual se la puso a trabajar. Si bien podemos hacer una lectura filosófica de la estructura cognitiva o motivacional de la facultad del juicio, tal como hemos hecho en las secciones anteriores, el juzgar en sí mismo es siempre un proceso situado y focalizado, es decir, opera alrededor de los hechos y consideraciones relevantes para un asunto o tema. Es necesario que no entendamos este ejercicio circunstancial en términos demasiado restrictivos. La actividad de juzgar se lleva a cabo en diferentes niveles de generalidad, para parafrasear a Rawls, y algunos juicios se vinculan a casos, problemas o conflictos particulares, cuya comprensión requiere de matices y descripciones detalladas. Para involucrarse en cualquier debate democrático con el fin de solucionar un conflicto social que tenga lugar en nuestra sociedad, o para siquiera entenderlo, se requieren aptitudes hermenéuticas y descriptivas bien desarrolladas que vinculen nuestros juicios con las realidades concretas. Pero, al mismo tiempo, podemos contextualizar estos debates y conflictos dentro de un panorama más general que amplíe y, de estar bien logrado, profundice nuestra comprensión sobre el asunto en cuestión. Llegaríamos, por lo tanto, a una comprensión general que, a pesar de todo, no nos desvincula de la historia y la circunstancia. Muy por el contrario, solemos decir que algo tiene carácter histórico si lo podemos visualizar inmerso en este panorama más general. Los debates cruciales a los que se refiere Rawls, a partir de los cuales comenzamos a bosquejar

su manera de interpretar la necesidad de la teoría (los extensos debates históricos sobre la esclavitud y la libertad de consciencia) son ejemplos de esos ejercicios generales, aunque circunstanciales. De manera similar, el examen que hace Arendt sobre el juicio, por su preocupación de cómo lidiar con el totalitarismo y la falta de libertad, tiende a un juicio, o un conjunto de tipos de juicio, que no puede ser entendido si se dejan de lado o se olvidan las épocas oscuras que ella atravesó.

Existen dos elementos que, una vez más, corren en paralelo con la dialéctica de lo general y lo particular que hemos visto en marcha en las secciones anteriores y que parecen entretrejerse a la hora de entender el juicio como un ejercicio general, aunque circunstanciado. En primer lugar, el conjunto de circunstancias y procesos históricos contingentes a los que se refieren los ejemplos de arriba. Sus exasperantes particularidades pueden sumirnos en la inestabilidad, de tan exigentes y casi sobrehumanas que resultan ser las capacidades descriptivas necesarias para captarlas y entenderlas. En el caso de Rawls, lidiamos con conflictos y discusiones que tuvieron lugar, o lo tienen aún, a lo largo de siglos y en distintos continentes; el ejemplo del totalitarismo de Arendt, aunque parezca estar circunscripto a un período determinado, se relaciona de la misma manera con procesos centenarios, tal como lo muestra fácilmente el antisemitismo. Pero, en segundo lugar, la inestabilidad que estos procesos particulares pueden provocarnos es mitigada, si no disuelta del todo, cuando somos capaces de colocarlos bajo un tipo o alguna categoría general – la esclavitud, la libertad de consciencia, el totalitarismo – que nos permite tanto orientar la comprensión como formular acciones asociadas a los problemas así entendidos. Las categorías generales mencionadas – que tienen componentes tanto descriptivos como evaluativos – constituyen lo que propongo llamar la “semántica moral” del juicio. Son los asuntos y tópicos morales y políticos que nos inquietan, los que consideramos relevantes para la discusión y los que, por concernirnos, nos llaman a la acción. Ciertamente, tal como veremos en un instante, la misma capacidad de lograr claridad en esta semántica moral – de llegar a comprender que la esclavitud, la falta de libertad y el totalitarismo son males y daños a ser evitados – es, por sí misma, un ejercicio del juicio, y tiene un rol similar al que juega nuestra habilidad para discriminar principios a la hora de justificar nuestras máximas, o el que pretende ser alcanzado por el equilibrio reflexivo amplio. De no haber tenido, a la hora de abordar estas acciones e instituciones particulares, una semántica moral precisa y en proceso continuo de elaboración, para lo cual se involucran conceptos y sensibilidades, no hubiéramos podido entenderlas de la manera en que lo hacemos ahora, es decir, como daños evitables que nos conciernen y atañen. Por lo tanto, podemos decir que el juicio no se articula solamente como aquella empresa cognitiva de dos caras (discriminar máximas y principios) que vimos en la sección anterior, sino que también incorpora este tercer componente necesario al que llamo semántica moral, un componente crucial, de dimensiones circunstanciales e históricas bien perceptibles. Pero quizá podamos añadir algo aun más importante: la articulación de esta semántica moral es el fundamento mismo del juicio, al menos si le atribuimos el significado que la necesidad de teoría rawlsiana y arendtiana buscan, es decir, la capacidad discriminante para decidir, sobre el asunto que corresponde, si es correcto o incorrecto. El análisis de la estructura cognitiva del juicio o la

estipulación de sus cometidos, en tanto procedimiento tendiente a la toma de decisiones sobre la formulación de principios de acción, no sustituye la necesidad de este juicio ni constituye por sí mismo una teoría de la justicia. Cuando juzgamos nuestra situación y evaluamos sus conflictos estamos ejerciendo un tipo de racionalidad que surge de nuestra preocupación por la situación que enfrentamos y por el asunto moral en juego. O a la inversa, más importante aun – tal como lo muestran las reflexiones preocupadas de Arendt – el juicio es un ejercicio de racionalidad práctica que muestra que deberíamos atender lo que dejamos pasar desapercibido.

A lo que me refiero cuando hablo del componente semántico moral de la justicia y su dimensión histórica, puede ser ilustrado nuevamente con los dos ejemplos recurrentes de Rawls: la abolición de la esclavitud y la lucha por la libertad de conciencia. En diferentes momentos a lo largo de su trabajo (1979, p. 280; 1996, p. 38, 75; 2002, p. 23 y ss.), Rawls trata estas dos experiencias conflictivas como procesos en los cuales se forjaron los juicios basados en principios que ahora reconocemos como centrales en las sociedades democráticas. No podemos pretender que Rawls proporcione un análisis detallado de los procesos históricos que constituyeron estas experiencias conflictivas. Más bien, su intención como teórico normativo, es mostrar que éstas no podrían haber alcanzado el estatus normativo central que hoy tienen de no haber sido sometidas a elaboraciones teóricas, más allá de ser temas centrales de los arreglos institucionales – y frecuentemente se convirtieron en asuntos institucionales por haber sido primero asuntos teóricos. En *El liberalismo político*, al caracterizar su enfoque como un constructivismo político kantiano que parte de juicios tomados como hechos básicos y los articula, escribe:

El constructivismo político no busca fundar la razonabilidad de la afirmación según la cual la esclavitud es injusta. Podemos aceptar provisionalmente – aunque confiadamente – ciertos juicios como puntos fijos, puntos que tomamos como hechos básicos, por ejemplo, el hecho de que la esclavitud es injusta. Pero sólo tendremos una concepción política plenamente filosófica cuando consigamos conectar entre sí estos hechos mediante conceptos y principios que nos resulten aceptables tras la debida reflexión. Esos hechos básicos no andan esparcidos aquí y allá como pedacitos aislados. Pues tenemos: la tiranía es injusta, la explotación es injusta, la persecución religiosa es injusta, etc. Tratamos de organizar esa indefinida muchedumbre de hecho en una concepción política de la justicia a través de los principios que resultan de un procedimiento de construcción razonable. (Rawls, 1996, p. 156)

A pesar del énfasis que aquí se pone en los conceptos o teorías por sobre la semántica y la experiencia, pienso que sería un error hacer decir a esta cita que es el proceso de construcción – a lo que antes me referí como arquitectura del proceso de juicio – el que por sí mismo, y como en el vacío, genera los principios de justicia. Rawls sugiere, más bien, que la semántica moral de la democracia tiene que articularse de la forma precisa que vimos en las primeras secciones: necesitamos la teoría. Por lo tanto, continúa:

Además, el constructivismo considera clarificadora la afirmación de que la esclavitud viola principios que serían acordados en la posición original por los representantes de personas libres e iguales; o, para decirlo al modo de Scanlon,

que la esclavitud viola principios que no pueden ser razonablemente rechazados por personas motivadas para encontrar una base libre e informada de acuerdo voluntario en la vida política. (...) Una caracterización general de este tipo consigue ligar hechos dispersos tales como: la esclavitud es injusta, la tiranía es injusta, la explotación es injusta, etc. Tal es el significado de la recomendación de que los hechos básicos no estén desconectados. (Rawls, 1996, p. 156)

Cabe preguntarse cómo entró en juego el proceso de articulación que logra el constructivismo. Aquí, una vez más, recurre en nuestro auxilio la semántica moral: como comencé diciendo, la necesidad de teoría y su proceso continuo de elaboración fue articulada en experiencias y debates históricos; de la misma manera, la estructura de la teoría está llamada a un proceso continuo de reelaboración. Aunque, como teoría, puede representarse a sí misma como una Atenea, habiendo nacido totalmente acorazada de la cabeza de Zeus – es decir, como teoría debe surgir en términos de coherencia interna y estructura deductiva, aunque sólo sea para ayudar la pedagogía o el pensar y juzgar – podemos entender que sus convincentes demandas fueron enérgicamente forjadas en las discusiones y debates a lo largo de la historia. Y estos debates, insisto, abordaron estos asuntos específicos a los que me he referido como nuestra semántica moral. Como manera de formular y entender la versión de Scanlon de los fundamentos contractualistas – que sólo están justificados aquellos principios que no pueden ser rechazados por personas libres e iguales en condiciones determinadas de argumentación y deseo – no podemos pasar por alto el significado que tienen algunos de los hechos básicos arriba mencionados a la hora de entender qué nociones de justificación, libertad e igualdad tenemos. Pero tampoco deberíamos olvidar que estos hechos son, ellos mismos, el resultado de experiencias históricas reflexivas. De la misma manera en que nuestros juicios razonados fractalmente incorporaban teorías, estos hechos básicos condensan la historia del pensar sobre la libertad humana y el daño a los hombres. El constructivismo podría arrojar nueva luz sobre estos razonamientos y, al hacerlo, podría ayudarnos a precisar y agudizar nuestra sensibilidad y entendimiento moral; lo que es más, puede que sea imprescindible para la formulación de principios que guíen nuestras acciones y corrijan nuestras instituciones. Pero sólo puede hacer su trabajo cuando, y mientras, opera en el terreno de nuestra semántica moral.

Sin embargo, esta semántica moral, cuyas raíces históricas reconocí desde el comienzo, no necesita, y no debe, ser entendida en términos particularistas; y no sólo por las razones esgrimidas al comienzo de esta sección, sino más bien por un argumento que falta y podría ser de interés en tiempos de globalización. El uso que Rawls hace de estos dos ejemplos cruciales – a los cuales puede agregarse la lucha contra la explotación– obviamente da por sentada una cultura política occidental, ilustrada, que muy fácilmente identificamos con la tradición democrática. Pero, en primer lugar, esta tradición está compuesta por corrientes diversas y no siempre congruentes. No todas las naciones occidentales atravesaron la Reforma – y aquellas que lo hicieron, transitaron procesos muy distintos– ni tampoco todas las naciones tuvieron que padecer una guerra civil que incluyera, como uno de sus reclamos, la abolición de la esclavitud. Sin embargo, en segundo lugar, incluso culturas sin los

beneficios de la Reforma, o naciones que no tenían la esclavitud como uno de los elementos centrales de su economía e instituciones, ahora defienden los mismos principios de libertad de conciencia y prohibición del trabajo esclavizado. Que la esclavitud es injusta y que la negación de la libertad de conciencia es condenable son “hechos básicos” aplicables a nuestra cultura contemporánea moral amplia. Podría ser interesante preguntar cómo una generalización semejante de la experiencia moral tuvo lugar; cómo fue siquiera posible firmar la Declaración de Derechos Humanos en 1949; cómo sus contenidos se han convertido en parte de los juicios razonados de una gran parte de la humanidad (o a la inversa, cómo es aun posible que lo anterior no sea el caso en muchas regiones y culturas). Lo que quiero dejar claro es que nuestra semántica moral no puede ser entendida en un espíritu totalmente particularista. Las sociedades de hecho aprenden de las experiencias de otras sociedades, y gran parte de la explicación de este fenómeno, apoya con aún más razones el rol que las abstracciones y las teorías juegan a la hora de determinar nuestro juicio y sensibilidad.

Para minimizar cualquier optimismo ingenuo, podríamos continuar preguntándonos cómo es posible que aún los hechos más asentados y básicos continúen siendo negados por doquier (como nos muestra la tortura, la pena de muerte, la explotación y la discriminación), incluso en culturas democráticas. Esta pregunta trae nuevamente a colación la preocupación de Arendt y hace que su apelación al juicio sea absolutamente relevante y vigente. Igualmente, en un espíritu rawlsiano, se vuelve urgente la apelación a una teoría de la justicia que pueda enmarcar adecuadamente nuestras acciones como ciudadanos como forma de poder moldear nuestras instituciones.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (2006) *Diario filosófico 1950-1973*, 2 vols., Ludz, Ursula y Norman Ingeborg (Eds.), traducción de Gabás, Raúl, Barcelona, Herder.
- _____ (2007) “Algunas cuestiones de filosofía moral”, en *Responsabilidad y Juicio*, traducción al español de Candel, Miguel, Barcelona, Paidós.
- Beiner, Richard (1982) “Hannah Arendt on Judgment”, en Arendt, Hanna, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Beiner, Richard (Ed.), Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Benhabib, Seyla (1988) “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”, *Political Theory* 16 (1), pp. 29-51;
- Ferrara, Alessandro (1999) *Justice and Judgment*, London, Sage.
- Passerin d’Entrèves, Maurizio (2000) “Arendt’s Theory of Judgment”, en *The Cambridge Companion to H. Arendt*, Vila, Dana (Ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
- Rawls, John (1979) *Teoría de la justicia*, México, FCE.
- _____ (1996) *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.
- _____ (2002) *Justicia como equidad. Una reformulación*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Scanlon, Thomas M. (2003) “Rawls on Justification”, en Freeman, Samuel (Ed.), *The Cambridge Companion to J. Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 139-167.

Wellmer, Albrecht (1997) "Hanna Arendt on Judgment: the Unwritten Doctrine of Reason", en May, Larry y Kohn, Jerome (Eds.), *Hanna Arendt. TwentyYears Later*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.

El agón democrático: ¿un esfuerzo por alcanzar la distinción o lucha contra la dominación e injusticia?*

Jean-Philippe Deranty
Macquarie University

Emmanuel Renault
École Normale Supérieure de Lyon

En los últimos años, numerosos teóricos han buscado apropiarse de una concepción agonística de la política de Arendt, como forma de tematizar la posibilidad de transformar las identidades sociales reduccionistas (Honig, 1995; Tully, 1999; Markell, 2003). Debido a esto, la política agonística se ocupa de la “lucha por la distinción” (esto es, la competencia entre iguales para definir e implementar el bien común). La virtud de este enfoque es que redime el propio nombre de la política en una era de completo cinismo político. En primer lugar, porque restaura la noción de la política como una genuina acción transformadora. Pero también porque la insistencia de Arendt en que haya igualdad para quienes participan en la política, se traduce inmediatamente en una crítica a las identidades sociales opresivas. Por último, porque la autora muestra cómo la participación política brinda la oportunidad de desarrollar un yo verdadero, esto es, un yo emancipado de dichas identidades. Sin embargo, este enfoque considera a la participación política como si fuera la solución a los problemas que, en verdad, son los propios obstáculos que hacen problemática a la participación política en una primera instancia. ¿La participación política es amenazada únicamente por la destrucción de la esfera política, en particular por fuerzas totalitarias, como en el diagnóstico realizado por Arendt? ¿O acaso hay otro factor igualmente significativo, a saber, la exclusión de la política?

La exclusión de la política es un fenómeno real con sus causas e impactos específicos. Sus causas tienen que ver con un doble proceso social y político, que puede entenderse como un proceso de alienación, en el sentido exacto de una pérdida del yo (del propio poder de actuar) y de una pérdida del mundo. La dimensión política de dicho proceso puede caracterizarse adecuadamente en los mismos términos que Marx utilizó para comprender la alienación política: cuando el espacio público político ya no es capaz de representar los distintos aspectos de la cuestión social, quienes están inmersos en esa cuestión se lo figuran como un espacio cada vez más ajeno. Pero también hay factores sociales decisivos en la exclusión política; en particular, cuando los individuos están atrapados en formas de exclusión social, se les hace cada vez más difícil el acceso a posiciones en las que

* El presente capítulo apareció originalmente en Schapp Andrew (Ed.) (2009) *Law and Agonistic Politics*, Farnham, Ashgate. Se reproduce con la autorización de la editorial. Traducción al español de Arianne Aragone.

sus reivindicaciones sean consideradas legítimas. Incluso tienden a atribuirse a sí mismos la responsabilidad de la injusticia social que padecen. Finalmente, la exclusión social conduce a la soledad y a la pérdida del mundo; en otras palabras, a la alienación social. Arendt (1958) critica a Marx por haber conceptualizado la alienación como una pérdida del yo, en vez de hacerlo como una pérdida del mundo. Sin embargo, el concepto marxista de alienación enfatiza precisamente lo imbricado de los dos procesos (Jaeggi, 1997, 2005), como también las imbricaciones de la alienación social y política (Haber, 2006, 2007).

Lo anterior apunta al hecho de que la exclusión es una de las cuestiones principales de la política. No obstante, si se considera seriamente la cuestión de los obstáculos para la participación política, de pronto, toda una serie de problemas se tornan centrales en la teoría política: particularmente, la politización de la experiencia social, las modalidades de luchas contra la alienación social y política, y contra su potencial reforzamiento recíproco. Sostenemos que hay una tendencia “aristocrática” en la concepción política de Arendt que le impide abordar dichos problemas en su justa medida. Contrariamente al tratamiento de la política agonística en términos arendtianos, argumentaremos que el agonismo democrático es inherentemente antagonista, por cuanto implica una lucha contra todos los factores responsables de la exclusión política. En lugar de contemplar la igualdad como una mera condición de posibilidad no tematizada de la política agonística, deberíamos definir el agonismo democrático como el esfuerzo de actualizar la igualdad en condiciones de desigualdad social, mediante la transformación de las instituciones y la confrontación con la ley.

1. Supuestos aristocráticos en el modelo de la distinción

Arendt ofrece la demostración más sofisticada de la importancia de la participación en la acción política, además de un análisis de las condiciones de dicha participación. Asimismo, también aporta argumentos sustantivos para diagnosticar la destrucción de la política mediante fuerzas sistémicas (el poder creciente de las fuerzas económicas, el incremento del consumismo, etc.). Sin embargo, el problema de la exclusión política no parece ser un problema arendtiano; más bien, parecería ser uno de los problemas que niega como decisivo. El interés arendtiano está dirigido hacia la naturaleza de la acción política y su importancia para el sujeto humano; no le conciernen las condiciones de acceso a la acción política. Siguiendo a Aristóteles, Arendt interpreta la acción política como la actualización de un modo de vida (Arendt, 1958, pp. 12-13). Para ella, la acción política representa un tipo de destino humano que cada individuo es potencialmente capaz de realizar. Además de esta tendencia aristotélica, hay un elemento innegablemente existencialista, que influye a la par en su comprensión de la política: la acción política es una revelación del yo a sí mismo y la única garantía de sentido para un sujeto humano que está siempre bajo la amenaza de lo absurdo de la condición humana. Pero al igual que en el caso de varios existencialistas y neoaristotélicos, la visión arendtiana de la política como modo de vida auténtico conlleva una severa falta de consideración sobre el hecho de que las situaciones sociales pueden imposibilitar la política o tornarla un sinsentido para grupos enteros de individuos.

En este contexto es que se puede hablar del peligro de una cierta “aristocracia” en el pensamiento político de Arendt. En una primera instancia, este aspecto de su pensamiento pasa a primer plano como un tono de voz, áspero, antipático y despectivo, cada vez que describe la situación de las poblaciones que están excluidas de la política como resultado de su situación social. Debido a que la acción política es el único modo en que los seres humanos pueden acceder a sus poderes genuinamente humanos y expresarlos, todas las multitudes atascadas en las tareas de la reproducción social o sujetas a las necesidades de supervivencia, no logran alcanzar el estatus completo de humanidad. El ejemplo extremo de esto son los “parias”, quienes al “carecer completamente de mundo”, viven en una condición de “barbarie” (Arendt, 1968, p. 13; 1966, pp. 301-302). Pero también es el ejemplo de las “multitudes” de las revoluciones pasadas, donde la “inmensa mayoría” invade “la luz y el espacio” de la esfera pública poblada por aquellos “que eran libres”, imponiendo la multitud de aquellos “que no son libres porque son manejados por las necesidades cotidianas” (Arendt 1965, p. 48).¹ Hay numerosos pasajes en los que los “desdichados” o los “oprimidos” son igualmente descriptos en términos poco elogiosos.

Desde la perspectiva de la sociología política, las descripciones negativas de lo “oscuro” y lo “invisible” bien pueden ser precisas. En efecto, se podría utilizar el análisis de Arendt para enfatizar los efectos deshumanizantes de la miseria en general, su capacidad para recortar a un individuo del mundo y, más específicamente, de la comunidad. La miseria conduce a una pérdida de fe en la política, como también a formas pervertidas de acción política, donde se confunde con la criminalidad, la violencia o, inclusive, la religión (Dejours, 1998; Corten, 2000). De este modo, podría argumentarse que uno de los grandes méritos de Arendt es la introducción de toda una serie de preocupaciones y argumentos en la sociología política, todos los cuales apuntan a los efectos debilitantes del sufrimiento humano (Wilkinson, 2005). Pero hay un sentido en el que una redención sociológica de estos duros pasajes no puede ser enteramente adecuada, pues Arendt está interesada en la política y no en las condiciones sociales que la hacen posible. En consecuencia, a menudo se tiene la impresión de que, cuando la autora reconoce el alcance de los problemas sociales que conforman el lado oscuro de la política democrática, queda más o menos satisfecha librando a su destino a los desdichados, en tanto rechaza toda noción que incluya el rol de la acción política para procurar aliviar su sufrimiento o para abordar sus necesidades y sus deseos.

La noción arendtiana (1965, pp. 112-114) de que no puede haber un tratamiento político de la miseria y la pobreza, conlleva implicancias que se extienden más allá del intento de preservar la pureza de la política de las exigencias de lo social (Pitkin, 1981; Bernstein, 1986). También supone que no hay nada que hacer respecto de la “necesidad”; simplemente se la debe aceptar como un hecho de la condición humana, y muchos serán quienes tendrán que estar a su servicio. En efecto, esto está implicado en la propia lógica de la separación ontológica de las

¹ De hecho, el tono es más simpático en las páginas dedicadas al movimiento obrero en *The Human Condition*.

esferas de la labor, el trabajo y la acción: aquellos que se comprometen con el espacio de las “apariencias”, por definición, no pueden ser los mismos que aquellos que laboran y trabajan. Esto se manifiesta en que incluso “los libres” tienen necesidades corporales que demandan su satisfacción y, puesto que sus acciones libres pueden lograr permanencia y así sobrevivir en el mundo únicamente por medio de los productos del trabajo, la única solución para algunos es laborar y trabajar a fin de que los libres puedan actuar y ser libres. En otras palabras, resulta difícil combatir en su totalidad la impresión de que para Arendt la política es excepcional, no solamente porque es poco común, sino también porque pertenece al dominio exclusivo de la gente excepcional, lo que significa que otros deberían simplemente trabajar a su servicio. En esta lectura, la distinción entre la pluralidad y la condición de “la multitud” (quienes son múltiples únicamente en un sentido numérico, pero forman una masa unida) no señala tanto una distinción conceptual, como sí marca el límite real entre dos humanidades, la libre y la no libre.

La mayoría de los teóricos contemporáneos que quieren operar con un modelo arendtiano reconocen que su separación estricta de lo social y lo político es altamente problemática, ya que prohíbe un desafío político a las estructuras de dominación operantes en lo social, estén éstas basadas en el género, la raza o la clase (Honig, 1995). Por otro lado, dicha separación es precisamente la clave de la política arendtiana, porque es lo que hace a la política independiente de la identidad definida socialmente y a su vez en conflicto con ella. La mayor parte de los contemporáneos arendtianos optan por inspirarse en ella precisamente por la razón antedicha. En consecuencia, su estrategia consiste en utilizar su modelo de un modo no literal, enfatizando las potencialidades que despliega su modelo político para pensar la política, no como un modo de vida, sino como la instancia en la que son disueltos los modos de vivir definidos por las situaciones sociales, en un sentido que se ubicaría bastante cercano al de Rancière (Ingram, 2006).²

El problema de tales lecturas es que no prestan suficiente atención a los supuestos aristocráticos ocultos en el modelo arendtiano. El asunto crucial concierne al enlace problemático entre la vida social y la vida política. No es suficiente aseverar que basta con pasar por alto sus prohibiciones teóricas y simplemente aplicar su modelo político a las esferas en las cuales ella pensó que la política sería negada. Sencillamente, es imposible concentrarse con el debido grado de intensidad en lo que constituyen los asuntos centrales de la política para el paradigma arendtiano, cómo puede definirse la política en tanto que desafío a la exclusión de la política, primeramente en un sentido estricto, pero también y más fundamentalmente en tanto que desafío a las realidades de la vida social en las que están enraizadas dichas exclusiones. Tal perspectiva requiere hacer hincapié, precisamente, en lo que

² En este artículo, en varias ocasiones relacionamos los argumentos a las posiciones de Rancière. La razón descansa en que los escritos políticos de Rancière son decisivos para los debates sobre el agonismo democrático, como está demostrado por el número creciente de referencias a su obra en la teoría política contemporánea. Las tesis de Rancière a menudo son usadas en conjunción con los argumentos arendtianos (a pesar de las críticas consistentes de Rancière). Cuestionamos la plausibilidad de tal alianza. En todo caso, sus tesis brindan un robusto modelo alternativo a las otras visiones del agonismo democrático.

un arendtiano rechaza como antipolítico: los procesos sociales de la exclusión social y los procesos de politización que también comienzan dentro de la vida social.

Por ejemplo, si se toma con seriedad la participación política como una cuestión constitutiva de la política, lo que se requiere es ver cómo se puede definir la acción política en términos de una acción reflexiva que puede tener su origen en modos de vida que, bajo una explicación arendtiana, parecerían negarla, esto es, en situaciones de miseria y pobreza. Las situaciones de injusticia social pueden dar lugar a una acción política genuina, porque la experiencia de injusticia induce a reacciones prácticas, por ejemplo de rechazo, huida o adaptación, y también da lugar a reacciones cognitivas bajo la forma de retornos reflexivos a expectativas decepcionadas, de una percepción crítica de las reglas sociales que permiten el acontecer de la injusticia, del intento de reivindicación, etc. (Renault, 2004a; Renault, 2005). Si se toma en consideración esta dinámica, los efectos de la miseria y de la pobreza pueden aparecer como *obstáculos* a los procesos de politización, pero ciertamente no como condiciones que serían *esencialmente incompatibles* con la acción política. Esta perspectiva, nos permite ver que los efectos de la miseria y la pobreza efectivamente pueden desempeñar dos roles opuestos: indudablemente el de los obstáculos, pero a la inversa, también el de los incentivos para superar estos obstáculos. Los efectos de la pobreza y la miseria pueden convertirse en *factores de la política* adecuados, en la medida en que favorecen el desarrollo de formas específicas de acción política, aspirando a formas específicas de emancipación. Ésta es, precisamente, la inspiración tras los escritos de Rancière: deshacer la división existente entre aquellos que hablan y aquellos que laboran y trabajan, rescatar así las “noches” de los proletarios; volver a representar sus “escenas” y mostrar que, a pesar de lo indigno de su condición y de los aspectos debilitantes de su trabajo, eran más que bárbaros, más que medio hombres “llevados por sus necesidades cotidianas”; que en efecto su discurso y sus acciones eran lo más cercano a lo que de hecho trata la política, a saber, una contienda por los límites entre los libres y los no libres y, en particular, una contienda por la exclusión de la cuestión de ese límite de la política. A propósito, esto también se sitúa muy cercano a lo que inspira el corazón de la teoría del reconocimiento de Honneth (1995) (Deranty 2004).

Para insistir en la diferencia conceptual crucial que existe entre la necesidad y el obstáculo, y focalizándonos en la zona ubicada entre el obstáculo y el incentivo, refutaremos dos de las premisas más decisivas de la política arendtiana: su teoría subyacente del sujeto y la propia definición de la política. La fuerza de la filosofía política de Arendt proviene de la articulación que establece entre una antropología política y una ontología política. Pensamos que es legítimo relacionar la política a la antropología, pero la que postula Arendt nos parece ser defectuosa en al menos dos frentes importantes: primero, por su esencialismo, con la idea de los modos de vida. Segundo, porque es poco realista en su base; como intentaremos argumentar brevemente en lo que sigue, no está lo suficientemente diferenciada como para ser capaz de analizar la acción política. Lo que es más, nos parece que una definición de la política desde la perspectiva de la acción colectiva en el espacio público debería conducir a una definición de la política en términos de un proceso, en lugar de hacerlo mediante una definición de una esencia. Por consiguiente, deben ponerse en

marcha dos operaciones políticas: la reformulación de una política arendtiana por medio de una antropología alternativa y una redefinición de lo político, insistiendo en su aspecto procesal.

2. Antropología política

Aquí son dos las cuestiones que merecen especial atención: la cuestión de la identidad y la de las acciones del sujeto de la política. La vida económica y social encierra a los individuos en identidades rígidas y sólo la política permite al sujeto el desarrollo de una singularidad auténtica. Es probable que este argumento haya sido el foco de interés principal del retorno a Arendt que se ha dado en los últimos años, como la alternativa más poderosa al liberalismo. Ha sido adoptado, desde luego, por teóricos inspirados en el postestructuralismo, pero también por otros como Markell, quien simplemente admira aquello “no soberano” de Arendt, esto es, modelos de identidad y política verdaderamente democráticos y “liberales” (Markell, 2003). La objeción principal contra tales conceptos es que adoptan una visión demasiado simple del peso de la cuestión de la identidad en la política. Parecería imposible negar que muchos problemas políticos surjan de la existencia de formas de poder y de desigualdades que están directamente vinculadas a identidades raciales, de género y de clase. Del mismo modo, se torna difícil negar que las desigualdades y las formas de poder vinculadas a las formas de identidad puedan hacer que los individuos desarrollen modos de reflexividad política pasibles de ser caracterizados como modos de politización de la identidad, y por ello se dan distintos tipos de politización de la identidad (Renault, 2004b).

El problema político sobre la identidad no es exactamente la deconstrucción de las identidades en general, sino la deconstrucción de las identidades sociales y, más precisamente, de las identidades particulares en las que están en juego la producción y la reproducción de la opresión. El problema no es de naturaleza metafísica, oculto en la noción de la identidad, sino que es un problema estrictamente político, relacionado a los marcos sociales en los que se crean y se enraízan las formas de dominación y, más específicamente, a las encarnaciones de la dominación en los aparatos institucionales donde se aloja la socialización. En efecto, si se toma en serio la realidad de la dominación, entonces la solución no es la destrucción de las identidades opresivas particulares, sino que lo es su transformación o, para ser más preciso, la transformación de las formas de internalización e incorporación de las dominaciones y de los marcos institucionales de la experiencia social en la que se reproducen.

Los dualismos en la política de Arendt también afectan su teoría de la acción. En primer lugar, cualquier teoría realista de la acción debe considerar al sujeto de la acción en términos del destino social y biográfico. Los sujetos actuantes siempre están “cargados de identidad”, una identidad que es una construcción social y biográfica. Las categorías de “singularidad” o de “unicidad”, que sustentan la insistencia arendtiana en la “multiplicidad” de la humanidad verdaderamente humana, también son demasiado abstractas en ese aspecto. Los individuos acceden a la acción colectiva, incluso a la acción, sobre la base de una identidad que es construida en la experiencia social.

En segundo lugar, cualquier teoría realista de la acción debería considerar al sujeto de la acción como un cuerpo, además de como un ser hablante.³ La dinámica de la acción surge principalmente de la actualización de las disposiciones corporales, incluso si la interacción también presupone las relaciones comunicativas mediadas por el lenguaje. En consecuencia, la acción está gobernada por las estructuras de las disposiciones corporales y las lógicas prácticas encarnadas, mucho más que por cualquier representación o principios formulados conscientemente. De hecho, en general ocurre que únicamente cuando el despliegue espontáneo de la acción encuentra obstáculos y dificultades, entonces la acción se tematiza, sus principios subyacentes se explicitan y potencialmente se convierte en el objeto de una deliberación (Mead, 1967).

Si tal como argumenta Arendt, la política ha de definirse como el despliegue de un tipo específico de acción, su característica habría de encontrarse en la dinámica que caracteriza al cuerpo humano (sus fuerzas, sus necesidades, sus habilidades adquiridas y, de manera crucial, las prácticas sociales que han sido implantadas en él), y en las identidades de los sujetos actuantes, es decir, en las descripciones de “qué” somos y “qué” valemos, y los proyectos de “quiénes” queremos ser. Todo esto no se opone necesariamente a características claves de la política – de hecho, puede bien reconciliarse con ellas –, en particular, el hecho de que trasciende la necesidad corporal y el automatismo social, así como también que está orientada por principios. Puede mostrarse que estas características emergen de la dinámica propia de la acción, esto es, de las restricciones de la experiencia social, las cuales reorientan la acción colectiva en procesos críticos y reflexivos. En otras palabras, la “trascendencia” que representa la política en relación con la vida social y biológica debería construirse en términos dialécticos y procedimentales, no esencialistas ni dualistas (Arendt, 1977, pp. 151 y ss.).

Con un modelo arendtiano, este tipo de clarificación antropológica de la acción política queda excluido en dos aspectos: a) en primera instancia, como resultado de la oposición de la necesidad y los automatismos sociales *versus* la espontaneidad de la libertad política; esto es, la oposición de “lo que soy” en la vida social y biológica y “quién” revelo ser para mí mismo en la acción; b) luego, a causa de la definición de la política como acción inspirada por principios trascendentes en un espacio donde se intercambia el discurso entre iguales. Al fin y al cabo, la antropología política de Arendt equivale a una definición de lo humano desde la perspectiva de la política y no toma realmente en consideración el alcance total y la especificidad de un cuestionamiento antropológico. Es como si una definición abstracta de la esencia de la política en tanto “comienzo” y “creación” llevara, subsecuentemente, a la construcción de una antropología *ad hoc* basada en la oposición del trabajo y la acción, de las necesidades y la libertad, del cuerpo y el discurso. En lugar de una antropología poco realista sobre la base de algunas características esenciales de la política, el reto filosófico más prometedor sería

³ Para Arendt, todos somos similares desde el punto de vista de nuestra existencia encarnada y nos individualizamos solamente mediante nuestras acciones simbólicas. Ésta es una concepción extraña de la encarnación humana; en todo caso, una concepción dudosamente dualista de la persona humana.

abordar la cuestión al revés, a saber, tratando de pensar la capacidad de la política para crear lo nuevo, así como también la irreductibilidad de los problemas políticos a las preocupaciones privadas y a las restricciones biológicas, biográficas y sociales, es decir, desde una antropología más realista, una antropología que reconozca en su totalidad la importancia de la identidad y de la encarnación para los sujetos en acción.

3. Ontología política

A pesar de todos los esfuerzos que procuran apropiarse de Arendt para un enfoque “no esencialista” de la política (Tully, 1999), su teoría política debe denominarse realmente “esencialista” dado que está organizada, primariamente, alrededor de la pregunta “¿qué es la política?” y responde esa pregunta mediante la formulación de un número de predicados fundamentales, que fueron actualizados en su totalidad solamente en el mundo de la Antigua Grecia. Aunque pudiera afirmarse que Arendt desarrolló una explicación de la política en tanto que “evento” en lugar de esencia (Balibar, 2007), es desde el punto de vista de un conjunto de predicados esenciales que se identifican los eventos particulares como “una experiencia política completa” (Arendt, 1993, fragmento 3b, sec. 1). Pese a que Arendt aborda la cuestión de la política desde la perspectiva de su “significado”, aun si ese significado se relaciona con una forma de libertad que “se experimentará en el curso de la acción” (Arendt, 1977, pp. 165 y ss.), la respuesta indudablemente depende de la identificación de las propiedades esenciales, más que de un conjunto de procesos prácticos (Rancière, 2006; Deranty, 2007).

Son bien conocidos los predicados esenciales que determinan la presencia o ausencia de la política. El primero, es el vínculo esencial entre la política y la libertad. La libertad, asevera Arendt (1977, pp. 143-151), es la “*ratio essendi*”, la verdadera legitimación de la política. Por libertad, no entiende una experiencia interna característica de la voluntad, sino *el archein*, el poder de dar comienzo y comandar un poder que solamente puede afirmarse en el espacio intermediario que se crea entre los humanos cuando están unidos. Ésta es la libertad que guía la única forma verdadera de actuar, la marca ontológica de los seres humanos, su capacidad de comenzar espontáneamente una nueva empresa y extraerse a sí mismos de la necesidad y el automatismo social. Es acción en el sentido noble del término, surgida de la preocupación por el mundo, por el bien de la comunidad, para crear una historia común y así, descubrir quiénes somos. La segunda característica esencial de la política según Arendt es la emergencia de un espacio público en el que la libertad puede surgir y prosperar (Arendt, 1977). El espacio público político posee dos características: *isonomía* y *agôn*. La *isonomía*, la igualdad de los participantes, es una condición necesaria para un intercambio genuino en el espacio público; es la condición del discurso y la recepción auténticos. El *agôn*, la lucha por la distinción entre los libres e iguales, es la segunda característica necesaria del escenario político.

Sobre la base de esta definición de los atributos esenciales de la política, Arendt puede luego identificar los factores que amenazan con destruir la política y prohibir su plena actualización. El factor más destacado consiste en los intentos de

fundamentar la política en las necesidades humanas. Considera que las necesidades son destructoras de la política porque se originan en el cuerpo, perteneciendo así a aquella parte de la existencia humana que no puede ser comunicada. No puede construirse ninguna comunidad humana, es decir, política, sobre la base de la comunidad de necesidades. Otros factores destructores de la política tienen como premisa la confusión entre el mundo de la “*poiesis*”, constituido por los mundos de la producción y el trabajo, y la “*praxis*”, entendida como la esfera de la acción real en tanto intercambio y lucha por la distinción entre iguales.

Tan pronto como se opera con tal definición de la *esencia* de la política y con los límites ontológicos que inmediatamente crea, la participación en la política pasa a concebirse de manera tal que se torna imposible articular adecuadamente el asunto de la exclusión de la misma, y en particular considerar cualquier solución política a este problema. Si recordamos la introducción, con la exclusión de la política tenemos un doble fenómeno en vista: primero, el hecho de que los problemas específicos, que equivalen a un cuestionamiento y posiblemente a una negación del estado existente de un orden social, no son reconocidos como cuestiones legítimas en el espacio público, y están, por tanto, sujetos a una forma de invisibilidad (por ejemplo, los problemas vinculados al género, al trabajo o al estatus social); segundo, el hecho de la posible ausencia de los recursos psicológicos y sociales necesarios para el compromiso en la acción política, esto precisamente como consecuencia de los efectos de los procesos típicos de la cuestión social. Si se interpreta la distinción de lo público y lo privado como una distinción ontológica, en lugar de una construcción que siempre puede ser desplazada por la acción política y, si se opone de manera dualista la visibilidad de la esfera pública a la oscuridad de lo social, entonces cualquier lucha que pretenda desafiar la exclusión de los problemas específicos de la política, vendrá a ser lo mismo que una destrucción de la política.

Este problema no concierne solamente a la prohibición general de un tratamiento político de las cuestiones sociales, sino también y más específicamente, al problema de la participación individual en la acción política. Dada su separación ontológica radical de lo público y lo privado, Arendt elabora el pasaje desde la acción “no política” a la “política” en categorías éticas, en términos de “coraje”, y en categorías metafísicas, como la “improbabilidad infinita” de un “milagro” y del “evento” (Arendt, 1968, pp. 151-156, 165-171). Pero esto excluye un análisis de los procesos psicológicos y sociales que bloquean el pasaje liberador y así queda también excluido un análisis de lo que implicaría políticamente para su transformación. La cuestión de la exclusión política no solamente desaparece de vista en tanto problema, sino que tampoco es posible dar cuenta de los procesos de politización y, en particular, de las dimensiones políticas de dichos procesos. Estos últimos, no obstante, no son meras añadiduras sociológicas o psicológicas ni, como tales, adjuntos externos de la cuestión más noble de la política. Para comprender mejor aquello de lo que trata gran parte de la política, conviene hacerlo a través del lente de la politización: los factores que la impiden (afiliaciones, exclusiones, el trabajo, el estatus social, etc.); los vectores de la acción colaborativa (disposiciones corporales, grupos sociales, oportunidades institucionales); y los objetos concretos

de la reflexividad política (necesidades, dominación, desigualdades) (Renault, 2008).

4. Antagonismo democrático

¿Qué imagen del agón democrático surge al centrarse en la participación política y la exclusión? Primeramente, se transfigura el significado de la igualdad. La igualdad necesita designar algo más que la mera situación *de facto* de quienes están implicados en la política, la cual, como vimos, al menos en una lectura literal de Arendt, puede coexistir con una desigualdad significativa, una desigualdad que en todo caso no puede convertirse en el objeto de la política. La igualdad debe convertirse en un imperativo, una reivindicación defendida por la propia política; tal vez, en el objeto principal de la política, y no solamente en una condición necesaria implícita de la misma. Si se borra esta distinción fundamental entre una condición implícita no tematizada y el controversial objeto en pugna, explícito, de la propia acción política, se pasan por alto numerosas implicaciones fundamentales.

Un ejemplo ilustrativo proviene de la interpretación de los movimientos sociales históricos, destacando las revoluciones pasadas, particularmente la Revolución francesa que opera como el paradigma de un movimiento social guiado por la “cuestión social”. O bien Arendt rechaza completamente los movimientos sociales históricos, sobre la base de que han destruido la política a causa de estar basados en la búsqueda de la felicidad en lugar de la libertad (la Revolución francesa), o bien los valora de un modo extremadamente cauto (el movimiento obrero), lamentando su confusión entre el elemento político real (la exigencia de la participación política) y el elemento de detrimento social. En todos los casos, niega que las luchas contra la desigualdad y la injusticia sociales puedan haber tenido alguna importancia política verdadera; de hecho, argumenta que en mayor o en menor medida (la Revolución francesa y el movimiento obrero, respectivamente) tuvieron dimensiones perniciosas que contribuyeron a la destrucción contemporánea de la política. Por el contrario, si en las luchas contra las causas sociales de la exclusión política identificamos una de las mayores dimensiones de la política, se obtiene una consideración mucho más positiva de las metas y los logros de los movimientos sociales y de los agentes históricos del pasado.

Este cambio en la interpretación histórica tiene importantes repercusiones conceptuales. Implica un paso de definiciones estáticas de la igualdad, entendida como “isonomía” y de definiciones esencialistas de la libertad, en tanto que “*raison d’être*” de lo político, a concepciones *abolicionistas* de la libertad y la igualdad, orientadas a remover los obstáculos para su realización. Siguiendo a Walzer (1983), es importante insistir en que todos los conceptos políticos principales sean *abolicionistas*, no en el sentido de que definan el contenido positivo de una norma, sino en el de que expresen tipos de reivindicaciones contra el estado actual de la cuestión (por ejemplo la falta de libertad o de igualdad). Los problemas planteados por la exclusión política apuntan al hecho de que la ausencia de libertad y la desigualdad están interrelacionadas, y que los propios conceptos de libertad e igualdad implican luchas contra sus obstáculos (políticos y sociales).

Evidentemente, la comprensión de la acción política en términos de abolición de la injusticia altera significativamente la perspectiva del sufrimiento social y su rol en la política. Arendt rechaza enérgicamente toda validez política, inclusive condena como antipolítico a todo intento de relacionar la política con la abolición del sufrimiento. Considera que, cuando los sujetos sociales pretenden realizar reivindicaciones políticas sobre la base de su sufrimiento, se hallan presentes las premisas del totalitarismo (porque aparece en escena la vida, no la libertad), y toda acción política inspirada en el sufrimiento de los demás está igualmente equivocada. La lección negativa que nos dejó la Revolución Francesa, la cual fue inspirada por el sufrimiento de las masas, es la peligrosidad y perversidad de una política del sufrimiento social. En oposición a esto, en un conocido pasaje de *Men in Dark Times*, Arendt promueve una “política de la alegría”:

Al juzgar estos estados afectivos, no podemos evitar plantear la cuestión de la falta de egoísmo, o más bien la cuestión de la apertura hacia el otro, la cual es en realidad la precondition para la “humanidad” en todo sentido de la palabra. En este sentido, parecería evidente que el hecho de compartir la alegría es absolutamente superior al hecho de compartir el sufrimiento. (Arendt, 1968, p. 15)

Sin embargo, si la política se caracteriza mejor en términos de la dinámica de la politización, entonces el panorama cambia radicalmente. Nuevamente, resulta muy elocuente un desvío a través de la perspectiva antropológica. Una antropología realista de la acción sugiere que el dinamismo de la acción siempre implica una mezcla de actividad y pasividad, y que esta pasividad conlleva algo de sufrimiento. En efecto, las propias reflexiones de Arendt sobre la acción lo señalan ampliamente.⁴ Tan pronto como pensamos la política en términos procedimentales y dinámicos, se torna claro que el sufrimiento no es solamente importante por el objetivo que define (aunque la lucha contra el sufrimiento es decisiva para combatir la exclusión política), sino también por el movimiento que inicia, el cual bien puede inspirarse en sus comienzos en sentimientos negativos que se alimentan del propio sufrimiento o del de otros, tales como la cólera, el enojo o la indignación. Efectivamente, el significado del coraje en términos de un sentimiento político necesita ser reevaluado desde aquel punto de vista. El coraje ya no puede reducirse a la negación de ser meramente un ser viviente y a la elección de estar compitiendo con los demás por la distinción, tal como lo ve Arendt. El coraje, en tanto que sentimiento políticamente significativo, también puede ser el coraje de enfrentar el propio sufrimiento: en primer lugar, el de reconocer su causante social y, en segundo lugar, el de luchar por transformar las condiciones sociales que lo ocasionan (Bourdieu, 1999; Kleinman et al., 1997). Éste es el coraje que se requiere de muchos hoy en día, enfrentar el propio sufrimiento y las condiciones sociales que revela, en vez de simplemente adaptarse al mismo (atribuirse a uno mismo la responsabilidad

⁴ En este pasaje de *The Human Condition*, la acción adquiere un sentido mucho más amplio; Arendt define a la acción precisamente como el quebrantamiento de los límites. Esto torna difícil reconciliarlo con todos los demás pasajes, en el mismo libro y en otras obras que dependen de límites claramente definidos en términos ontológicos.

por él, o reprimirlo); el coraje de decir no a la dominación y a las rutinas sociales que lo afianzan.

Al pensar la política en términos procedimentales, también podemos ver que los sentimientos negativos que a menudo constituyen el origen de la política de ninguna manera prohíben una forma de alegría una vez que la acción ha sido organizada. Esto es cierto, no solamente por el dinamismo inherente a la acción, la alegría incontrovertible de la acción, sino también por los resultados de la dinámica de la politización mediante la cual los individuos se extraen de la alienación social y política. En el mejor de los casos la dinámica de la política lleva a la alegría de recuperar un poder de acción que había sido amputado por la alienación. Debe decirse, por tanto, que hay diferentes tipos compatibles de alegría política: uno, consistente en la manifestación de la propia excelencia a los demás, el cual es de naturaleza aristocrática; otro, proveniente del desvanecimiento de la alienación, que podría denominarse una manifestación comunista del círculo de la libertad e igualdad.

Otro cambio que tiene lugar al pensar la política como la abolición de la injusticia y la lucha contra el sufrimiento social, tiene que ver con el significado de la “distinción”. Un requisito necesario de una concepción abolicionista de la política es que lo colectivo esté inexorablemente escindido. Si algunos no están contentos con el estado de lo social, y la política consiste en que expresen su desacuerdo e intenten provocar esta transformación, es necesario conceptualizar lo universal como escindido, rasgado, o lleno de tensiones. Esto quiere decir que la “lucha por la distinción” no debería conceptualizarse como “*synagonism*”⁵, como una búsqueda de la distinción para el bien común, pues inmediatamente barrería bajo el tapete el hecho estructural de la dominación y los casos empíricos de alienación (Karagiannis y Wagner, 2005). En cambio, el agonismo de la política democrática, de una política sería en cuanto a la igualdad, debe concebirse apropiadamente como antagonismo. Para citar otra referencia importante en el campo del agonismo democrático, esto es lo que está implicado en la referencia foucaultiana (Foucault, 1983) al “agonismo”, en sus famosas conferencias sobre “El sujeto y el poder”.⁶

Finalmente, una concepción abolicionista de la política transforma la relación entre la política y la ley. En una perspectiva arendtiana, la ley es vista fundamentalmente como una consecuencia de una instancia más fundamental, el

⁵ N. del T.: Término carente de traducción al español. Puede comprenderse mejor en contraste con el término «antagonismo», compuesto del prefijo *anti* (contra) y *agon* (contienda, disputa), que apunta a un conflicto que solamente puede concluir con la victoria decisiva de una parte sobre otra. Por el contrario, el prefijo *syn* (con) del término *synagonism*, representa una concepción que aspira a la producción del bien común en y mediante el conflicto.

⁶ Esto contradice la interpretación que realiza Tully (1999) del “agonismo” foucaultiano. ¿Cómo es posible que un desafío a las propias reglas de un “juego” sean descritas como “agonistas” únicamente en el sentido banal del desempeño competitivo? Una condición preliminar de cualquier competición es la aceptación de las reglas y particularmente de quien califica para jugar el juego. Desafiar las reglas siempre es más radical y polémico, más “agonista”. El objetivo de Foucault al elegir el término griego “agonismo”, probablemente sea el de fluidificar el entendimiento reificado de la lucha de clases en el marxismo ortodoxo de su época. Esto no es, de manera alguna, sinónimo de una reducción de la lucha política a un juego, deporte, o teatro.

acto de fundación, la creación de un mundo común y de un espacio público. La declaración norteamericana de la independencia, literalmente la constitución de una nueva *common wealth*, es para Arendt el caso paradigmático de tal acción y creación política, la antítesis perfecta del ejemplo atroz de la Revolución francesa (Arendt, 1965, cap. 4). Por consiguiente, en tanto que delimitación necesaria del espacio público (Arendt, 1958, pp. 63-65, 191), la ley rige siempre y cuando ésta sea la expresión de la voluntad común, pero no es necesario ser ultra legalista o positivista sobre la misma. En consecuencia, ha de criticarse la transformación de la ley cuando se la puede analizar como una sustitución de la *poiesis* por la *praxis* (Arendt, 1958, cap. 5), pero también puede ser elogiada y apoyada cuando es la expresión verdadera de la voluntad común, una manifestación de la creatividad de la praxis política. No podría agregarse nada más preciso o conciso al respecto, pues el único aspecto interesante de la ley es su origen, no su contenido ni sus efectos.

El modelo antagonista pone mayor énfasis en la inevitabilidad de un desafío a la ley como parte central de la política. La ley necesita ser cambiada, por un lado, porque es un factor clave en el afianzamiento de la desigualdad y la dominación, de las situaciones sociales que se burlan de la igualdad política y la libertad. Por otro lado, porque generalmente comporta restricciones a la participación política según los estatus sociales o nacionales. El enfoque abolicionista, al igual que el antagonista de la política pone un énfasis mayor en las tensiones existentes en el concepto de los derechos. Desde una perspectiva arendtiana, éste es un asunto enmarañado porque el interés fundamental, nuevamente, radica en el origen político ontológico de todos los derechos, a saber, el famoso “derecho a tener derechos”, el derecho de ser un ciudadano pleno o el ciudadano de un gobierno “auténtico”, es decir, uno que permita al ciudadano aparecer en público y dar su opinión (Arendt, 1966, p. 296; 1965, p. 149). Un enfoque antagonista de la política nos fuerza a abordar las tensiones entre los derechos de manera mucho más directa. En particular, para este enfoque es esencial asegurarse que los derechos puedan ser defendidos frente a otros derechos y, en especial, que pueda cambiarse la ley. El derecho fundamental ya no es el derecho a tener derechos, sino los derechos de la libertad y la igualdad, que equivalen al derecho a desafiar las definiciones y aplicaciones de los derechos que afianzan las dominaciones y niegan la igualdad.⁷

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1958) *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press.
- _____ (1965) *On Revolution*, London, Penguin.
- _____ (1966) *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Company.
- _____ (1968) “On Humanity in Dark Times”, en Arendt, Hannah, *Men in Dark Times*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.

⁷ Rancière (2004) señala este punto en relación con los derechos de los refugiados, a quienes Arendt, por regla general, cree desprovistos de todos los derechos, ya que no tienen mundo.

- _____ (1977) "What is Freedom?" en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Harmondsworth, Penguin.
- _____ (1993) *Was ist Politik?*, Ludz, Ursula (Ed.), Munich, Piper.
- Balibar, Étienne (2007) "(De)constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy", *Social Research*, 74 (3), pp. 727–738.
- Bernstein, Richard (1986) "Rethinking the Social and the Political" en Bernstein, Richard, *Philosophical Profiles*, Philadelphia, University of Philadelphia Press.
- Bourdieu, Pierre (1999) *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*, Cambridge, Polity Press.
- Corten, André (2000) *Diabolisation et Mal Politique. Haïti: Misère, Religion et Politique*, Paris, Karthala.
- Dejours, Christophe (1998) *Souffrance en France. La Banalisation de l'Injustice Sociale*, Paris, Seuil.
- Deranty, Jean Paul (2004) "Injustice, Violence and Social Struggle. The Critical Potential of Axel Honneth's Ethics of Recognition", *Critical Horizons*, 5 (1) pp. 297-322.
- _____ (2007) "Democratic Aesthetics: On Jacques Rancière's Latest Writings", *Critical Horizons*, 8 (2), pp. 230-254.
- Foucault, Michel (1983) "The Subject and Power" en *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (Eds.), Brighton, Harvester.
- Haber, Stéphane (2006) "Que faut-il reprocher aux Manuscrits de 1844?", *Actuel Marx*, 39, pp. 55–70.
- _____ (2007) *L'Aliénation. Vie sociale et Expérience de la Dépossession*, Paris, PUF.
- Honig, Bonnie (1995) "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity" en Honig, Bonnie (Ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Pennsylvania State University.
- Honneth, Axel (1995) "A Fragmented World: On the Implicit Relevance of Lukacs's Early Work" en Honneth, Axel, *The Fragmented World of the Social*, New York, State University of New York Press.
- Ingram, James D. (2006) "The Subject of the Politics of Recognition: Hannah Arendt and Jacques Rancière" en Bertram, Georg, Celikates, Robin, Laudou, Christoph y Lauer, David (Eds.), *Socialité et reconnaissance. Grammaires de l'humain*, Paris, L'Harmattan.
- Jaeggi, Rachel (1997) *Welt und Person*, Berlin, Lukas.
- _____ (2005) *Entfremdung. Zur Aktualität eines Sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/Main, Campus.
- Karagiannis, Nathalie y Wagner, Peter (2005) "Towards a Theory of Synagonism", *Journal of Political Philosophy*, 13 (3), pp. 235-262.
- Kleinman, Arthur, Das, Veena y Lock, Margaret (Eds.) (1997), *Social Suffering*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press.
- Markell, Patchen (2003) *Bound by Recognition*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

- Mead, George Herbert (1967) *Mind, Self and Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- Pitkin, Hannah (1981) "Justice: on Relating Public and Private", *Political Theory*, 9 (3), pp. 327–352.
- Rancière, Jacques (2004) "Who is the Subject of the Rights of Man?", *South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3), pp. 297-310.
- _____ (2006) *Hatred of Democracy*, London, Verso.
- Renault, Emmanuel (2004a) *L'Expérience de l'Injustice*, Paris, La Découverte.
- _____ (2004b) "European Conceptions of Identity" en Mamdani Mahmood (Ed.), *Keywords: Identity*, New York, Other Press.
- _____ (2005) "Radical Democracy and an Abolitionist Concept of Justice. A Critique of Habermas' Theory of Justice", *Critical Horizons*, 6 (1), pp. 137-151.
- _____ (2008) *Souffrances Sociales. Sociologie, Psychologie et Politique*, Paris, La Découverte.
- Tully, Jacques (1999) "The Agonic Freedom of Citizens", *Economy and Society*, 28 (2), pp. 161-182.
- Walzer, Michael (1983) *Spheres of Justice*, New York, Basic Books.
- Wilkinson, Iain (2005) *Suffering. A Sociological Introduction*, Cambridge, Polity Press.

IV. Emociones, autorreflexión y patologías sociales

Educación de las emociones como medio para realizar una teoría crítica de la justicia

Helena Modzelewski

Universidad de la República (Uruguay)

La realización de la justicia requiere de una cultura democrática que oficie de fuente de motivación para el comportamiento de los ciudadanos. Esta cultura democrática constituida por valores y creencias que se han vuelto costumbre y posibilitan el procesamiento deliberativo de los conflictos es el rasgo más distintivo de una eticidad democrática (Wellmer, 1993; Pereira, 2013). Para propiciar el desarrollo de este trasfondo, la educación, muy especialmente la educación de las emociones, se convierte en un medio privilegiado, por ser una de esas instancias en las que el Estado puede intervenir directa o indirectamente propiciando la constitución, desarrollo y garantía de las autorrelaciones prácticas del yo de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima. Este trabajo plantea la necesidad de contar con la educación de las emociones como un medio que permita promover la cultura democrática propia de la eticidad democrática. A su vez, en tal tarea se introduce la relevancia de contar con una clasificación de las emociones a educar.

1. Emociones

El primer paso en la tarea de introducir a las emociones como un elemento que pueda operar como un medio para las intervenciones a través de las instituciones de la sociedad, es discernir si esto es efectivamente posible. Para ello es necesario enfrentar una dificultad que es consecuencia de la relación de las emociones con la cognición, y que tradicionalmente las ha colocado en un segundo lugar con respecto a ésta. Desde esa perspectiva tradicional, el intelecto es el que brinda información precisa, mientras que la emoción lo nubla. Recientemente, la psicología contemporánea se ha alejado de esa visión de que la razón sea superior a la emoción, hacia un punto de vista que enfatiza la funcionalidad de las emociones. Esta perspectiva se originó en la filosofía de Hume y las observaciones de Darwin. Fue Hume quien comenzó por desafiar la postura tradicional de que la razón es superior a la emoción, a través de su afirmación de que, aunque la razón considera hechos y genera inferencias, es la emoción la encargada de la motivación y la priorización de las acciones. Pero no fue hasta que Darwin publicara *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* en 1872 que se estableció la finalidad funcional de la emoción. A través de intensas observaciones etológicas de la vida animal, Darwin reveló que las emociones cumplen al menos dos funciones altamente ventajosas para la supervivencia: en primer lugar, la emoción provoca comportamientos adaptativos como el escape a partir del miedo, o la procreación a partir del amor y la lujuria. En segundo lugar, la emoción da lugar a un sistema comunicativo que representa una significativa ventaja de supervivencia a especies enteras, a través de la comunicación del peligro, entre otras cosas. Pero a pesar de la importancia de estas

revelaciones, llevó décadas para que la histórica asimilación de emoción con irracionalidad fuera removida del paradigma psicológico del estudio de las emociones.

Actualmente se hace un mayor énfasis en la importancia de la emoción; está ampliamente aceptado que las emociones potencian antes que interfieren con las capacidades cognitivas. Las emociones se relacionan ciertamente con la función de señalización – en el sentido de estímulos que condicionan las acciones de los sujetos – que Darwin había identificado (Ekman, 1984) y está más ampliamente acordado que las emociones son la fuente primaria de motivación (Izard, 1971; Leeper, 1948; Tomkins, 1962), además de la postura de que las experiencias emocionales proveen a los individuos de información importante acerca de su entorno y situación, que da forma a los juicios, prioridades y acciones (Schwarz, 1990; Schwarz y Clore, 1983). El libro de Robert Solomon, *Las pasiones. Emociones y el significado de la vida* de 1993 es uno de los pioneros en una larga lista de publicaciones que señalan que los pensadores occidentales han tendido, hasta muy entrada la segunda mitad del siglo XX, a tener una visión negativa de las emociones y a pensarlas como inherentemente corporales, involuntarias e irracionales. Solomon culpa de esta visión negativa de las emociones a la influencia de visiones racionalistas que dominaron el pensamiento occidental en general y la teología cristiana en particular. En una línea similar, filósofos como Ronald de Sousa (1987), Michael Stocker (1996) y Peter Goldie (2000), neurocientíficos como Antonio Damasio (2008) y psicólogos como Keith Oatley (1992) y Robert Lazarus (1991) han contribuido a esta perspectiva. Sus tesis tienen en común la idea de que desde la antigüedad hasta finales del siglo XX la filosofía y la psicología han tendido a pensar a la razón y las emociones como antagonistas; en esto consiste lo que Solomon llama el “mito de las pasiones” y Damasio el “error de Descartes”.

Si el nuevo concepto de emoción había sido concebido a un lado del concepto de razón, estos autores a partir de hace poco menos de tres décadas han intentado recuperar el sentido racional de las emociones. De hecho, la principal intención al comienzo del desarrollo del concepto de inteligencia emocional (Salovey y Mayer, 1990) fue la de prestar mayor atención a esa relación de cooperación que se da entre emoción y razón. Específicamente, se define inteligencia emocional de acuerdo a ciertas competencias específicas que incluyen: a) habilidad de percibir, evaluar y expresar emociones adecuadamente, b) habilidad de generar y acceder a sentimientos cuando éstos facilitan la cognición, c) habilidad de entender la información que llega a través de los afectos y hacer uso de ese conocimiento, y d) habilidad de regular las emociones para promover el crecimiento y bienestar emocional e intelectual (Salovey et al., 2000).

Si es posible o no el desarrollo conciente y programado de esas habilidades nos lleva directamente al tema de la educabilidad de las emociones. Si es viable hablar de una educación de las emociones, entonces será viable a su vez hablar de una intervención tanto directa como indirecta de las instituciones, a través de programas sociales y educativos, en las capacidades y disposiciones de los ciudadanos que aseguran su competencia para tomar parte en términos de razonabilidad en la vida de las sociedades democráticas. Esto significaría intervenir

en la promoción de la cultura democrática de una sociedad, y sobre esta viabilidad hablaré en el apartado siguiente.

2. Educabilidad de las emociones

¿Cómo desarrollar y contribuir a que otros desarrollen las habilidades que constituyen la inteligencia emocional, de manera que favorezcan lo requerido por la primera y tercera esferas de reconocimiento? ¿Es eso posible? Como he señalado, tradicionalmente se ha sostenido que las emociones son impulsos ciegos, por lo tanto más cerca de los instintos y poco pasibles de ser educadas. Dentro de la ya mencionada actual tendencia a revertir esa forma de concebir a las emociones, Martha Nussbaum contribuye a la afirmación de su educabilidad a través de la definición que toma de los estoicos de la emoción como una clase especial de juicios relacionados a la *eudaimonia*. En otras palabras, las emociones son desde esa perspectiva juicios implícitos acerca de la importancia que le damos a los diferentes elementos que constituyen nuestra vida buena, y se encuentran íntimamente relacionados a la asunción de nuestra vulnerabilidad en el sentido de que dichos elementos pueden verse afectados por diferentes circunstancias que están más allá de nuestro control. En este sentido las emociones pasan a ser vistas como racionales. Los estoicos aprovechaban este carácter racional de las emociones para afirmar la posibilidad de su erradicación, por medio del logro de la convicción (a nivel racional) de que ningún elemento externo es importante para nuestra vida virtuosa. Por el contrario, Nussbaum toma la misma característica racional de las emociones como una oportunidad para su transformación, no con la intención de deshacernos de ellas, sino para adecuarlas a una sana vida democrática, o, en otras palabras, para la constitución de un ethos democrático.

Pero no es suficiente para alterar las emociones simplemente el hecho de comprenderlas como se comprende un juicio. Para generar la posibilidad de un cambio, a través de una instancia educativa, se requiere introducir el concepto de autorreflexión, que trae consigo una motivación. La introducción de la noción de autorreflexión es un complemento novedoso para la teoría de Nussbaum. En la descripción de su punto de vista, si bien ella lo explica como una especie de visión “cognitivo-evaluativa” tendiente a simplemente “cognitiva”, en la especificación de lo que este adjetivo significa, indica que no quiere decir “nada más que ‘referente a recibir y procesar información’. No tengo intenciones de implicar la presencia de cálculo elaborado, ni siquiera de reflexión autoconsciente” (Nussbaum, 2005b, p. 23). Nussbaum prescinde entonces de la noción de autorreflexión, y esta prescindencia lleva a una carencia en su teoría de las emociones en el aspecto de la educabilidad de éstas, que aquí me propongo complementar.

Nussbaum (2005b) reconoce la deliberación humana en las emociones como una diferencia respecto a las emociones animales, pero no llega a trabajar sobre la autorreflexión explícitamente. Admite, por ejemplo, el hecho de que en las emociones humanas hay lógica. Si bien es posible que las metas eudaimónicas que provocan las emociones humanas sean inconsistentes en relación a otras metas o principios que guían nuestra vida y a partir de allí provocan emociones también inconsistentes, es también cierto que ante la conciencia de tal inconsistencia surge la

deliberación, la autocrítica, o al menos una cierta ansiedad, de una manera que no sucede en otras especies de animales. Las emociones humanas, entonces, están sujetas a la deliberación y a la revisión en conexión con una deliberación más general sobre los propios proyectos y metas. Sostengo que esta deliberación es la esencia misma de la autorreflexión, y lo que permite la educación.

2.1. Educación de las emociones, autorreflexión y metaemoción

Definamos el concepto de autorreflexión como la capacidad de distanciarse de los propios fines, preferencias y deseos, generando voliciones de segundo orden (Taylor, 1977; Frankfurt, 2006). En realidad el concepto de autorreflexión puede entenderse en un primer momento desde un punto de vista hegeliano, como un impulso de la conciencia dirigida hacia sí misma como objeto de conocimiento (Hegel, 1987). Pero el concepto de lo que Harry Frankfurt denomina “autoevaluación reflexiva” va un paso más allá que Hegel: mientras que éste se refiere a la autoconciencia como objeto mismo de conocimiento, Frankfurt incluye en dicho autoconocimiento una *autoevaluación*. La diferencia esencial entre las personas¹ y otras criaturas es para Frankfurt la estructura de la voluntad. La estructura de la voluntad típica de una persona radica en los “deseos de segundo orden”, es decir, “además de querer, elegir y ser inducidos a hacer esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos y motivaciones. Son capaces de querer ser diferentes, en sus preferencias y en sus propósitos, de lo que son” (Frankfurt, 2006, p. 27). La formación de deseos de segundo orden pone de manifiesto la capacidad de realizar una “autoevaluación reflexiva” (p. 27), que es lo que llamaré *autorreflexión*. Alguien ve un pedazo de pastel y desea comerlo, pero es conciente de que está siguiendo una dieta, y que el pastel romperá su dieta. Igualmente lo come, pero esta acción, producto de la obediencia a un deseo de primer orden, no es su voluntad. Hacer la voluntad de uno mismo tiene lugar cuando la persona es conciente de que desea hacer algo (o no hacerlo), y desea que ese deseo sea lo suficientemente fuerte como para vencer a otros deseos que se dan simultáneamente. Por poner un ejemplo que siga en la misma línea, alguien está siguiendo una dieta y sabe que le conviene elegir como postre una fruta en lugar de un pastel. Ese agente ya desea consumir la fruta, no como deseo de primer orden, porque en realidad le atrae más el pastel, sino como deseo de segundo orden. Porque entre el deseo de comer el pastel y el deseo de respetar su dieta, que entran en conflicto, el agente ha optado, por medio de un deseo de segundo orden, por el deseo de respetar su dieta. Es decir, es un deseo de que se haga efectiva la acción considerada buena, de que *se haga su voluntad*. Por eso Frankfurt decide llamar a este tipo de deseo de segundo orden no simplemente “deseo”, sino *volición de segundo orden* (p. 32). Un simple deseo de segundo orden podría ser simplemente

¹ Por “persona” cabe señalar que no necesariamente se entiende un ser humano, ya que para Frankfurt es posible, desde el punto de vista conceptual, que miembros de especies no humanas sean personas; y también es posible, desde el mismo punto de vista, que algunos miembros de la especie humana no sean personas (Frankfurt, 2006).

querer tener cierto deseo², pero en la generalidad de los casos no se trata sólo de desear tener un deseo, sino de que se convierta en nuestra voluntad. En este caso Frankfurt se siente más cómodo utilizando la expresión “volición de segundo orden”, pero cabe aclarar que no es más que un deseo de segundo orden que trasciende el aspirado deseo y apunta a convertirlo efectivamente en una acción.

El ser capaz de voliciones de segundo orden es lo que convierte a alguien en persona según Frankfurt. Pero ¿qué sucede cuando se trata de deseos acerca de emociones, que no necesariamente se manifiestan en una acción como las voliciones? A esta pregunta respondo que para que un sujeto pueda ser llamado persona no necesariamente deben tener lugar voliciones de segundo orden que desemboquen en acciones, sino que, el simple deseo de segundo orden respecto a tener o no una emoción es capaz de poner de manifiesto la calidad de persona de un sujeto. Como ese deseo de segundo orden es causado generalmente por otra emoción (por ejemplo culpa o vergüenza), podemos identificar este tipo de deseo de segundo orden con una *metaemoción*, es decir, una emoción acerca de una emoción.³ Debido a esto, yo asimilo la noción de deseo de segundo orden respecto a las emociones con la noción de metaemoción. La metaemoción pone de manifiesto la autorreflexión, no sólo en el sentido de Frankfurt, como una instancia de segundo orden, sino también en el sentido hegeliano de hacerse autoconsciente.

Ilumina a su vez la definición de autorreflexión el desarrollo realizado por Charles Taylor (1977) en su artículo “What is Human Agency?”. Allí, partiendo de la definición de deseo de segundo orden presentada por Frankfurt⁴, Taylor va más allá y discrimina, dentro de la evaluación humana acerca de los deseos que lleva a un deseo de segundo orden, dos tipos de evaluación: una evaluación débil y una fuerte (p. 104). Intuitivamente, dice Taylor, se tiende a asimilar una evaluación débil de los deseos con un interés en los resultados, mientras que la evaluación fuerte se asimila a la calidad de nuestra motivación. Es más, lo que realmente importa en una evaluación fuerte tiene que ver con el valor cualitativo de los diferentes deseos. Es decir, en una decisión entre el deseo de ir a almorzar en la playa o en el centro de la ciudad, no habrá una elección basada en el valor subyacente de la motivación. No

² Frankfurt (2006, pp. 30-31) pone para este caso el extraño ejemplo de un médico que trata con drogadictos y que para entenderlos quiere tener el deseo de consumir la droga, aunque no quiere llegar a consumirla. Ese es un caso excepcional y no es a lo que él se refiere cuando habla de autoevaluación reflexiva. Un ejemplo más intuitivo es el de una persona obesa que desearía (deseo de segundo orden) no desear comer tanto. El deseo de segundo orden lo persigue a cada momento y le causa el sentimiento de culpabilidad cada vez que come en demasía, pero no por eso se convierte en su voluntad, por lo tanto no llega a ser volición de segundo orden sino que se limita a ser un deseo de segundo orden. En este caso, el sujeto no es una persona autónoma. Porque el deseo de no desear comer no se focaliza en la acción que debería seguir a ese deseo de segundo orden, que es costosa, sino en el poder comer menos *sin dificultad*. Se trata entonces simplemente de un simple deseo sin consecuencias. Como resultado, al deseo de segundo orden que se hace efectivo, visto bajo esta luz, es consistente llamarlo “volición de segundo orden”.

³ Para Joel Marks (1982, 1995) la emoción está constituida por creencia y deseo como condiciones necesarias. Esto permite asimilar el deseo de segundo orden acerca de una emoción con una nueva emoción.

⁴ Cabe señalar que en este trabajo utilizo la traducción del trabajo de Frankfurt al castellano de 2006, pero la primera versión del capítulo en cuestión donde se define deseo de segundo orden data de 1971.

hay conflicto moral alguno, y la decisión entre los dos deseos se tomará sobre la base de lo que considero que me dará más placer. Al respecto dice Taylor que “no hay nada que elegir” (p. 105), porque la elección es muy sencilla, cuantitativa (en contraste con el carácter cualitativo de la evaluación fuerte) en el sentido de que se puede calcular cuál de los dos deseos cumplido me traerá más beneficios. En ese sentido no hay nada que elegir porque en el plano cuantitativo toda decisión es relativamente fácil de justificar.

Digo que Taylor va más allá que Frankfurt, por su afirmación de que puede tenerse una volición de segundo orden sobre la base de una evaluación débil. El ejemplo dado más arriba sobre el deseo de segundo orden de refrenar mi deseo de comer un postre a favor de mantener mi peso se trataría de una evaluación débil, donde no considero la opción como “admirable, por ejemplo, como cuando quiero ser capaz de un gran y resuelto amor o lealtad” (p. 106). Tomando en cuenta esta descripción, podría decirse que en la evaluación débil para que algo sea juzgado como bueno es suficiente que sea deseado, pero en la evaluación fuerte el desearlo no es suficiente sino que debe de haber otro concepto adosado al deseo, como desearlo porque es noble o valioso. El deseo de lo noble o valioso va más allá de desearlo simplemente, sino que implica una forma de vida, implica que aspiro a ser una clase de persona que determinada acción definiría. La elección entre dos deseos podría resultar ser la misma, pero la diferencia estaría en las razones para la elección.

Dije antes que para Frankfurt el deseo de segundo orden no era necesario para que alguien pudiera ser definido a raíz de ese deseo como persona, y que para ello se necesitaba la volición de segundo orden. A esto repliqué con la noción de metaemoción, que sí puede estar basada en una profunda autorreflexión. Taylor dice algo similar a esto que definiendo: para Taylor podría decirse que

(...) la evaluación fuerte generalmente no es respecto a los deseos o motivaciones, sino a la calidad de las acciones. (...) [P]ero estamos seriamente equivocados si pensamos que lo que se evalúa son las acciones como distintas de las motivaciones. La cobardía y otras clases de bajezas son tales en parte en virtud de su motivación. Tan es así que la evaluación fuerte necesariamente involucra una distinción cualitativa de deseos. (p. 106, nota al pie 1)

Lo que es necesario evaluar, entonces, es cuál es nuestra verdadera motivación y por qué razones la tenemos. Las emociones toman aquí un papel fundamental, porque ellas son la mayoría de las veces la motivación para la acción. Por eso puede decirse que en el caso de la autorreflexión acerca de las emociones, que resultará en una metaemoción, el tipo de evaluación que entra en juego es la evaluación fuerte que postula Taylor. Porque sentir envidia, ser autoconsciente de ella, no desarrollar como consecuencia de esa autorreflexión una metaemoción que la rechace y actuar conscientemente en consonancia con la envidia equivale a tomar una explícita decisión acerca de la clase de persona que deseo ser. No elijo guiarme por la envidia de la misma manera que elijo un sabor de helado, porque mis acciones de acuerdo a la envidia me definirán como persona, mientras que el sabor del helado no. Por otra parte, es evidente que sentirse culpable por tener una emoción como la envidia no es producto de un cálculo acerca de la maximización del placer, sino una

evaluación de lo que la emoción hace de mí como persona. La metaemoción, entonces, definitivamente es el producto de una evaluación fuerte.

¿Cómo se decide, en esa autorreflexión, que no deseo tener una determinada emoción? Según Taylor, eso sólo podemos conocerlo una vez que tengamos claro el significado que las cosas tienen para nosotros, y a qué nivel: “hay un conflicto de autointerpretaciones. Cuál adoptemos en parte dará forma a los significados que las cosas tienen para nosotros” (p. 111). De lo que debería ocuparse un programa de educación emocional, entonces, es del desarrollo de la autorreflexión, de la relevancia que cada tipo de vida tiene para la persona que lo adopta, del desarrollo del debate acerca de qué formas de vida queremos llevar adelante, para, al enfrentar elecciones, saber exactamente qué imagen de nosotros mismos queremos tener y, en consecuencia, elegir sobre la base de esa evaluación fuerte.⁵ Lo importante no es el resultado de la consumación de la acción, que puede ser fallida, sino lo que la motivación dice del sujeto que lleva adelante la acción. Es, entonces, la emoción que lleva a la acción lo que hace al sujeto sentirse virtuoso, y no necesariamente el resultado⁶. De ahí que la evaluación fuerte se relaciona con la aspiración a un modo de vida, y no con el placer que una u otra opción nos podría dar.

De aquí se deriva la responsabilidad, no sólo de nuestros actos, sino de nuestras motivaciones, y me atrevo a decir que es en ellas donde radica la mayor responsabilidad. Porque podemos tener ciertos deseos de primer orden que, señala Taylor, podría decirse que ya vienen dados. Pero a partir de estos deseos de primer orden podemos hacer evaluaciones o deseos de segundo orden. Estos no vienen dados; muy por el contrario vienen unidos a valores que adjuntamos a los deseos de primer orden y que nos permiten optar por un deseo u otro, y en esta opción está nuestra responsabilidad. No es la emoción de primer orden que brota espontáneamente de la que somos responsables, sino de la metaemoción resultado de la autorreflexión. Pero en primer lugar debemos ser capaces de autorreflexionar, estar entrenados en ello y conocer la responsabilidad que tenemos en dicho proceso. Por lo tanto postulo, como principal elemento de un programa de educación

⁵ Es probable que el atractivo de la tragedia griega esté en que los dilemas que allí se dan no son tan claros de resolver como aquí lo estoy planteando. Eventualmente el héroe o heroína toma partido por una acción, pero ambas tienen que ver con una forma de vida que aspira a tener, por lo tanto pierde cualquiera sea la opción tomada. Antígona, por ejemplo, desea ser una buena ciudadana que acata la ley, pero también desea ser una buena hermana que da sepultura a su hermano muerto. Ante el conflicto, gana en ella la imagen de sí con la que se siente más identificada, es decir, se siente más hermana que ciudadana, pero esa decisión no es evidente a todos, y por eso es castigada. De la misma manera, Creonte debe optar entre ser un rey que hace respetar la ley y un padre piadoso que escucha los ruegos de su hijo de que no castigue con la muerte a Antígona. En el dilema él también elige la opción por la que se siente más identificado, la imagen del rey incorruptible, pero tampoco es una opción unívocamente comprensible, y por ello es también castigado con el suicidio de su hijo. Sostengo que la tragedia griega trata de opciones basadas en evaluaciones fuertes que afectan la autocomprensión del héroe o heroína, por eso su irresistible atractivo.

⁶ Imaginemos, para seguir con el mismo ejemplo, que Antígona no tiene éxito en su cometido de sepultar a su hermano porque es atrapada en el momento en que se dispone a hacerlo. Poco importaría ese desenlace para la determinación de si Antígona se ha comportado o no como una buena hermana respetuosa de las leyes de la familia, porque su opción ya había sido hecha.

emocional, la necesidad de promover un entrenamiento en la autorreflexión. Pero ¿qué herramientas permitirían dicho entrenamiento?

2.2. Educación de las emociones y narración

Tras haber señalado que las emociones pueden en algún sentido ser definidas solamente por medio de su contenido evaluativo-eudaimonístico, como ya se ha dicho, Martha Nussbaum (2005b, pp. 64 y ss.) agrega que ese contenido no es suficiente. Añade que la emoción contiene también ricas y densas percepciones del objeto, altamente concretas y repletas de detalles. De esta manera, la profunda pena ante la pérdida de un ser querido no es sólo un juicio abstracto sumado al elemento tangible. No sólo consiste en juzgar “Mi madre ha muerto”, sino que la experiencia involucra en sí misma una tormenta de recuerdos y percepciones concretas que rodean ese contenido proposicional y le agregan más de lo que está presente en el juicio. La experiencia de la emoción está por lo tanto cargada cognitivamente de una manera que una explicación por medio de un contenido proposicional no capturaría, y la autora, en consecuencia, considera que esta densidad que va más allá del juicio es una característica necesaria de la experiencia de una emoción. Por ejemplo, en el caso de la pérdida de un ser querido, el caudal de recuerdos que surge no es otra cosa que la estructura narrativa de la emoción.

En consecuencia, el aspecto cognitivo de las emociones, donde reside su racionalidad, permite generar autorreflexión y de esa manera sirve como fundamento para su educabilidad, pero sólo puede dar cuenta de su riqueza si se combina con su aspecto narrativo. Dicho aspecto narrativo determina el tipo específico de emoción e intensidad a partir de un recuento narrativo del proceso que condujo a la generación de una determinada emoción. La narratividad no sólo permite la educabilidad de las emociones porque tiene su fundamento en la razón al involucrar la comprensión de conceptos, formulación de juicios y evolución de estos juicios a lo largo de un determinado lapso de tiempo, sino que habilita a formular el método narrativo de Nussbaum (2000), que consiste en la aplicación de la narración al descubrimiento de las razones que llevan a una persona a desarrollar determinadas emociones. Los seres humanos construimos nuestras identidades y relaciones con otros a partir de un hilo conductor narrativo de nuestras vidas que podría ser equiparado al argumento (el *mythos* aristotélico) de una narración (Aristóteles, 1991). Un amigo, por ejemplo, es tal por el papel que ha cumplido en la historia de nuestra vida; para saber que una mesa es una mesa, necesitamos percibir sus características y conocer la definición de mesa pero para saber que un amigo es un amigo, necesitamos la narración de los eventos que nos unen a él. Las narraciones, sin embargo, pueden armarse de distintas maneras alrededor de los mismos eventos, de manera que el mismo evento puede ser percibido como teniendo diferentes causas, como siendo un resultado positivo o negativo de dichas causas, todo dependiendo del punto de vista subjetivo desde el que se mire. Las psicoterapias conocen bien esto y muchas de ellas constituyen instancias de renarración de ciertos eventos en la vida del paciente. Esa renarración puede darse en relación a uno mismo, con resultados terapéuticos, pero también puede tener lugar respecto de otros, y así permitir la comprensión de la historia personal de otros –individuos y grupos sociales, muchas veces grupos

estigmatizados – para generar metaemociones acerca de las emociones de primer orden que se tienen hacia ellos. Por ejemplo, el desprecio que alguien puede sentir por un indigente puede ser contrarrestado por la culpa de sentir dicho desprecio (metaemoción) tras haber conocido las circunstancias que llevan a alguien a caer en la indigencia.

Esta perspectiva va más allá de las ambiciones de Nussbaum, ya que no solamente tiene una función explicativa de instancias de negación de reconocimiento, sino que pretende orientar una intervención a través de políticas sociales. La necesidad de la insistencia en el estudio de la literatura, entre otras humanidades, en la educación pública, con el fin de desarrollar el hábito de mirar a los personajes con compasión, siguiendo el hilo narrativo que los guía hacia sus acciones y que eventualmente se convertirá en una manera de mirar en el mundo a sus semejantes y comprenderlos, lleva a Nussbaum (2010) a sostener la esencialidad de las humanidades para una formación democrática.

Esto guarda similitudes con la posición de Elster (2002), para quien la forma en que se puede educar una disposición emocional es en el encuentro con el mundo, en el efecto producido en uno mismo por los demás, en las transacciones que realizamos con los demás. En este sentido, las disposiciones emocionales se forman comportándose de tal manera que surja el hábito. Para generar un hábito de emociones adecuadas en el contacto con quienes no frecuentamos o incluso en relación a actitudes que uno mismo tiene y de las que no es conciente, la literatura es una herramienta fundamental, porque da al receptor la posibilidad de experimentar situaciones y emociones que muchas veces jamás vivenciaría. Esta relación entre desarrollo de las emociones y literatura está dado por el carácter narrativo de las emociones.

Hasta aquí he pretendido mostrar que las emociones son educables, y que incluso esta educabilidad cuenta con una metodología (cuya herramienta es la literatura) que nos permite, de una manera u otra, aproximarnos al objetivo de educar las emociones por medio de un desarrollo de la autorreflexión y su concepto primo hermano, la metaemoción. Desde esta posición es posible desafiar los métodos por los cuales generalmente se enseña tanto la llamada “educación cívica” como la literatura en la enseñanza curricular. A partir de estas reflexiones es posible proponer la utilización de narraciones, bien para cursos de educación ciudadana donde las narraciones presentadas generen reconocimiento de grupos a los que les es negado el reconocimiento de sus contribuciones a la sociedad, o para la reconstitución de los lazos propios de la vida íntima a través de talleres de narrativa donde los participantes, en una instancia intersubjetiva, compartan sus historias de menosprecio. Esto representaría una significativa contribución desde la educación al desarrollo de una teoría crítica de justicia.

Ejemplo de esta tarea fue el centro diurno para madres sin techo CECRECE, que funcionó hasta fines de 2010 en el centro de Montevideo, albergando durante el día a madres y niños que pernoctan en los refugios nocturnos, brindándoles talleres que desarrollaban desde varias técnicas una reelaboración de sus historias (Burstin y Modzelewski, 2009). Otro caso es un proyecto de la Universidad de Stanford para aplicar a la brevedad un sistema de intercambio de historias entre niños en edad

escolar que viven en Palestina e Israel, utilizando Internet con el fin de evitar el riesgo de cruzar fronteras físicamente, buscando un conocimiento del otro estigmatizado para generar un reconocimiento de éste como un igual (Buckner y Kim, 2010).

Tareas como éstas se están realizando en este mismo instante alrededor del mundo, y bien podrían llevarse a cabo desde una sistematización que permitiera la expansión de las metodologías de estas experiencias. El tener en cuenta la necesidad del desarrollo de la autorreflexión a través de las narraciones contribuiría al diseño de programas sociales y educativos que facilitarían la educación de las emociones como elemento necesario de una cultura democrática.

El problema en el caso de que se tomara esta educación como tarea a formalizar desde las instituciones públicas está en la necesidad de un criterio que permita realizar una clasificación de emociones a promover y de las que se deberían desalentar. Tal clasificación estaría orientada por el fin de realizar la cultura democrática propia de una eticidad democrática, y en ello el hecho de que las emociones sean construcciones sociales no es un obstáculo y mucho menos incompatible con la requerida evaluación moral normativa. Dice Nussbaum (2005a, p. 244):

Darnos cuenta de que los romanos de la Antigüedad y los modernos utku tienen diferentes experiencias e ideas del miedo no nos impide preguntarnos cuál es la concepción que parece *socialmente más fructífera*. Darnos cuenta de la variedad en las concepciones del amor a lo largo de los siglos no nos impide evaluar las diferentes concepciones a la luz del bienestar humano.

De ahí se infiere que, si estamos hablando de educación, se debería tener claro cuáles son las emociones a fomentar para un mejor funcionamiento de la vida cívica, o por el contrario, cuáles erradicar, porque precisamente “el poder de la costumbre no significa que la evaluación moral no tenga poder” (p. 244). Siempre pueden evaluarse las emociones corrientes desde un punto de vista moral, y no es vano el intento de fomentarlas o desalentarlas. En las próximas páginas intentaré diseñar una clasificación que sirva de fundamento para un eventual programa de educación de las emociones.

3. ¿Cuales emociones para la educación cívica?

En el momento de pensar en una educación de las emociones como parte de la educación cívica orientada a promover una eticidad democrática, la pregunta acerca de cuáles emociones a fomentar o desalentar surge casi naturalmente. Se hace necesario determinar un criterio que guíe un programa de educación de las emociones para la democracia, que señale cuáles son las emociones a educar. En las páginas anteriores, sin embargo, he llegado a concluir que no es necesario definir una lista de “emociones democráticas” para “enseñar” sino ayudar al destinatario del programa educativo a desarrollar una actitud reflexiva hacia cualquier emoción que experimente, es decir, una autorreflexión en relación a las propias emociones que eventualmente lleve a una metaemoción.

Sin embargo, existe la posibilidad de hacer una suerte de clasificación de las emociones, no desde el punto de vista de su conveniencia para la democracia, sino

desde su mayor o menor susceptibilidad de superar el test de la autorreflexión, que resultaría naturalmente en una mayor o menor conveniencia para una eticidad democrática. Algunos tipos de emociones parecerían difíciles de sostener si se les aplicase la autorreflexión, porque seguramente generarían intrínsecamente una metaemoción negativa. Esto sería así no por la emoción en sí misma, sino por ciertas características, que enumeraré a continuación, que determinan a un número de emociones.

3.1. Emociones adecuadas o inadecuadas

Definir a las emociones como racionales, como lo hace Nussbaum, implica su inevitable ligazón con la razón, pero no necesariamente significa que todas las emociones sean racionales en el sentido de adecuadas o ajustadas para la situación en la que se suscitan⁷. De la misma forma, decir que los enunciados son racionales porque dependen de la razón no implica que todo lo que alguien enuncie se corresponda con los hechos a los que pretende referirse. Existen, entonces, emociones adecuadas e inadecuadas, y para explicar la diferencia entra ambas clases seguiré a Jon Elster⁸.

Elster (2002) sostiene que las emociones pueden ser consideradas análogas de las creencias, aunque no creencias sin más. En esto su posición se acerca a la de Nussbaum, para quien las emociones constituyen juicios basados en creencias. Tomándolas así, las emociones pueden ser ajustadas o adecuadas en función de las creencias que las suscitan, y dichas creencias pueden ser a su vez ajustadas o no a la evidencia disponible. De esta manera Elster relaciona a las emociones con las creencias más que con la información disponible, porque puede existir información que el sujeto no llegue a procesar y que a pesar de esa información (que no posee) sostenga una creencia. Es esa creencia la que le da a la emoción su adecuación o no, y no la información, que es externa al sujeto, y puede no ser tomada en cuenta. De aquí que Elster sostenga que las emociones pueden ser “racionales” – que aquí llamaré “adecuadas” por parecerme un término más transparente – incluso si se basan en una creencia irracional o inadecuada (es decir, una creencia no ajustada a la evidencia), y pueden también ser irracionales o inadecuadas aunque estén basadas en creencias “racionales” o adecuadas.

Elster implícitamente contribuye a nuestra tarea de diseñar una clasificación de emociones que promuevan una cultura democrática: emociones adecuadas como positivas, a promover; emociones inadecuadas como negativas, a desalentar, en el

⁷ De esto ya era consciente Aristóteles (1993, p. 168, 1106b, 20-25) cuando señaló que “(...) cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud.”

⁸ Tomo la idea para esta primera clasificación de Elster (2002, pp. 377-387), quien habla de emociones “irracionales” en algunos apartados, mientras que al mismo tipo de emoción lo llama también “apropiada” o “adecuada” en otras partes (“Las creencias son racionales si son adecuadas o apropiadas, dada la evidencia disponible”, p. 377). Entre esta confusa variedad de posibles términos, he personalmente decidido adoptar para referirme a las emociones que obedecen a estas características el adjetivo “adecuadas” e “inadecuadas”, y las razones son expuestas en este apartado.

sentido de que se desprendan o no de las creencias que las suscitan. Relaciono esta clasificación de emociones con la autorreflexión, porque sostengo que un proceso autorreflexivo es capaz de poner en evidencia la inadecuación de una emoción. Elster (2002, p. 377) realiza una lista de emociones inadecuadas entre las cuales se encuentra, por ejemplo, el desprecio sentido por las características de un individuo determinado que están fuera de su control. Sostengo que un proceso de autorreflexión podría llegar a generar la comprensión de que las características que provocan mi desprecio en realidad no dependen de la voluntad del individuo en cuestión, y por lo tanto el desprecio no es una reacción adecuada. Ese sería un primer paso hacia la corrección de la emoción. Pero aún falta la motivación para lograrlo. Si esa autorreflexión es capaz de provocar una metaemoción, como la culpa por sentir el desprecio, puede decirse que la emoción ya está siendo educada.

Esta primera clasificación de emociones es meramente formal o propedéutica, en el sentido de que no enumera emociones que aporten o no a una convivencia democrática (de hecho, el odio puede ser perfectamente adecuado teniendo en cuenta las creencias que lo sostienen, e igualmente antidemocrático), sino que es una condición previa para que se pueda trabajar con las emociones a nivel sustantivo. Una emoción aparentemente positiva como el amor pero que se manifieste caprichosamente ante una creencia inadecuada no es útil a efectos de las intenciones de control y cambio que yacen detrás de un proyecto de educación. En primera instancia, entonces, es necesario asegurarse que una emoción es adecuada para, o bien poder promoverla, o bien erradicarla. Por eso éste es el primer punto en la presente clasificación.

3.2. Emociones hacia un objeto y hacia un hecho

Para seguir desarrollando esta clasificación, pasaré a un segundo nivel, no tan abstracto ni propedéutico como el anterior, en el que sí habrá una descripción de emociones en sí mismas sin la necesidad de ubicarlas en un contexto, porque, como demostraré, las emociones por definición son o bien dirigidas a un objeto o a un hecho. Las emociones dirigidas a un hecho se refieren a un evento que ha sucedido (por ejemplo, mi cartera ha sido robada y en ese sentido experimento frustración, pena, o indignación); las dirigidas a un objeto se refieren a una persona que ha realizado una acción (por ejemplo, el ladrón, y en este sentido experimento odio o desprecio). Defenderé que las emociones dirigidas a un objeto son producto de un proceso generalmente irreflexivo, mientras que las emociones dirigidas a un hecho son capaces de distanciarse, condenar o aprobar un hecho en concreto pero no adjuntarse prejuiciosamente a una persona o cosa. Las últimas son emociones libres, producto del examen de un hecho en particular, mientras que las primeras están presas de un preconceito sobre un objeto; en ese sentido son más o menos autorreflexivas respectivamente. Para abordar este punto de la clasificación trabajaré desde lo particular, es decir, desde algunas emociones que se intuyen como perjudiciales o beneficiosas para una convivencia cívica, para avanzar desde ellas hacia una clasificación que sirva de fundamento ante la perspectiva de ampliar esa lista a una categoría que responda a una mayor o menor reflexividad.

Comencemos por una emoción a primera vista negativa para una cultura democrática, como es la **ira**. Dice Nussbaum que la ira, muchas veces acusada de ser causa de tantos males, no siempre es negativa, ya que puede llevar a exigir cambios de acción de otras personas. Frecuentemente la ira es una adecuada respuesta a la injusticia. Extirpar la ira sería extirpar una importante motivación hacia la justicia social. Ella es la consecuencia de la indignación, que sirve de norte para señalar los comportamientos socialmente inadecuados u ofensivos. De hecho, incluso Jesucristo demostró ira en el episodio con los mercaderes en el templo, para expresar lo inapropiado que él veía en la conducta de éstos. El objetivo sería lograr que la ira siempre se volcara hacia objetos adecuados, es decir, en transformarla conscientemente en una emoción adecuada desde la educación, y no en extirparla por completo. (Nussbaum, 2005b)

Por otra parte, es interesante ver que el **odio** parece similar a la ira, y sin embargo intuimos que es una emoción negativa sin excepciones. Si bien existiría un “odio adecuado” en el sentido del apartado anterior, se nos hace difícil pensar en la “adecuación” del odio. Dentro de nuestra clasificación apoyada en la mayor o menor autorreflexión, el hecho de que un acto de odio puede estar basado en una planificación racional no le quita que sea un acto irreflexivo. La razón para esto puede encontrarse en lo sostenido por Nico Frijda (1986, p. 212), acerca de que “el odio es a la ira lo que la vergüenza es a la culpa”, comparación que Elster (2002, p. 90) fundamenta de la siguiente manera: el primer miembro de estos pares se basa en una “evaluación del objeto” y el segundo en una “evaluación del hecho”. Esta analogía nos acerca a un concepto que puede ser utilizado en la confección de nuestra clasificación de las emociones: las emociones que se basan en una evaluación del objeto tienden a ser caprichosas, parciales, carentes de autorreflexión, mientras que las emociones basadas en una evaluación del hecho tienden a ser más objetivas. La diferencia crucial es que las disposiciones emocionales basadas en evaluaciones del hecho pueden permanecer dormidas si los hechos no se suscitan, mientras que las emociones basadas en evaluaciones del objeto se dan siempre que el objeto esté presente, independientemente de su comportamiento, porque se fundamentan en prejuicios, más arraigados y difíciles de extirpar que la mera observación de hechos.

Esta categoría nos permite reclasificar otras emociones, que a primera vista serían encasilladas como negativas, por ejemplo, la **envidia**. Elster (2002), por una parte, descubre una relación entre la envidia y la compasión a partir de señalamientos de Aristóteles: la compasión implica la creencia de que “podría haber sido yo”; la envidia también. Esto es muy importante porque en este sentido la envidia no necesariamente sería negativa. En ambos casos, hay un sentimiento de igualdad entre pares, por lo cual pueden considerarse dos emociones en cierto sentido positivas por hermanadas, aunque la envidia puede surgir ante una situación injusta, lo que la hace útil para evaluar estos casos, igual que la ira. Tanto compasión como envidia e ira se dirigen a un hecho y no necesariamente siempre al mismo objeto. Bajo esta perspectiva, la envidia no caería entre las emociones negativas, aunque sí ocasionalmente. En este sentido, el tratamiento que hace Rawls (1979) sobre este punto es sumamente clarificador y conlleva mayor precisión en la

discusión. La distinción que Rawls indica es entre *envidia general* y *envidia particular* (pp. 590-591). La *envidia general* es aquella experimentada por los menos favorecidos hacia los que se encuentran en mejor situación, en virtud de las clases de bienes que poseen estos últimos. Este tipo de envidia representa una reacción ante la injusticia, y al igual que la ira es útil en este sentido. La *envidia particular*, por su parte, es la provocada en quienes son derrotados en la búsqueda de cargos, honores y afectos de los otros, por lo tanto se envidia a los éxitos de este tipo que obtienen los rivales en este tipo de búsqueda. En este caso no se refiere a una injusticia, sino al mero hecho de desear lo que otro ha logrado. Este tipo de envidia no denuncia situación injusta alguna, sino que puede tratarse una disposición emocional inadecuada, provocada cada vez que otra persona logra lo que uno desea (Pereira, 2001). La relación de esta explicación de la envidia con el criterio de la autorreflexión está en que la envidia general surge de un razonamiento acerca de qué es lo que se me debe como ser humano y sin embargo se me niega, mientras que la envidia particular no. De hecho, la envidia particular no podría superar el test de la autorreflexión, porque veríamos claramente que si alguien obtiene algo que merece mientras yo no lo obtengo porque no he hecho nada para merecerlo, entonces debería generarse una metaemoción negativa respecto a la envidia que se siente, y el consecuente deseo de erradicarla. La envidia particular, entonces, no es negativa en sí misma, sino como síntoma de la falta de autorreflexión, con la cual tendería a erradicarse.

La **compasión**, por su parte, también se dirige a un hecho, porque nos compadecemos por algo que le ha sucedido a alguien que podría haber sido nosotros mismos, pero la persona que recibe nuestra compasión puede ser cualquiera que entre dentro de la categoría “semejante”. Si la compasión es siempre hacia el mismo objeto, sea lo que sea que le ocurre, estaríamos frente a otra emoción que se acerca a la **sobreprotección** (en el caso de alguien que actúa como tutor respecto a otro), o la **condescendencia**. La misma relación con la autorreflexión vale para este par de emociones.

Las emociones dirigidas a un objeto se relacionan con lo que Elster (2002, p. 101) llama “**emociones de prejuicio**”. Según Elster, los antecedentes de estas emociones son bastante variados, e incluyen creencias sobre acciones y las motivaciones que se esconden detrás de ellas (como en el caso de la ira, la vergüenza, la compasión o el miedo), posesiones (como en el caso de la envidia o la indignación) y los rasgos de carácter (como en el caso del odio y el desprecio). “Por decirlo de una forma más sencilla, incluyen creencias sobre lo que las personas (otros o uno mismo) hacen, tienen y son”. Sin embargo, otras emociones como la compasión o el miedo son provocadas por acontecimientos (o, de acuerdo a nuestra taxonomía, hechos). Las emociones de prejuicio no superarían la aplicación de una seria autorreflexión, porque quedaría en evidencia que ninguna persona debería ser condenada o idolatrada por lo que tiene o es, ni por lo que hace, si este verbo es extrapolado de una instancia aislada a su utilización en tiempo presente: “los pobres roban” como en el caso de la aporofobia. Las emociones que no son de prejuicio sí superarían la prueba de la autorreflexión porque cualquiera estaría de acuerdo en que

un acto criminal es condenable, si bien no necesariamente la persona que lo comete, especialmente en el momento en que *no* lo comete.

Una manera alternativa o incluso complementaria de comprender la diferencia entre las emociones hacia un hecho y hacia un objeto, y su relación con la autorreflexión puede tomarse de Elster (2002), quien presenta la distinción entre las emociones causadas por una creencia proposicional acerca de un hecho (ejemplo: estoy enojado porque X me ha insultado) y las emociones dirigidas hacia el carácter de una persona o grupo (ejemplo: odio a X o me repugnan los vagabundos). Es claro que una emoción sostenida por una creencia proposicional es pasible de reflexión, porque siempre se puede pensar en si tal proposición es verdadera o no. De lo contrario, una emoción dirigida a un objeto como “odio a X” es evidente que no ha superado aún el test de la autorreflexión, porque para ello cabría preguntar qué actos o características de X me llevan a odiarlo, y es posible que tras un proceso tal el sujeto llegara a la conclusión de que no es adecuado odiar a la totalidad del objeto, sino repudiar ciertos actos o características que sí entran en la proposición. Por ejemplo, “odio a X porque ha hecho daño a mi familia”, pasando por un proceso de reflexión deriva en la conclusión de que en realidad “estoy furioso porque X ha hecho daño a mi familia”, pero que el resto de X no merece mi odio, simplemente porque es un ser humano con los defectos que todos los seres humanos tienen. De esta manera esta clasificación de las emociones puede ser abordada de esta forma que utiliza Elster, que hace a la diferencia más clara, y a la vez se aplica al criterio del test de la autorreflexión.

3.3. Emociones que abren o cierran las fronteras del yo

Las emociones relacionadas a la apertura o clausura del yo tienen que ver con la delimitación de la jurisdicción, por decirlo de alguna manera, del sujeto. Así, una emoción que tanto abra como cierre las fronteras del yo puede tener que ver con los límites del cuerpo o con lo que tiene relación con los asuntos que le conciernen a un sujeto. Una emoción que abra las fronteras del yo consideraría que lo que le ocurre a otro es importante para el sujeto, de manera directamente proporcional. Por ejemplo, la gratitud reconoce que otro ha realizado algo bueno que le concierne, y por lo tanto sale de sí mismo para manifestarlo y, si es posible, retribuirle. Por eso digo que lo que ocurre a otro afecta al sujeto “de manera directamente proporcional”; quiero decir que lo bueno en otro provoca algo bueno en mí, y lo mismo para lo malo (hablaré un poco más abajo del caso de la culpa, que ilustra este último caso). Respecto a los límites del cuerpo, una emoción que abre las fronteras del yo busca el cuerpo del otro, abraza, besa, se funde en el otro en la medida de lo posible. De manera consistentemente opuesta, una emoción que cierra las fronteras del yo también considera importante lo que le sucede a otro, pero de manera inversamente proporcional. Es decir, lo bueno que le sucede al otro puede provocar, por ejemplo, envidia, que se percibe como un sentimiento desagradable; la necesidad de acercamiento corporal del otro provoca todo lo contrario a una fusión, un alejamiento, como el asco. Veamos ejemplos particulares de estos tipos de emociones para esclarecer esta clasificación.

El **asco** o la **repulsión** es una emoción que involucra los límites del cuerpo: se focaliza en la perspectiva de que una sustancia problemática sea incorporada en el propio cuerpo (Nussbaum, 2005b). El asco es aprendido socialmente, porque los niños pequeños, antes de aprender a controlar sus esfínteres, no experimentan el asco, que es enseñado intencionalmente por sus mayores, y es una emoción que puede resultar útil para evitar la contaminación de los individuos de la especie con los desechos del cuerpo. El problema es cuando el asco se dirige a personas o grupos sociales.

Señala Nussbaum (2005b, p. 204) que la emoción del asco está regulada por lo que ella llama “leyes”, porque reflejan un patrón de creencias que todos los seres humanos parecemos tener en común. La primera es la ley del contagio: las cosas que han estado en contacto continúan actuando una sobre la otra indefinidamente. Otra de estas leyes es la de la similitud: si dos cosas se parecen, la acción ejercida sobre una afecta a la otra. Estas reacciones, dice Nussbaum, son en un nivel irracionales. El objeto es identificado a un nivel erróneo de generalidad, y luego es conectado con objetos de los cuales es crucialmente diferente. En su origen, este mecanismo tuvo una funcionalidad. En términos de evolución, la sobregeneralización acerca de objetos a evitar sin duda sirvió para apartar a nuestros ancestros de los peligros. Pero al ser una emoción enseñada, como ya se ha señalado, también puede ser redireccionado, y lo apropiado para una educación democrática no sería erradicarlo en su totalidad, sino apartarlo de otros seres humanos, lo cual genera en parte discriminación.

En relación a la autorreflexión, parece claro que el asco hacia un objeto que ha sido sobregeneralizado, y que por lo tanto Nussbaum señala como irracional, no superaría la aplicación del test de la autorreflexión.

El asco tiene una relación estrecha con la **vergüenza**. Convengamos en que existen aspectos de nuestra propia animalidad que queremos rechazar porque se encuentran fuera de nuestro control, y eso provoca nuestra vergüenza. El asco funciona de manera tal que proyecta las características de nuestra propia animalidad en otros seres humanos de quienes nos separamos generando fronteras que nos alejen de esos aspectos de nuestra animalidad y mortalidad. Estos vehículos del asco son típicamente personas que son diferentes, y que pueden ser evitadas como portadores del contagio de nuestra propia animalidad disimulada. De esta manera, el asco representa una amenaza a la idea de igual valor y dignidad de las personas, parte crucial de cualquier moral que convendría favorecer. Por ello es una emoción a considerar negativa, junto con la vergüenza, ya que ambas representan la indisposición a concebirse a uno mismo como un animal necesitado (Nussbaum, 2005b). El asco y la vergüenza están frecuentemente relacionados con el **odio**, que busca la aniquilación del objeto amenazante. En relación a eso, es importante señalar que el asco impone un riesgo muy grande a la **compasión**, ya que no podemos sentirnos identificados con alguien que nos causa asco; muy por el contrario, como acabo de decir, se busca la eliminación del objeto, en este caso una persona. Se ha visto ya que estas emociones no superarían la aplicación de la autorreflexión, por lo cual es coherente colocarlas dentro de una misma clasificación.

La **culpa**, por su parte, toma en cuenta la existencia del otro dañado, y se preocupa por una reparación del hecho, por lo tanto es una emoción que abre las fronteras del yo, hacia el otro. La autorreflexión dirige nuestra atención hacia la injusticia y hacia la posibilidad de restablecer la justicia por medio de una compensación. La culpa, de esa manera, es una emoción positiva en el sentido de superar la prueba de la autorreflexión.

La **curiosidad**, el **amor** y la **gratitud** son emociones deseables en el desarrollo del niño y el adulto, pero si el niño debe aprender a ser activo e independiente, es decir, a tener iniciativa, el mundo en el que se mueve no puede representárselo como completamente estable. Por lo tanto es necesario que el mundo que habita, el niño debe aprehenderlo como, a la vez, seguro y peligroso. De hecho, el verdadero amor surge del reconocimiento de la separación entre los dos sujetos, de su independencia. Sin comprender la posibilidad de la separación, no se concibe el amor (Nussbaum, 2005b). De allí vemos que estas emociones también provienen de una apertura de las fronteras del yo. A la vez, superan la prueba de la autorreflexión, porque todas tienen que ver con la existencia de un otro fuera del sujeto, un otro que es necesario para el desarrollo del sujeto, pero que no forma parte del sujeto, de ahí que pueda considerarse consistente, a través de la autorreflexión, el sentir gratitud, curiosidad y amor por ese otro. En definitiva, como indicó Fairbairn (1952), la madurez emocional, es decir, la culminación del desarrollo emocional de una persona saludable que no ha sufrido golpes inusualmente perturbadores, se alcanza cuando la persona llega a una “dependencia madura”, en lugar de llamarla “independencia madura”, denominación que Nussbaum (2005b, p. 224) intenta optimizar a través de la expresión “interdependencia madura”. Esto es así porque para esta madurez se requiere la aceptación de que los seres amados están separados del sujeto y no son instrumentos de la propia voluntad. Esta aceptación nunca se alcanza sin pasar por la ira, los celos y la envidia particular, pero la historia de la madurez consiste en que en algún punto el niño aprenderá a renunciar a los celos entre otros intentos de control, y será capaz de recurrir a la gratitud y la generosidad que habrá ciertamente desarrollado a la par y a condición del desarrollo de su culpa y la compasión, para ser capaz de establecer relaciones en pie de igualdad y reciprocidad. De esta manera, se concluye que los celos y la vergüenza son emociones necesarias como primeros pasos en el aprendizaje, pero que deberán ser desechadas una vez que se alcance el desarrollo de la culpa, la gratitud y la generosidad. Deberán ser sustituidas, también, a medida que tiene lugar el desarrollo de la autorreflexión. La ambivalencia entre estas emociones de signo positivo y negativo a la vez nunca es resuelta, y la reparación es un mecanismo que deberá ser ejercitado durante toda la vida (Nussbaum, 2005b), y que también es posible de ser sometido a la prueba de la autorreflexión.

En resumen, queda evidente en todo lo dicho anteriormente la “bifurcación” en las clases de emociones que se mencionaron en el título de este apartado:

Algunas expanden las fronteras del yo, imaginando al yo como constituido en parte por fuertes apegos a cosas y personas independientes. El amor y la pena profunda ante la muerte de un ser querido son paradigmáticos de tales emociones; y, como veremos, la compasión empuja las fronteras del yo más

lejos que muchas clases de amor. Algunas emociones, por otro lado, marcan claras fronteras alrededor del yo, aislándolo de la contaminación de objetos externos. El asco es paradigmático de tales emociones. (Nussbaum, 2005b, p. 300)

De todo lo dicho, puede llegarse a la conclusión de que **la emoción democrática por excelencia es la compasión**, ya que cumple con todos los requisitos más arriba señalados: cuando es racional o *adecuada*, es decir, hacia el *hecho* ajustado a lo que intersubjetivamente se entiende como un infortunio, *expande las fronteras del yo* porque éste se ve en el otro, va hacia el otro; niega la omnipotencia y se nutre de la curiosidad por el otro.

En definitiva, podría hacerse el siguiente esquema de emociones englobando las tres clasificaciones hechas.

	Positivas o que superan la prueba de la autorreflexión	Negativas o que no superan la prueba de la autorreflexión
Adecuación	Adecuadas, se corresponden a la interpretación de los hechos (por ejemplo, indignación ante una falta de respeto)	Inadecuadas, no se corresponden a la interpretación de los hechos (por ejemplo, amor por un marido golpeador)
Dirección	Hacia un hecho (por ejemplo, una ofensa, de quien quiera que sea)	Hacia un objeto (por ejemplo un grupo humano, los musulmanes)
Límites	Abren las fronteras del yo (por ejemplo, la culpa)	Cierran las fronteras del yo (por ejemplo, el asco)

Cuando la compasión es adecuada, entonces, se convierte en la emoción democrática por excelencia porque cumple con las características de direccionarse hacia un hecho (la compasión no se dirige siempre al mismo objeto sino a un hecho ocurrido al objeto) y abre las frontera del yo, preocupándose por lo que le sucede a otro. Lo que queda ahora es encargarse de que esta emoción, así como las demás emociones positivas, sean adecuadas, porque si no lo son estaríamos hablando de débiles fundamentos para la experimentación de emociones caprichosas que no podrían garantizar una sana convivencia democrática.

Conclusión

Dije en este trabajo que el desarrollo de la autorreflexión junto con la literatura como su herramienta por excelencia es el camino para educar las emociones. Además, presenté una lista abierta de “emociones democráticas” que servirían de criterio para guiar esa educación. Teniendo esa clasificación como norte, es más sencillo discriminar cuáles deberían ser las características de las narraciones para promover un ethos democrático que tendiera a asegurar la esfera de reconocimiento recíproco del amor y la del éxito. Como dice Nussbaum, compadecerse de un millonario al que se le ha hundido una embarcación donde traía

delicatessen para una celebración no es adecuado si se conocen los verdaderos infortunios humanos. Es necesario, entonces, educar y entrenarse en la compasión adecuada, y junto con ella las demás emociones positivas. No es una tarea que pueda definirse de una vez por todas a partir de estas observaciones. Se necesita para ello una selección de narraciones adecuadas para las características (edad, locación geográfica, nivel de instrucción, entre otros) del grupo al que se aspira educar a la vez que un paciente entrenamiento de los docentes. Pero ser consciente de que una educación ciudadana debería ir de la mano de una educación de las emociones, que ésta es posible a través del desarrollo de la autorreflexión con la literatura como herramienta, y qué tipo de emociones apuntan a favorecer una eticidad democrática, parece ser un buen comienzo.

Bibliografía

- Aristóteles (1991) *Poética*, Caracas, Monte Ávila.
- _____ (1993) *Ética nicomaquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos.
- Buckner, Elizabeth y Kim, Paul (2010) “Mobile Technology Innovations to Promote Peace Education and Global Awareness: Insights from Israel and Palestine”, *XIV World Congress of Comparative Education Societies (WCCES)*, Istanbul.
- Burstin, Verónica y Modzelewski, Helena (2009) “Narraciones como factor educativo de mujeres marginadas: un caso experimental local” en Cortina, Adela y Pereira, Gustavo (Eds.), *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, pp. 95-113.
- Damasio, Antonio (2008) *El error de Descartes*, Barcelona, Crítica.
- De Sousa, Ronald (1987) *The Rationality of Emotion*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press.
- Ekman, Paul (1984) “Expression and the nature of emotions”, en Scherer, Klaus y Ekman, Paul (Eds.), *Approaches to emotions*, Hillsdale, NJ, Erlbaum, pp. 319-344.
- Elster, Jon (2002) *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*, Barcelona, Paidós.
- Fairbairn, Ronald (1952) *Psychoanalytic Studies of the Personality*, London and New York, Tavistock/Routledge.
- Frankfurt, Harry (2006) “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en Frankfurt, Harry, *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*, Buenos Aires, Katz, pp. 25-46.
- Frijda, Nico (1986) *The Emotions*, Cambridge University Press.
- Goldie, Peter (2000) *The Emotions: A Philosophical Exploration*, Oxford, Clarendon Press.
- Hegel, Georg W.F. (1987) *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Izard, Carroll E. (1971) *The Face of Emotion*, New York, Appleton-Century, Crofts.
- Lazarus, Richard (1991) *Emotion and Adaptation*, New York, OUP.
- Leeper, Robert W. (1948) “A motivational theory of emotions to replace ‘emotions as disorganized response’”, *Psychological Review*, 55, pp. 5-21.

- Marks, Joel (1982) "A Theory of Emotion," *Philosophical Studies*, 42, pp. 227-242.
- _____ (1995) "Dispassion and the Ethical Life", en Marks, Joel y Ames, Roger T. (Eds.), *Emotions in Asian Thought. A Dialogue in Comparative Philosophy*, State University of New York, pp. 139-160.
- Nussbaum, Martha (2000) *Women and Human Development*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2005a) *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*, Madrid, Paidós.
- _____ (2005b) *Upheavals of Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- _____ (2010) *Not for Profit*, Princeton, Princeton University Press.
- Oatley, Keith (1992) *Best Laid Schemes: The Psychology of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pereira, Gustavo (2001) "La envidia como criterio de justicia distributiva", *Areté*, XI (2), pp. 103-120.
- _____ (2013) *Elements of a Critical Theory of Justice*, New York, Basingstoke, Palgrave-Macmillan.
- Rawls, John (1979) *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Salovey, Peter y Mayer, John D. (1990) "Emotional Intelligence", *Imagination, Cognition and Personality*, 9, pp. 185-211.
- Salovey, Peter, Bedell, Brian T., Detweiler, Jerusha B. y Mayer, John D. (2000) "Current Directions in Emotional Intelligence Research", en Michael Lewis y Jeannette M. Haviland-Jones (Eds.), *Handbook of Emotions*, New York, The Guilford Press, 2nd Edition, pp. 504-520.
- Schwarz, Norbert y Clore, Gerald L. (1983) "Mood, misattribution, and judgments of well-being: Informative and directive functions of affective states", *Journal of Personality and Social Psychology*, 45, pp. 513-523.
- Schwarz, Norbert (1990) "Feelings as information: Informational and motivational functions of affective states", en Higgins, E. Tory y Sorrentino, Richard M. (Eds.), *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior* (Vol. 2, pp. 527-561), New York, Guilford Press.
- Solomon, Robert (1993) *The Passions: Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Stocker, Michael y Hegeman, Elizabeth (1996) *Valuing Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1977) "What is Human Agency?", en Mischel, Theodore (Ed.), *The Self. Psychological and Philosophical Issues*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 103-135.
- Tomkins, Silvan S. (1962) *Affect, imagery, and consciousness: Vol. 1. The positive affects*, New York, Springer.
- Wellmer, Albrecht (1993) *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*, Madrid, Cátedra-Universitat de València.

Indiferencia, preocupación y autorreflexión: El carácter de la voluntad en la autonomía personal

Agustín Reyes Morel

Universidad de la República
Universidad Católica del Uruguay

“Las personas pueden adquirir o lograr autonomía a través de la mera fortuna moral sin luchar verdaderamente por ella”.

Elster, *Uvas amargas*

Introducción

En la tarea de caracterizar los rasgos esenciales de un agente racional autónomo, uno de los tópicos de más larga data es el de la debilidad de la voluntad o *akrasia*. Habitualmente el rótulo de acráticos se aplica a aquellos sujetos que actúan en contra de su mejor juicio. Enrique Caorsi, siguiendo a Donald Davidson, denomina a las acciones de este tipo *incontinentes* y afirma que

(...) en el caso de incontinencia entran en consideración dos cursos de acción posibles y pese a que uno de esos cursos de acción resulta preferible a la luz de las razones del sujeto, éste opta por el otro curso de acción. Luego un sujeto actúa de manera incontinente siempre que sostenga que es mejor en general algún curso de acción disponible diferente del que sigue. (Caorsi, 2001, pp. 97-98)

Las dificultades que presenta la *akrasia* han sido asumidas como interrogantes claves que cualquier teoría de la acción debe intentar responder. Pero existe un problema más básico con respecto a la voluntad de los agentes racionales que ha despertado un interés limitado aunque, en algunos contextos, posea mayor relevancia. El problema en cuestión es el de aquellos agentes que son indiferentes sobre el carácter general de su voluntad, es decir, que no les preocupa si los deseos o preferencias que los mueven son aquellos que deberían hacerlo. Este tipo de irracionalidad es más fundamental que el manifestado en la *akrasia*, porque los sujetos acráticos sí se identifican con algunos de sus deseos o preferencias – es decir, tienen razones para querer que sean *sus* deseos –, aunque actúen de forma opuesta a lo que indican. En el caso de los *agentes indiferentes* o *wantons*, como los denomina Harry Frankfurt, esta identificación no está presente o es superficial. Si no es posible describir como autónomo a un sujeto cuya voluntad es débil en los términos referidos, es menos factible adscribir autonomía a aquel individuo que es indiferente con respecto a su voluntad.

En el resto del artículo se describirá el modelo de voluntad racional autónoma que presenta Frankfurt (buscando levantar parcialmente la crítica que Charles Taylor le realiza a esta perspectiva); se intentará caracterizar la indiferencia sobre la voluntad como un posible efecto de la patología social del consumismo y se

esbozarán algunas ideas referidas a la potencialidad de la deliberación pública para revertir la apatía de los *wantons* sobre el carácter de su voluntad.

1.

Los conceptos de *autonomía* y *agencia* han sido definidos de diversas maneras en el intento de articular ciertas perspectivas de la teoría de la acción y de la filosofía moral, algunas veces asumiéndolos casi como sinónimos, otras subsumiendo el segundo a un rasgo necesario pero no suficiente del primero. Aun en el caso de considerar la autonomía como el concepto central, hay tantas aproximaciones como variables focales a tomar en cuenta. De la misma forma que al reflexionar sobre la igualdad se debe comenzar con la pregunta: “¿Igualdad de qué?”, en el caso de la autonomía la pregunta básica es “¿Autonomía de qué?”. Porque la autonomía puede predicarse tanto de las creencias como de los deseos o emociones, tanto de los fines últimos como de los principios morales, tanto de las actitudes proposicionales tomadas de a una, como de la estructura desiderativa global.

Para los intereses de este artículo se restringirá el concepto de autonomía en tres aspectos: en primer lugar, se considerará la noción de *autonomía personal* que puede entenderse como la capacidad efectiva para la autorrealización, es decir, la capacidad para tomar el control de la propia vida; segundo, la autonomía se presentará como un rasgo de la voluntad de las personas, entendida la voluntad como la estructura de deseos y preferencias; tercero, se analizará la autonomía como un rasgo *global y relativamente permanente* de la voluntad, sin tomar en consideración la autonomía (o la falta de ella) de las preferencias o deseos tomados uno a uno, es decir, la autonomía en un sentido local. Para realizar esta caracterización de la autonomía personal se seguirán algunas ideas presentadas por el filósofo estadounidense Harry Frankfurt.

En su artículo “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, Frankfurt distingue a las personas (o sujetos autónomos) de otros seres diciendo que “además de querer, elegir y ser inducidos a *hacer* esto o aquello, es posible que los hombres también quieran tener (o no) ciertos deseos o motivaciones (...) Alguien tiene un deseo del segundo orden ya sea cuando simplemente quiere tener cierto deseo, ya cuando quiere que cierto deseo sea su voluntad” (Frankfurt, 2006a, p. 32). En este sentido, lo que caracteriza a una persona es la habilidad de separarse del flujo y del contenido inmediato de la propia conciencia e introducir una suerte de división que le permite objetivar para sí misma los elementos de su vida mental:

Somos capaces, al mismo tiempo, de prestarle atención a lo que está pasando en nuestra conciencia, separarnos de ello y observarlo desde cierta distancia. Estamos entonces en una posición para formar una respuesta reflexiva o de orden superior. Por ejemplo, podemos aprobar o desaprobar lo que vemos, podemos querer seguir siendo el tipo de personas que vemos que somos, o podemos querer ser diferentes. (Frankfurt, 2006d, p. 4)

Es importante remarcar la estructura jerárquica de la voluntad en tres niveles que aparece asociada a la capacidad de autorreflexión:

- a) una persona quiere o decide hacer algo (deseo de primer orden),

b) quiere o decide tener cierto deseo de primer orden (deseo de segundo orden) y

c) quiere o decide que algunos de estos deseos de segundo orden sean su voluntad, es decir, se identifica con algunos de estos deseos (volición de segundo orden). Como afirma Frankfurt, “la aceptación voluntaria de actitudes, pensamientos y sentimientos transforma su estatus. Ya no son simples rasgos que aparecen en una determinada historia psíquica (...) El hecho de que los hemos adoptado y aprobado los hace intencionales y legítimos” (Frankfurt, 2006d, p. 7).¹

En este sentido, es posible suponer que una de las claves para determinar la autonomía es la existencia de una preocupación en el sujeto sobre el tipo de voluntad que posee. La *preocupación (care)* ingresa en la economía de las voliciones propuesta por Frankfurt como el aspecto más profundo de la estructura desiderativa. Es posible suponer que la preocupación ocupa el mismo nivel que las voliciones de segundo orden o, quizá, un cuarto nivel no tematizado explícitamente. Frankfurt afirma que una característica destacada de los seres humanos es que nos preocupa lo que somos. Con respecto a nuestra voluntad, nos importa enormemente si los deseos por los que somos inducidos a actuar como lo hacemos nos motivan porque queremos que sean efectivos al hacerlo, o si nos inducen independientemente de nosotros o, incluso, a pesar de nosotros (Frankfurt, 2006b, p. 235). Según este autor, cuando una persona está preocupada por algo se torna autoconsciente y realiza una actividad reflexiva que tiene como resultado, en primera instancia, *hacer algo consigo mismo*. Es decir, estar preocupado implica, en primer lugar, desarrollar un tipo de relación práctica con uno mismo. En palabras de Frankfurt “preocuparnos por algo nos sirve para conectarnos activamente con nuestras vidas en formas que son *creativas de nosotros mismos*” (Frankfurt, 2006c, p. 136). La persona a la que algo le preocupa está investida y se identifica con el objeto de su preocupación – es decir, se vuelve vulnerable a las modificaciones de la cosa –, su punto de vista es prospectivo, es en cierta medida coherente o firme en su comportamiento y, finalmente, lo que le preocupa le sirve de referencia para guiarse con su vida y en su conducta (Frankfurt, 2006b, pp. 123-125).

Este último punto sirve para cuestionar, al menos parcialmente, una de las críticas más importantes que se le ha realizado a la estructura jerárquica de la voluntad. La crítica fue elevada por Charles Taylor en el artículo “What is Human Agency” (1977) y se concentra en el carácter superficial de la autorreflexión tal como la presenta Frankfurt. Para Taylor, existen dos posibles tipos de evaluación asociada a la capacidad de objetivar los deseos y preferencias del sujeto: una evaluación débil vinculada a lo que se podría llamar una racionalidad instrumental – el cálculo de los mejores medios para unos fines inescrutables –, y una evaluación

¹ El carácter de identificación o adopción de ciertos rasgos de la voluntad como propios, en la lógica propuesta por Frankfurt, corta la potencial regresión desiderativa en la fundamentación de un deseo en otro deseo de orden superior. De cualquier forma, para completar este proceso sería preciso distinguir entre identificación y aprobación de voliciones de segundo orden, algo que Frankfurt no hace y que Marina Oshana señala como una debilidad. La filósofa sugiere que: “Es erróneo afirmar que los aspectos de la identidad suelen ser los aspectos de la auto-identidad solo cuando están *autenticados* por un proceso de introspección intencional y crítico” (Oshana, 2005, p. 87).

fuerte que se detiene en las cualidades o en el valor de los fines últimos. En la perspectiva de Taylor, no es suficiente para caracterizar a los sujetos autónomos que estos posean voliciones de segundo orden. Porque en su interpretación, el hecho de querer tener algún deseo de primer orden no indica que el sujeto haya realizado una valoración cualitativa sobre esta preferencia o motivación. Por lo tanto, como afirma Gustavo Pereira, “la distinción de Taylor va más allá de la definición de Frankfurt y marca la insuficiencia de apelar exclusivamente a la autorreflexión para definir lo distintivo de un sujeto, dado que esa reflexión debe involucrar un proceso de evaluación profunda” (Pereira, 2009, p. 55). Pero esta crítica parece sustentarse en un análisis no exhaustivo de la perspectiva de Frankfurt – de la que se excluye la noción de *preocupación* – en el que se asimilan los *deseos de segundo orden* con las *voliciones de segundo orden*, asimilación que no es correcta dado que estas últimas no sólo implican un tipo de evaluación local del deseo sino la posible compatibilidad o no de la volición con la percepción sobre el carácter general de la voluntad que posee el agente.

Por lo tanto, es posible asumir que uno de los rasgos necesarios – aunque no suficientes – de la autonomía personal es la preocupación del sujeto por el carácter global de su voluntad. Es decir, al agente autónomo le preocupa que su voluntad sea la que él cree que debe tener. En otras palabras, le preocupa que su voluntad se ajuste a su identidad o, mejor, a lo que el sujeto entiende que es su identidad. Así, la noción de preocupación con respecto a la voluntad implica tanto la idea de autorreflexión, como la idea de autoconcepción o autocomprensión. Esta idea de autoidentidad no está tematizada explícitamente en la obra de Frankfurt, pero como señala Marina Oshana es clave para dotar de sentido a la noción de autonomía personal. Porque el marco contra el cual nuestra autorreflexión genera la conciencia de la preocupación es la imagen que tenemos de nosotros mismos – de aquello que creemos que nos identifica. Oshana dice que “en cierto sentido, la autoconcepción de una persona es anterior e informa del proceso de autorreflexión crítica. Tal vez la autoconcepción se dio a conocer en el curso de un proceso de autorreflexión crítica. Y [también es posible que] una persona [descubra] que su propia concepción se solidifica en el curso de autorreflexión crítica. Pero esta revelación posterior a la autorreflexión no establece ni constituye la autoidentidad de la persona” (Oshana, 2005, p. 88). Para comprender mejor la relación entre preocupación, autorreflexión y autoidentidad se requiere introducir el concepto de *necesidad volitiva*.

La noción de *necesidad volitiva* es la clave en la arquitectura de la voluntad que presenta Frankfurt. Es, en varios sentidos, un concepto paradójico. Una genuina necesidad de la voluntad es aquella por la que el sujeto no puede dejar de preocuparse, pero por la cual no puede preocuparse de forma voluntaria. Es una necesidad porque el sujeto no puede hacer nada intencionalmente para tenerla o para dejar de tenerla, pero al mismo tiempo es autoimpuesta porque el sujeto la aprueba o, al menos, se identifica con ella. El sujeto entiende que dejaría de ser la persona que es si no siguiese los cursos de acción que la necesidad le indica o rechazase aquellos que la necesidad le hace considerar *impensables*. Frankfurt dice que “una persona es activa cuando hace lo que hace por su propia voluntad, a pesar de que su voluntad no esté dentro del alcance de su control voluntario” (Frankfurt, 2006b, p.

130). Frankfurt supone que los ejemplos más claros de necesidades volitivas se presentan en el terreno de la racionalidad (lógica) y del amor. Afirma que los filósofos se han visto en la dificultad de explicar por qué el amor y la racionalidad (como capacidades) son valorados “dado que ponen a disposición experiencias de plenitud y libertad especialmente valiosas, *aunque* ambas requieren que una persona se someta a algo que está más allá de su control voluntario” (Frankfurt, 2006b, p. 131). Un rasgo de nuestra voluntad se transforma en una necesidad volitiva cuando el sujeto se identifica con ella – previamente puede haber sido sólo considerada como una fuerza externa, irracional, inconsciente, etc. –, es decir, cuando pasa a formar parte de su autoidentidad. Frankfurt señala que la actitud de Lutero ante la Dieta Imperial de Worms, en la que declara “heme aquí, no puedo hacer otra cosa”, ejemplifica la postura de un agente que reconoce la imposibilidad de actuar de otra manera no como una debilidad, sino como una fortaleza de la voluntad. Pero el mismo ejemplo – al menos en su descripción habitual – no muestra la sentencia de Lutero como el resultado de un ejercicio de autorreflexión crítica. Es posible suponer que el teólogo protestante no se hizo la pregunta sobre el valor de esa necesidad volitiva, simplemente la reconoció como tal. Adecuando las palabras de Oshana sobre la prioridad de la autoconcepción, es posible suponer que la autorreflexión crítica sobre las necesidades volitivas que componen la autoidentidad del sujeto no las fortalece ni las debilita directa o necesariamente, pero sí permite introducir la pregunta: “¿por qué debería preocuparnos aquello que nos preocupa?” o “¿cuál es la importancia de aquello que nos preocupa?”. Es decir, habilita un tipo de pregunta normativa que no puede responderse simplemente refiriendo al carácter cuasi fáctico de las necesidades o preocupaciones de la voluntad. Porque, como sugieren tanto Frankfurt como Oshana, aunque la persona no pueda dejar de preocuparse por lo que se preocupa, sí podría *querer* o inclusive *decidirse* a hacerlo en la medida que suponga que esa necesidad no es digna o no reviste la importancia requerida.

Desarrollando estas ideas, en la siguiente sección se intentará mostrar que los agentes indiferentes con respecto a su voluntad pueden ser de dos tipos y, al mismo tiempo, que esta particularidad de la voluntad puede caracterizarse como efecto de algunas patologías sociales, en particular, el consumismo.

2.

Frankfurt introduce el concepto de agente indiferente en el artículo sobre la libertad de la voluntad presentado en la sección anterior. Allí señala que empleará el término *wanton* para referirse a agentes que tienen deseos de primer orden, pero que no son autónomos, porque, tengan o no deseo de segundo orden, no tienen voliciones de segundo orden (Frankfurt, 2006a). Y luego señala que

(...) es posible que un agente inconsciente posea y emplee facultades racionales de una jerarquía alta. No hay nada en el concepto de agente inconsciente que implique que éste no pueda razonar o deliberar acerca de cómo hacer lo que quiere hacer. Lo que distingue al agente inconsciente racional de otros agentes racionales es que no le preocupa la conveniencia de

sus deseos. Hace caso omiso de la pregunta acerca de cuál ha de ser su voluntad. (Frankfurt, 2006a, p. 33)

Como afirma Oshana, “la falta de autorreflexión y una indiferencia hacia la propia autoconcepción eclipsan la agencia autónoma” (Oshana, 2005, p. 85). Hacer caso omiso a la pregunta sobre el carácter de la voluntad puede ilustrar dos tipos de *wantons*. En primer lugar, un agente indiferente puede no reconocer o aceptar ninguna necesidad volitiva o preocupación. Esto no quiere decir que no posea deseos lo suficientemente permanentes y estructuradores de su racionalidad práctica, sino que no se identifica con ninguno de ellos. Su autoidentidad es siempre provisoria y está relacionada de forma fuertemente causal con lo que sucede en su entorno. Podríamos decir que, en cierta medida, es el caso de los niños pequeños o, en un sentido más amplio, el caso de aquellos sujetos que Elster caracteriza como dominados por la *conformidad*, es decir, por deseos causados por el impulso a ser como las demás personas. Como sugiere Elster, “la conformidad puede producir deseos éticamente aceptables aunque carentes de autonomía. El conformista dócil que actúa moralmente porque en todo momento está apoyado por un medio que le inculca los deseos correctos, difícilmente puede afirmar que es autónomo” (Elster, 1988, p. 40). Por el contrario, la conformidad también puede producir deseos moralmente inaceptables cuando está apoyada por un medio que inculca preferencias incorrectas.

En segundo lugar, un agente indiferente puede aceptar o identificarse con algunos deseos y preferencias, pero hace caso omiso a la pregunta si esas necesidades o preocupaciones son dignas de ser tomadas en consideración. En este caso, su autoidentidad ya no es provisoria sino que puede tener un carácter más permanente y, en principio, no hay una adaptación causal de sus deseos al contexto. Pero aun así no puede caracterizarse como autónomo – al menos no completamente y, al menos, en *ciertos contextos de autocomprensión cultural* – porque no ha realizado un examen crítico sobre el carácter de estas necesidades o preocupaciones. Siguiendo la tipología de Elster, éste podría ser el caso de los sujetos dominados por el *conformismo*, es decir, por *el deseo de ser como otras personas*. Así como la conformidad implica que la conducta de las demás personas se incorpora a la causación de los deseos del sujeto, el conformismo implica que esas personas se incorporan a la descripción del objeto de su deseo (Elster, 1988, p. 40). En este caso, al sujeto le preocupa ser como los demás, siente la necesidad volitiva de ajustar su conducta a las pautas de comportamiento del entorno y reconoce que le resulta impensable actuar de otra manera. Pero no hay una reflexión crítica sobre el carácter de esas necesidades, entre otras razones, porque la inclusión de la alteridad en la constitución de la autoidentidad está considerada apenas como un dato *problemático*.

Aunque con matices, en ambos casos la deliberación de los individuos se limita a considerar los motivos y deseos que las circunstancias le habilitan y a coordinar los medios necesarios para alcanzar estas preferencias que están justificadas en base a una introspección superficial. Esta superficialidad puede describirse, en los términos de Axel Honneth, como un caso de autorreificación, en la cual los sujetos consideran sus deseos y preferencias como simples objetos ya

dados para siempre o contruidos a través de sus declaraciones (Honneth, 2007, p. 120). En este sentido, aunque los propios deseos y sensaciones no sean considerados dignos de ser articulados, el sujeto no puede encontrar el acceso a su interior que es necesario preservar en la relación consigo mismo. La referencia a la autorreificación en relación a la indiferencia sobre la propia voluntad permite introducir la pregunta por la posibilidad de que estas restricciones a la autonomía puedan ser efectos de patologías sociales tales como el consumismo.

El concepto de *patología social* está fuertemente asociado a la filosofía social de tradición hegeliana. Para caracterizar esta noción, primero es necesario introducir el presupuesto básico de la Teoría crítica, es decir, la idea de que todo estadio social posee un potencial de racionalidad que se expresa bajo la forma de un estado de las relaciones intersubjetivas no distorsionado que tiene por característica el otorgarle a cada individuo las oportunidades para autorrealizarse. En este sentido, la racionalidad de una sociedad implica tanto un tipo de autocomprensión de sus integrantes como una estructura institucional y motivacional que permita el desarrollo de la autonomía personal de cada sujeto-idea que se expresa de forma directa en el lema de Honneth: “inclusión e individualización”². Al mismo tiempo, en todo momento histórico pueden existir bloqueos para realizar esta racionalidad, que surgen de la dinámica de las sociedades complejas y que constituyen aquello que puede entenderse como patología social. La condena que la filosofía social crítica realiza al efecto de las patologías sobre la autonomía personal no tiene una fundamentación moral en *stricto sensu*, dado que no hay un agente al cual imputarle responsabilidad. Como afirma Gustavo Pereira “lo que oficia de criterio normativo es una cierta idea de praxis humana adecuada que podría especificarse a través del ejercicio de ciertas capacidades que posibilitan la intersubjetividad [y que es bloqueada por la dinámica social patológica]” (Pereira y Vigorito, 2010, p. 2).

Entre los diversos tipos de patologías sociales, el caso del consumismo puede vincularse de forma directa con la indiferencia sobre el carácter de la voluntad en algunos sujetos. En primer lugar, no todo tipo de consumo puede ser considerado patológico. Como ha señalado Hannah Arendt, el consumo es la otra cara de la labor y ésta es la forma más básica que adopta la vida activa de los hombres (Arendt, 1995). El consumo se torna problemático cuando se vuelve *cuasi* forma de vida y subvierte la estructura de racionalidad potencialmente presente en la dinámica social al invertir la lógica de medios y fines necesaria para garantizar la autorrealización de los sujetos. Como afirma Pereira, el rasgo particular del consumismo es que “lo novedoso adquiere la condición de superior y por lo tanto deseable, hecho que a su vez tiene la particularidad de explotar a la perfección la capacidad humana de crear nuevos deseos. Esta lógica genera por contrapartida una permanente insatisfacción, ya que lo novedoso por definición es inagotable” (Pereira y Vigorito, 2010, p. 6). Por lo tanto, es posible suponer junto con Benjamin Barber que la sociedad de

² “Creo que como crítico social, pero también como analista social, se necesitan criterios para poder decir por qué ciertos desarrollos son probablemente anómicos o patológicos y otros van en la línea correcta. Actualmente mi posición es que el mencionado criterio es una combinación de dos: *individualización e inclusión*” (Pereira, 2010, p. 326).

consumo tiene por consecuencia la generación de un *ethos infantilista* en el que el comportamiento de las personas es irreflexivo, dependiente de sus deseos primarios y relacionado causalmente con los patrones de conducta de sus pares inmediatos (Barber, 2007).

Esta definición de Barber presenta dos aspectos claves para comprender la relación entre patología social e indiferencia sobre el carácter de la voluntad. En primer lugar, el tipo de relación consigo mismo que estipula para los sujetos consumistas posee los mismos rasgos que fueron detallados al caracterizar al agente indiferente. En segundo lugar, la referencia a un *ethos* de cierto tipo para explicar la problemática subyacente al consumismo permite reintroducir la noción de necesidad volitiva y articular así la dinámica social con la autoidentidad del sujeto. Para ello es imprescindible ajustar la definición de *ethos*. Gerald Cohen define el concepto de *ethos* como la *estructura de respuesta* situada en las motivaciones que orientan la vida diaria (Cohen, 2001, p. 173). Para este autor, el *ethos* se ubica entre las estructuras institucionales y las elecciones de los individuos. Para corroborar este lugar intermedio, Cohen afirma que sus opiniones en este sentido son próximas a las de J.S. Mill, quien suponía que “todo el mundo tiene intereses egoístas y altruistas, y el hombre egoísta ha cultivado el hábito de preocuparse por aquellos y desatender estos últimos. Y algo que contribuye a la dirección en que evolucionan los hábitos de una persona es el *ethos* del ambiente social” (Mill, 1977, p. 444). Este lugar intermedio entre la estructura básica de una sociedad y las decisiones de los individuos es clave, porque permite sugerir que, en cierta medida, el *ethos* es el *locus* en el que se ubican las *necesidades volitivas* de los sujetos. Tres son los puntos de contacto que habilitan esta suposición: a) las necesidades volitivas (preocupaciones) sirven, al igual que el *ethos*, para motivar y justificar las acciones de los sujetos; b) al mismo tiempo, un sujeto constituye su autoidentidad a partir de su identificación con ciertas necesidades volitivas, así como con ciertos aspectos de su *ethos*; c) finalmente, tanto el *ethos* como las necesidades volitivas poseen el carácter paradójico de no poder ser modificados de forma intencional por el sujeto pero, dada su identificación, formar parte de lo que el sujeto considera su voluntad.

Esta sugerencia de que el *ethos* sociocultural es el *locus* de las necesidades volitivas requiere un mayor ajuste porque, de otra forma, podría conducir a la conclusión de que todos los sujetos que integran un *ethos* determinado poseen las mismas necesidades volitivas. Eludiendo por el momento este punto oscuro, la relación establecida brinda algunas razones para considerar a la indiferencia con respecto a la voluntad como efecto del consumismo. En pocas palabras, no es que el *ethos* infantilista del consumismo genere de forma necesaria un conjunto igual de necesidades o preocupaciones en los sujetos – esto sería el caso de un *wanton* del primer tipo que, aunque factible en lo individual, es poco probable como rasgo de un conjunto –, sino que provoca la indiferencia con respecto a la pregunta sobre la validez de las necesidades volitivas o preocupaciones. Sin dudas no es un requisito de la autonomía personal que en *todas* las circunstancias el sujeto se pregunte por la dignidad de aquello que lo preocupa – esta sospecha permanente es una indicación de otro tipo de patología –, pero el *ethos* del consumismo niega la posibilidad de la pregunta en *cualquier* circunstancia. Y lo hace, habitualmente, desprestigiando el

valor de la interrogante por la pertinencia de nuestras necesidades volitivas – que, en el fondo, es la pregunta sobre cómo incluimos a los otros en la constitución de nuestra autoidentidad. El mecanismo destacado en este proceso de “olvido de reconocimiento” de la pregunta, es la asociación de la idea de autorreflexión crítica a una especie de pérdida de contacto con una realidad volitiva más primigenia y auténtica, más espontánea, menos “preocupada”. Este ocultamiento de la pregunta es una consecuencia negativa del *ethos* consumista porque, entre otros aspectos, vuelve indiferente al sujeto con respecto a la necesidad de justificar sus puntos de vista ante los demás – en un diálogo real o adoptando la posición de tercera persona. Aun sin presentar la argumentación debida, es posible asumir que el tipo de relación no distorsionada que es indicación de la racionalidad en una sociedad democrática incluye la noción de justificación intersubjetiva de preocupaciones y necesidades volitivas. Esto no implica que toda preocupación o necesidad pueda ser justificada ni que, en el caso de no poder justificarse ante los demás el sujeto tenga que abandonarla o modificarla obligatoriamente; sólo sugiere que en un *ethos* democrático una de las preocupaciones de los sujetos es justificar, en el ámbito indicado y con el tipo de razones indicadas³, aquello que les preocupa o que consideran una necesidad volitiva.

Por lo tanto, como se sugerirá en la última sección, las instancias de deliberación pública son un mecanismo privilegiado (no el único, ni siquiera el más efectivo) para revertir los efectos de la patología social del consumismo sobre la relación de los sujetos con su propia voluntad.

3.

En el marco de sociedades democráticas cuya autocomprensión incluye la justificación intersubjetiva de puntos de vista, la deliberación pública es un ámbito privilegiado para que se pongan en funcionamiento los mecanismos a partir de los cuales las personas pueden volver a preocuparse por el carácter de su voluntad. Esto es así porque, en primera instancia, en el proceso deliberativo público los interlocutores deben hacerse responsable de sus puntos de vista. John Christman refuerza la idea al decir: “La acción de abrazar una visión como parte de un proceso de expresarse públicamente convierte [a esta visión] en propia en un sentido crucial. Incluso si estoy sistemáticamente equivocado sobre el origen psicológico de mis opiniones y valores, me comprometo con ellos en tanto se los presento a los demás en el discurso público” (Christman, 2005, p. 350). A este nivel de reconocimiento de ciertos deseos y preferencias como parte de uno mismo lo denominaremos primer estadio de autonomía personal.

En segundo término, la deliberación pública puede ser el punto de ingreso de una disonancia cognitiva y/o volitiva entre los criterios de fundamentación intersubjetiva de preocupaciones y algunos rasgos idiosincráticos del sujeto deliberante. Esta disonancia puede entenderse como una fricción moral que

³ Una interesante aproximación a las múltiples formas de justificación vinculadas a diversos niveles de autonomía puede leerse en el artículo de Rainer Forst “Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy” (2005, pp. 226-244).

introduce, en un doble movimiento, tanto la preocupación por el carácter de la voluntad como la asunción de la incompletitud en la constitución de la subjetividad: Dado que el sujeto reconoce que no está completamente ni definitivamente constituido se vuelve necesaria “la introducción de la alteridad como momento siempre provisorio de esa constitución” (Pereira, 2007, p. 61).

Esta fricción moral puede poner en marcha lo que, parafraseando a Sandel, se denominará una *agencia en un sentido volitivo* (Sandel, 2000). Al desarrollar esta agencia no se genera una independencia respecto de identidades, formas de vida y tradiciones social e históricamente determinadas, sino una distancia reflexiva respecto de todos estos rasgos individuales o sociales. Se produce un extrañamiento sobre las propias preferencias y una preocupación genuina sobre el carácter global de la voluntad. En estas instancias, el sujeto se ubica en un “exterior interior”, siguiendo la imagen topográfica de Axel Honneth, desde el cual observa “con creciente distancia el conjunto de prácticas y convicciones instalado en su propia cultura de origen como si fuera una segunda naturaleza” (Honneth, 2009, p. 201). Este segundo umbral de la autonomía personal se distingue del primero en dos aspectos que coinciden con las diferencias que Honneth resalta entre el intelectual normalizado y el crítico social: a) la agencia volitiva, aunque generalmente se desarrolla a partir de una disonancia entre actitudes proposicionales puntuales, posee un carácter holístico que cuestiona “el entramado de condiciones que ha permitido que surjan todos esos procesos de formación de la voluntad” (Honneth, 2009, p. 201); b) a diferencia de la asunción de ciertas preferencias y actitudes como propias, el segundo estadio de la autonomía tiene una necesidad de hacer uso de una teoría que de una u otra manera posea un carácter explicativo: “para poder explicar por qué se supone que son cuestionables [o aceptables] en su conjunto las prácticas y las convicciones afianzadas, tiene que ofrecer[se a sí mismo] una explicación que haga comprensible [su] formación como la consecuencia de una concatenación de circunstancias o acciones” (Honneth, 2009, p. 202).

Es claro, dadas estas características, que la deliberación pública puede generar una ampliación de la autonomía en la medida que su diseño permita el discernimiento y la reflexión interior. Porque la autonomía requiere un espacio personal solitario hacia el cual el individuo pueda retirarse temporalmente con el fin de ejercer la imaginación y sus capacidades contemplativas y críticamente reflexivas (Cooke, 1999). Pero, al mismo tiempo, la dimensión intersubjetiva de la autonomía implica que este espacio privado sea en esencia permeable a la perspectiva crítica de los otros. La autonomía personal es un proceso de retroalimentación: la relación intersubjetiva con los otros significantes – en particular en los procesos de deliberación pública – permite desarrollar un espacio personal donde procesar las demandas y objeciones y así potenciar la capacidad del sujeto de hacerse responsable del carácter de su voluntad en el intercambio dialógico. La dinámica de deliberación pública y expansión del espacio privado que supone esta agencia puede permitir restablecer una relación no cosificada con los estados vivenciados en el interior, es decir, “una relación con uno mismo en la que nos identificamos con nuestros deseos e intenciones, o los aprobamos de una manera tal que origina el

esfuerzo por descubrir nuestras aspiraciones básicas, verdaderas o incluso las de segundo orden” (Honneth, 2007, p. 122).

La participación en instancias públicas de deliberación puede permitir a los sujetos afectados comenzar a revertir la indiferencia sobre el carácter general voluntad. Pero dado que las necesidades volitivas no se establecen o modifican por la sola decisión del sujeto, no es posible producir intencionalmente la preocupación por justificar el punto de vista personal ante los demás. Aunque parezca un juego de palabras, la preocupación por la preocupación sólo puede establecerse de forma indirecta. Porque, como sucede con el amor y otras formas de preocupación, las necesidades volitivas pueden caracterizarse como *subproductos* en el sentido que Elster le da a este concepto, es decir, como aquellos estados que “nunca pueden generarse de manera inteligente o intencional, puesto que en cuanto uno intenta producirlos, la tentativa misma impide que tenga lugar el estado que uno se propone generar” (Elster, 1988, p. 67)⁴. Este aspecto, sin dudas, es un punto a tener en cuenta por aquellos que buscan establecer instancias de deliberación pública como forma de ampliar la autonomía personal de los participantes. Es, sin dudas, un desafío para los diseñadores de políticas sociales y educativas.

Bibliografía

- Arendt, Hannah (1995) “Labor, trabajo y acción” en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, pp. 89-107.
- Barber, Benjamin (2007) *Consumed. How Markets Corrupt Children, Infantilize Adults, and Swallow Citizens Whole*, Nueva York, Norton.
- Caorsi, Carlos E. (2001) *De una teoría del lenguaje a una teoría de la acción intencional: una introducción a la filosofía de Donald Davidson*, León, Asociación Cultural Factótum.
- Christman, John (2005) “Autonomy, Self-Knowledge, and Liberal Legitimacy” en Christman, John y Anderson, Joel (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 330-357.
- Cohen, Gerald A. (2001) *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?*, Barcelona, Paidós.
- Cooke, Maeve (1999) “A space of one’s own: autonomy, privacy, liberty” en *Philosophy & Social Criticism*, 25 (1), pp. 23-53.
- Elster, Jon (1988) *Uvas amargas*, Madrid, Península.
- Forst, Rainer (2005) “Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy” en Christman, J. y Anderson, J. (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism New Essays*, pp. 226-244.

⁴ Frankfurt presenta una idea similar cuando habla de la resolución del sujeto con respecto al carácter de su voluntad a partir de la autorreflexión: “el hecho de que la persona no se sienta impulsada a cambiar las cosas debe ser el fruto de su comprensión y evaluación de estado de éstas en lo que le toca. Así, la *no presencia* esencial [de la ambivalencia] no se busca de forma deliberada. Se desarrolla y prevalece como una consecuencia no manejada de la apreciación de su situación psíquica por parte de la persona” (Frankfurt, 2007, p. 170).

- Frankfurt, Harry (2006a) “La libertad de la voluntad y el concepto de persona” en *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, pp. 25-45.
- _____ (2006b) “Identificación e incondicionalidad” en *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, pp. 229-252.
- _____ (2006c) “La importancia de lo que nos preocupa” en *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, pp. 119-138.
- _____ (2006d) *Taking Ourselves seriously & Getting It Right*, Stanford, SUP, 2006.
- _____ (2007) “La más tenue de las pasiones” en *Necesidad, volición y amor*, Buenos Aires, Katz, pp. 155-173.
- Honneth, Axel (2007) *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz.
- _____ (2009) “La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado” en *Patologías de la razón*, Buenos Aires, Katz, 2009, pp. 195-208.
- Mill, John S. (1977) “Considerations on Representative Government”, en Robson J.(comp.), *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 19, Toronto, TUP.
- Oshana, Marina (2005) “Autonomy and Self Identity” en Christman, J. y Anderson, J. (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 77-97.
- Pereira, Gustavo (2007) *¿Condenados a la desigualdad extrema?*, México, CEVLT.
- _____ (2009) “Autonomía, intersubjetividad y consumo” en *Sistema*, n° 210, pp. 53-70.
- _____ (2010) “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth” en *Andamios*, Vol. 7, n° 13, pp. 323-334.
- Pereira, Gustavo y Vigorito, Andrea (2010) “Justicia y políticas sociales. El alcance de las patologías sociales”, documento presentación del proyecto de investigación del mismo nombre financiado por CSIC 2010-2013.
- Sandel, Michael (2000) *El liberalismo y los límites de la justicia*, Barcelona, Gedisa.
- Taylor, Charles (1977) “What Is Human Agency” en *Philosophical Papers*, Vol 1, pp. 15-44.

Aportes para una revisión y defensa de la reificación como olvido del reconocimiento

Martín Fleitas González

Universidad de la República (Uruguay)

Introducción

En las sociedades contemporáneas resulta fácil la identificación de ciertas prácticas intersubjetivas asentadas que muestran un alarmante y creciente deterioro de los lazos de solidaridad. El tejido de cooperación social parece ser diluido por una extendida praxis individualista indiferente al sufrimiento propio y ajeno. Fenómenos como los del alquiler de vientres, la explosiva industria del sexo, y la habitualidad con la que uno camina por las calles urbanas cuyos paisajes incluyen personas que duermen en la intemperie y comen de la basura, configuran un ambiente estático actualmente asumido como algo inherente a nuestra forma de vida. Sin embargo, en este contexto deberíamos preguntarnos acerca de *cómo es posible olvidar aquellos contenidos vitales que distinguen al individuo una vez que es considerado como cosa*.

Etimológicamente “reificación” proviene del latín “res”, y parece ser convenido filosóficamente el que signifique “convertir algo en cosa”, esto es, “cosificar”. La reificación puede entenderse como un proceso de transformación de representaciones mentales en cosas, o de sujetos en cosas, o como un acto mismo reificado. En rasgos generales se entiende que en los procesos de reificación los sujetos y las relaciones dinámicas quedan convertidos en elementos estáticos expuestos a la manipulación. Esta forma de intuir el concepto ha sido, sin duda alguna, un foco que concentra renovados esfuerzos filosóficos por delimitar la naturaleza de las prácticas sociales, y las diversas influencias que éstas perciben desde esferas de acción crecientemente autonomizadas como las de la economía, la política y la burocracia, que desde la modernidad parecen cobrar una forma de organización sistémica y autopoietica.

Esta primera aproximación del concepto puede ser incluida sin mayores dificultades dentro de una conceptualización más general como la de *patología social*. Podríamos decir que la reificación es un tipo de patología social entre otros, al igual que la alienación, el consumismo y las preferencias adaptativas. Lo que tienen en común parece ser el carácter sintomático de una enfermedad social que disuelve las condiciones de alcanzar una vida buena. El lenguaje originalmente médico que abraza los términos “diagnóstico” y “enfermedad” sugiere que el papel del filósofo social consiste en describir las patologías como conductas sociales no saludables que hipotecan la realización de algún ideal de vida buena. Honneth reconoce el surgimiento de la Filosofía social en aquellas reflexiones sobre la alienación que presenta Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (Rousseau, 1995; Honneth, 2009b, pp. 54-75), continuadas luego por Hegel y Marx en términos bien diferentes. En el caso de Hegel el objeto de reflexión se concentra

en aquella forma de organización social cimentada sobre la totalización de las bases jurídicas, o libertades negativas, que conduce a los individuos a un ejercicio unilateral de la racionalidad (Wildt, 1982). Esta robustez de la racionalidad egoísta signada por el aumento de la propiedad privada mediante el intercambio mercantil y la desigualdad ocasiona, en opinión de Hegel, un desgarramiento de los tejidos intersubjetivos capaces de oficiar la autorrealización humana que se manifiesta en diferentes formas de sufrimiento por indeterminación.¹

Por su lado Marx también atiende las patologías sociales cuando reelabora el diagnóstico hegeliano, aunque ya no en clave idealista, sino desde un materialismo histórico que presiona audazmente la lógica capitalista al punto de develar la creciente autonomización de los elementos del capital, conspiradores de una organización social ausente de clases. Marx supone la cosificación de las fuerzas productivas del trabajador en las diversas formas de alienación desencadenadas por la “fetichización de la mercancía” (Marx, 2012, pp. 36-55). Aquel fenómeno “fantasmal” que vuelve autónomos los productos del trabajo cual enrarecidas objetivaciones del trabajador explotado, hipoteca la autorrealización del hombre en la medida en que, imposibilitado de apropiarse de aquellas fuerzas creativas empleadas en la producción, experimenta una “pérdida de sí mismo” (Marx, 1993, pp. 107-123).

Sin embargo, habrá que esperar hasta Lukács para recoger un diagnóstico de la modernidad capaz de explicitar la necesidad de atender particularmente a la reificación como un problema inherente a la organización capitalista. Sobre la base de un concepto de “ideología” que es atravesado por “la racionalización del mundo de la vida”² Lukács reconstruye las bases del concepto que lo describen como una distorsión de las relaciones interhumanas que las conduce a adquirir gradualmente un carácter estático, de cosidad, dentro del cual los participantes asumen una postura de “espectador indolente”. Desde esta perspectiva, la avasallante expansión de las relaciones mercantiles entrelazada con la burocratización del estado constituyen los factores determinantes que dan origen a la reificación (Lukács, 1969, pp. 90-232).

En el siglo XX, fue la primera generación de la Escuela de Frankfurt la que heredó el concepto de reificación conjuntamente con un diagnóstico hermético del capitalismo. A través de la incorporación de una antropología intersubjetivista que se incrusta en un marco particular de Filosofía de la historia, la primera generación de la Escuela de Frankfurt reconfiguró las características de una racionalidad entendida como capacidades racionales cognitivas y morales, que se desarrolla históricamente y que parece parcializarse en las relaciones capitalistas. De acuerdo a este marco hegeliano, la reificación constituye una patología social en la medida en que se sostiene sobre una praxis fallida frente al mundo, los otros y uno mismo, patente en la asunción de una postura enajenada e indolente frente a las dinámicas sociales, que deviene en la hipoteca de aquellas condiciones mínimas de

¹ Véase las críticas de Hegel a la concepción contractual del matrimonio de Kant (Hegel, 1968, §75, §163; Honneth, 2000). También véase el incipiente análisis del delito que realiza Hegel (2006, pp. 70-71), y su apreciación sobre el egoísmo mercantil (pp. 116-117).

² Esto se debe a la fuerte vinculación de Lukács con Weber durante su juventud (Jay, 1989, pp. 418 y ss.).

autorrealización (Horkheimer y Adorno, 1944, pp. 36-37, pp. 45-46; Marcuse, 2002, pp. 46-48; Marcuse, 1971, pp. 103-117; Habermas, 1987, cap. VI y VIII).

Dada la estirpe conceptual de la reificación, Axel Honneth, representante de mayor calado de la tercera generación de la Teoría crítica, ha intentado reformular el concepto desde otras bases con el objetivo de actualizarlo y satisfacer las exigencias de proveer tanto un diagnóstico como una crítica de las sociedades contemporáneas. De este modo, *Reificación* nace de las *Tanner Lectures* que Honneth ofreció en la Universidad de Berkeley durante 2005. Allí presentó su explícito interés de repensar este concepto a la luz de una actualización del debilitado marxismo occidental para, a su vez, intentar aunarla con su teoría del reconocimiento (Gamper Sachse, 2010, p. 63). Este intento de reformulación de la reificación, presenta, a mi juicio, notas bien interesantes que tendré la oportunidad de evaluar en el presente trabajo. Para ello comenzaré con la presentación de las características básicas de la argumentación honnethiana con el inicial objetivo de exponer sus alcances y limitaciones (1). Focalizándome en las debilidades de la reificación de Honneth sostendré que su problemático modelo “receptivo del reconocimiento” subyace y limita el alcance de su reformulación. En virtud de que este punto ha sido pasado por alto por Honneth y sus críticos, basaré mi estrategia argumental en su revisión, no sólo indicando sus limitaciones, sino también explorando la posibilidad de lograr una comprensión más adecuada del reconocimiento que sea capaz de resignificar el sentido de la reificación como un olvido (2). De acuerdo al éxito con el que logre alcanzar el objetivo del punto anterior desarrollaré, finalmente, un esbozo del potencial descriptivo y normativo de la reificación en base a la nueva forma de entender el reconocimiento. Aquí tendré la oportunidad de defender la tesis de que el reconocimiento constituye una práctica de creciente amnesia posibilitada por repetidas suspensiones de atribución mutua de autoridad moral. En base a esta defensa responderé a las diferentes objeciones que ha recibido la reformulación honnethiana con el objetivo de visibilizar los aportes que nuestra revisión puede ofrecer para la crítica social contemporánea (3).

1.

En virtud de que Lukács es el primero en explicitar las bases sociales y filosóficas de la reificación, Honneth decide por un lado volver sobre sus trabajos observando que no ha sido significativamente alterado en su uso ni por Adorno y Horkheimer, como tampoco por Habermas (Grondin, 1988). Sin embargo, también señala que aquella formulación original de la reificación posee ciertas notas dignas de ser recogidas para el análisis de las dinámicas sociales contemporáneas. En su opinión, la impronta marxista que mueve a Lukács le quita creatividad a la hora de imprimir una carga normativa potente, capaz de posibilitar una crítica de mayor alcance. Si bien esto favoreció la incorporación de la reificación en las investigaciones de la Teoría crítica, también condujo a su paulatina pérdida de vigencia y relevancia en lo que refiere al desafío de dar cuenta de una explosión capitalista nunca antes vista desde la década de los 60 (Honneth, 2007a, pp. 25-36).

Honneth sugiere que el concepto podría resultar provechoso en la medida que se le reconstruya desde bases sociofilosóficas diferentes. Fenómenos como los

de la expansión de la industria sexual, las investigaciones neurocientíficas y el alquiler de vientres, señalan entre otras cosas una creciente interacción instrumental que ha asumido como “normal” el trato hacia el otro de forma puramente objetal, en la que se omite aquella carga biográfica inherente a todo ser humano. Ante este tipo de indicadores, Honneth observa que el concepto de reificación no puede ser explicado tan solo como una contaminación o “colonización” proveniente desde las esferas sistémicas hacia las esferas de interacción cotidianas, puesto que ello excluiría la posibilidad de que los mundos de la vida puedan repeler o incluso “contracolonizar” las agresiones sistémicas (Honneth, 2007a, cap. I)³. En su lugar, Honneth nos invita a repensar el concepto de la reificación ya no desde la perspectiva de un desbordamiento de la racionalidad instrumental, sino más bien desde la de un olvido del reconocimiento. Esta sugerente exploración de Honneth tendrá entonces como foco la búsqueda de un tipo subyacente de reconocimiento, que es “elemental” y “existencial” (Honneth, 2007a, pp. 80-81, nota 19).

Reconstruyendo lo que a su entender constituye una argumentación “no oficial” de la reificación en Lukács, Honneth recoge diversos conceptos de autoridades filosóficas como Heidegger y Dewey, evidencia empírica proveniente de las investigaciones acerca de los lactantes y autistas, así como también reflexiones acerca del conocimiento de las otras mentes de Stanley Cavell, para elaborar una triple vía argumental que tiene por objetivo la demostración de que el reconocimiento elemental constituye una situación precognitiva y precomunicativa en términos ontológicos, genéticos y conceptuales. Esta implicación a la interacción con los demás se presenta como una postura irrenunciable del hombre frente al mundo, y en virtud de ello el reconocimiento elemental pretende ser, según Honneth, esencialmente afectivo y previo a la postura asumida por la cognición. En este sentido, el reconocimiento no sólo busca ser convergente con el “in-der-welt-sein” y “sorge” heideggerianos (Honneht, 2007a, cap. II), sino también con los conceptos de “interacción” e “involucramiento” de John Dewey (pp. 52-60) además del “acknowledgement” de Stanley Cavell (p. 92). De esta forma Honneth ofrece una nueva perspectiva de la reificación en términos de un olvido del reconocimiento que se distingue de la objetivación en la medida en que pierde de vista aquella postura ontológica previa a la de la cognición.

En palabras de Honneth, ejemplos como el del genocidio del pueblo judío sólo son explicables en términos de un olvido del contenido vital de las otras

³ Esta crítica de Honneth a Habermas puede encontrarse en Honneth, 1997b, pp. 298 y ss.; Pereira, 2010b, pp. 333-334. Sobre este punto es preciso observar que la crítica que Honneth destina a la *Teoría de la acción comunicativa*, en lo que refiere a una supuesta idealización injustificada de ámbitos sociales, está inspirada en aquellas que ya McCarthy, Berger y Joas formulan durante la década de los 80. Frente a estas críticas, Habermas arguye que su diferenciación sociológica de los tipos de integración (social y sistémica) no responde a la reificación de los tipos de acción (comunicativa y estratégica), así como tampoco a una asunción esencialista de la teoría de sistemas de Luhmann. En su opinión, ambas críticas responden a un error cometido en *Ciencia y técnica como ideología* que deliberadamente intentó corregir en el segundo volumen de su *Teoría de la acción comunicativa*, a través de “una prioridad metodológica sobre el mundo de la vida” (Habermas, 1991, pp. 215-264). Para ver otro tipo de reconstrucción de la polémica entre Habermas y Honneth, ver Pereira, 2010a, pp. 86-92.

personas, deviniendo en una postura indolente, indiferente al dolor propio y ajeno. Al igual que en la formulación tradicional, aquí reificación, en tanto olvido del reconocimiento, puede articularse en tres modalidades: frente al otro, frente a uno mismo y frente a la naturaleza, intentando renovar aquella famosa fórmula de Horkheimer y Adorno: “Toda reificación es un olvido” (Horkheimer y Adorno, 1944, p. 272). Mientras el olvido del contenido biográfico caracteriza la reificación mutua, la autorreificación es descrita como la simulación o los fingimientos de estados anímicos realizados en contextos escénicos diseñados institucionalmente, que encuentran motivación en la satisfacción de ciertas normativas anónimamente reguladas. Aquella autoaprobación básica que permite la identificación con los contenidos internos se suspende en estas situaciones, favoreciendo la asunción de tales simulaciones como características constitutivas de la propia identidad (Honneth, 2007a, 143 y ss.). Finalmente, de manera ingeniosa Honneth también nos propone identificar un tipo de reificación de la naturaleza que surge como derivación de un olvido de los diversos significados que ésta puede tener para otros.

Sin embargo, la reificación honnethiana ha merecido duras críticas. En primer lugar, Honneth asegura que desea actualizar el concepto de la reificación en términos de un olvido *literal* del reconocimiento (Honneth, 2008, p. 148), lo que nos hace preguntar acerca de cuántos referentes empíricos podemos encontrar. En caso de no identificar más referentes que los propuestos por el propio autor (los del genocidio y el autismo) se nos impone la pregunta acerca de si éstos son suficientes como para justificar la necesidad de actualizar el concepto (Jütten, 2010). La literalidad con la que Honneth explora la idea del olvido del reconocimiento debilita su capacidad descriptiva, puesto que la reificación constituye algo así como un interruptor que enciende – *on* – el reconocimiento en su ausencia, o lo apaga en su presencia – *off* (Ferreira Borges, 2011, p. 75). Esta literalidad de la formulación honnethiana que no parece encontrar referentes en el mundo cae en un excesivo formalismo que diluye demasiado su potencial normativo, lo cual cuestiona seriamente sus posibilidades de fundar una ética o una crítica social (Geuss, 2008, pp. 126-127).

Por otro lado, las deficiencias metodológicas que muestra el estudio de Honneth también compromete su potencial crítico. En opinión de Zurn, el estudio de las patologías sociales exige el desarrollo de una metodología que comprenda tanto etapas sintomatológicas y diagnósticas como etiológicas y terapéuticas. Desde esta perspectiva, los estudios que Honneth ha realizado sobre distintas patologías sociales ocasionalmente superan las primeras dos etapas mencionadas (Zurn, 2011).

Tal vez una de las acusaciones más serias que ha merecido la reificación honnethiana es aquella que denuncia la existencia de una contradicción performativa inserta en el corazón de su argumentación. Ciertamente Honneth intenta dar cuenta de una forma elemental de reconocimiento que pretende subyacer a las formas de reconocimiento recíproco patente en las esferas del amor, del derecho y de la solidaridad. En la medida que Honneth pretende pasar por los extremos reificantes del “detectivismo” y el “productivismo”, Ferrara se pregunta cómo pudo acceder Honneth al reconocimiento si no es encontrándolo ya existente en el mundo o produciéndolo en él hermenéuticamente. Ferrara opina que el camino

“expresionista” propuesto por Honneth conduce su argumento a una contradicción performativa en virtud de que no se explicita con claridad si ya estamos en la situación de reconocimiento o la hacemos (Ferrara, 2011). Sobre este punto las respuestas de Honneth no parecen ser satisfactorias, sino que por el contrario abrigan en buena parte una confianza expectante de hallazgos empíricos que corroboren su posición (Honneth, 2011, p. 420).

Algunos críticos también han señalado que el énfasis que las reflexiones de Honneth imprimen sobre la sola variable subjetiva de la reificación carece de una adecuada comprensión del peso deformante que las estructuras sociales pueden tener sobre los ámbitos cotidianos (Chari, 2010). Este abordaje intersubjetivista de la reificación puede deberse a la inercia de su teoría del reconocimiento que desde sus inicios ha abandonado el estudio de las lógicas de integración sistémicas (Deranty, 2007, pp. 151-154).

Finalmente *Reificación* nos deja con la duda de si Honneth está intentando dar cuenta de una práctica patológica o no. Tradicionalmente la Teoría crítica ha tenido por objeto las consecuencias de las patologías sociales, atendiendo con especial énfasis su generación de apatía (Honneth, 2009a, p. 29). Sin embargo, Honneth no explicita en ningún momento si su reificación desencadena apatía en los afectados, constituyendo finalmente una práctica social patológica que se reproduce mecánicamente. A la luz de esta última observación y el resto de las objeciones pienso que las dificultades de la reificación honnethiana reflejan los alcances y las limitaciones de la totalidad de su teoría del reconocimiento, teniendo presente que este intento de actualización constituye su primer enfrentamiento directo a un duro y clásico escollo de la teoría de la racionalidad tradicional de la Teoría crítica (Basaure, 2011).

2.

Como se ha podido apreciar hasta el momento, el concepto de reconocimiento ha sido utilizado con cierta indeterminación semántica, al menos sin una definición explícita. Lo cierto es que luego de la publicación de *La lucha por el reconocimiento*, algunas imprecisiones en su concepción del reconocimiento condujeron a Honneth a explorar los elementos explicativos últimos de éste. La problemática del reconocimiento recae en alcanzar una concepción del mismo que le distancie sustancialmente de aquella postura asumida para el conocimiento. Sobre este punto, los críticos de Honneth le han convencido respecto de que el reconocimiento debería ser entendido, bien como una recepción del valor inherente a las personas, en tanto ser al que se le debe afirmar existencialmente, o bien como una atribución de valor (Ikäheimo, 2002; Laitinen, 2002). En este contexto, ya en su artículo “Invisibility” Honneth no problematiza la radicalidad de ambas opciones y opta por entender el reconocimiento como una percepción del valor de la persona (Honneth, 2001, pp. 123 y ss.)⁴, aunque con varias adiciones teóricas auxiliares. Honneth ofrece diversas razones de por qué opta por el “modelo de la recepción” en

⁴ Esta concepción del reconocimiento es sostenida en repetidas ocasiones (Honneth, 2002, pp. 505-512; Honneth, 2006, pp. 135 y ss.)

lugar del “modelo de atribución”, y las dos principales se concentran en, por un lado, la difícil distinción entre la postura cognitiva y la atribución de valor (Honneth, 2001, p. 123), mientras por otro en la ausencia de un criterio inmanente correctivo del valor que debe ser atribuido. En virtud de lo anterior Honneth asume que el

(...) comportamiento de reconocimiento debe tratarse de un acto que está motivado por razones prácticas, a saber: en el reconocimiento reaccionamos de manera correcta o adecuada a aquellas razones que son erigidas por las cualidades evaluativas que los seres humanos poseen previamente de diversos modos. (Honneth, 2006, p. 136)

Honneth sostiene que percibimos el valor de los seres humanos conforme a razones que incorporamos durante complejos procesos de aprendizaje, y a partir de los cuales desarrollamos el reconocimiento efectivo de aquellos valores previos. El relativismo que inspira este “realismo moderado” de valores pretende ser superado por Honneth a través de aquellos procesos de aprendizaje cultural, más un fuerte compromiso con un progreso moral en términos históricos⁵. Esta gama de supuestos es congruente con sus criterios de mayor inclusión e individuación para medir tal progreso moral en la historia, propuestos en *La lucha por el reconocimiento*. Sin embargo la creciente confianza que Honneth ha depositado en este entramado teórico (reconocimiento / recepción / realismo de valores / progreso moral) hace algo vidrioso el potencial explicativo y normativo de su propuesta, por ejemplo, a la hora de diagnosticar las patologías de las sociedades actuales. El mismo Honneth reconoce esta problemática y por ello propone que tanto la delimitación nítida de las patologías sociales como su superación deben apoyarse en una mirada reflexiva del pasado, abrazando así una confianza casi exacerbada respecto de que en cada práctica ideológica y, en suma, patológica, persisten fuerzas emancipadoras (Honneth, 2006, pp. 132 y ss.).

En trabajos más recientes Honneth intenta nuevamente delinear y utilizar una metodología capaz de identificar las patologías sociales⁶, pero el problema de fondo recae en el arco de supuestos que envuelven y precisan el de reconocimiento. El criterio propuesto por Honneth para dar con las patologías, igualmente utilizado para evaluar el estado de justicia de las sociedades, recae en el logro de una identidad saludable ausente de obstáculos internos y externos. Para ello las esferas de reconocimiento del cuidado, del derecho y de la solidaridad deben ser protegidas de distorsiones u olvidos. Sin embargo, en la medida en que tal desarrollo de la personalidad se articula sobre estructuras fijas como lo son las esferas del reconocimiento, presentando a este último como la recepción de cualidades evaluativas que los seres humanos poseen previamente, Honneth no escapa a un relativismo histórico y moral puesto que su “eticidad formal” sólo parece ser

⁵ Estrategia que esbozada (Honneth, 2002, pp. 505-512), y asumida más tarde explícitamente (Honneth, 2006, pp. 136 y ss).

⁶ Véase los capítulos de Honneth, “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, y de Honneth y Hartman, “Paradojas del capitalismo” (Honneth, 2009b). En estos trabajos Honneth parece implementar lo que él entiende como “crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica” (Honneth, 2009a, pp. 43-53). Esta observación fue realizada por Mauro Basaure (2008, p. 74).

sostenible para las sociedades occidentales que han podido atravesar el umbral de la modernidad. Ciertamente el escaso tratamiento que Honneth le ha otorgado a su compromiso con un progreso moral muestra su fuerte convicción (Fascioli, 2011a, p. 158).

Para los fines de nuestro trabajo, la reconstrucción de los rasgos generales de esta problemática es sumamente relevante. El trasfondo teórico con el que Honneth aborda la reificación se encuentra totalmente condicionado por el modelo receptivo del reconocimiento. Véase por ejemplo lo que nos dice Honneth acerca de aquel reconocimiento elemental que

(...) no debe ser entendido como una referencia a sentimientos positivos, amistosos: con él sólo se indica el hecho existencial, cuyo efecto penetra en lo afectivo, *de que tenemos que aprobar el valor del otro en una actitud de reconocimiento*, aun cuando en el momento lo maldigamos o lo odiamos. (Honneth, 2007a, pp. 80-81. La cursiva es mía)

Justamente a este modelo del reconocimiento, inadvertido por los críticos, atribuyo las limitaciones de la reificación honnethiana. Pienso que si se revisa la concepción del reconocimiento y se logra esbozar una más adecuada, se podrá volver sobre la reificación con mayor solidez.

Esta problemática, violentamente resumida, en mi opinión puede ser inicialmente abordada si se observa que Honneth ha asumido la distinción entre los modelos de atribución y recepción del reconocimiento como comunicables entre sí⁷. A mi juicio, ambos modelos pueden converger en una concepción ontológicamente unívoca del reconocimiento que sea capaz de abrigar distinciones analíticas hacia su interior. Una de las distinciones analíticas que podría abrigar es aquella entre la recepción restringida al solo valor de potenciales compañeros de interacción, y la atribución como atribución de autoridad moral.⁸ En este punto no entiendo la recepción más que de un solo valor, el de un potencial compañero de interacción, a partir de lo cual podría concebirse la reacción del otro como un modo de atribución de autoridad moral hacia mí. Como muy bien señala Honneth al recurrir a las investigaciones sobre los lactantes, la actitud de apertura a nivel de la mutua reacción que un adulto y un infante expresan con la sonrisa indica un primer momento de recepción de la vitalidad del ser humano (Honneth, 2001, pp. 120 y ss.; Gamper Sachse, 2010, pp. 65-66). Pero a diferencia de Honneth, no veo en esta

⁷ Por un momento y de forma breve, Honneth (2002) intenta comunicarlos aunque inmediatamente renuncia a ello.

⁸ No queda claro cómo fue originalmente concebido por Honneth aquel revestimiento de autoridad moral hacia el otro, pues por momentos parece un modo de atribución, aunque hacia el final opte por el modelo de la recepción (Honneth, 2001, pp. 120 y ss.). No así en “El reconocimiento como ideología” Honneth es más explícito en su elección del modelo receptivo, por lo cual tal autoridad moral ya no constituye un revestimiento del otro sino más bien una expresión de la autoridad moral que emana de su inherente condición humana, denominándola tan sólo “restricción del egocentrismo” (Honneth, 2006, pp. 139-140). De todas formas, si bien pretendo volver sobre la primera versión en un sentido fuerte de atribución, la atribución de autoridad moral debe entenderse como aquel respeto cuya representación de un valor “menoscaba el amor que me tengo a mí mismo” (Kant, 2010, p. 47, nota 8). En lo que sigue defenderé que esta atribución de autoridad moral opera como apertura formal para la comunicación, para el reconocimiento y la atribución de valor efectivo.

postura más que *el reconocimiento de un solo valor*, el de la calidad de compañero de interacción, y no de valores que parecen moverse a nuestras espaldas. Más bien entiendo que estos valores sí son capaces de atravesar las interacciones pero no al nivel de la recepción sino al nivel de la atribución del valor, incondicionalmente posibilitada por una previa y mutua atribución de autoridad moral que opera de base para la negociación de las imágenes proyectadas por unos a otros. En virtud de lo anterior, defiendo que el reconocimiento debe ser entendido como una postura práctica ontológicamente unívoca capaz de abrigar distinciones analíticas hacia su interior. Este reconocimiento se vería en primera instancia signado por la recepción del valor vital del otro en tanto compañero de interacción, y continuada por una reacción a nivel de la afirmación existencial del otro, expresando en cualquiera de sus formas básicas la atribución de autoridad moral que le concedemos.

Sin embargo, estas intuiciones nos llevan a preguntar por la ganancia explicativa de aquel reconocimiento elemental. De acuerdo a las agudas observaciones de Ferrara, el reconocimiento elemental defendido por Honneth no parece asegurar gran potencial crítico. Por el contrario, es razonable pensar que por medio de la *navaja de Ockham* podríamos disolver las diferencias ontológicas entre aquel reconocimiento elemental y aquel comunicativo presente en las esferas de amor, derecho y solidaridad. Esto nos permite evitar la crítica de Ferrara al realizar hacia el interior de la unidad ontológica del reconocimiento una serie de distinciones analíticas que ayudarían a concebir de mejor forma las dinámicas y distorsiones internas que aquél puede sufrir.

En virtud de lo anterior, la primera distinción analítica puede trazarse entre la dimensión de los fundamentos del reconocimiento y la dimensión comunicativa del mismo. Dentro de esta distinción podemos realizar la segunda: mientras en los fundamentos del reconocimiento encontramos la recepción de la interacción y la atribución de autoridad moral mutua, en la segunda distinción encontramos las tres modalidades del reconocimiento recíproco. En principio esta propuesta no es más que un rudimento heurístico convergente con las concepciones del reconocimiento del joven Hegel (2006, p. 45) y aquella intuitivamente presente en *La lucha por el reconocimiento*, que puede proporcionarnos herramientas suficientes para la revisión del concepto de la reificación.

Por otro lado, este diseño ontológico/analítico del reconocimiento también nos permite concebir aquellos valores que Honneth coloca en el nivel subterráneo de la interacción comunicativa, sólo accesibles mediante complejos procesos de aprendizaje, como permeables por la interacción misma. En este contexto las esferas de reconocimiento recíproco que identifica Honneth no han de concebirse como valores aún débilmente sustantivos, sino más bien como estructuras fijas de la interacción que desprenden criterios normativos de reconocimiento debido, accesibles a la reflexión⁹. De esta forma los valores que Honneth entiende como inmanentes y ya presentes en el reconocimiento lo son en parte, pero no al nivel de

⁹ En este punto tengo en mente las reflexiones que Walzer presenta acerca de la identificación de lógicas inmanentes a la interacción capaces de abrigar caudales descriptivos y normativos, orientando así la interacción debida (Walzer, 1993, "Prefacio" y cap. I).

la recepción sino al nivel de la atribución que posibilita el reconocimiento mutuo, regido aun así por las esferas de reconocimiento. Esto privilegiaría una concepción fuerte de la intersubjetividad que no parece desprenderse del modelo receptivo del reconocimiento

Piénsese en el niño que recientemente ha distinguido a su madre del entorno como un objeto con cualidades especialísimas¹⁰. Éste es capaz, en primer lugar, de reconocer o percibir el valor vital de su madre en términos de potencial compañero de interacción. Sin embargo, en el mismo contexto de la esfera del cuidado pero a nivel de adultos, tanto en las relaciones de pareja como en las de amistad es posible observar cómo al acto receptivo mencionado continúa al nivel de la reacción con una atribución de autoridad moral al compañero de interacción. En esta instancia los valores serán experimentados, expresados y negociados por los participantes, aunque regidos por cierta regla inmanente semejante a “sólo es posible alcanzar amor a través del amor”, y no a través de otra cosa como dinero, status, o prestigio.¹¹ Esta regla inmanente a la esfera del cuidado (como también la hay en la jurídica y la del desempeño) delimita en las sociedades occidentales el carácter del reconocimiento mutuo en esa esfera, mas no el contenido, esto es, aquello que debe significar el cuidado.

A mi juicio esta forma de entender el reconocimiento en términos “reproductivos y productivos” favorece una comprensión dinámica del mismo proceso que va y viene desde la recepción a la atribución. En este marco, la reificación no ha de ser entendida como un olvido de la atribución del valor del otro, sino más bien como momentos de creciente amnesia o ceguera perceptual de la interacción que se mantiene irrenunciablemente con el otro concreto. En virtud de ello la tesis que podría actualizar el significado de la reificación como olvido del reconocimiento consiste en defender la existencia de una conexión entre la percepción de la interacción y la atribución mutua de autoridad moral.

Ciertamente no podré delimitar completamente la magnitud del alcance de esta hipótesis en este trabajo, aunque sí valdría la pena esbozar en resumidas reflexiones las ganancias que se obtienen de ella. Dentro de estas ganancias me detendré especialmente en la cristalización conceptual de la calidad patológica de la reificación, esto es, su supuesta capacidad de generar apatía en los afectados. No conforme con ello también tendré la oportunidad de atender las objeciones

¹⁰ Véase “La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis” (Honneth, 2009 b, pp. 351-359).

¹¹ Siguiendo la ilustración de Walzer a partir de Pascal: “Hay diversas compañías – los fuertes, los hermosos, los inteligentes, los devotos –, pero cada hombre reina en la suya propia y no fuera de ella. Sin embargo, en ocasiones se enfrentan; entonces el fuerte y el hermoso luchan por la supremacía – torpemente, pues la supremacía es de órdenes distintos. Unos a otros se tergiversan y cometen el error de pretender el predominio universal. Nada puede ganarlo, ni siquiera la fuerza, pues ésta es impotente en el reino de los sabios (...) Tiranía. Las proposiciones siguientes son, entonces, falsas y tiránicas: ‘Puesto que soy hermoso, he de exigir respeto.’ ‘Soy fuerte, luego los hombres tienen que amarme.’ (...) ‘Soy...’ etcétera. La tiranía es el deseo de obtener por algún medio aquello que sólo puede ser obtenido por otros medios. A cualidades diversas se corresponden obligaciones diversas: el amor es la respuesta apropiada al encanto, el temor a la fuerza, y la creencia al aprendizaje” (Walzer, 1993, p. 31).

realizadas a la reformulación honnethiana con el objetivo de visibilizar en mayor medida el potencial crítico que puede ofrecer la presente revisión.

III.

A partir de la hipótesis de trabajo que asegura que el reconocimiento constituye una unidad ontológica capaz de abrigar distinciones analíticas hacia su interior, es posible revisar la perspectiva honnethiana acerca de la reificación como un olvido del reconocimiento. Aquí se defenderá que repetidas suspensiones de autoridad moral mutua, o repetidas atribuciones débiles de autoridad moral favorecen un continuo de creciente amnesia del reconocimiento, osificando lentamente una insensibilidad perceptual del mismo. Para ilustrar lo que tengo en mente piénsese en el caso de una familia que manifiesta sus intimidaciones frente a sus empleados domésticos, muy semejante a la completa ausencia de vergüenza que manifestaba un rey al desnudarse, en la hora del baño, frente a la servidumbre. En estos casos, aquellos que no experimentan pudor alguno frente a la servidumbre olvidan, no son conscientes, o no perciben que *realmente* están manteniendo una interacción asimétrica con ellos¹².

Aquel sujeto que olvida de alguna manera la existencia de los demás sujetos que le rodean, ciertamente, y de forma irrenunciable, está interactuando con ellos. Esta es la ganancia sociontológica que el reconocimiento elemental de Honneth desea introducir. Sin embargo, no hay necesidad de distinguirlo ontológicamente de aquél presente en las esferas de reconocimiento. Este tipo de interacciones cotidianas ha sido objeto de diversas investigaciones sociológicas de orientación etnometodológicas que revelan facultades reflexivas e inconscientes que los actores desenvuelven durante las situaciones de “copresencia”. Tanto el “tacto” como la gestualidad, la postura, el dominio del cuerpo, manifiestan capacidades interactivas que posibilitan al mismo tiempo interacciones comunicativas (Hall, 1959; Sacks, Schegloff y Jefferson, 1974; Giddens, 2006, pp. 107 y ss.). En verdad parece que ontológicamente ambas dimensiones analíticas no se distinguen; sin embargo dar la espalda a alguien que desea interactuar con nosotros no sólo manifiesta una forma distorsionada de reconocimiento comunicativo sino también una ausencia de atribución de autoridad moral hacia ese alguien.

Volviendo a los ejemplos del rey y los dueños de un hogar que olvidan la presencia de la servidumbre durante una charla íntima, podemos encontrar allí una clara suspensión de autoridad moral hacia la servidumbre. Esto puede deberse no sólo a prejuicios culturales sino también a la ausencia de educación del “tacto” en tales situaciones de copresencia. En estos contextos, la atribución de autoridad moral mutua significa la atribución de dignidad mutua, en la que los interactuantes se reconocen como dignos de ser considerados compañeros de interacción. Si a esto agregamos que para Honneth, al igual que para Hegel, toda interacción está cargada

¹² El caso que propone Giddens es aquella situación en la que “dos individuos en un asesor siguen delante con su conversación sin importarles estar rodeados por la estrechísima proximidad de otros”. En opinión de Giddens este tipo de relaciones generalmente cristaliza relaciones asimétricas de poder (Giddens, 2006, pp. 109 y ss.)

con pretensiones normativas de reconocimiento, la atribución de autoridad moral mutua debería referir a aquella irrenunciable situación humana en la cual los actores se consideran entre sí y a sí mismos como sujetos moralmente vinculantes. En virtud de ello, la inhibición perceptual del rey y los dueños del hogar parece ser consecuencia de la ausencia de atribución de autoridad moral hacia la servidumbre, o a lo sumo una atribución débil hacia ella. En estos contextos, la ausencia de atribución moral hacia el otro parece devenir en una inhibición perceptual de la interacción con ese otro, por lo cual podríamos conjeturar lo siguiente: en la medida que el otro no es considerado como sujeto de interacción moralmente vinculante, la interacción *real* se sustraerá a la conciencia del sujeto que olvida, lo que da cabida a una reificación que, aún entendida como olvido metafórico y no literal del reconocimiento, puede ser descrita como instancias amnésicas crecientemente preñadas de apatía.

Tradicionalmente las patologías sociales han sido entendidas como conductas fallidas frente al mundo, que lesionan un ideal de vida buena y que se reproducen de forma mecánica a través de la osificación de la apatía. Los afectados por la reificación, entendida como repetidas suspensiones de autoridad mutua que llevan a la inhibición perceptual de la interacción, difícilmente puedan ofrecer resistencia en la medida que la clave para su eternización parece encontrarse en el diseño institucional de relaciones asimétricas de reconocimiento.

La selección de estos ejemplos no es para nada ingenua. En ellos se refleja una estructura asimétrica de reconocimiento recíproco que ciertamente se cimienta sobre formas institucionalizadas de dominación. El peso que las instituciones pueden tener sobre la interacción cotidiana en verdad fue omitido en las investigaciones de Honneth al concentrarse en la sola variable intersubjetiva (Deranty, 2007, pp. 151-154; Jütten, 2010, p. 237). Sin embargo, aquellas consideraciones acerca del poder que Honneth ofrece en su *Crítica del Poder* (1997b), posteriormente abandonadas de forma injustificada (Sinnerbrink, 2011), pueden servir como camino a seguir en este punto. El detenimiento en las relaciones asimétricas de reconocimiento institucionalizadas por relaciones de poder ofrece a mi juicio la clave para dar con la calidad patológica de la reificación, esto es, su poder para generar apatía en los afectados¹³.

Por otro lado, nuestra hipótesis de trabajo acerca de la univocidad ontológica del reconocimiento también satisface un requisito de la Teoría crítica que en la reformulación honnethiana no queda claro: la conexión entre la reificación y las diferentes formas de malestar social. No parece clara la calidad patológica de la reificación honnethiana al igual que su capacidad crítica, puesto que, entre otras cosas, se ausenta su conexión con alguna forma de sufrimiento social. Pero si atendemos nuevamente a los ejemplos del rey y los dueños de un hogar que se

¹³ Sobre este punto considero que tanto la introducción de la variable del poder como de la teoría dual de integración social y sistémica esbozada por Giddens en su “teoría de la estructuración” ofrecen incalculables aportes para una revisión de la teoría del reconocimiento de Honneth que tenga por objetivo considerar de manera más completa las formas de integración sistémica y su influencia en la integración social. El florecimiento de esta vía de complementación debería poder constituir la tercera etapa metodológica descrita por Zurn: la “etiología”.

muestran indiferentes a la presencia de la servidumbre, podemos visibilizar una conexión entre la dimensión analítica de los fundamentos del reconocimiento y aquella dimensión comunicativa. Si bien el rey y los dueños lo olvidan, en *realidad* están manteniendo una interacción con su servidumbre que se traducirá para estos últimos en formas distorsionadas de reconocimiento. Siguiendo las intuiciones de Fascioli (2011b, pp. 75 y ss.), podemos distinguir sólo analíticamente cada una de las esferas puesto que en toda interacción los agentes obtienen tres tipos de reconocimiento simultáneamente, pertenecientes a cada una de las esferas. Naturalmente, una forma de reconocimiento se destacará dependiendo esto de los contextos de interacción, y si por ejemplo enfatizan las lógicas del cuidado, de la justicia o de la solidaridad. *En el caso de la reificación como olvido del reconocimiento, podemos aventurar la conjetura de que la servidumbre obtendrá formas distorsionadas de reconocimiento en cada una de las formas de reconocimiento simultáneamente, lo que seguramente facilitará el padecimiento de formas de menosprecio al lesionar las posibilidades de desarrollar un sentido de autoconfianza, autorrespeto y autoestima* (Honneth, 1997a, cap. V y VI). Aquí la reificación adquiere un anclaje crítico en las formas de sufrimiento cuyo alcance no es posible considerar por el momento. Sin embargo, esta conjetura satisface aquella característica inherente a toda patología social: la de su parcialización de las condiciones de vida buena manifiesta en formas de sufrimiento (Honneth, 2009a, pp. 36 y ss.).

Este último punto ayuda a ilustrar cómo las formas de sufrimiento revelan aquel “interés emancipador” inhibido por la reificación. La naturaleza de este interés puede manifestarse en eventuales luchas por el reconocimiento, lo que aumenta la coherencia interna entre la teoría del reconocimiento de Honneth y nuestra revisión de la reificación como olvido del reconocimiento.

Si bien la presente revisión de la reificación pretende dejar intacta la concepción de la reificación de la naturaleza presentada por Honneth, la autorreificación requiere de algunas precisiones. Ferrara denuncia con razón lo confuso del “expresionismo” que propone Honneth, y en virtud de ello pienso que un camino alternativo a aquél es pensar el autorreconocimiento en términos analógicos al del reconocimiento recíproco, esto es, evaluar la razonabilidad de transportar la unidad ontológica con distinciones analíticas del reconocimiento hacia el interior del sujeto. Para ello es de suma utilidad tener presente la teoría del sujeto honnethiana, puesto que en su dinámica interna se resuelve, en última instancia, el desarrollo saludable o no de la identidad.

Honneth sostiene que la elaboración definitiva de las representaciones de sí mismo se gesta en el corazón de un diálogo interno del agente. La interiorización que realiza el agente de estas interacciones conflictivas conforman un diálogo interior que Honneth inicialmente reconstruye a través de las investigaciones de Winnicott, y las nociones de “I” y “me” elaboradas por G. H. Mead (Winnicott, 1971, cap. 1, 3 y 9; Mead, 1972, pp. 170 y ss.; Honneth, 1997a, pp. 90-113 y pp. 128-132; Honneth, 1995, pp. 261-271). Posteriormente, motivado por la opinión de que Mead entiende el reconocimiento como una toma de perspectiva mutua que nada dice acerca de cuáles son las formas adecuadas de relacionamiento para que un

individuo alcance una autocomprensión saludable, Honneth ha revisado sus supuestos de teoría del sujeto (Honneth, 2002, pp. 503-505). Poco más de diez años después de *La lucha por el reconocimiento* Honneth profundizó y exploró las investigaciones de Winnicott y Hans Leowald con el objetivo de dar cuenta de un apetito pulsional originario que empuja al individuo hacia el reconocimiento, esto es, hacia la progresiva delimitación y diferenciación del entorno¹⁴. Según este ampliado marco psicológico, el desarrollo de la personalidad y el encuentro consigo mismo en cada uno de los estadios de reconocimiento se encuentran movilizados por un apetito pulsional empeñado en trascender cada nivel de socialización alcanzado (Honneth, 2009b, pp. 345-346). En virtud de que el diálogo interno sólo es concebible a través de instancias psíquicas (ello-yo-superyó o I-me) surgidas de coagulaciones organizacionales de las pulsiones que buscan adaptarse al entorno, la apropiación e identificación del individuo con sus propios estados internos deben entenderse como procesos reflexivos de encuentros comunicativos consigo mismo que mantiene el individuo en su interioridad.

En este contexto, la automanipulación emocional que paulatinamente es asumida por el sujeto como una actitud característica de su identidad, parece diluir el diálogo interno, lesionando con ello la constitución de una “autoridad” sobre los propios contenidos. Aquí entiendo a la autoridad sobre los propios contenidos internos como una implicación del agente con sus emociones, impulsos y motivos de acción, decisiones y disposiciones, vivenciada en forma de identificación y preocupación. De esta manera el agente adquiere una responsabilidad relativa frente a sí mismo que le permite dar cuenta de los mismos, e incluso distanciarse de ellos para incluirlos como razones para decidir y actuar (Mackenzie, 2008; Frankfurt, 2006; Christman, 2004). Particularmente Catriona Mackenzie ha mostrado que sólo es posible desarrollar tal tipo de autoridad sobre los contenidos internos por medio del desarrollo de las tres autorrelaciones prácticas del yo descritas por Honneth, esto es, la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima (Mackenzie, 2008, p. 525 y ss.). Esto nos sugiere que la autorreificación significaría una parcialización de aquella autoaprobación básica requerida para luego poder identificarse con los propios contenidos internos, perdiendo así la autoridad sobre ellos, y deviniendo finalmente en formas de menosprecio. Nuevamente la autorreificación hunde su anclaje crítico en las formas de sufrimiento que en esta oportunidad parecen desprenderse de la habituada automanipulación que algunos contextos escénicos institucionales exigen (Honneth, 2007a, p. 143; Giddens, 1995, pp. 185-229). Y si estas consideraciones son correctas, también vuelve a realizarse la importancia del estudio de las relaciones de poder.

Finalmente, la hipótesis de trabajo que nos permitió concebir a la reificación como momentos de creciente amnesia también nos permite ganar poder descriptivo. La literalidad del olvido en el que insiste Honneth debilita su potencial de referencialidad empírica, lo cual resulta imprescindible para la justificación de la

¹⁴ Véase Honneth, Axel, “La teoría de la relación de objeto y la identidad posmoderna. Sobre el presunto envejecimiento del psicoanálisis” (Honneth, 2009b, pp. 333-361). Véase también Honneth 2007b.

necesidad de actualizar el concepto de la reificación. Piénsese en la explosión del mercado de mercenarios que desde la década de los 80 ha asfixiado al mundo con empresas multinacionales de seguridad privada, o la arrolladora medicalización social que se manifiesta a través de las violentas pedagogías sanitarias y farmacéuticas (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2010; Barrán, 1994). Ambos casos ilustran dinámicas de mutua cosificación dentro de las cuales la atribución de autoridad moral se suspende o debilita durante las relaciones asimétricas de reconocimiento. Por otro lado, tanto la automanipulación emocional a la cual se someten los telemarketers, dadas sus especialísimas condiciones de trabajo (Del Bono, 2000), como aquella automanipulación física y psíquica a la cual se someten los deportistas de alto rendimiento (Sierra y Abello, 2008) ilustran de forma clara la creciente emergencia de prácticas autorreificantes. En suma, estos casos indican momentos amnésicos del reconocimiento mutuo y propio que se traslucen en diferentes formas de sufrimiento social.

Si esta revisión de la reificación de Axel Honneth presenta niveles aceptables de solvencia, el camino para su superación parece constituir un esfuerzo de largo aliento. Aun así auguro buenos resultados para aquellos emprendimientos que tienen como foco al arte, en especial al teatro y las narraciones (Modzelewski y Pereira, 2006; Modzelewski, 2007). En vistas de ofrecer lineamientos para una etapa “terapéutica” de la reificación, confío en que todo intento de evocar lazos empáticos hiera la perversa naturaleza de la reificación.

Bibliografía

- Barrán, José Pedro (1994) *Medicina y sociedad en el Uruguay del Novecientos*, T. 2: *La ortopedia de los pobres*, Montevideo, La Banda Oriental.
- Basaure, Mauro (2008) “Dialéctica de la Ilustración entre filosofía y literatura. Axel Honneth en entrevista”, *Persona y Sociedad*, 12 (1), pp. 59-74.
- ____ (2011) “Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth”, *Enrahonar*, (46), pp. 75-91.
- Chari, Anita (2010) “Toward a political critique of reification: Lukács, Honneth and the aims of critical theory”, *Philosophy and Social Criticism*, 36 (5), pp. 587-606.
- Christman, John (2004) “Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves”, *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 117 (1-2), Selected Papers from the American Philosophical Association, Pacific Division, 2003 Meeting, pp. 143-164.
- Del Bono, Andrea (2000) “Call centers, ¿el trabajo del futuro? El caso de Estrategias Telefónicas S.A. (ESTRATEL)”, *Sociología del Trabajo*, (39), pp. 3-31.
- Deranty, Jean-Paul (2007) “Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth’s Theory of Recognition”, en Deranty, Jean-Paul., Petherbridge, Danielle, Rundell, John, Sinnerbrink, Robert (Eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Boston-Leiden, Brill, pp. 137-163.

- Fascioli, Ana (2011a) *Humillación y reconocimiento. Una aproximación a la Teoría crítica de Axel Honneth*, Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura.
- _____ (2011b) “Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento”, *Areté*, 23 (1), pp. 53-77.
- Ferrara, Alessandro (2011) “The nugget and the tailings. Reification reinterpreted in the light of recognition”, en Petherbridge, Danielle (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston, Brill, pp. 371-422.
- Ferreira Borges, Charles Irapuan (2011) “Reificação como prática social: uma reinterpretação a partir de Alasdair MacIntyre”, *Intuitio*, 4 (2), pp. 59-76.
- Frankfurt, Harry (2006) *La importancia de lo que nos preocupa*, Katz, Buenos Aires.
- Gamper Sachse, Daniel (2010) *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social (Entrevista a Axel Honneth)*, Buenos Aires, Katz.
- Geuss, Raymond (2008) “Philosophical anthropology and social criticism”, en Honneth, Axel, *Reification: a new look at an old idea*, New York, Oxford University Press.
- Giddens, Anthony (2006) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Giddens, Anthony (1995) *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península.
- Grondin, Jean (1988) “Reification from Lukács to Habermas”, en T. Rockmore (Ed.), *Lukács Today. Essays in Marxist Philosophy*, Dordrecht NL, Reidel, pp. 86–107.
- Habermas, Jürgen (1987) *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus.
- _____ (1991) “A Reply”, en Honneth, Axel y Joas, Hans (Eds.), *Communicative Action. Essay on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*, Cambridge Massachusetts, MIT Press, pp. 214-264.
- Hall, Edward T. (1959) *The Silent Language*, Nueva York, Doubleday.
- Hegel, Georg W. F. (1968) *Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Claridad.
- _____ (2006) *El Sistema de la Eticidad*, Buenos Aires, Quadrata.
- Honneth, Axel (1995) “Descentered autonomy: the subject after the fall”, en Honneth, Axel, *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy*, New York, State University of New York.
- _____ (1997a) *La lucha por el reconocimiento: por una gramática de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- _____ (1997b) *The Critique of Power. Reflective Stages in a Social Theory*, Massachusetts-Cambridge, MIT Press.
- _____ (2000) *Suffering from indeterminacy. An attempt at a reactualization of Hegel’s Philosophy of Right. Spinoza Lectures*, Van Gorcum, Assen.
- _____ (2001) “Invisibility: on the epistemology of ‘recognition’”, *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume LXXV, Bristol, pp. 111-126.
- _____ (2002) “Grounding recognition: a rejoinder to critical questions”, *Inquiry*, 45 (4), pp. 499-519.

- _____ (2006) “El reconocimiento como ideología”, *Isegoría*, (35), pp. 129-150.
- _____ (2007a) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz.
- _____ (2007b), “The Work of Negativity. A Psychoanalytical Revision of the Theory of Recognition”, en Deranty, Jean-Philippe, Petherbridge, Danielle, Rundell, John, Sinnerbrink, Robert (Eds.), *Recognition, Work, Politics. New directions in French Critical Theory*, Boston-Leiden, Brill, pp. 127-136.
- _____ (2008) *Reification: A New Look at an Old Idea*, New York, Oxford University Press.
- _____ (2009a) *Pathologies of Reason. On the Legacy of Critical Theory*, New York, Columbia University Press.
- _____ (2009b) *Crítica del agravio moral*, Buenos Aires, F. C. E. de Argentina.
- _____ (2011) “Rejoinder”, en Petherbridge, Danielle (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston, Brill, pp. 391-421.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1944) *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Ikäheimo, Heikki (2002) “On the Genus and Species of Recognition”, *Inquiry*, 45 (4), pp. 447-462.
- Jay, Martin (1989) *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y del Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Madrid, Taurus.
- Jütten, Timo (2010) “What is reification? A Critique of Axel Honneth”, *Inquiry*, 53 (3), pp. 235-256.
- Kant, Immanuel (2010) *Fundamentación para una Metafísica de las Costumbres*, Vol. II, Madrid, Gredos.
- Laitinen, Arto (2002) “Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?”, *Inquiry*, 45 (4), pp. 463-478.
- Lukács, George (1969) *Historia y Conciencia de Clase*, México, Grijalbo.
- Mackenzie, Catriona (2008) “Relational autonomy, normative authority and perfectionism”, *Journal of Social Philosophy*, 39 (4), pp. 512-533.
- Marcuse, Herbert (1971) *La agresividad de la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*, Madrid, Alianza.
- _____ (2002) *Eros y Civilización*, Barcelona, Ariel.
- Marx, Karl (1993) *Manuscritos: filosofía y economía*, Madrid, Alianza.
- _____ (2012) *El Capital I, Crítica de la Economía Política*, México, FCE.
- Mead, George Herbert (1972) *Mind, Self and Society*, Chicago, The Chicago University Press.
- Modzelewski, Helena (2007) “La dialéctica del amo y el esclavo como clave interpretativa del teatro nacional emergente durante la dictadura”, *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 8 (9), pp. 105-116.
- Modzelewski, Helena y Pereira, Gustavo (2006) “Ética, literatura y educación ciudadana para un mundo global”, *Isegoría*, (34), pp. 111-128.
- Pereira, Gustavo (2010a) *Las Voces de la Igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*, Montevideo, Barcelona, Proteus.

- _____ (2010b) “Reconocimiento y criterios normativos. Entrevista a Axel Honneth”, *Andamios*, 7 (13), pp. 323-334.
- Rousseau, Jean Jaques (1995) *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, México, Porrúa.
- Sacks, Harvey, Schegloff, Emmanuel A. y Jefferson, Gail (1974), “A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation”, *Language*, 50 (4), pp. 696-735.
- Sierra, Alicia, y Abello, Raymundo (2008) “Burnout y pensamientos irracionales en deportistas de alto rendimiento”, *Psychologia: Avances en la Disciplina*, 2 (1), pp. 49-78.
- Sinnerbrink, Robert (2011) “Power, recognition, and care: Honneth’s critique of poststructuralist social philosophy”, en Petherbridge, Danielle (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston, Brill, pp. 177-205.
- Walzer, Michael (1993) *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, México, FCE.
- Wildt, Andreas (1982) *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Winnicott, Donald (1971) *Realidad y Juego*, Barcelona, Gedisa.
- Zurn, Christopher F. (2011) “Social pathologies as second-order disorders”, en Petherbridge, Danielle (Ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden-Boston, Brill, pp. 345-370.

Impressão:

Evangraf

Rua Waldomiro Schapke, 77 - POA/RS

Fone: (51) 3336.2466 - (51) 3336.0422

E-mail: evangraf.adm@terra.com.br