

dixit

AXEL HONNETH

**Reconocimiento y menosprecio
Sobre la fundamentación normativa
de una teoría social**

+ "La lucha por el reconocimiento
debe ser considerada un fenómeno
claramente diferenciado
de naturaleza moral,
así como una acción social"
(entrevista de
Daniel Gamper Sachse)



Índice

Primera edición, 2010

© Katz Editores
Charlone 216
C1427BXF-Buenos Aires
Calle del Barco Nº 40, 3º D
28004 Madrid
www.katzeditores.com

© Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona
Montalegre, 5
08001 Barcelona
www.cccb.org

© Axel Honneth, 2009
Título original: *Anerkennung und Missachtung.
Zur normativen Begründung einer Gesellschaftstheorie*
© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009
© Traducción: Judit Romeu Labayen
© Entrevista: Daniel Gamper Sachse

ISBN Argentina: 978-987-1566-51-8
ISBN España: 978-84-92946-28-0

Diseño de colección: tholón kunst

Impreso en España por Safekat S.L.
28019 Madrid

Depósito legal: M-45758-2010

- 9 Reconocimiento y menosprecio.
Sobre la fundamentación normativa
de una teoría social
- 45 “La lucha por el reconocimiento
debe ser considerada un fenómeno
claramente diferenciado de naturaleza
moral, así como una acción social”
(entrevista de Daniel Gamper Sachse)

Reconocimiento y menosprecio

Sobre la fundamentación normativa
de una teoría social*

Quien haya seguido detenidamente la evolución de la filosofía política a lo largo de los últimos años, habrá sido testigo de uno de esos procesos teóricos en los cuales las modificaciones en los conceptos centrales comportan a su vez cambios graduales en las orientaciones normativas. Hasta fines de la década de 1980, la hegemonía del marxismo en Europa y la amplia repercusión de Rawls en los Estados Unidos fueron responsables del carácter incuestionable del principio conductor de una teoría normativa del orden político. A pesar de las diferencias en cuestiones concretas, había unanimidad acerca de la necesidad de eliminar aquellas desigualdades sociales

* Esta conferencia tuvo lugar en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (CCCC) el 9 de marzo de 2009, en el marco del ciclo "Impurezas: Apuntes sobre la condición humana".

o económicas que no fuera posible justificar con argumentos razonables. Desde hace algún tiempo, el lugar de esta influyente idea de justicia, que desde el punto de vista político puede entenderse como expresión de la era socialdemócrata, parece ocuparlo una nueva visión que, en un principio, resulta políticamente mucho menos clara: el objetivo normativo parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio; las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la *distribución equitativa* o la *igualdad de bienes*, sino la *dignidad* y el *respeto*. En una perspicaz formulación que podría adquirir rápidamente un significado paradigmático, Nancy Fraser describe este proceso de cambio como una transición de la idea de la *redistribution* a la de la *recognition*: mientras el primer concepto va ligado a una idea de justicia que tiene como objetivo la creación de igualdad social a través de la redistribución de bienes que garantizan la libertad, el segundo concepto define las condiciones para una sociedad justa a través del objetivo del reconocimiento de la dignidad o la integridad individuales de todos sus miembros. Albert O. Hirschman tiene una idea similar cuando propone una diferenciación

categorial que permite, en su opinión, caracterizar una tendencia central de la cultura política de nuestra época: los conflictos sociales de hoy adquieren de manera creciente el carácter de conflictos *indivisibles*, que, a diferencia de los conflictos *divisibles*, están relacionados con bienes cuyo carácter excluye una distribución según criterios de igualdad.

Para explicar este cambio en las orientaciones normativas disponemos actualmente de dos interpretaciones alternativas que, en cierta manera, tienen su origen en observaciones contrapuestas. Por un lado, es posible entender el giro hacia conceptos como *dignidad* o *reconocimiento* como resultado del desencanto político que se instaló en el momento en que, con el triunfo internacional de los partidos conservadores y la reducción de los programas de bienestar, comenzaron a desvanecerse también las perspectivas de un incremento de la igualdad social. Y es que, tan pronto como se adivinó que las reivindicaciones de redistribución económica eran irrealizables a largo plazo —dice esta primera tesis—, se impusieron en su lugar las visiones reducidas y puramente negativas de supresión de la humillación y el menosprecio. Por otro lado, también es concebible una expli-

cación según la cual la creciente orientación hacia este tipo de ideas no es resultado de un desencanto político, sino, por el contrario, de un aumento de la sensibilidad moral: conscientes, gracias a toda una serie de nuevos movimientos sociales, del valor político de la experiencia del menosprecio social o cultural —dice esta segunda tesis—, hemos entendido que el reconocimiento de la dignidad de personas o grupos constituye el elemento esencial de nuestro concepto de justicia. Esta segunda tesis es la que pretendo defender en adelante. En primer lugar, presentaré brevemente el proceso a través del cual el concepto de reconocimiento ha adquirido en los últimos años una cierta notoriedad político-moral (1); a fin de conferir cierta perspectiva histórica a esta realidad actual, en una segunda fase quiero recordar, con unas pocas observaciones, el programa sociofilosófico en el que Hegel por primera vez desarrolló la idea normativa del reconocimiento mutuo (2); a partir de aquí, en una tercera fase, intentaré esbozar el contenido normativo del reconocimiento de manera que, a través de una diferenciación de las formas de daño moral, se desprendan diferentes formas de reconocimiento (3). Estas aclaraciones conceptuales me per-

mitirán, en una última fase, presentar una propuesta que permite comprender los conflictos de distribución de manera razonable y más adecuada como luchas de reconocimiento.

1. LA IMPORTANCIA POLÍTICO-MORAL DEL CONCEPTO DE RECONOCIMIENTO

No hay duda de que el concepto de reconocimiento, en cualquiera de sus versiones, ha tenido siempre un papel esencial en el ámbito de la filosofía práctica: en la ética de la Antigüedad, por ejemplo, reinaba la convicción de que sólo aquellas personas cuya actuación ganase la apreciación social de la polis podían llevar una vida satisfactoria; la filosofía de la moral escocesa se guiaba por la idea de que el reconocimiento o la desaprobación públicas constituían el mecanismo social a través del cual el individuo era estimulado a perseguir las virtudes deseables, y, con Kant, finalmente, el concepto de respeto adquiere incluso la función de máximo principio de toda moral, en el sentido de que contiene el núcleo del imperativo categórico de tratar a las otras personas sólo como fin por sí

mismas. Pero ninguno de los autores clásicos – con la gran excepción, claro, de Hegel, que en este sentido fue un precursor aislado– basó su teoría ética en el principio del reconocimiento como tal. Por grande que fuera la importancia indirecta que se le diese, el concepto permaneció siempre a la sombra de otros conceptos considerados más esenciales.

Esta situación no cambió de manera fundamental hasta que, a lo largo de los últimos veinte años, surgieron una serie de debates políticos y movimientos sociales que perseguían espontáneamente una mayor consideración de la idea de reconocimiento: tanto en las discusiones sobre el multiculturalismo como en la fundamentación teórica del feminismo se confirmó rápidamente como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitaban obtener reconocimiento o respeto por su *diferencia*. Desde aquí hasta la visión generalizada de que la calidad moral de las relaciones sociales no se podía medir sólo en función de la distribución correcta o justa de bienes materiales había tan sólo un paso. En su esencia, nuestra idea de justicia debía estar mucho más estrechamente ligada a la concepción de cómo y en calidad de qué los individuos

se reconocían los unos a los otros. Así, de los cuestionamientos políticos se generó gradualmente la materia para una discusión filosófico-moral que tiene su punto de partida en la reflexión de que el contenido normativo de la moral debe poder ser explicado mediante ciertas formas de reconocimiento mutuo: lo que queremos decir cuando hablamos de *moral point of view* hace referencia principalmente a las cualidades deseables o requeridas de las relaciones que los sujetos mantienen entre sí.

Ciertamente, una propuesta así constituye tan sólo la base para llevar a cabo el intento de extraer principios normativos de una teoría de la sociedad directamente a partir de las implicaciones morales del concepto de reconocimiento. Y es que, una vez abierto este camino, pronto se pone de relieve la multitud de problemas que van unidos a un enfoque de esta naturaleza. Actualmente, la discusión acerca de una moral del reconocimiento está en gran medida determinada por el esfuerzo de acotar siquiera estas dificultades de una manera sistemática. Uno de los primeros problemas que plantea de entrada un enfoque de este tipo está relacionado con la multiplicidad de significados de las categorías clave que se toman como base. A diferencia del

concepto de *respeto*, que desde Kant muestra un perfil relativamente definido desde el punto de vista filosófico-moral, el concepto de *reconocimiento* no ha sido definido de ninguna manera, ni en el ámbito del lenguaje cotidiano ni en el de la filosofía. Así, principalmente en contextos relacionados con la fundamentación de una ética feminista, el concepto es usado hoy para identificar aquella forma de afecto y de atención amorosas cuyo modelo empírico es la relación de la madre hacia su hijo. En el contexto de la ética discursiva de Habermas, en cambio, por reconocimiento se entiende un respeto mutuo tanto de la especificidad como de la igualdad de todas las otras personas, que tiene como ejemplo paradigmático el comportamiento discursivo de los participantes en una argumentación. Y, finalmente, en el marco de los intentos de desarrollo del comunitarismo, la categoría de reconocimiento es utilizada hoy para caracterizar algunas formas de apreciación de estilos de vida diferentes al propio, como las que se dan típicamente en el contexto de la solidaridad social.

De esta multitud de aplicaciones surge un segundo problema: en función de la interpretación de la que se parte, parece modificarse

también el contenido moral del concepto de reconocimiento. Así, si nos referimos al reconocimiento de la autonomía moral de todos los seres humanos, puede parecer razonable hablar de derechos y deberes universales, mientras que este lenguaje, en cambio, sería poco adecuado en el caso de las formas de reconocimiento de la atención o la apreciación. En este sentido, es lógico suponer que los diferentes contenidos interpretativos del reconocimiento van unidos en cada caso a perspectivas morales específicas. Esta pluralidad plantea finalmente la cuestión de una posible raíz unitaria de todos los diferentes puntos de vista de la moralidad, en el sentido de que éstos pueden ser justificados normativamente de manera conjunta. Con ello se plantea el problema de la fundamentación de las implicaciones morales que subyacen a las diferentes formas de reconocimiento.

Naturalmente, en el presente esbozo no es posible tratar estas cuestiones tan complejas de una manera mínimamente satisfactoria. Un tratamiento razonable de toda esta problemática lo ofrecen las diferenciaciones en el concepto de reconocimiento que Hegel estableció ya en su juventud, pues presentan una primera aproximación a los diferentes significados con los que

el fenómeno del reconocimiento aparece aún hoy en las discusiones sociofilosóficas.

2. EL PROGRAMA SOCIO-FILOSÓFICO DE HEGEL

Cuando Hegel, a fines del siglo XVIII, emprendió el proyecto de reconstrucción de la evolución de la moral humana con la ayuda del concepto de reconocimiento, ya podía remitirse a toda una serie de proyectos filosóficos existentes, donde ideas y conceptos próximos ocupaban un lugar destacado. Hobbes, por ejemplo, influido por Maquiavelo, partió del principio antropológico de que los hombres son dominados principalmente por la necesidad de obtener un grado constantemente creciente de *reconocimiento* y *honor*. Rousseau, en su exposición crítica del proceso de civilización, había formulado incluso la tesis de que fue con la aparición del anhelo de apreciación social cuando los hombres empezaron a perder aquella tranquila seguridad en sí mismos que debía haber garantizado la vida pacífica en estado natural. Y Fichte, finalmente, en contraposición estricta a este negativismo, en su fundamentación del derecho natural llegó a

la convicción de que los individuos podían adquirir conciencia de su libertad sólo si se incitaban mutuamente a hacer uso de su autonomía y, en consecuencia, se reconocían los unos a los otros como seres libres. Por muy heterogéneas e incluso contradictorias que pudieran ser estas ideas, en conjunto pudieron hacer madurar en un Hegel aún joven la idea de que la autoconciencia del hombre dependía de la experiencia de reconocimiento social: si bien es cierto que la antropología política de Hobbes o de Rousseau estuvo dominada por una cierta tendencia al pesimismo, en el sentido de que en el anhelo de reconocimiento se había entrevisto una amenaza del orden político o de la autenticidad personal, indirectamente se podía concluir de estas interpretaciones que en el transcurso de su vida el ser humano estaba sujeto al respeto y a la apreciación de los otros participantes en la interacción.

Ciertamente, para los objetivos que Hegel perseguía en sus primeros escritos, la simple afirmación de una conexión obligatoria entre autoconciencia y reconocimiento intersubjetivo no podía bastar: si había que explicar cómo la experiencia del reconocimiento podía tener como efecto un avance en el ámbito de la moral,

era necesaria una explicación adicional de la reciprocidad dinámica que debía existir entre la adquisición intersubjetiva de autoconciencia y el desarrollo moral de sociedades enteras. Las respuestas que Hegel halló a estas complejas cuestiones en el curso de la elaboración de sus primeros proyectos de sistema representan el núcleo de su modelo de *lucha por el reconocimiento*, que contiene la arriesgada pero a la vez sugerente idea de que el progreso moral se desarrolla a lo largo de una gradación de tres patrones de reconocimiento de complejidad creciente, entre los cuales se plantea cada vez una lucha intersubjetiva entre los individuos para hacer valer las reivindicaciones de su identidad.

Lo que tiene de especial este enfoque es sobre todo la tesis —que va mucho más allá de Fichte— según la cual, una vez captadas las premisas intersubjetivas de la formación de autoconciencia, es necesario distinguir tres formas de reconocimiento recíproco. Y es que, si bien es cierto que el mecanismo de concesión mutua de una esfera de libertad individual que Fichte tenía en mente en su fundamentación del derecho natural explica efectivamente la formación de una conciencia jurídica subjetiva, ello no comprende en su totalidad la concepción positiva que una

persona libre tiene de sí misma. Es por ello que al reconocimiento jurídico, que debía contener aproximadamente aquello que Kant entendía por *respeto moral*, Hegel le añade dos formas más de reconocimiento mutuo a las cuales también debían corresponder, en cada caso, grados específicos de la relación del individuo consigo mismo: en el amor —que en sus primeras obras Hegel entiende todavía plenamente en el sentido enfático de la filosofía de la unificación de Hölderlin—, los sujetos se reconocen mutuamente en sus necesidades específicas, cosa que les permite adquirir una seguridad afectiva en la articulación de sus deseos instintivos; y en la esfera estatal de la moral, finalmente, se establece una forma de reconocimiento que tiene por objetivo permitir a los individuos la apreciación en el otro de aquellas cualidades que contribuyen a la reproducción del orden social. En sus primeros escritos, Hegel parece estar convencido de que el tránsito entre estas diferentes esferas de reconocimiento se produce en cada caso a través de una lucha que los individuos mantienen entre sí por el respeto de la concepción gradualmente creciente que cada uno tiene de sí mismo: la necesidad de ser reconocido cada vez en nuevas dimensiones de la

propia persona abre en cierta manera un conflicto intersubjetivo cuya solución no puede consistir sino en el establecimiento de una esfera cada vez más amplia de reconocimiento. En conjunto, las esferas de reconocimiento que se van generando de esta manera producen la red de premisas normativas en que una sociedad moderna y liberal debe basarse a fin de poder producir ciudadanos libres y comprometidos.

Hegel, naturalmente, no es lo bastante sociólogo como para poder imaginar este fenómeno efectivamente como proceso de constitución de las sociedades modernas. Atrapado de pleno en el panorama del idealismo alemán, ve en ello mucho más el conjunto de actos intelectuales que los individuos deben producir juntos con el fin de estar en condiciones de construir un mundo común del “espíritu objetivo”. Sin embargo, su modelo inicial de lucha por el reconocimiento es tan complejo y heterogéneo que aún hoy se desprenden de él una multitud de propuestas filosófico-morales y teórico-sociales. Es cierto que ya en la *Fenomenología del espíritu*¹ Hegel sustituyó su programa original por una concepción en la que los presupuestos del siste-

¹ Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Valencia, Pre-Textos, 2009.

ma posterior tienen un peso cada vez mayor. A partir de ahora la constitución de la realidad social ya no se explica mediante un proceso intersubjetivo de creación de conflictos, sino como resultado de la autogradación dialéctica del espíritu. Pero en la filosofía del derecho Hegel hace una diferenciación entre familia, sociedad civil y Estado que una vez más refleja la vieja distinción de las tres formas de reconocimiento, y es precisamente esta división tripartita la que nos permite actualmente seguir desarrollando el sistema ya madurado de Hegel en el sentido de una filosofía práctica.

3. LAS FORMAS BÁSICAS DE RECONOCIMIENTO

Cuando nos remitimos hoy al concepto de reconocimiento para presentar una concepción de la moral social, el punto de partida consiste en la mayoría de los casos en un análisis fenomenológico de daños morales. En este enfoque negativista tiene un papel central la idea de que las circunstancias que son vividas como *injustas* presentan una clave adecuada para explicar al menos la conexión interna entre moral y reco-

nocimiento. Mediante los criterios con que los mismos afectados diferencian un delito moral de un simple caso de adversidad o violencia, se puede demostrar fácilmente que en el primer caso se da forzosamente el componente de privación o negación del reconocimiento, mientras que en el segundo caso esta referencia, naturalmente, no está presente. Un daño físico, pues, se convierte en una injusticia moral si la persona afectada ve en él una actuación que lo menosprecia intencionalmente en un aspecto esencial de su bienestar; no es ya el dolor físico como tal, sino la conciencia resultante de no ser reconocido en la propia concepción que uno tiene de sí mismo lo que constituye la condición del daño moral.

El punto de partida de mis diferenciaciones lo constituyen aquellas formas de menosprecio que están presentes en casos de humillación física, como son la tortura o la violación, que pueden ser consideradas la forma más básica de humillación del hombre, ya que lo privan de la autonomía física en su relación consigo mismo y, con ello, destruyen una parte de su confianza básica en el mundo. El tipo de reconocimiento que corresponde a esta forma de menosprecio es la de una inclinación emocional como la que el

romántico Hegel intenta captar en el concepto de *amor*, ya que es el que ayuda al individuo en primer lugar a la formación de una confianza en sí mismo de carácter corporal. Puesto que las necesidades y los afectos pueden ser *validados*, en cierta manera, sólo si son directamente satisfechos o correspondidos, el reconocimiento mismo debe poseer en este caso el carácter de aprobación y exhortación afectivas. En este sentido, esta relación de reconocimiento va unida también a la existencia física de otras personas concretas que se profesan unas a otras sentimientos de interés especial o de amor. La actitud positiva que el individuo puede adoptar hacia su propia persona cuando experimenta este tipo de reconocimiento afectivo es la de la *autoconfianza*. Con ello nos referimos al estrato más básico de seguridad emocional y física en la exteriorización de las necesidades y los sentimientos propios, que constituye la premisa psíquica para el desarrollo de todas las otras formas de autoestima. Esta forma de reconocimiento recíproco no puede generalizarse más allá del círculo de relaciones sociales primarias, como las que se dan en vínculos afectivos según el modelo de familia, amistades y relaciones amorosas. Puesto que las actitudes de acepta-

ción emocional van unidas a premisas, no manipulables individualmente, de simpatía y atracción, éstas no son susceptibles de ser transferidas indiscriminadamente a un gran número de participantes en la interacción. Es por ello que a esta relación de reconocimiento le es inherente un particularismo moral que no puede ser disuelto por ningún tipo de intento de generalización.

Del maltrato físico –cuyo equivalente positivo en estas relaciones primarias lo constituye la inclinación emocional– se puede distinguir, como segunda forma de menosprecio, la privación de derechos y la exclusión social. En este caso, el hombre es humillado en la medida en que, dentro de su comunidad, no se le concede la imputabilidad moral de una persona jurídica de pleno valor. En consecuencia, a esta forma de menosprecio le debe corresponder una relación de reconocimiento recíproco en la que el individuo aprende a considerarse, desde el punto de vista de los otros participantes en la interacción, titular de los mismos derechos que éstos. Mead identificó el proceso de adquisición de la perspectiva del “otro generalizado” como mecanismo donde ello tiene lugar, proceso que garantiza al yo de la autorrelación práctica, juntamente

con la imposición normativa de ciertas obligaciones, la satisfacción de ciertos derechos.

La actitud positiva que un individuo puede adoptar hacia sí mismo cuando experimenta este tipo de reconocimiento jurídico es la del *autorrespeto elemental*. El individuo es capaz de verse a sí mismo como persona que comparte con todos los otros miembros de su comunidad las características de un actor moralmente imputable. El reconocimiento jurídico permite, a diferencia del reconocimiento del ámbito primario, una generalización del medio de reconocimiento que le es propio en las dos direcciones de ampliación material y social de los derechos: en el primer caso, el derecho gana en contenidos materiales, a través de los cuales se tienen cada vez más en cuenta también, desde el punto de vista jurídico, las diferencias en las posibilidades individuales de realización de las libertades garantizadas intersubjetivamente; en el segundo caso, en cambio, el ámbito jurídico es universalizado en el sentido de que a un círculo creciente de grupos hasta entonces excluidos o discriminados les son concedidos los mismos derechos que a todos los demás miembros de la comunidad. A la relación de reconocimiento del derecho, por tanto, le es propio por principio un

universalismo que alcanza su desarrollo a través de luchas históricas.

Finalmente, el tercer tipo de menosprecio que quiero distinguir consiste en la degradación del valor social de formas de autorrealización. Estos patrones de devaluación valorativa de ciertas acciones o formas de vida tienen para los individuos afectados la consecuencia de que no se pueden remitir, a través del fenómeno positivo de la apreciación social, a las capacidades adquiridas a lo largo de su vida. Es por ello que a esta forma de menosprecio le corresponde, como relación de reconocimiento que puede ayudar al individuo a adquirir una forma de autoestima de este tipo, una relación de aprobación solidaria y apreciación de las capacidades y formas de vida desarrolladas individualmente. En ella los individuos y sus especificidades individuales encontrarían, como personas individualizadas a lo largo del transcurso de su vida, el reconocimiento de la exhortación recíproca. En lo que respecta a este tipo de relación de reconocimiento, Mead argumenta de la siguiente manera: puesto que el *yo* de la autorrelación práctica debe autoconfirmarse no sólo como ser autónomo, sino también como ser individualizado, debe poder, además, colocarse en la perspectiva

de un “otro generalizado” que le proporcione la aprobación intersubjetiva necesaria en sus aspiraciones de unicidad e *irreemplazabilidad*. La posibilidad de obtener este tipo de autoconfirmación ética la proporciona una relación de reconocimiento recíproco en la que el *ego* y el *alter* se encuentran en un horizonte de valores y objetivos que advierten a ambos de la irrenunciable importancia que las propias capacidades y actividades tienen para el otro. En la medida en que esta forma de reconocimiento debe presuponer la experiencia vital de cargas y responsabilidades compartidas, incluye siempre, más allá del momento cognitivo de un conocimiento ético, también el elemento afectivo de la empatía solidaria. La actitud positiva que un individuo puede adoptar hacia sí mismo cuando es objeto de este tipo de reconocimiento es la de la *autoestima* (Margalit): puesto que se siente valorado por sus compañeros de interacción en sus capacidades específicas, el individuo es capaz de identificarse con sus cualidades y aportaciones específicas de una manera absoluta. Por lo tanto, lo que tiene de especial una relación de reconocimiento moral así es —también para Mead— el hecho de que internamente apunta hacia la posibilidad de una apertura sucesiva hacia las

tendencias de realización del yo: las normas éticas a la luz de las cuales los individuos pueden reconocerse recíprocamente en su especificidad individual están abiertas a un proceso de destradicionalización en el transcurso del cual pierden su carácter jerarquizante y prescriptivo gracias a una creciente generalización. A la relación de reconocimiento de la solidaridad, por tanto, le es inherente un principio de diferencia igualitaria que puede alcanzar su desarrollo gracias a la presión de los sujetos individualizados.

Parece, pues, que con estos tres modelos de reconocimiento –los del amor, el derecho y la solidaridad– quedan establecidas las condiciones formales de relaciones de interacción en el marco de las cuales los humanos pueden ver garantizadas su dignidad o su integridad. *Integridad* significa aquí, simplemente, que el individuo puede sentirse apoyado por la sociedad en todo el espectro de sus autorrelaciones prácticas. Cuando es partícipe de un entorno social en el que se encuentran organizados de forma gradual estos tres modelos de reconocimiento, sea cual sea su forma concreta, el individuo puede remitirse a sí mismo en las formas positivas de la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima.

De este razonamiento se desprenden consecuencias normativas que invitan a una ampliación de nuestro concepto tradicional de moral social, ya que el objetivo normativo de un reconocimiento no deformado no puede resumirse de manera completa en el concepto de justicia, sino que debe ser reconstruido en el marco de una concepción formal de vida satisfactoria.

Igual que antes, el método negativo de argumentación produce aquí también una primera forma aproximada de fundamentación: sin la suposición de un cierto grado de autoconfianza, de autonomía garantizada por ley y de seguridad sobre el valor de las propias capacidades no es imaginable el alcance de la autorrealización, entendiendo por autorrealización un proceso de realización espontánea de los objetivos existenciales elegidos por uno mismo. Y es que la *espontaneidad o libertad*, en lo que se refiere a un proceso así, no pueden significar simplemente ausencia de presión o influencia externas, sino que debe comportar a la vez la falta de bloqueos internos, de inhibiciones psíquicas o miedos. No obstante, esta segunda forma de libertad puede tener un sentido positivo si la entendemos como forma de confianza dirigida hacia el interior, que proporciona seguridad al individuo tanto

en la expresión de sus necesidades como en la puesta en práctica de sus capacidades. Sin embargo, previamente ya se había demostrado que este tipo de seguridades, es decir, estas formas de relación consigo mismo libres de miedo, constituyen dimensiones de las autorrelaciones positivas a las cuales sólo se puede llegar por el camino de la experiencia del reconocimiento. En este sentido, la libertad de la autorrealización depende de presupuestos que no están a libre disposición del individuo, porque éste sólo puede alcanzarlos con la ayuda de sus compañeros de interacción. Los diferentes modelos de reconocimiento representan condiciones intersubjetivas que necesariamente debemos tener presentes si queremos describir las estructuras generales de una vida satisfactoria.

Ahora bien, la concepción propuesta presenta una dificultad central por el hecho de que dos —si no los tres— modelos de reconocimiento introducidos albergan el potencial para una evolución normativa. Como ya se ha visto, al menos tanto la relación jurídica como la comunidad de valores están abiertas a procesos de remodelación en la dirección de un aumento de universalidad o igualdad. Este potencial de desarrollo interno introduce en las condiciones

normativas de la autorrealización un indicador histórico que debe restringir las expectativas de nuestro concepto formal de moral: aquello que puede ser considerado como presupuesto intersubjetivo de una vida satisfactoria se convierte en una dimensión históricamente variable que viene determinada en cada momento por el nivel de desarrollo del modelo de reconocimiento. La concepción formal pierde su atemporalidad cuando cae hermenéuticamente en la dependencia de un presente infranqueable.

Un esquema formal de la moral comprende las condiciones cualitativas de autorrealización que se pueden distinguir de la diversidad de todas las formas de vida particulares en la medida en que constituyen premisas generales de la integridad personal de los individuos. No obstante, puesto que estas condiciones, por su parte, están abiertas a posibilidades de un desarrollo normativo superior, una concepción formal de este tipo no es inmune a cualquier transformación histórica, sino que, al contrario, está ligada a la situación inicial única del momento en que emerge. Para mi objetivo, de esta limitación resulta la obligación de introducir históricamente los tres modelos de reconocimiento de tal manera que puedan ser considera-

dos elementos de moral sólo en su grado máximo de desarrollo: la forma en la que deben ser creadas las condiciones intersubjetivas para hacer posible la autorrealización se pone de manifiesto sólo bajo las condiciones históricas de un presente que ya ha abierto en cada caso la perspectiva de una evolución normativa posterior de las condiciones de reconocimiento. La idea de una *moral postradicional y democrática* como la que se perfila en una argumentación de este tipo fue desarrollada por primera vez por Hegel, ya de joven, y más adelante por Mead, bajo premisas posmetafísicas; salvando las distancias, ambos imaginaban el mismo ideal de sociedad en que las conquistas universalistas de igualdad y de individualismo marcan hasta tal punto los modelos de interacción que todos los individuos son reconocidos a la vez como seres autónomos e individuados, como personas iguales y a la vez singulares. Ambos pensadores, además, concibieron estos modelos específicamente modernos de interacción social como una red de diferentes condiciones de reconocimiento en las que los individuos se saben cada vez confirmados en una de las dimensiones de su autorrealización. Así, tanto Hegel como Mead estuvieron más cerca que nunca de la idea nor-

mativa que intento esbozar aquí con la ayuda de una concepción de moral ligada a la historia pero formal a la vez.

4. RECONSTRUCCIÓN DE CONFLICTOS DE DISTRIBUCIÓN COMO LUCHAS DE RECONOCIMIENTO

En los últimos años se han formulado algunas objeciones a esta concepción de moral social basada en la teoría del reconocimiento, que desembocan en la tesis de que no es posible concebir ni justificar reivindicaciones de redistribución material fundamentadas de esta manera: en vista de la creciente distribución desigual de los recursos económicos sería especialmente peligroso y arriesgado plantearse como objetivo de una sociedad justa simplemente el reconocimiento de una identidad personal o colectiva, ya que de esta manera los requisitos materiales de justicia dejarían de recibir la atención adecuada. En los últimos años, Nancy Fraser ha sido quien ha formulado esta crítica de una manera más manifiesta en el artículo citado al principio, que acaparó rápida-

mente gran atención. Esta autora es de la opinión de que una moral social del reconocimiento sólo puede tener en consideración aquello que hoy llamamos *política de identidad*, mientras que las formas tradicionales de política de redistribución no pueden verse manifestadas en este contexto. Tengo la convicción de que esta objeción es fruto de un gran malentendido que, no obstante, es perfectamente comprensible si tenemos en cuenta una tendencia específica presente en la literatura político-filosófica. Y es que, en el marco de los debates que tienen lugar actualmente sobre la política del reconocimiento, existe la marcada tendencia a reducir el reconocimiento social de las personas al único aspecto del reconocimiento cultural de sus diferentes formas de vida: el reconocimiento, por lo tanto, es tratado como una categoría normativa que corresponde a todas aquellas reivindicaciones políticas que son formuladas actualmente bajo el título de *política de identidad*. Me parece que en este punto se ha producido un fatídico malentendido, provocado sobre todo por Charles Taylor y su libro sobre la política de reconocimiento. Procederé brevemente a esbozar en dos fases los problemas de esta limitación del paradigma del reconocimiento:

a) Charles Taylor, en un libro que por primera vez presentaba al gran público la política de reconocimiento como problema actual y que se convirtió rápidamente en un éxito, presupone en cierta manera una cronología extraordinariamente engañosa: así como la historia de las sociedades capitalistas liberales había sido hasta entonces acompañada de luchas por la igualdad jurídica, según la tesis principal del libro estas luchas han sido sustituidas actualmente en gran medida por luchas de grupos sociales que exigen el reconocimiento de su diferencia definida desde el punto de vista cultural. En este punto, lo que me interesa no es que Taylor se base en un concepto demasiado estrecho de reconocimiento jurídico en el sentido de que lo reduce esquemáticamente a una forma homogeneizadora de igualdad de trato. Lo que es interesante de la tesis de Taylor son las simplificaciones y las unilateralizaciones históricas que contribuyen a esta cronología lineal: así como a las actuales luchas de reconocimiento se les debe negar de entrada todo componente de carácter jurídico, de los conflictos jurídicos del pasado se debe eliminar todo elemento cultural de política de identidad, a fin de poder presentar como resultado una sucesión histórica de dos tipos diferen-

tes de movimientos sociales. La tesis según la cual actualmente nos encontramos sobre todo con luchas por el reconocimiento de la diferencia cultural, por tanto, implica tácitamente la premisa de una imagen concreta de movimientos sociales tradicionales: como si, aun concentrándose en la igualdad jurídica, les hubiese sido ajena una finalidad como la de reclamar reconocimiento social por los valores y las formas de vida propias. No hace falta poseer conocimientos detallados de historia para entender hasta qué punto esta caracterización es desacertada:

La idea de que la política de identidad es un fenómeno nuevo es, en resumen, claramente errónea. El movimiento feminista tiene al menos doscientos años de vida. La creación de comunas fue tan importante a principios del siglo XIX como en la década de 1960. ¿Acaso no eran los nacionalismos del siglo XIX ejemplos de políticas de identidad? ¿Y la lucha de los afroamericanos tras liberarse de la esclavitud? ¿Y la resistencia anticolonial? Tampoco hay que reducir la política de identidad a los relativamente ricos (los "posmaterialistas", como los llama Inglehart), como si existiese una clara jerarquía de necesidades en la que

los intereses materiales claramente definidos precedieran a la cultura y a las luchas por encima de la constitución de la naturaleza de los intereses, tanto materiales como espirituales.²

Así como los movimientos de políticas de identidad de hoy no pueden reducirse a objetivos exclusivamente culturales, los movimientos de resistencia tradicionales de fines del siglo XIX y principios del XX no se pueden reducir solamente a objetivos materiales o jurídicos. Al fin y al cabo, el mismo movimiento obrero, por poner otro ejemplo relevante que Craig Calhoun no menciona en su lista, luchaba en gran medida por

2 ["The notion that identity politics is a new phenomenon is, in sum, clearly false. The women's movement has roots at least two hundred years old. The founding of communes was as important in the early 1800's as in the 1960's. Weren't the European nationalisms of the nineteenth century instances of identity politics? What of the struggles of African-Americans in the wake of slavery? What of anti-colonial resistance? Neither is identity politics limited to the relatively affluent (the "post-materialists" as Inglehart calls them), as though there were some dear hierarchy of needs in which clearly defined material interests precede culture and struggles over the constitution of the nature of interests - both material and spiritual" (C. Calhoun, "The Politics of Identity and Recognition", en id., *Critical Social Theory*, Oxford y Cambridge/MA, 1995, pp. 193-230, aquí p. 215).]

ganarse el reconocimiento por las tradiciones y las formas de vida propias dentro del panorama de valores capitalista. El esquema de sucesión que Taylor utiliza como base de su diagnóstico histórico es, por lo tanto, engañoso: sugiere la existencia de dos fases en la historia de los movimientos sociales modernos, cuando, en realidad, no se trata en gran parte sino de diferencias de matiz o de énfasis. Y en la medida en que Nancy Fraser se inspira en su punto de partida en esta sugerente periodización, asume forzosamente las falsas premisas de una contraposición histórica de política de intereses o jurídica, por un lado, y de política de identidad, por el otro. En pocas palabras, como consecuencia de una periodización de los objetivos de los movimientos sociales que induce a error, el reconocimiento es concebido como reivindicación que parece no haber sido de actualidad moral hasta hoy. Es por ello que puede ser reducida al aspecto único del reconocimiento cultural, de manera que todas las otras dimensiones de una lucha por el reconocimiento pierden protagonismo.

b) En la concepción de moral democrática basada en la teoría del reconocimiento que he propuesto, las reivindicaciones de redistribución material resultan de dos fuentes diferentes: por

un lado, de las implicaciones normativas de la igualdad jurídica, que garantiza un trato igualitario ante la ley de todos los miembros de una comunidad democrática. Aquí se pone de relieve el hecho de que la concesión de derechos sociales y la redistribución que la acompaña cumplen la función normativa de conceder a cada uno de los ciudadanos la oportunidad real de participar en el proceso democrático de construcción pública de la comunidad de derecho. Pero las reivindicaciones de redistribución resultan también de la idea normativa de que cada miembro de una comunidad democrática debe tener la oportunidad de ser socialmente valorado por sus aportaciones individuales.

En lo que se refiere a estos modelos de apreciación social, creo que son en gran parte responsables de lo que Nancy Fraser llama "justicia distributiva": en otras palabras, las normas según las cuales se organiza la distribución de bienes materiales se miden en función del grado de apreciación social de que disfrutaban los grupos sociales dentro de una sociedad, de acuerdo con jerarquías o sistemas de valores institucionalizados. Así como Marx no creía que pudiese concebirse la distribución como algo secundario, yo pienso también que los puntos de vista de la

distribución no deben ser entendidos como último punto de referencia del análisis. La cuestión es sólo a qué deben ser atribuidas estas normas de distribución si ellas mismas deben ser pensadas como elemento secundario o derivado. Como es sabido, la idea de Marx era que debíamos aprender a entender las normas de distribución como expresión institucional de las relaciones de producción de una sociedad: el nivel de renta económica al que un grupo social concreto tiene pleno derecho dentro de un orden económico capitalista se calcula en función de su posición en el proceso de producción, es decir, de si lleva a cabo, por ejemplo, un clásico trabajo asalariado, si ejerce funciones directivas o si, al contrario, está en posesión de los instrumentos de producción. Ahora bien, las dos últimas décadas de debates socioteóricos nos han enseñado que Marx cometió un error en su conclusión al asumir una premisa de valor poco clara: en su categoría de trabajo socialmente necesario pasa por alto sin dudarlo el hecho de que tareas como, por ejemplo, la educación de los hijos, las tareas domésticas u otros ámbitos de actividad no organizados formalmente son igualmente actividades o contribuciones sociales indispensables para la reproducción diaria de la

sociedad capitalista. En mi opinión, esta circunstancia pone de relieve el hecho de que las normas de distribución no pueden ser reducidas exclusivamente a relaciones de producción, sino que deben ser concebidas como expresión institucional del *dispositivo socio-cultural* que en un momento dado determina de qué grado de apreciación disfrutaban generalmente ciertas actividades: los conflictos de distribución son siempre —excepto que giren simplemente alrededor de la aplicación de normas institucionalizadas— luchas simbólicas por la legitimidad del dispositivo socio-cultural que determina el valor de actividades, cualidades y aportaciones sociales. En este sentido, la misma lucha por la distribución, contrariamente al supuesto de Nancy Fraser, se halla anclada en una lucha por el reconocimiento: representa un conflicto alrededor de las jerarquías de valores socialmente institucionalizadas que regulan qué grupo social tiene derecho a exigir legítimamente —es decir, en función de su estatus y la apreciación de que disfruta— un cierto grado de bienes materiales. En pocas palabras, se trata de una lucha alrededor de la definición cultural de aquello que hace que una actividad social sea socialmente necesaria y valiosa.

Una vez que se ha entendido el sentido de la lucha por el reconocimiento, comienza a perfilarse de manera especialmente clara un reto actual que deben afrontar las democracias desarrolladas de Occidente, donde hay un número creciente de personas que, a causa de un desempleo ya no simplemente coyuntural, sino estructural, carece de la posibilidad de obtener, gracias a las capacidades adquiridas en el proceso de socialización, aquel tipo de reconocimiento que he llamado *apreciación social*. En consecuencia, dejan de sentirse miembros cooperativos de una comunidad democrática, porque ello va unido a la condición de la experiencia de cooperación o, dicho de otra forma, de la participación socialmente reconocida en la reproducción de la sociedad. Es por ello que podemos prever que en el futuro habrá un número creciente de luchas por el reconocimiento relacionadas con las definiciones y los patrones institucionalizados de la apreciación social, a través de los cuales se establece qué actividades y capacidades son merecedoras de reconocimiento material, o al menos simbólico. Sin un aumento radical de aquello que en un futuro podamos llamar de una manera razonable y justificada *trabajo*, esta lucha creciente por el reconocimiento no tendrá solución.

"La lucha por el reconocimiento debe ser considerada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como una acción social"

(entrevista de Daniel Gamper Sachse)*

Axel Honneth es, desde 2001, director del Instituto de Investigaciones Sociológicas (*Institut für Sozialforschung*) de la *Goethe Universität* en Frankfurt. Como tal es considerado el relevo generacional de la Escuela de Frankfurt, cuyos representantes más destacados son Adorno, Horkheimer y, en fecha más reciente, Habermas. Ante un panorama filosófico actual dominado en gran medida por la perspectiva anglosajona, así como por los presupuestos del liberalismo político de Rawls, la tarea desarrollada a orillas del Main constituye un contrapunto necesario para la vitalidad intelectual de la filosofía política contemporánea. Con la ayuda de conceptos de la tradición marxista, como alienación o reconocimiento,

* Realizada el 3 de febrero de 2009 en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona (cccbb).

Honneth ahonda en las causas morales y materiales de la incesante cosificación humana desencadenada por el capitalismo. Sin embargo, y a diferencia de los análisis que pierden de vista las bases normativas de las sociedades capitalistas, el análisis de Honneth no se satisface con una denuncia sin expectativas, ni recluye sus ideas en el limbo de las buenas intenciones. El acercamiento epistemológicamente bien fundado de sus reflexiones en torno de la distorsionada imagen del ciudadano cuando se define a sí en virtud de lo que es capaz de producir y de los modos en que la burocracia lo encapsula, permite recuperar un hálito ético para la filosofía. No es necesario defender la propia cosmovisión, ni confundir la realidad con los deseos, para dotar éticamente a la reflexión filosófica, ni tampoco anhelar el renacimiento de comunidades de antaño. En los libros de Honneth aprendemos a deshacernos tanto del prurito de neutralidad cuanto de la desidia metodológica de los ideólogos. A diferencia de las teorías liberales imperantes, la crítica de la sociedad que propone se basa en premisas universalizables sin por ello perder encarnadura moral.

Daniel Gamper (DG): En 1992 publicó *La lucha por el reconocimiento*,¹ desde entonces el de reconocimiento ha pasado a ser uno de los conceptos alrededor de los cuales orbita su obra. ¿Cuáles fueron las motivaciones iniciales que lo llevaron a interesarse por este asunto?

Axel Honneth (AH): Lo que me llevó a recuperar la idea de la lucha por el reconocimiento no fueron los movimientos sociales que combaten esencialmente por el reconocimiento de su diferencia cultural. La incitación constitutiva de mi estudio está más bien relacionada con determinadas tendencias historiográficas de las décadas de 1960 y 1970, e incluso de la de 1980, que reconstruían las luchas por el reconocimiento del siglo XIX adoptando el punto de vista del honor y del respeto. Entre estos historiadores mencionaría en especial a Barrington Moore, que escribió un libro fascinante sobre la injusticia,² en la línea de otros historiadores ingleses que mostraron cómo los movimientos obreros articulaban sus reivindicaciones en

1 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997.

2 Cf. Barrington Moore Jr., *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, Londres, Macmillan, 1978.

torno al concepto de honor, así como reclamando respeto a su forma específica de actividad y a sus propias prácticas culturales. Pero mucho más importante para mí fue que de este modo se abría una nueva perspectiva sobre las luchas sociales del pasado que refutaba la idea clásica según la cual las confrontaciones y los movimientos sociales deberían poder ser descritos siguiendo el patrón de las luchas de intereses. Quería criticar esta manera de ver las cosas y poner en su lugar la idea de que las confrontaciones y las luchas sociales se entienden mejor si se toma también en consideración la gramática moral que se articula en el trasfondo. Si se reducen las reivindicaciones a una confrontación entre intereses, se impide en gran medida la comprensión de las luchas y los conflictos sociales y culturales en la sociedad moderna y también en las sociedades premodernas. De este modo me oponía a ciertas tendencias en la teoría de la sociedad, en la que sobre todo se proponen perspectivas orientadas a la utilidad como explicaciones de las luchas sociales. Se podría también decir que era un intento de rescatar los puntos clave de una teoría de la sociedad normativa, como la encontramos por ejemplo en Parsons o en Durkheim, con la intención de

hacerla fructífera para una teoría de la sociedad centrada en los conflictos. Entender el conflicto y la contraposición a partir de disposiciones morales y normativas, y no sólo utilitarias.

(DG): ¿Cuál es la diferencia entre la *politics of identity*, respecto de la cual usted muestra una distancia crítica, y el énfasis en la eliminación del desprecio presente en su pensamiento?

(AH): Mi motivación para posicionarme críticamente respecto de todos los debates y puntos de vista de la política de la identidad (*politics of identity*) parte de la constatación de que de este modo se da una fuerte tendencia a reducir la lucha por el reconocimiento a un único aspecto, a saber, la identidad cultural. Desde el primer momento esta simplificación me pareció nefasta. Además, esta visión simplificada de la lucha por el reconocimiento no se ajustaba a mis objetivos. En los años 90 del siglo xx había una tendencia imperante a considerar que el concepto de reconocimiento era el mejor y más adecuado para concebir los nuevos movimientos socioculturales que fueron reunidos bajo la rúbrica de *politics of identity*. De este modo se reducía a un único aspecto lo que yo intentaba desarrollar. Esta

tendencia se podía apreciar en Charles Taylor, así como de manera contundente en la obra de Nancy Fraser. Básicamente, lo que se hacía era reducir el reconocimiento a la cultura. Se pensaba que la lucha por el reconocimiento es el intento de destilar la cultura de los grupos sociales e iniciar la contienda a favor del respeto de la especificidad de esta cultura. Como ya he dicho, esto me parecía tanto una simplificación histórica como conceptual. Histórica, porque quería demostrar que los movimientos sociales más importantes de la modernidad se pueden entender en su totalidad como luchas por el reconocimiento de diversos aspectos. Y conceptual porque quería evitar que el reconocimiento se redujera a la cultura. Para mí era más importante, partiendo de Hegel, esclarecer que el reconocimiento o el esfuerzo por encontrar reconocimiento sitúa en el centro de atención elementos muy distintos de aquellos por los que suele ser enjuiciado. Esto es, no sólo especificidades culturales, sino también derechos, determinadas actividades. Y si ensayamos una mirada microscópica descubrimos muchas otras formas de reconocimiento, por ejemplo, en el ámbito familiar. De modo que, en lo fundamental, para mí la lucha por el reconocimiento debe ser consi-

derada un fenómeno claramente diferenciado de naturaleza moral, así como una acción social. Por ello, una de las finalidades básicas de mi trabajo consiste sobre todo en un esfuerzo por oponerme a la equiparación entre el reconocimiento y la política de la identidad. La gramática moral viene a decir que los puntos de referencia morales del reconocimiento pueden ser muy distintos y sólo en una pequeña medida pueden dar cabida a algo así como la peculiaridad moral de un colectivo. Esto explica por qué he reaccionado con cierto nerviosismo cuando se han equiparado sin más la categoría del reconocimiento y las políticas de la identidad. Quería demostrar que lo que era descrito bajo la rúbrica de "políticas del interés", si se analizaba de manera adecuada, no era ya una política del reconocimiento.

(DG): Tal vez la diferencia entre ambas perspectivas se deba a que Taylor o Fraser se centran en sociedades multiculturales, mientras que el contexto europeo se caracteriza por los estados-nación que, como es sabido, parten de una situación más homogénea.

(AH): Pero esto significaría que las diferencias entre las culturas de conflicto pueden justificar

las diferencias en el uso del concepto. No acepto esto de ninguna manera. Veamos, los Estados Unidos fueron durante las décadas de 1950 y 1960 el lugar en el que se llevó a cabo de manera más radical el movimiento a favor de los derechos civiles, es decir, la lucha de los afroamericanos por una igualdad jurídica, lo que para mí representa el caso paradigmático de la lucha por el reconocimiento. En mi libro *Lucha por el reconocimiento*, adopté justamente esta experiencia del movimiento por los derechos civiles como un punto central. No se trataba de la lucha por el reconocimiento de la especificidad de la cultura africana, por así decir, sino de la lucha por alcanzar derechos de ciudadanía. Esto me pareció, en su momento, un ejemplo paradigmático. Creo que se adopta una mirada demasiado estrecha basada en el presente cuando nos concentramos en las nuevas formas de conflicto social, a saber, los conflictos en Canadá o en los Estados Unidos por el reconocimiento de la diferencia cultural como única clave para el uso del concepto de reconocimiento. En el mismo momento, incluso en Alemania, se daban los primeros signos de un conflicto que tal vez se pueda designar como una política del reconocimiento, a saber, si la minoría reli-

giosa musulmana podía ser integrada socialmente y en qué medida la cultura mayoritaria, por así decir, estaba obligada, no sólo a conocer esta cultura, sino a reconocerla por lo que se refiere a diversos asuntos sociales. En ese momento pensé: si pongo esto en el centro lo que sucederá es que la política del reconocimiento se convertirá en una cuestión sobre todo cultural, que es precisamente lo que quería evitar. Creo que es verdad que Nancy Fraser tenía presente este movimiento también, pero creo que estamos traicionando la enorme potencia explicativa del concepto de reconocimiento si lo reducimos como propone ella. También es una traición a la antigua tradición del movimiento obrero y a los primeros pasos del movimiento feminista, que pueden ser mejor explicados con el concepto de reconocimiento que con otros. En el caso de Taylor el asunto es más complicado, ya que él utilizó el concepto de reconocimiento sólo para el reconocimiento de diferencias, a saber, lo que distingue a un grupo social de otro, y nunca he entendido por qué él, que es un grandísimo conocedor de Hegel y autor de una monografía canónica,³ nunca lo

3 Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge (MA), Cambridge University Press, 1975.

utilizó para entender las confrontaciones a favor de la igualdad también como cuestiones de reconocimiento. En cambio, lo que hizo fue reducir el concepto de reconocimiento exclusivamente a la cuestión de la diferencia, lo que para mí es desde el principio un error categorial. Hegel habla del ser reconocido y del reconocimiento siempre en relación con la idea de igualdad, y eso lo abandona totalmente Taylor en su libro sobre la política del reconocimiento,⁴ lo cual, debo decir, me irrita bastante.

(DG): En relación con lo que ha mencionado sobre las minorías religiosas musulmanas en Europa, quisiera preguntarle en qué medida pueden servirnos los conceptos de tolerancia o de respeto recíproco para comprender este fenómeno. ¿Cómo se acerca usted a este asunto desde la teoría del reconocimiento? ¿Se trata de una minoría cultural, religiosa, o debemos también pensar en términos de una minoría económicamente desfavorecida?

(AH): Considero que los conceptos de tolerancia y respeto son ineludibles para determinar en

⁴ Charles Taylor, *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE, 2003.

primer lugar lo deseable y lo normativo en las relaciones entre los grupos sociales con trasfondos religiosos o éticos diversos. Creo que no tenemos ningún otro concepto mejor que el de tolerancia para designar el estrato elemental del respeto recíproco, que debe darse si queremos entendernos y reconocernos como iguales en derechos en una república democrática. De modo que para hablar de la relación entre cultura mayoritaria y minoría musulmana en Alemania, la idea de tolerancia es una meta muy digna de ser perseguida. Sin embargo, desde mi punto de vista el concepto de tolerancia debe ser entendido como un elemento conceptual de la esfera del reconocimiento que intento compaginar con el concepto del respeto jurídico, es decir, la tolerancia es una disposición normativa respecto del otro que debemos adoptar cuando lo vemos como portador de los mismos derechos, y lo respetamos. El concepto de tolerancia no va más allá de esto. Tiene un lugar muy claro en una de las esferas que yo distingo del reconocimiento recíproco, a saber, la esfera del respeto jurídico. Creo que las preguntas decisivas hoy en día en las sociedades plurales europeas, como España o Francia, con un pluralismo causado por la globalización, se

mueven más allá de esta esfera. Con todo, hay que afirmar que la esfera de la tolerancia ya es bastante complicada, pues es difícil lograr una igualdad jurídica entre los grupos mayoritarios y los minoritarios, y en la actualidad estamos aún muy lejos de haber desarrollado prácticas definitivas de tolerancia. Al respecto vale la pena volver a mencionar la propuesta de Taylor de ir más allá del reconocimiento jurídico. Se pregunta si es necesario superar la tolerancia y el mero respeto jurídico a las culturas. Y concluye que tal vez la cultura mayoritaria debería valorar positivamente estas culturas minoritarias. Entonces nos hallamos ante un problema distinto, pues surgen una serie de cuestiones normativas y filosófico-morales. A diferencia del respeto jurídico, no se puede dar una pretensión de estimación social del valor de determinadas prácticas culturales específicas. Esto es así por motivos conceptuales, ya que el respeto jurídico es algo que puede ser impuesto o forzado, mientras que la estimación social del valor debe ser libre, no puede ser impuesta. Hay que preguntarse, entonces, qué medidas deben darse en una sociedad para que la cultura mayoritaria desarrolle libremente esta estimación del valor de las minorías. Creo que éstas son las pregun-

tas más delicadas con las que nos vemos confrontados. En Alemania, las cuestiones jurídicas aún merecen la prioridad, debido a que en nuestro contexto hay fuertes tendencias a ver automáticamente a los musulmanes y a los miembros de la minoría musulmana bajo el prisma del islamismo. Se trata de nuevos prejuicios que tienen un carácter represivo y que poseen rasgos muy autoritarios. Pero si se presupone que este problema es soluble y se puede dar una situación de tolerancia y respeto recíprocos, entonces debemos plantearnos la propuesta de Taylor sobre la estimación social del valor, lo cual, y dado que ésta no se puede imponer, nos obliga a preguntarnos si la mayoría social está obligada a desarrollar medidas para que se den oportunidades en esta dirección. Esto afecta al modo en que los medios representan la cultura minoritaria, lo cual nos llevaría tal vez a considerar que esta cultura debería disponer de los medios para presentarse a sí misma, para lograr así que la cultura mayoritaria tome conciencia de la peculiaridad de la minoría. Tenemos, entonces, la obligación de permitir que se manifiesten con normalidad los rituales y las festividades religiosas, y las prácticas sociales y culturales. Son preguntas intere-

santes para las que no hay una clara perspectiva normativa, lo único que puedo decir es que toda cultura minoritaria establecida junto a una mayoritaria debería poder tener oportunidades para ser valorada socialmente –no que debería ser valorada socialmente, sino disponer de oportunidades para ser valorada así–. Es decir, una pretensión de poder presentarse a sí mismos, a través de los medios, para dar a conocer sus prácticas. Esto es menos ambicioso de lo que diría Taylor, pero es más de lo que dicen los que reducen la cuestión a un mero reconocimiento jurídico.

(DG): En sus libros, por ejemplo, en *Reificación*,⁵ se encuentra un diagnóstico social más propio de un estudio sociológico que de uno filosófico. ¿En qué medida se ha modificado la filosofía a partir de la influencia que ha ejercido sobre ella la sociología?

(AH): Claramente en Alemania, menos en Francia, pero con más intensidad en los países anglosajones, en las últimas décadas se ha dado una creciente distancia entre ambas disciplinas.

⁵ Axel Honneth, *Reificación*, Buenos Aires, Katz, 2007.

A diferencia de la época en que Adorno estaba en pleno desarrollo de su trabajo, y a diferencia también de los tiempos en que Habermas inició sus primeras investigaciones, la sociología se ha especializado tanto que ya no puede mantener un contacto vivo con la filosofía. Por otra parte, bajo la influencia de la tradición analítica anglosajona, la filosofía ha seguido un proceso que la ha distanciado estrictamente de la sociología. Hoy nos hallamos con una cultura científica en la que hay en parte una sociología muy profesionalizada, que se contrapone a una filosofía más centrada en las ciencias de la naturaleza que en las ciencias humanas o del espíritu. Me parece que éste es el hecho de partida. Como he dicho, esto no se da en la misma medida en todos los contextos nacionales, pero en Alemania esta contraposición desempeña un papel importante. Las posibilidades de establecer un vínculo fructífero son pocas. A la sociología le faltan hoy en día conceptos normativos que serían necesarios para entrar en contacto con la filosofía, y a la filosofía le suele faltar la curiosidad por los resultados sociológicos. Ya no es el caso de que le falten conceptos a la filosofía, al contrario, encontramos posiciones interesantes en el ámbito de la ontología social, como

John Searle u otros, que intentan, a partir de la filosofía de la mente, llegar a resultados acerca de la estructura de la sociedad. Pero, sorprendentemente, en estos estudios apenas se halla un interés por la sociología. En el caso de la filosofía se trata, creo yo, de arrogancia y de carencia de curiosidad. Esta es la situación de partida en la que me encuentro, una situación que, repito, es distinta de aquella en que se encontraba Habermas al inicio de su carrera.

(DG): ¿De qué manera se encara usted con la sociología?

(AH): Un libro como el que escrito sobre la alienación es un intento de volver a trazar líneas de contacto. Y esto sólo se puede hacer si se sitúan en el centro de la reflexión conceptos que promueven reflexiones fructíferas en las dos direcciones. Yo diría, incluso, que una reflexión de este tipo exige un trabajo en las dos disciplinas del saber. Por ejemplo, el antiguo concepto de ideología era así. No se podía hablar con sentido sobre la ideología si simultáneamente no se tenía claridad sobre los fundamentos filosóficos del concepto, pero siendo consciente también de las formas efectivas de la ideología

desde un punto de vista sociológico. Lo que había que hacer era investigar sociológicamente y al mismo tiempo llevar a cabo un trabajo de aclaración filosófica conceptual. El concepto de reificación es un concepto como el de ideología, pues exige este trabajo colaborativo de ambas tradiciones y disciplinas. Independientemente de esto, el concepto de reificación tenía para mí cierto encanto, no sólo porque se trata de un concepto clásico de la tradición marxista, que fue situado en el centro de la reflexión en especial por Georg Lukács, sino también porque toda la primera generación de la Escuela de Frankfurt estaba tan influida por Lukács que se tenía por ello la tendencia a describir las condiciones y las prácticas sociales con la ayuda del concepto de reificación. En el caso de Adorno esto se observa muy bien. Pensemos en cuando habla del contexto total de ofuscamiento (*totaler Verblendungszusammenhang*), reificación total, con estos conceptos se expresa el modo en que Adorno percibía la realidad. El asunto tiene dos facetas, por una parte, que el concepto resulta interesante porque oscila entre aspectos sociológicos y ontológicos, y, por otra, porque también nos impone la obligación de reflexionar sobre el valor de la propia tradición, a saber, cuán valio-

sos eran los estudios de la primera generación de la Escuela de Frankfurt sobre la reificación. Por ello, me concentré en primer lugar en este concepto. Y conscientemente decidí no entenderlo en términos meramente normativos.

(DG): ¿Por qué?

(AH): Lo más fácil es concebirlo exclusivamente desde la moral, y entonces no se va más allá de lo que Kant quería expresar, positivamente, con el imperativo categórico, a saber, que no debemos tratar a las otras personas sin considerarlas como fines en sí mismos. Esto es lo que significa el concepto de reificación en sentido moral. Martha Nussbaum, por ejemplo, lo utiliza de esta manera, a saber, moralmente. Tiene un artículo muy interesante en el que interpreta la reificación como una prohibición de instrumentalización. Si reificamos a otros, vulneramos el mandamiento moral del respeto personal, del respeto moral. Pero también me interesaba el concepto desde el punto de vista ontológico-social, y ahí coincidí con Lukács. No quería establecer un concepto filosófico-moral, sino más bien describir con él lo que caracteriza a las condiciones fácticas de nuestra relación con el

mundo. Con "reificación" quería designar una disposición en relación con el mundo que es errónea de base por motivos concretos. Por eso me interesó, en especial en su sentido literal, a saber, cosificación (*Verdinglichung*) significa tratar y percibir a las personas como cosas, *Ding* en alemán. Quería ver si aún nos puede ser útil en la actualidad, si aún posee relevancia para describir la realidad y cómo podemos utilizarlo. Al comienzo era bastante escéptico sobre si Lukács disponía de los medios correctos para presentarlo de manera convincente. Quería descubrir algo sobre nuestra sociedad con su ayuda. Es decir, si en las últimas décadas ha habido algún momento en el que el efecto del mercado capitalista ha sido especialmente brutal, eso era lo que me interesaba. Podemos señalar el final del siglo xx, cuando se dio una desregulación considerable del mercado y una creciente mercantilización de nuestras relaciones sociales. Esto era lo que se hallaba detrás de mi interés: quería comprobar si la reificación servía para explicar esta situación. Creo que, en lo fundamental, el resultado de mi libro es más bien negativo, es decir, debo constatar que si se toma el concepto de reificación en sentido literal, no resulta un instrumento especialmente

útil para destacar lo específico de las modificaciones de nuestras relaciones debidas a las formas capitalistas del mercado. La disposición que acompaña al mercado capitalista no se puede tomar estrictamente como reificante, porque el mercado capitalista obliga a tomar en consideración las características personales del otro. Para el mercado, las personas sólo son interesantes en tanto que personas, no como cosas. Las personas son tratadas por el mercado capitalista como sujetos susceptibles de firmar contratos, ésta es la peculiaridad constitutiva de estos mercados, a saber, que las relaciones interpersonales se basan en relaciones contractuales. El resultado es bastante negativo, pues no creo que el concepto de reificación tenga la capacidad explicativa ni posea la relevancia suficiente para un análisis de la cultura capitalista como lo habían pensado Adorno o Lukács. Sin embargo, en otros aspectos la reificación pasa a ser mucho más interesante. A saber, si la tomamos literalmente, pues de este modo se puede iluminar en términos conceptuales una actitud específicamente deformada de unas personas respecto de otras, así como en relación consigo mismas o con la naturaleza. Se trata de fenómenos marginales de la vida social, pero son fenómenos

marginales ejemplares que podemos ver con más claridad con ayuda de este concepto. Por ello, en el libro intento caracterizar esta disposición marginal que se da cuando reificamos a una persona o a nosotros mismos. Lo que me interesa no es el vínculo entre el análisis de la reificación y el diagnóstico del capitalismo, sino que el resultado es más bien contemplar la reificación como un caso extremo de interacción social que viene promovida naturalmente por determinadas tendencias del capitalismo pero no por el mercado en cuanto tal. Ésta era la intención de este estudio sobre la reificación.

(DG): ¿Qué otros horizontes se abren con el concepto de reificación?

(AH): En relación con la reificación de otras personas, es decir, en relación con las disposiciones en las que los humanos dejan de ver a otros humanos como personas, sino como cosas, lo que podemos llamar reificación intersubjetiva, me sigue pareciendo que tiene sentido preguntarse si determinadas formas del genocidio presuponen este tipo de disposiciones. Sigo convencido de que una determinada práctica del genocidio sólo es posible si se da un desa-

rrollo de semejante disposición reificante. La tarea de las investigaciones social-psicológicas o sociológicas es preguntarse cómo es posible que estas disposiciones reificantes se socialicen y se ejerzan, porque, por así decir, no pueden ser originarias. El niño pequeño, esté en la cultura que sea, tiene una tendencia natural a ver a los seres humanos como seres humanos, y a reconocer, por así decir, intuitivamente las peculiaridades personales de las otras personas. Por ello hay que preguntarse en términos civilizatorios o sociopsicológicos cómo es posible que procesos como el del reconocimiento puedan perderse con posterioridad. Esto tiene que ver con el aspecto del reconocimiento intersubjetivo. El otro aspecto, a saber, el de la autorreificación, me resultaba aun más interesante. Vista así, la categoría es casi más fructífera, dado que hoy tal vez en mayor medida que en el ámbito de la reificación intersubjetiva nos las tenemos que ver con tendencias crecientes de autorreificación. Puede ser que esto tenga un vínculo efectivo con la influencia de los mercados capitalistas. Para mí, autorreificación significa que en relación conmigo, en lugar de tener un reconocimiento previo de mis vivencias interiores y de mis impulsos, adopto una disposición de identi-

ficación y constatación cognitiva. Siempre que me reduzco a un determinado formato, desarrollo la tendencia a reificarme a mí mismo. Es decir, no tomo mis vivencias interiores como oportunidades de articulación o exploración o apertura, sino que percibo mi mundo interior como un campo fijo de entidades estables. Determinadas prácticas sociales actuales estimulan esto, pues, por una parte, la autorreificación está vinculada con el desarrollo tecnológico, y por la otra, con la deslimitación de los mecanismos de mercado. Por tanto, puedo decir que el resultado de este libro fue disonante: por una parte, constataba que el concepto de reificación no posee la gran fuerza explicativa que le había atribuido la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pero, por la otra, concluía que sí, que tiene un poder considerable si atendemos a los fenómenos marginales mencionados.

[DG]: ¿Podemos utilizar también el concepto de alienación?

[AH]: Hay una serie de fenómenos que han sido abandonados, entre ellos el del fetichismo en Marx, también el de la mercantilización o de la

comercialización, así como el de la alienación (*Entfremdung*). Conceptos útiles para realizar diagnósticos sociales que las generaciones posteriores a Marx y, en general, el marxismo occidental y la Escuela de Frankfurt aplicaron, y que apenas son utilizables hoy, porque parece que no es posible fundamentarlos. Creo que sería importante que les restituyéramos paulatinamente su valor al aclarar sus posibilidades y su fuerza legitimadora conceptuales, así como su encanto. Cosificación es reificación, pero también se puede traducir por objetivación, y significa de hecho la cosificación de algo que no es una cosa, ya sean mis experiencias interiores o las personas que me envuelven. Por ello utilizo a Heidegger y a John Dewey para aclarar este concepto. En cambio, la alienación tiene otra lógica categorial. Significa que algo se hace extraño. Suele evocar sobre todo un sentido antropológico y significa para Marx que nuestra naturaleza como especie se nos hace extraña. Esto requiere una operación conceptual distinta a la de la reificación. Otros conceptos interesantes son los de mercantilización o comercialización, que en el mundo actual tienen un significado y una relevancia enormes, y que deberían ser analizados en profundidad. En

realidad, podemos decir que están esperando que se los analice de manera decente.

(DG): En el artículo “La idiosincrasia como medio de conocimiento. La crítica de la sociedad en la era del intelectual normalizado”, en su libro *Patologías de la razón*, sostiene usted una visión de la crítica de la sociedad que contrasta fuertemente con la perspectiva liberal. Por una parte, Rawls, como representante de esta última, propone que los filósofos apliquen la tolerancia a la filosofía misma, es decir, que se abstraigan de su propia perspectiva y cosmovisión y se vinculen al consenso político de la sociedad. Por la otra, según usted, “la crítica de la sociedad está exenta de tales limitaciones porque pretende precisamente cuestionar las convicciones de fondo de ese consenso”.⁶ A propósito de esto, quisiera preguntarle cuál sería entonces la distinción entre crítica de la cultura y teoría crítica. ¿Cómo se imagina una teoría crítica de la justicia sin “aplicar la tolerancia a la filosofía misma”?

6 Axel Honneth, *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires, Katz, 2009, p. 203.

(AH): Empiezo diciendo que en la primera generación de la Escuela de Frankfurt siempre existieron tendencias de crítica de la cultura. Las describiría como que no siempre se comprobaba con el debido esmero si los diagnósticos sociales y los pronósticos de decadencia o las patologías sociales que se daban por supuestas no eran más que expresiones de la mentalidad de un grupo social, o si, por el contrario, se podían universalizar con sentido. Se tenía más bien la idea de que no se hacía crítica de la cultura, sino que, a diferencia de ésta, que es la empresa de un pequeño estrato social elitista que proyecta su visión del mundo a las circunstancias sociales, se disponía de buenos medios que le permitían a uno mostrar que es posible generalizar o universalizar estos análisis y afirmaciones en términos de crítica de la cultura. No creo que lo logaran, creo que existe de hecho un peligro de identificación entre crítica de la cultura y un diagnóstico fundamentado de una patología. Con ello, llego al segundo punto. Creo que, como filósofo, no se tiene el permiso de ofrecer análisis que no puedan demostrarse que son expresiones universalizables e intersubjetivamente reconstruibles. Está claro que las afirmaciones que hago sobre reificaciones y

patologías sociales me sitúan ante la fuerte obligación de demostrarlas y fundamentarlas, para que no se dé el peligro de querer convertir mi cosmovisión en verdad universalizable. Esto es lo peor que puede pasar. Por ello, la filosofía social, si se entiende como una empresa que debe diagnosticar, analizar y fundamentar patologías sociales, está sometida a una enorme y escrupulosa obligación de fundamentación.

(DG): ¿En qué medida se distingue su proyecto del de Habermas?

(AH): Toda la teoría de la acción comunicativa no es más que un diagnóstico de patologías, o, como él mismo dice, un análisis sobre la reificación, pero ya hace mucho de eso y no sé si Habermas mantendría aún las pretensiones de entonces. Ha seguido la senda de Rawls y ahora se dedica sobre todo a la filosofía política. A diferencia de ellos, creo que no es estéril desarrollar los medios conceptuales que permiten hablar de patologías sociales en un sentido universalmente válido o, cuando menos, en un marco de validez generalizable. Basta pensar en la rehabilitación iniciada en el contexto anglosajón de la antropología filosófica, pienso en

Charles Taylor o en Harry Frankfurt. Son todos intentos de decir algo sobre la estructura de la existencia humana, de nuestras relaciones con el mundo, que no sólo tenga un sentido históricamente limitado, sino que debe aportar algo sobre la existencia humana en su totalidad. Creo que estos ensayos son importantes, y pienso que forma parte de la tarea filosófica intentar algo así. *Ser y tiempo* de Heidegger es un intento en esta dirección, naturalmente. Las consideraciones de Harry Frankfurt sobre la estructura de la voluntad humana, también. O, por ejemplo, lo que dice Charles Taylor acerca del significado de la articulación de uno mismo. Sobre el trasfondo de estos ensayos, creo que se pueden desarrollar de manera óptima los criterios con pretensión de validez universal que nos deben permitir hablar de desarrollos fallidos y patologías sociales. Si esto es así, entonces no se recae en una crítica ingenua de la cultura, sino que se tiene conciencia de la carga de la prueba que debe ser aportada cuando se hacen afirmaciones de este tipo. Entiendo en estos términos lo que llevo a cabo en mi libro sobre la reificación. Pero el trabajo más voluminoso radica en evidenciar cuáles son los criterios que nos permiten caracterizar semejantes patologías sociales. Por tanto,

no me siento cercano a la crítica de la cultura y creo que soy lo bastante cuidadoso para no proyectar mi propia concepción del mundo o cosmovisión. Es cierto que nunca se puede excluir totalmente. En todo caso, es importante que uno esté constantemente analizándose a sí mismo, hay que analizarse de manera autocrítica para comprobar si uno no está simplemente cometiendo un error semejante como filósofo.

(DG): ¿Y sobre Rawls?

(AH): En relación con lo que me preguntaba anteriormente, debo decir que comparto la definición de Rawls. No lo describiría en términos de neutralidad, pero también soy de la opinión de que el filósofo sólo puede operar como representante de su disciplina de manera legítima si antes ha dejado claro para sí mismo que no está simplemente expresando sus propios prejuicios o los de su cultura o cosmovisión. Se necesita una constante y cuidadosa comprobación de que las disposiciones básicas de uno son defendibles y susceptibles de ser universalizadas. A diferencia de Rawls, pienso que también podemos pronunciarnos de manera universalizable sobre lo bueno y no sólo sobre

lo justo. Pienso que en el caso de Habermas esta cuestión no está del todo clara. Por ejemplo, en su libro sobre la naturaleza humana,⁷ yo diría que cruza la frontera hacia la ética y que desarrolla los supuestos básicos de una teoría de lo bueno con pretensión de universalidad. Es cierto que lo hace con extremo cuidado y de manera tentativa, pero creo que sería falso decir que se mueve todavía en el ámbito de lo correcto o de lo defendible en términos morales. Creo más bien que se trata de intuiciones éticas que son desarrolladas con una pretensión de validez universal. Me incluiría a mí mismo en esta tradición. Creo que el filósofo práctico puede estar activo tanto en el ámbito de la teoría de la justicia, de lo correcto, cuanto en el de la ética o el discurso sobre la buena vida, y que puede expresarse en los dos ámbitos con una pretensión de validez universal.

(DG): En el artículo arriba mencionado, traza usted una interesante y provocativa diferencia entre el intelectual y el crítico social. Sostiene que el crítico social no debe esperar la imple-

7 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.

mentación de sus teorías, y que incluso debe expresarse de manera críptica. Uno diría que tal vez su visión peca de optimismo cuando dice que a largo plazo son éstos, los críticos sociales y no los intelectuales, los que tendrán más influencia. ¿No deberían ambos intervenir en los debates actuales?

(AH): Para empezar, debo decir que el texto que usted menciona está en cierta medida motivado por el hecho de que en Alemania, más o menos cada cuatro años, vuelve el debate sobre por qué no tenemos grandes intelectuales. Este debate me pone muy nervioso, y vemos que se repite una vez tras otra. Se habla de Adorno o de Günter Grass y se dice que ellos sí que son grandes intelectuales, y que hoy en día éstos brillan por su ausencia. Todo el mundo se indigna por esta situación. De modo que la primera intención que perseguía con mi texto era demostrar que nunca en la historia ha habido tantos intelectuales como hoy y que, en cierta medida, podemos afirmar que en los lugares centrales de la sociedad se hallan intelectuales, personas ocupadas en asuntos intelectuales cuyo trabajo consiste en comentar determinados acontecimientos con una pretensión de univer-

salidad, y que quieren poner puntos de vista en juego que tal vez no han sido suficientemente tomados en consideración hasta la fecha. En gran parte de los buenos periódicos trabajan una buena cantidad de intelectuales, muchos de mis colegas en la universidad, otros profesores, están desempeñando este papel, yo mismo también. Una vez al mes se nos puede oír en la radio. La radio es un gran medio de fortalecimiento intelectual de la sociedad, por así decir. Se dan múltiples foros en los que aparecen intelectuales, ya sean figuras que ofrecen coartadas o bien como personas que deben ser tomadas en serio. Por tanto, uno de los objetivos polémicos que perseguía con este artículo era demostrar que la afirmación de que hay una crisis de los intelectuales es una invención. El papel de los intelectuales se ha normalizado. Lo repito de nuevo, pues lo entiendo así, literalmente: en Alemania, hoy en día, hay más intelectuales que nunca antes, casi se puede decir que es un fenómeno de masas. Si se quiere, esto se puede explicar en términos sociológicos. Pero no queda ahí todo. En contraposición con esto, quería destacar a aquellos que no actúan en el foro mismo del espacio público político para hacer nuevas revisiones o propuestas, sino los

que se acercan marginal o lateralmente, y cuestionan los presupuestos del propio discurso intelectual, los presupuestos siempre ya aceptados de lo que es de rigor en el espacio público. El que se pregunta por los supuestos ocultos, los conceptos siempre aceptados, los puntos de vista considerados obvios. Pienso que, antes que nada, hay que distinguir entre estos dos roles. Un buen ejemplo de una práctica semejante, tal vez el mejor, diría yo, es un libro chocante y extraño como *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. No diría que se trata un libro logrado, es decir, si ponemos a prueba su contenido teórico de verdad creo que no es muy convincente. Por otra parte, hay que decir que las intuiciones que ambos tenían eran muy interesantes y también enormemente arriesgadas, y presentándolas dieron a conocer algo que en el espacio público político y en el debate intelectual apenas era percibido. Si contemplamos los efectos y la historia de los efectos de *La dialéctica de la Ilustración*, se puede afirmar que ha ejercido una influencia a largo plazo, a muy largo plazo. Aún podemos sentir hoy sus consecuencias. En Alemania, todas las discusiones sobre la calidad y la comercialización de los medios se articulan sobre el trasfondo de lo que

se enunció allí acerca de la industria cultural. Consiguió y ha conseguido algo que no pueden lograr los debates intelectuales. Estableció un nuevo estándar mediante una práctica no como la del intelectual, sino desde el horizonte del crítico social que practica el extrañamiento en relación con la sociedad. Hay otros libros que han tenido un efecto semejante, como *Tristes trópicos* de Lévi-Strauss: un libro extraño e irritante, muy lejos de ser considerado el producto de un intelectual, sino el libro de un crítico social radical y solitario que nos seguirá afectando por mucho tiempo.

(DG): ¿Cómo valora en este contexto el papel de Habermas y sus *kleine politische Schriften*?

(AH): Hay, como es natural, intelectuales mejores y peores. Habermas, cuando adopta el papel del intelectual, es uno de los mejores que podemos imaginar. Frente al intelectual, en contraposición con él, encontramos al crítico social, alguien que no está sometido a la obligación de tener que comunicarse constantemente en debates que están guiados por determinadas prerrogativas morales y teóricas, sino que se puede tomar la libertad de la perspectiva exter-

na a la realidad social sin que ello conlleve que su aportación sea estéril, sólo que su plazo es más largo. Yo diría que Adorno desempeñó ambos papeles. Por una parte, en las décadas de 1950 y 1960 era un intelectual que impartió numerosas conferencias dirigidas al espacio público político sobre la comprensión del arte moderno, sobre el peligro del retorno del nacionalsocialismo, sobre una educación decente, sobre el ciudadano emancipado, pero al mismo tiempo trabajó en cuestiones y asuntos que no tenían este carácter tempestivo. Posiblemente Habermas hace lo mismo. Esto no significa que el crítico social no esté sometido a nada, que pueda volar libremente, sino que está sometido a la obligación de universalizar sus argumentos. Cuando habla como filósofo debe prestar atención a que sus afirmaciones sean reconstruibles e intersubjetivamente compartibles.

(DG): De nuevo sobre Habermas, quisiera preguntarle si se considera usted el sucesor de su obra.

(AH): Afirmar que soy un sucesor de Habermas me parece una osadía. Habermas dispone de un abanico de capacidades tal que yo sólo puedo

aceptar a regañadientes que se me considere su sucesor. Su tipo de pensamiento es muy distinto del de Adorno, pero ambos tenían la capacidad de desempeñar ambos roles. Adorno lo podía hacer hasta en tres y cuatro roles distintos. Habermas puede cambiar rápidamente entre el rol del intelectual político y el del filósofo. Es una capacidad extraordinaria que se puede explicar, parcialmente, por el hecho de que muy pronto, junto a su tarea filosófica y sociológica, también era muy activo como autor libre en la prensa. Posee ambas capacidades de manera magistral. Más que ser su sucesor, prefiero verlo como un modelo. Carezco, por ejemplo, de su capacidad para reaccionar rápidamente y con cierto espíritu lúdico frente a la actualidad política, creo que me falta la ligereza y los reflejos para posicionarme con la fuerza con que él lo hace, a saber, como intelectual político que se mantiene activo en el espacio público democrático.

(DG): ¿Cómo interpreta usted el reciente interés de Habermas por la religión? En concreto, quisiera saber si no cree que el énfasis de la filosofía política en la religión conlleva una aceptación de la política de la identidad, en la que la sociedad pasa a ser vista como un agregado de comu-

nidades que pueden ejercer un papel predominante en la legislación democrática.

(AH): No creo que su giro hacia la religión se explique en modo alguno como una conversión personal. Nunca he tenido la impresión de que Habermas, ahora que es mayor, haya desarrollado una inclinación religiosa o haya encontrado el camino hacia Dios. Creo que se debe a su valoración de que hoy en día la religión es la única fuente cognitiva de convicciones éticas fuertes. No comparto esta valoración, pero creo que es central para entender el desarrollo de su pensamiento. Mi opinión es que Habermas parte de cierta decepción ante la caída y desaparición de alternativas funcionales a la religión, es decir, la desaparición de sistemas de convicciones socialistas, la desaparición de la idea del socialismo, y de las prácticas, las cosmovisiones y las actitudes vinculadas al socialismo. El socialismo fue durante casi cien años una doctrina comprensiva, con actitudes prácticas, formas de vida que en su totalidad se ocupaban de articular intuiciones éticas e ideas de la vida buena de manera no religiosa. Creo que Habermas ha llegado de manera en cierto modo empírica a la convicción de que esta función del

socialismo ha desaparecido de una vez por todas. Por ello se ha fijado sociológicamente en la religión como fuente única para las convicciones éticas que van más allá de las expectativas de justicia y que son insustituibles para la vitalidad de nuestra vida civil. Esto explica su estudio y su casi obsesión con la eventual inserción de la religión en los presupuestos básicos de una sociedad postsecular, de una democracia que tal vez se pueda calificar de postsecular. Esto significa que tiene un interés en situar a la religión en un lugar que la haga fructífera para nuestra autocomprensión sin vulnerar los presupuestos postmetafísicos de ésta. Creo que ésta es la manera *prima facie* de entender su interés sistemático en la religión. Si no se comparte la hipótesis de partida, si no se tiene la convicción de que sólo nos queda la religión como fuente de convicciones éticas, entonces es posible que sin embargo se siga compartiendo el interés en la religión. Creo que ésta es en parte mi propia visión del asunto. Si vamos más allá, entonces se plantean una serie de cuestiones filosófico-políticas que tienen que ver con el problema de la integración de las minorías religiosas en una democracia entendida en términos seculares. Hay problemas prácticos relativos a las minorías

religiosas, y naturalmente hay también un reforzamiento de las actitudes religiosas, basta el ejemplo de que lo que antes se definía como una minoría turca en Alemania, ahora se entiende como una minoría musulmana. Nos encontramos ante un retorno irritante de las autodescripciones religiosas, pero no creo que esté claro el alcance de estas descripciones o si en cierta medida no se trata de nada más que de trazar diferencias culturales. En todo caso, no soy de la opinión de que las convicciones o los sistemas de creencias religiosos sean las únicas fuentes de convicciones éticas que vayan más allá de las expectativas de justicia. Creo que podemos fijarnos en determinados desarrollos del arte, que debemos contar con una revivificación del socialismo, que no podemos descartar que se desarrollen de una vez por todas algunas formas de vida y prácticas vitales que posean el carácter de concepciones del mundo. Tengo la impresión de que descartar esto de antemano es increíblemente pesimista. No comparto este punto con Habermas, lo cual explica que me interese menos que él en la religión.

(DG): Para terminar, ¿qué opinión tiene sobre la actualidad de la filosofía en Europa?, en concre-

to, ¿qué opinión le merecen autores como Agamben, Sloterdijk o Žižek?

(AH): No quiero entrar en polémicas, por eso debo pronunciarme con cuidado sobre mis coetáneos. No creo que se trate de fenómenos nuevos. Hay una tendencia en el espacio público intelectual a atribuir importancia a figuras marginales y excéntricas, que se distancian explícitamente del que podríamos llamar el discurso oficial y que se caracterizan sobre todo por cierto radicalismo de sus afirmaciones, lo que los hace especialmente llamativos. Hoy encontramos este fenómeno en el postmarxismo, que hace veinte o treinta años estaba concentrado esencialmente alrededor del marxismo. En el espacio público intelectual, las figuras que usted ha mencionado son hoy como estrellas, son leídos, en ciertos círculos y subculturas, de manera masiva, y cuentan con una gran audiencia. En estos textos encontramos observaciones interesantes, pero también se encuentran reflexiones difícilmente asumibles, por ejemplo parte de lo que escribe Agamben me parece negligente y peligroso. Me parece problemática su deslimitación del concepto de *Lager* (campo de concentración). Hay ciertas parcialidades

que, unidas a una considerable potencia lingüística, sobre todo en los casos de Sloterdijk y Agamben, menos en el caso de Žižek, hacen que estos autores pasen a ser fenómenos excepcionales. Es posible que sean necesarios porque tal vez tengan el efecto positivo de despertarnos del sueño de la razón. Debo decir que no quisiera adoptar una postura demasiado polémica en relación con estos autores, pero pienso en todo caso que las cuestiones teóricas que realmente nos preocupan, por ejemplo en el ámbito de la ética y de la teoría de la justicia, están mejor desarrolladas por otros pensadores que no concitan el interés de la opinión pública. Pienso, por ejemplo, en un autor como Harry Frankfurt, o Martha Nussbaum, o Bernard Williams, que siempre he creído que es un autor fascinante. Se trata de figuras que se hallan en el margen de los discursos que imperan en el espacio público, que trabajan minuciosamente en sus cosas, pero su labor es mucho más interesante que la de los que reciben los parabienes de la opinión pública.

Este libro se terminó de imprimir
en octubre de 2010 en Safekat S.L.
28019 Madrid.

k