Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento*

Social Justice in Terms of Capabilities and Recognition

Ana Fascioli

Universidad de la República, Uruguay

Resumen:

La teoría del reconocimiento de Axel Honneth es un intento de crear una visión ampliada de la justicia social e interpreta los problemas distributivos como problemas de reconocimiento. Este artículo analiza, sin embargo, las insuficiencias de la teoría de Honneth al momento de abordar la justicia distributiva, y propone que la misma puede ser complementada con la base informacional que propone el enfoque de las capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum. A su vez, se sugiere cómo tal enfoque puede ser enriquecido por la teoría del reconocimiento de Honneth y se ofrece una estrategia teórica para que ambos modelos puedan operar juntos en la evaluación de la justicia.

Palabras clave: justicia, capacidades, reconocimiento, Honneth, Sen.

Abstract:

Axel Honneth's Theory of Recognition is an attempt to create a widened vision of social justice. This theory interprets distributive problems as problems of recognition. The present paper analyses, however, the flaws of Honneth's theory when addressing distributive justice and claims that this theory can be complemented by the informational basis proposed by Amartya Sen and Martha Nussbaum's Capability Approach. Furthermore, it suggests how such approach can be enriched by Honneth's Theory of Recognition and offers a theoretical strategy that allows for both models to work together in the assessment of justice.

Key words: justice, capabilities, recognition, Honneth, Sen.

Introducción

Es ya notoria la centralidad del concepto de *reconocimiento* en la filosofía política contemporánea. Diversos referentes del mundo anglosajón y europeo (Charles Taylor, Nancy Fraser, Paul Ricoeur, Axel Honneth) han encontrado en esta categoría hegeliana una clave para interpretar las demandas políticas contemporáneas y una nueva forma de comprender la justicia social. Este giro hacia el reconocimiento –surgido de la constatación de que una sociedad justa implica algo que excede cuestiones distributivas– llevó a algunos a priorizar las problemáticas vinculadas a la identidad y la diferencia frente a las tradicionales reflexiones sobre equidad y (re)distribución que poblaron la filosofía política en las décadas de los setenta y ochenta. Otros, sin embargo, han entendido este giro no como *sustitución*, sino como *ampliación* de la reflexión filosófico-política. En esta segunda versión, se hace necesario aunar cuestiones distributivas y de reconocimiento en una visión teórica ampliada de la justicia social.

En este contexto, la teoría del reconocimiento de Axel Honneth es, precisamente, uno de los intentos actuales más consistentes por congregar en una visión unificada los diferentes problemas y demandas de justicia que se presentan en las sociedades contemporáneas. La estrategia de tomar el reconocimiento como categoría clave de análisis lo lleva a sostener que las experiencias de injusticia son siempre experiencias de una falta de reconocimiento. Inspirado por el modelo que el joven Hegel desarrollara de una "lucha por el reconocimiento", Honneth desarrolla una teoría social normativa en la que los procesos del cambio social se explican en referencia a pretensiones normativas que los sujetos mantienen en sus relaciones recíprocas de reconocimiento, pretensiones que motivan la lucha social. La justicia es entendida por el autor como garantía de la calidad de las formas de reconocimiento mutuo –amor, derecho y estima– en las distintas esferas de la vida social.

Esta forma de conceptualizar la justicia social goza del beneficio de la amplitud y permite explicar la justicia distributiva también en términos de reconocimiento social. Sin embargo, la tarea de tender puentes entre el paradigma de la distribución y el del reconocimiento no parece sencilla: el enfoque de Honneth ha dejado cuestiones centrales de la justicia distributiva sin resolver y la mera referencia a niveles de reconocimiento vulnerados o formas de autorrelación no logradas resulta una base informacional demasiado imprecisa para operar como criterio distributivo. En este trabajo, sostenemos que el enfoque de capacidades de Amartya Sen y Martha Nussbaum puede brindar la base informacional que se requiere y, así, llenar tal vacío en el planteo teórico de Honneth. El enfoque de las capacidades constituye un paradigma clave y fecundo de la justicia distributiva, con una especial sensibilidad por cuestiones vinculadas al reconocimiento. El objetivo del presente artículo es demostrar que ambas teorías pueden operar juntas en la conceptualización de la justicia distributiva y sugerir la forma en que sus categorías de análisis, esto es, "capacidades básicas" y "formas de reconocimiento" pueden complementarse.

1. Honneth y la base informacional para una teoría de justicia

Axel Honneth ha pretendido renovar la teoría crítica de la que es deudor a través del *giro teórico del reconocimiento*. Esto implica, básicamente, renovar la base informacional de una teoría de la justicia, planteando una categoría que permita conceptualizarla más adecuadamente. Honneth *propone* el "reconocimiento" como la

herramienta conceptual más pertinente para desentrañar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto[1] y comprender la fuente motivacional de las luchas sociales.

En su intento por explicar las demandas de justicia que están presentes en nuestra sociedad, Honneth parte del modelo teórico del joven Hegel sobre la "lucha por el reconocimiento" y su rechazo a una visión puramente estratégico-instrumental de la realidad socio-política. A diferencia de Hobbes y la teoría política moderna, para Honneth el concepto de lucha social no puede explicarse solo como resultado de una lucha entre intereses materiales en oposición. También debe fundarse en los sentimientos morales de injusticia que surgen ante las experiencias de menosprecio, es decir, de privación de reconocimiento. Integrando de esta forma la dimensión moral en la noción de conflicto social, Honneth considera que las experiencias de injusticia son, básicamente, experiencias de una falta de reconocimiento y el logro de este siempre implica un proceso conflictivo. Si bien no todos los cambios sociales, buena parte de ellos son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales que pretenden colectivamente lograr un mayor reconocimiento recíproco institucional y cultural.

Según Honneth, el giro provocado por la teoría del reconocimiento en la conceptualización de la justicia, lleva a entender la justicia social *ampliamente*, como garantía de las condiciones sociales para el reconocimiento mutuo[2]. La justicia social tiene que ver con cómo están constituidas las prácticas sociales y la *calidad* de las formas de reconocimiento presentes en ellas.

Honneth toma de Hegel y Mead la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco que se dan en distintas esferas de la vida social: *la dedicación emocional* en las relaciones de amor o amistad, *el reconocimiento jurídico* a través del derecho y *la adhesión solidaria* a través de la valoración social[3]. Cada una de ellas constituye un estadio o forma de integración social en el que el sujeto es reconocido de una manera diferente en su identidad personal. A través del cuidado amoroso presente en las relaciones primarias, se procura el bienestar del otro en sus necesidades individuales, por lo que las personas se reconocen como *sujetos necesitados*. A través del derecho, las personas de una comunidad se reconocen *como libres e iguales*, y trascienden el carácter particular y emocional del amor. Este estadio representa el ideal kantiano de que todo sujeto humano es igualmente digno y debe valer como un fin en sí mismo. Ahora, Honneth sostiene que la relación jurídica de reconocimiento es insuficiente. Los derechos hacen que el individuo pueda saberse reconocido por cualidades que comparte con los demás miembros de la comunidad, pero el sujeto necesita, además, saberse reconocido por las cualidades valiosas que lo distinguen de sus compañeros de interacción. Así, surge la necesidad de presentar una tercera forma de reconocimiento: la *valoración social,* que es el grado de estima social que merece un individuo o un grupo por la forma de su autorrealización o de su identidad particular. Esta depende de una valoración sobre la contribución positiva que realiza a las metas consideradas valiosas por la sociedad, por lo que este estadio involucra un horizonte común de valores y objetivos[4]. Los tres principios de reconocimiento –atención afectiva, igualdad jurídica y estima social– son el núcleo normativo de una concepción de justicia porque definen las condiciones intersubjetivas de la integridad personal de todos los sujetos[5].

La fuente moral de los conflictos sociales se encuentra en la experiencia de los afectados por formas de menosprecio o falta de reconocimiento. En su lucha, los sujetos reivindican aspectos no reconocidos de su identidad y generan, a través de su éxito, el pasaje de un estadio a otro. La lucha social se convierte, de esta manera, en

"una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad"[6]. Honneth distingue tres formas de menosprecio o falta de reconocimiento –una propia de cada estadio–, que atentan contra algún aspecto de la identidad personal. Por estar ligada a la existencia corporal del otro concreto, la falta de reconocimiento en el primer estadio da lugar al *maltrato físico*, que concierne a la esfera de la integridad corporal del sujeto, e incluye formas de tortura, violencia física, violación, o cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad[7]. El modo de menosprecio que corresponde al segundo estadio es la privación de derechos *o la exclusión social***.** La reivindicación de derechos por parte de diversos grupos sociales ha dado lugar a un proceso histórico de ampliación de este nivel en un doble sentido: se lucha por que a determinadas personas o grupos les sean reconocidos determinados derechos, y por la ampliación de los mismos, que se expande de los derechos liberales a los derechos políticos de participación y a los derechos sociales al bienestar. Para Honneth, estos últimos son clave, porque se "debe asegurar a todo ciudadano la posibilidad del ejercicio de todas sus restantes pretensiones de derecho"[8]. Por último, existe un tercer modo de menosprecio constituido por la *injuria o deshonra*, es decir, por la desvalorización social de ciertos modos de vida individuales o colectivos, dependiente de patrones culturales que determinan el valor y sentido de las actividades y contribuciones individuales o grupales. Hoy observamos en el mundo una lucha por el reconocimiento de ciertos colectivos como las minorías indígenas, las culturas dominadas, las mujeres, etc. Honneth plantea, en este sentido, la necesidad de transformaciones culturales que amplíen las relaciones de solidaridad, o sea, relaciones que no solo despierten tolerancia pasiva, sino participación activa en el despliegue de la particular individualidad del otro[9]. Y considera que solo una eticidad democrática puede abrir este horizonte cultural "en el que sujetos iguales en derechos podrían reconocerse recíprocamente en sus especificidades individuales, porque cada uno de ellos, en su forma propia, podría contribuir en la reproducción de la identidad de la comunidad"[10].

2. La distribución como una expresión del reconocimiento

Como vemos, Honneth entiende la justicia en un *sentido amplio* como garantía de la calidad de las formas de reconocimiento social. De ahí, concluye que estas condiciones sociales para el reconocimiento mutuo no se pueden asegurar simplemente por la distribución de derechos y bienes[11]. La justicia distributiva tiene un alcance limitado, ya que no da cuenta de toda la injusticia social. Existen formas de trato socialmente injusto que no son percibidas por las teorías distributivas, porque lo que está en juego no es la ausencia de bienes o derechos, sino la ausencia de amor y cuidado, o de estima social. Es el caso, por ejemplo, de empleos que aseguran buenos ingresos, pero el tipo de actividad no transmite al trabajador ninguna forma adecuada de valoración social.

Según Honneth, las teorías de justicia distributiva –y toma básicamente a John Rawls como referente– se han centrado en el estadio del reconocimiento jurídico, esto es, en las garantías para el reconocimiento de la igual dignidad de los sujetos. Le reconoce especialmente al liberalismo igualitario de Rawls y Sen, entre otros, el haber ampliado la consideración de este nivel a los derechos socioeconómicos, al reconocer los recursos materiales y circunstancias sociales necesarios para llevar adelante una vida autónoma[12]. Sin embargo, Honneth considera que estas teorías han excluido la consideración sobre otros niveles de reconocimiento, como pueden ser el que se da a nivel familiar, o el que es dependiente de pautas culturales.

Esta última, la esfera de la estima o valoración social de las cualidades particulares de los individuos o grupos, es para Honneth vital para pensar la justicia distributiva, porque la legitimidad del orden distributivo está sujeta a puntos de vista culturales o pautas de reconocimiento institucionalizadas acerca del aporte de ciertos grupos a la reproducción social. Por ejemplo, la construcción social de las profesiones está minada de prejuicios sobre los límites de las capacidades femeninas[13]. La división social del trabajo, en su totalidad, es resultado de la estructura hegemónica de valor que predomina, incluso de lo que se entiende por "trabajo". Por esto, las luchas por la redistribución son tipos específicos de luchas por el reconocimiento en las que se reivindica, además de iguales y más amplios derechos para todos, la evaluación adecuada de las cualidades y contribuciones específicas de los individuos o grupos a la sociedad –revisando cómo se aplica lo que Honneth denomina *el principio del éxito*–, para conseguir una mayor estima social y, por tanto, más recursos[14].

De esta forma, la justicia distributiva queda subsumida en una teoría del reconocimiento: constituye *una* forma de reconocimiento relevante que debe ser rescatada. La forma adecuada de hacerlo no consiste, como cree Nancy Fraser, en reivindicarla como un paradigma de justicia social independiente, sino en entenderla bajo las categorías normativas que brinda una amplia teoría del reconocimiento[15]. Esta puede brindar los principios para una distribución adecuada, pero solo en los casos en que la distribución sea la solución adecuada. El problema es que Honneth, en el intento por ampliar el marco de referencia del campo distributivo, deja cuestiones centrales de la justicia distributiva sin resolver.

Nos adentramos en el problema que nos interesa tratar aquí: la insuficiencia de Honneth en su consideración de la justicia distributiva en concreto. Honneth parece más interesado en presentar una visión unificada de la justicia social –subsumiendo la distribución en una teoría del reconocimiento– que en profundizar en los problemas de la distribución. Su análisis se centra en los resortes morales que subyacen a los *conflictos* distributivos, pero no se problematizan los *criterios* distributivos o la pregunta por la *igualdad de qué*, que son clave a la hora de realizar evaluaciones y tomar decisiones para llevar a la práctica los derechos o la estima social que los ciudadanos reclaman.

Honneth asume sin discusión –quizás por basarse exclusivamente en la teoría rawlsiana– que las teorías de justicia distributiva son propuestas de distribución de derechos y recursos[16], pecando así, al igual que Fraser, de tener una mirada demasiado restringida. No aparecen, en su planteo, referencias a la intensa discusión sobre cuál es la base informacional adecuada para una noción de justicia distributiva, discusión que, precisamente, se ha dado de Rawls en adelante. Llama poderosamente la atención que en Honneth no se haga más que referencias marginales al enfoque de capacidades de Amartya Sen, una de las más potentes críticas a la base informacional de la teoría rawlsiana y que ha renovado la mirada dentro del campo de la distribución, volviéndose un referente ineludible.

La base informacional que propone Honneth para evaluar la injusticia –la referencia a niveles de reconocimiento vulnerados– tiene la ventaja de que permite dar cuenta de todas las formas de injusticia de una forma unificada, pero deja cuestiones relevantes de la justicia distributiva sin resolver y, como intentaré demostrar más adelante, resulta bastante imprecisa al momento de considerar aspectos internos de la justicia distributiva. Propondré, a partir de aquí, que el enfoque de capacidades de Sen puede llenar este vacío teórico de la propuesta de Honneth.

3. El aporte del enfoque de las capacidades

La teoría de capacidades de Amartya Sen se ubica estrictamente en el campo de discusión sobre la justicia distributiva, buscando brindar un criterio normativo para las evaluaciones interpersonales que supere tanto el subjetivismo bienestarista como la rigidez de una teoría de bienes como la de Rawls.

Por un lado, Sen considera necesario revisar y ampliar la base informacional que ha brindado el utilitarismo como paradigma dominante de la economía. La forma en que ha sido conceptualizado el bienestar –en términos de satisfacción de deseos– adolece de un subjetivismo por demás problemático para la igualdad. Propone, entonces, que el bienestar debe estar vinculado a los "funcionamientos" valiosos que una persona logra[17] y que objetivamente podemos constatar. Los "funcionamientos" son modos de hacer y ser o estar, tales como "estar bien nutrido", "no sufrir enfermedades", "estar alfabetizado" o "poder participar en la vida de la comunidad". Pero además, el concepto de bienestar debe extenderse de los funcionamientos reales a la capacidad de funcionar, o sea, a la libertad de que goza una persona para elegir entre diferentes funcionamientos. Supongamos que dos personas compartiesen un mismo "funcionamiento" o estado de pasar hambre, pero este funcionamiento en una de ellas se debiera a la falta de recursos económicos y, en la otra, a una creencia religiosa que la lleva a ayunar. Aunque en términos de estar mal nutridos, los dos tienen el mismo nivel de bienestar, la persona B podría haber elegido otro estilo de vida que A no está en condiciones de elegir. Por lo tanto, B es más aventajado en capacidad de funcionamiento[18]. El conjunto de capacidades de una persona es el conjunto de vectores de funcionamiento –modos de ser y de hacer– que le son accesibles. Estas capacidades reflejan la libertad real que una persona tiene para "llevar adelante la vida que tiene razones para valorar"[19].

Además de reconceptualizarlo, Sen postula que el bienestar no es un fundamento informacional suficiente para la justicia. Junto a este, es posible encontrar otra faceta del sujeto: la faceta de agencia. Esta consiste en la libertad de perseguir como agente responsable cualquier meta o valor que la persona considere importante en su vida –dentro de los cuales el bienestar sería uno–[20]. Esto supone que es un sujeto autónomo, capaz de plantearse objetivos, obligaciones, fidelidades, y una determinada concepción del bien desde la cual elige por sí mismo las características básicas de su existencia personal, aun en los casos en que esta elección supone una pérdida de bienestar. Sen reconoce que su planteo se asienta sobre la idea de que una vida buena es también una vida de libertad, énfasis que lo sitúa dentro de una tradición liberal. Sin embargo, mientras que es un rasgo característico de esta tradición el valorar la libertad negativa –la no injerencia de otros en la esfera individual–, Sen además valora lo que conocemos como libertad positiva de la persona, o sea las oportunidades reales que las personas tienen de ser o hacer algo.

Las teorías de bienes y recursos (Rawls, Dworkin), que se han planteado como alternativa al subjetivismo bienestarista, presentan otro problema importante en la consideración de la igualdad: su rigidez y ceguera a la diversidad humana. Como bien ha señalado Sen, existen importantes variaciones interpersonales en el modo en que se transforman bienes en funcionamientos valiosos. La relación, por ejemplo, entre el consumo de alimentos y el funcionamiento de "estar bien nutrido" como resultado varía con el metabolismo, la corpulencia, la edad, el sexo, los niveles de actividad, las condiciones climáticas del lugar donde se vive, los conocimientos de nutrición, etc. Por ello, el dato sobre los medios o bienes primarios que una persona posee no nos revela

la libertad real en términos de capacidades. La igualdad de medios no siempre implica igualdad de libertad o, lo que es lo mismo, igualdad en la capacidad para conseguir diversas combinaciones alternativas de funcionamientos[21]. Dado este argumento, deben ser las capacidades, y no la posesión de bienes primarios, la base informacional de una teoría de justicia. Sen opina que Rawls se habría concentrado en los medios para alcanzar la libertad, no en la extensión de la libertad misma.

Las instituciones sociales deben ser juzgadas y diseñadas en función de la expansión de las capacidades de las que gozan los ciudadanos. Es más, propone la comprensión del desarrollo en términos de libertad como un proceso de expansión de las capacidades o libertades reales que la gente disfruta[22], y, en este proceso, desempeñan un papel clave diferentes instituciones como mercados y organizaciones relacionadas con ellos, gobiernos y autoridades locales, los partidos políticos y otras instituciones ciudadanas, los sistemas de educación, las oportunidades de diálogo y debate públicos, y los medios de comunicación. El enfoque también reconoce el papel de los valores y costumbres sociales vigentes en las libertades de los individuos, concretamente, en aspectos como la equidad de los sexos, el cuidado de los hijos, el tamaño de la familia y las pautas de fecundidad, niveles de corrupción, etc. Estos valores, a su vez, son influidos por los debates públicos y las interrelaciones sociales, en los que incide la libertad que los sujetos tienen de participar[23].

Dentro del enfoque de las capacidades, Martha Nussbaum ha contribuido a especificar la propuesta a través de un importante aporte: la construcción de un índice de capacidades humanas básicas que sirva de guía en el diseño y evaluación de políticas globales de desarrollo. Nussbaum considera que, sin recurrir a un fundamento metafísico, es posible recoger una autocomprensión histórica sobre las necesidades y funciones básicas que hombres y mujeres de cualquier lugar y tiempo consideramos fundamentales para llevar adelante una buena vida humana. Esto nos permite aspirar a una concepción universalista pero mínima del bien, que funcione como base adecuada para una teoría de la justicia social a nivel global[24]. Así plantea las siguientes diez capacidades funcionales humanas básicas que las sociedades deberían alcanzar para sus ciudadanos[25]:

1. Ser capaz de vivir hasta el fin de una vida humana completa, tanto como sea posible, no morir prematuramente, o antes de que esté tan reducida que no valga la pena vivirla.
2. Ser capaz de tener buena salud, estar adecuadamente nutrido, tener la protección necesaria, tener oportunidades para la satisfacción sexual.
3. Ser capaz de evitar el dolor innecesario y no beneficioso, y tener experiencias placenteras.
4. Ser capaz de usar los cinco sentidos, de imaginar, pensar, y razonar.
5. Ser capaz de ligarse a cosas y otras personas, amar a aquellos que nos aman y cuidan, sufrir frente a su ausencia, sentir gratitud, amor.
6. Ser capaz de formar una concepción del bien y tener una reflexión crítica sobre la planificación de la propia vida.
7. Ser capaz de vivir para y con otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, involucrarse en interacciones familiares y sociales.
8. Ser capaz de vivir en relación con el resto del mundo natural.
9. Ser capaz de reír, jugar y disfrutar de actividades recreativas.
10. Ser capaz de vivir la propia vida en el propio contexto.

El carácter normativo de la lista permite exigir este nivel de capacidades cuando no se encuentren presentes, lo que permite distinguir entre una autonomía potencial y su completa realización, la cual dependerá de un soporte material y educacional correcto. Al ser una lista de capacidades, y no de funcionamientos actuales, está diseñada para dejar espacio a la elección personal. La legislación y planificación pública deben asegurar que todos tengan las condiciones para actuar de esas maneras, si así lo eligen.

4. La autonomía del sujeto: un horizonte normativo común

La posibilidad de que la teoría del reconocimiento de Honneth y el enfoque de capacidades de Sen puedan operar juntas en la evaluación de la justicia está dada fundamentalmente por el horizonte normativo que comparten: *la autonomía del sujeto*.

Sen ha pretendido una ampliación del supuesto del sujeto que ha predominado en la economía del bienestar: el supuesto antropológico del egoísmo racional, según el cual lo que moviliza a los sujetos es su propio interés. Frente a ello, Sen sostiene que la egoísta no es la única faceta que encontramos en un sujeto; se dan, además, la simpatía y el compromiso. Además de ser capaces de ver en el bienestar de otro un medio para nuestro propio bienestar –faceta de la simpatía–, nuestras elecciones pueden estar motivadas por el *compromiso* con ciertos valores a los que nos adherimos, aun en contra de nuestras preferencias o conveniencia[26]. En dichas elecciones, entra en juego nuestra agencia, la libertad que poseemos de perseguir, como agentes responsables, cualquier meta o valor que consideremos importante en nuestra vida[27].

Al igual que Sen, pero desde otro contexto teórico, Honneth propone una ampliación de la noción de sujeto que ha predominado en la teoría social crítica. La influencia del marxismo y su antropología utilitarista llevó a considerar a los sujetos socializados como actores movidos por intereses de clase o por una racionalidad meramente instrumental, olvidando la dimensión normativa del descontento social[28]. La teoría crítica se debe abrir a iluminar al sujeto como agente moral que pretende, de la sociedad, el reconocimiento de aspectos claves de su identidad personal.

Tanto las reflexiones éticas de Sen sobre la agencia y el compromiso, como las de Honneth sobre la autorrealización o la formación de una identidad intacta, refieren, en última instancia, al concepto moderno de *autonomía personal* que supone, por un lado, la autodeterminación del sujeto en la construcción y persecución de un plan racional de vida libremente elegido, y por otro, el necesario reconocimiento de los otros –en tanto sujetos– y por tanto de la necesidad de una igual consideración. Se trata de la idea de los sujetos como personas morales, libres e iguales, paradigma que Rawls resume clásicamente en las dos capacidades básicas de la persona moral: albergar una concepción del bien y un sentido público de justicia. Para ambos, la justicia de una sociedad se mide de acuerdo con el nivel de autonomía que garantiza a todos sus ciudadanos: si todos tienen la misma oportunidad de autorrealización de su identidad personal (Honneth) o de llevar adelante la vida que tienen razones para valorar (Sen). Mientras para Sen esta oportunidad está garantizada por el desarrollo de ciertas capacidades básicas de los sujetos, para Honneth se logra asegurando la calidad en las relaciones de reconocimiento mutuo en que participan los sujetos: esto es, siendo reconocidos como sujetos de necesidades específicas a través del amor, como sujetos iguales jurídicamente a través del derecho, y como valiosos por nuestros aportes y cualidades particulares a través de la estima social.

Honneth ha pretendido, además, una revisión de la autonomía supuesta en la teoría liberal rawlsiana[29]. Su teoría del reconocimiento, junto con el comunitarismo y el feminismo, ha cuestionado fuertemente la visión liberal del yo, que, desde la temprana modernidad, entendió la autonomía de una forma esencialmente individualista. La libertad y la autonomía personal eran una cuestión de permitir a los individuos desarrollar su personalidad sin ser perturbados, o sea, ganando independencia de los otros. Las teorías de justicia descansaban así en una idealización de los individuos como autosuficientes y autoconfiados, desconociendo que los individuos, incluso los autónomos, son vulnerables y necesitados[30].

Desde este supuesto, Honneth ha desarrollado una concepción intersubjetivista de la identidad personal, basada en la filosofía de Hegel[31] y en la psicología social de George Herbert Mead[32]. Es una teoría de la autonomía en clave de reconocimiento recíproco, focalizada en la influencia que las relaciones intersubjetivas tienen sobre capacidades de los agentes que son constituyentes de su autonomía. Pero Honneth aquí se refiere a un tipo de "capacidades" diferentes a las de Sen. La "agencia" de la que habla Sen solo es posible para Honneth bajo ciertas formas de relación con uno mismo, que a su vez dependen de ciertas relaciones sociales. Estas autoconcepciones –o, en términos hegelianos, "relaciones prácticas del yo"– son: la *autoconfianza* que surge del ser amados y nos permite confiar en nuestros sentimientos, deseos y emociones; el *autorespeto* que surge siendo tratados como fines inviolables, y permite que nos consideremos en igual estatus y autoridad que otros para realizar juicios basados en razones aceptables; y la *autoestima* que surge cuando nuestros propósitos son socialmente valorados y permite la valoración positiva de aquello que da contenido a nuestras identidades prácticas: nuestros proyectos particulares, los compromisos que asumimos y los particulares rasgos de carácter que requieren o expresan[33].

Si todas las capacidades constituyentes de la autonomía están socialmente situadas –dependiendo empíricamente de las actitudes sustentadas por otros–, la identidad no se genera en la reflexión de un yo solitario, sino que es resultado de un proceso intersubjetivo. La falta de reconocimiento –o un falso reconocimiento– puede causar daño y oprimir a las personas, lesionando el "entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente"[34]. Las formas de menosprecio se distinguen, también, por el tipo de autorrelación intersubjetivamente lograda de una persona que lesionan. La autonomía individual puede ser deteriorada a través del daño a las relaciones sociales que la sustentan, por lo que también es una cuestión de justicia social que los contextos sociales en que emerge sean debidamente protegidos.

Como podemos ver, el intersubjetivismo del enfoque de Honneth se conecta con su reconceptualización de la naturaleza de la justicia. Las libertades legalmente protegidas y los recursos materiales no cubren todas las condiciones requeridas para proteger la autonomía individual. Algunas de estas precondiciones no son recursos que puedan ser distribuidos, por lo que debemos repensar el objeto de una teoría de la justicia. Si el énfasis está en las condiciones que garantizan la autonomía de los sujetos y los protegen de su vulnerabilidad intersubjetiva, el foco de los principios de justicia está en la estructura y calidad de las relaciones sociales de reconocimiento[35] *y* dejan de ser solo principios de justicia distributiva, para volverse una teoría normativa de *la estructura básica de reconocimiento* de una sociedad.

5. Una autonomía en clave de reconocimiento

El intento de hacer dialogar a Honneth y Sen se sustenta no solo en el igual reconocimiento del valor de la autonomía como criterio de justicia. La forma en que Sen conceptualiza la autonomía personal –por cierto, desde una matriz más liberal que la de Honneth– resulta más cercana a este que el sujeto de la teoría rawlsiana. En primer lugar, porque mientras el sujeto supuesto en la posición original de Rawls es un sujeto autotransparente, Sen concibe un sujeto cuya autonomía no es algo dado, sino un rasgo por demás *vulnerable* a distintos fenómenos de alienación o de "preferencias adaptativas". Por ejemplo, Sen ha problematizado el hecho de que personas que han vivido toda su vida en situación de privación generalmente no se muestran insatisfechas con su vida, incluso en el nivel de la salud, y reportan que su condición nutritiva y salud física es buena, cuando puede demostrarse que sufren enfermedades debidas a la malnutrición[36]. Apoyando este tipo de consideraciones, Nussbaum ha señalado que una de las condiciones necesarias para un deseo es ser capaz de imaginar el objeto de deseo, por lo que severas limitaciones de la experiencia de una persona traen aparejadas, también, limitaciones del deseo[37].

En segundo lugar, mientras el sujeto rawlsiano es un sujeto autosuficiente, que requiere de los otros para cumplir sus fines, pero establece estos fines en solitario, Sen ha dado una gran importancia a fenómenos de reconocimiento que inciden en la autonomía individual, o sea, en la configuración de los propios fines –valores y preferencias– que motivan la elección individual. A pesar de las críticas que diversos autores realizan hoy al enfoque, por su carácter individualista (Gore, Evans, Stewart, Deneulin), es justo reconocer que su planteo ha cuestionado fuertemente el atomismo utilitarista y ha dejado entrar la intersubjetividad como condición de la autonomía de una forma que no lo habían hecho otras teorías liberales.

Esta es la defensa de Ingrid Robeyns, quien ha señalado que Sen da cuenta de las restricciones y oportunidades que dan las relaciones, estructuras e instituciones sociales a los individuos, en al menos dos formas. En primer lugar, reconociendo los factores sociales o ambientales que influyen en la conversión de bienes en funcionamientos. Esto abarca para Sen un amplio abanico de elementos: políticas públicas, normas sociales o religiosas, prácticas discriminatorias, roles de género, jerarquías sociales y relaciones de poder, clima, infraestructura, instituciones, bienes públicos[38]. Por ejemplo, Sen reconoce que los recursos que requieren realizaciones tales como "aparecer en público sin avergonzarse", tomar parte en la vida social, poder visitar a los amigos y divertirse con ellos, o estar aceptablemente bien informado varían mucho con la naturaleza de la sociedad en que uno vive y con otras circunstancias contingentes[39]. El propio Sen sostiene que "las opciones que una persona tiene dependen en gran medida de las relaciones con otros y de lo que hacen el Estado y otras instituciones", y que estas oportunidades "están fuertemente influidas por las circunstancias sociales y las políticas públicas"[40]. Frente a las recientes críticas al enfoque, la respuesta de Sen ha sido que es imposible comprender a los individuos como separados de los contextos institucionales donde se mueven y actúan[41].

En segundo lugar, además de señalar la incidencia de los contextos sociales en las capacidades reales que tienen los sujetos, ha marcado su incidencia en las elecciones individuales. El pasaje de capacidades a funcionamientos alcanzados requiere de un acto de elección del sujeto, y estas preferencias para tomar ciertos funcionamientos, según Sen, se ven influidas y moldeadas por el entorno social[42]. La concepción del bien del sujeto, es decir, las preferencias, valores y objetivos que mueven al sujeto a actuar, está influida por los entornos de interacción en que se mueven los sujetos. Nussbaum también ha escrito sobre la importancia de los grupos y la pertenencia

comunitaria para el bienestar y la agencia de las personas, por ejemplo a través de su análisis sobre las colectividades de mujeres en la India[43].

La breve presentación que hemos hecho del enfoque de las capacidades deja en evidencia que la crítica de Honneth a las teorías distributivas se sustenta en una mirada muy restringida que no hace total justicia al planteo de Sen. Por un lado, está lejos de ser una teoría sobre distribución de derechos y bienes, proponiendo una base informacional diferente. Por otro lado, no pone énfasis en *qué* se distribuye, sino en el *para qué* se distribuye: asegurar la libertad real de los sujetos. En consecuencia, la teoría de Sen sí considera lo que Honneth denomina *la calidad* de las prácticas sociales en las que los sujetos se ven involucrados, clave para el desarrollo de sus capacidades. Tampoco la teoría queda, como las demás, restringida a la consideración del reconocimiento jurídico entre los sujetos. Aunque no se los conceptualizó como lugares de reconocimiento recíproco y de construcción de una autocomprensión, la organización familiar y las pautas culturales cuentan, en el enfoque de las capacidades, como aspectos relevantes para pensar la justicia distributiva. Sobre todo en Sen, hay una fuerte sensibilidad por cuestiones vinculadas al reconocimiento o a fuentes culturales de injusticia, como lo muestra su preocupación acerca de cómo el androcentrismo o determinadas visiones religiosas o identidades culturales pueden restringir gravemente el set de capacidades de la persona[44].

Ahora bien, si bien se aleja de las concepciones atomistas que han predominado en las teorías políticas liberales, su enfoque rescata una intersubjetividad más débil que la que supone Honneth[45]. Es claro que Sen ha sido muy enfático al establecer que los contextos sociales son relevantes por su incidencia en las capacidades *individuales*[46]. Aparece especialmente preocupado por defender la libertad de elección del individuo como algo irrenunciable y siempre más poderosa que la afiliación, los sentimientos de pertenencia, las tradiciones o los lazos comunitarios, como lo muestran sus recientes reflexiones sobre identidad y violencia[47]. Es también claro que ha insistido mucho más en el valor instrumental de las relaciones intersubjetivas en el desarrollo individual que en su rol constitutivo. Aun cuando es posible reconocer que en algunos momentos ha sugerido una visión más intersubjetivista de la identidad personal –por ejemplo, al reconocer preferencias que se moldean en la discusión pública–, está lejos de haber desarrollado la idea de un sujeto intersubjetivamente constituido. En la introducción de una faceta de compromiso, podemos ver el intento de ampliar la esfera del sujeto, postulando un sujeto que puede considerar sustancialmente a otros como valiosos en sí mismos. Pero esto es distinto de postular un sujeto que está ya intersubjetivamente situado. Esta idea de tinte hegeliano, que es el núcleo de la visión de Honneth, es ajena, en cierto modo, a la tradición liberal a la que Sen pertenece. La ampliación que Sen realiza es justamente una ampliación de la matriz liberal, pero esta es su punto de partida.

6. El complemento entre Honneth y Sen

Comparando ambos planteos, podemos ver que Honneth explora con más profundidad el *para qué* de la igualdad, ofreciendo el desarrollo de una teoría del sujeto que no encontramos en el enfoque de Sen. Son clave, en este sentido, sus consideraciones sobre la constitución psicológica de la autonomía individual y el valor de las formas de autocomprensión del sujeto para el despliegue de su agencia. Honneth ilumina las vulnerabilidades psicológicas concretas asociadas a las condiciones sociales que fueron reconocidas por Sen.

Su teoría nos brinda un marco general para evaluar la justicia social y sus distintas facetas. De acuerdo a su esquema, las situaciones de injusticia podrían ser clasificadas o identificadas de acuerdo a qué tipo de reconocimiento es negado y, por tanto, contra qué tipo de autorrelación atentan. Este criterio, sin embargo, resulta una base informacional demasiado vaga e imprecisa para valorar las diferentes situaciones, realizar comparaciones interpersonales o tomar decisiones distributivas. La precisión de esta base informacional nos la puede brindar la teoría de capacidades de Sen y Nussbaum.

Tanto el caso de mujeres golpeadas por su pareja, como el de aquellas que son obligadas a permanecer en el hogar, aunque se les de un buen trato dentro de él, serían ejemplos de situaciones injustas que comprometen, según Honneth, la integridad física del sujeto. Su teoría nos permitiría ver que están vinculados a la misma esfera de reconocimiento –el contexto de los vínculos familiares– y a la relación de la mujer con su corporalidad, etc., pero no nos permitirá hacer una diferenciación muy importante entre estos dos casos. El criterio de las capacidades sí lo permite, por el contrario, porque las capacidades que están siendo vulneradas en ambos casos son diferentes –ser capaz de no morir prematuramente, de evitar el dolor innecesario en el primer caso o ser capaz de participar en la vida pública, recibir educación, de tener amigos, en el segundo–, y esta diferencia es relevante para la evaluación de la autonomía de la mujer y el diseño de políticas que busquen transformar la situación. Como vemos, una misma esfera puede abarcar situaciones que comprometen capacidades muy diferentes.

De la misma forma, la teoría de Honneth nos dice que el autorrespeto es clave para nuestra autonomía y que este se desarrolla garantizando derechos, o sea, institucionalizando las expectativas normativas legítimas de los sujetos. Estos derechos abarcan los socioeconómicos y Honneth insiste en garantizar un cierto nivel de vida y seguridad económica si pretendemos una autonomía real y no solo formal. Pero Honneth no explica *cómo podemos evaluar* si los sujetos ejercen o gozan efectivamente esos derechos. El enfoque de las capacidades –y su énfasis en la calidad de vida– nos recuerda que las garantías institucionales no siempre se traducen en libertad real, por lo que debemos considerar qué es lo que los sujetos son capaces de hacer. Por ello, sostengo que las capacidades podrían ayudar como criterios para dicha evaluación, como indicadores de autonomía más "tangibles" que dieran la especificidad que el planteo de Honneth necesita. Si bien es cierto que la medición de capacidades es una cuestión todavía problemática dentro del enfoque –dado que lo constatable es el funcionamiento real y no la capacidad–, crece día a día la construcción de indicadores de agencia. La constatación de las capacidades que brindan los derechos, por ejemplo, nos permitiría complementar la evaluación de la situación de injusticia en términos de las libertades reales de las que dispone el sujeto, y no solo en términos de autocomprensión.

7. Capacidades y esferas de reconocimiento: un intento de complementariedad

Ahora, ¿cómo podrían operar juntas ambas bases informacionales para evaluar los niveles de autonomía? ¿Cómo conjugar la autonomía en clave de capacidades con una autonomía en clave de reconocimiento?

Una primera forma de vincular ambas teorías sería asociar cierto conjunto de capacidades a cada esfera de reconocimiento. Es evidente que, cuando la situación implica una forma de menosprecio del sujeto en que se afecta su *integridad física,* se

ven afectadas capacidades básicas como ser capaz de no morir prematuramente, gozar de buena salud, adecuada nutrición y cuidados, ser capaz de tener control sobre el propio cuerpo, o de estar seguro ante ataques violentos de otros. Así también, cuando la situación de menosprecio implica una afectación de la *integración social* del sujeto, a través de la privación formal o real de derechos, las capacidades básicas que fundamentalmente se restringen serían las que Nussbaum rotula bajo "control sobre el propio entorno": la capacidad de participar en las decisiones de la comunidad, tener propiedades, expresar su opinión, tener el derecho a buscar empleo bajo iguales condiciones que otro, etc.[48]

Sin embargo, esta forma de vincular ambas teorías –circunscribiendo ciertas capacidades a cada esfera de reconocimiento– resulta extremadamente rígida. No hace justicia a la insistencia con que Sen ha señalado que las capacidades son multifacéticas, lo que implica que están comprometidas *a la vez* con diferentes contextos y condiciones. Por esto, sugiero que los contextos sociales o institucionales que, según Sen, condicionan las capacidades de los individuos, podrían pensarse como referidos a las tres esferas de reconocimiento de Honneth. Como ya hemos señalado, en muchos casos analizados por Sen, aparecen referencias a cómo la organización familiar, los derechos institucionalizados y las pautas culturales de estima social inciden en el desarrollo o inhibición de las capacidades básicas de los sujetos. Pero ha considerado todos estos contextos que inciden en la autonomía *de forma general*, sin discriminarlos de la forma sistemática en que lo hace Honneth. Lo interesante de esta forma de ordenarlos o clasificarlos es que permite vincular cada condición social a alguna esfera de identidad del sujeto, vinculando los contextos externos a cierta forma de autocomprensión valiosa. Esto da una mayor profundidad al enfoque de las capacidades.

Si queremos, entonces, combinar ambos enfoques sin dejar de hacer justicia a sus intuiciones fundamentales, deberíamos, más bien, sostener que *cada* capacidad está comprometida con los tres niveles o contextos de reconocimiento que ha señalado Honneth: un contexto *afectivo-vincular*, un contexto *jurídico* y un contexto *simbólico-cultural*, y que cada una se expande o restringe de acuerdo al apoyo que encuentra en ellos. Así, una misma capacidad es vulnerable a las tres formas de reconocimiento y es desarrollada por las tres. Por ejemplo, "ser capaz de expresar la propia opinión" implica un contexto afectivo-vincular en que el sujeto sea consultado, escuchado y valorado, por ejemplo, en la toma de decisiones familiares; implica un Estado de derecho que garantice, formal y realmente, la libertad de expresión de los ciudadanos; y la existencia de relaciones sociales de respeto que aseguren que uno no será despreciado o humillado por plantear sus puntos de vista discrepantes.

Cada situación marcará si solo compromete a alguno de estos niveles, o a todos, lo que evidentemente incidirá en la gravedad de la situación. Lo que es claro es que una única esfera de reconocimiento no es suficiente para garantizar una capacidad. Una madre puede darle, con ternura y amor, pan viejo a sus hijos todos los días. El reconocimiento que da el afecto no es suficiente para garantizar condiciones de vida digna. Para alcanzar tales condiciones, se requiere que otros modos de reconocimiento estén garantizados.

Podría ocurrir que una capacidad sea promovida a nivel de reconocimiento jurídico en una sociedad, pero no en el terreno de la valoración social. Como nos ha mostrado Nussbaum, la capacidad de saber leer y escribir es una capacidad ausente en la mayor parte de las mujeres de la India. Sin embargo, el derecho a la educación de hombres y

mujeres por igual es uno de los derechos fundamentales establecidos constitucionalmente. Son las normas sociales, valores y pautas tradicionales los que hacen que las niñas permanezcan en el hogar y los niños sean enviados a la escuela[49]. De todas formas, la situación de estas mujeres no es peor que la de las mujeres afganas bajo el régimen talibán, donde ni siquiera había reconocimiento jurídico de tal derecho.

Si aceptamos que cada capacidad está comprometida con diferentes niveles de reconocimiento y el progreso en cada uno de estos niveles supone una expansión de la autonomía, cada capacidad en sí misma se vuelve "expandible" bajo el enfoque de Honneth. Esto constituye un aporte interesante al enfoque de capacidades: una misma capacidad básica del sujeto va expandiéndose con cada una de las esferas de reconocimiento. O dicho de otra manera, una capacidad se expande o se restringe según los niveles de reconocimiento con que cuenta o no como apoyo.

Es posible reconocer, en los ejemplos analizados por Sen o Nussbaum, las diferentes esferas de reconocimiento de Honneth y cómo estas promueven o frustran el desarrollo de las capacidades. El ya famoso trabajo de Sen sobre las "mujeres desaparecidas" ha mostrado que la capacidad de *no morir prematuramente* está gravemente comprometida en las niñas de China e India[50]. Este problema aparece relacionado directamente a una falta de reconocimiento en la primera esfera de Honneth: la alta tasa de mortalidad infantil femenina se debía a la negligencia de los padres en la nutrición y los cuidados médicos de las hijas, a favor de los hijos varones. No existía, por tanto, una adecuada atención hacia la satisfacción de las necesidades concretas, lo que constituye, en el esquema de Honneth, un menosprecio a la integridad física. Nussbaum, más que Sen, ha insistido en el relevante papel de la afiliación en el desarrollo de las capacidades y, en este sentido, la familia puede ser un lugar de amor, pero también, como lo muestran muchos casos, de violencia, abuso y desprotección. Ahora, en el análisis de Sen sobre las razones de la negligencia en el cuidado de las niñas, aparecen en escena factores vinculados a la precaria situación de los derechos de las mujeres en estas sociedades –esfera del reconocimiento jurídico– y a pautas culturales que desvalorizan las capacidades y el aporte de la mujer a la esfera familiar y la vida social. Entre estas razones se encuentran el bajo empoderamiento económico de la mujer debido a que tiene poco acceso al trabajo bien remunerado y respetado o carece de derechos económicos, especialmente el derecho a la propiedad, lo que lleva a considerar que la inversión en la educación de los hijos varones traerá mejores retornos económicos para la familia. Aunque ilegal, el matrimonio infantil en muchas regiones de la India es vigorosamente defendido por razones religiosas y culturales y lleva a que la niña se aleje tempranamente de su familia, debido a que no aportará a mantener a sus padres en la vejez y, hasta su casamiento, significará un gran gasto. No es raro encontrar que a muchas mujeres se les ha enseñado que deben comer menos que otros miembros de la familia[51].

8. Permeabilidad de las esferas de reconocimiento y políticas públicas

Este simple ejemplo deja en evidencia que no solo la capacidad de no morir prematuramente está siendo vulnerada desde diferentes esferas de reconocimiento, sino que, además, estas esferas se presentan muy permeables entre sí. Por ejemplo, las creencias tradicionales arraigadas provocan que muchos derechos de la mujer queden en el papel, pero a la vez, los avances en el reconocimiento jurídico van lentamente haciendo cambiar las pautas de valor. En la mayoría de las situaciones reales de injusticia, no solo se encuentran comprometidos diferentes niveles de

reconocimiento, sino que, además, es posible observar una fuerte incidencia mutua entre ellos. Las políticas públicas deberían considerar no solo que una capacidad se puede promover desde diferentes entornos de reconocimiento, sino que, posiblemente, lo que hagamos por mejorar la calidad de una esfera terminará repercutiendo en las demás.

Es justo reconocer que el propio Honneth ha sugerido cierta permeabilidad entre las esferas de reconocimiento al plantear, por ejemplo, que el respeto legal entre los miembros de la familia protege de los peligros de una práctica librada exclusivamente al principio del amor y la preocupación recíprocos, o que los derechos sociales y económicos garantizan un mínimo de estima social[52]. Pareciera, entonces, que el reconocimiento jurídico es una esfera que puede "desbordar" legitimidad hacia las demás, interviniendo en sentido correctivo sobre otras esferas. Por otro lado, es evidente para Honneth que en cada institución de la vida social operan distintos principios de reconocimiento de forma simultánea, por lo que es posible que gran parte de las situaciones sociales más relevantes afecten más de un nivel a la vez.

Sin embargo, Honneth no ha considerado en profundidad de qué forma los niveles de reconocimiento se pueden retroalimentar tanto negativa como positivamente. El drama de las mujeres que sufren violencia doméstica puede ayudarnos como ejemplo. Salta a la vista que se atenta contra la integridad física –los casos abarcan todos los niveles, hasta la muerte– y la valoración de las cualidades personales –descalificaciones, celos injustificados, amenazas, propios de un abuso psicológico– lo que corresponde a la primera y tercera esfera de reconocimiento en el planteo de Honneth. Ahora, también es claro que el problema se asienta en la deficiencia de los derechos reales que goza la mujer, especialmente las del sector más pobre de la sociedad.

Existen, de hecho, políticas que apuntan directamente a restablecer un cierto nivel de reconocimiento, por ejemplo asegurar la integridad física –la protección y cuidado de las víctimas– o combatir patrones culturales machistas que desestiman a la mujer. Pero la permeabilidad de las esferas explica que también las políticas que apuntan a la capacitación de la mujer, la mejora de las oportunidades laborales o el acceso al crédito –o sea, en el nivel del ejercicio de derechos– tengan un efecto positivo en la disminución de la violencia doméstica. Las mujeres desarrollan autorrespeto, dejan de depender económicamente de un marido violento y su presencia en ese espacio público también influirá positivamente en la valoración social de la mujer y la consiguiente repercusión en su autoestima. A su vez, no es difícil suponer que esta nueva autorrelación lograda también incide en el tipo de relaciones afectivas en las que esa mujer se involucra y en la iniciativa de reclamar, a su vez, otros derechos.

Conclusiones

La teoría de Honneth nos ofrece un marco general para pensar la justicia social que va más allá de una justicia distributiva y, a la vez, permite dar cuenta de esta en términos de reconocimiento. Sin embargo, su planteo adolece de un vacío teórico en la consideración de criterios distributivos y la base informacional de su teoría resulta altamente imprecisa cuando pretendemos aplicarla para resolver los problemas de la distribución. El enfoque de Sen y Nussbaum puede complementar la teoría de Honneth, brindando, en este aspecto, una base informacional más precisa anclada en las capacidades.

Tanto Sen como Honneth conciben la justicia social vinculada a la expansión de la autonomía de los sujetos y ven esta expansión como vulnerable y dependiente de condiciones sociales. El enfoque de Honneth, por su parte, nos brinda un contexto de análisis más profundo para pensar las mismas capacidades, porque aporta una discriminación de estas condiciones o contextos sociales en tres esferas de reconocimiento, brindando principios normativos para evaluar la calidad de las relaciones de reconocimiento y la autocomprensión que involucran. Honneth enriquece así el enfoque de las capacidades al plantear la identidad del sujeto como algo que se logra a través de diferentes momentos de justicia social que se ven asegurados.

La conjunción de ambas teorías nos ha permitido sugerir que una misma capacidad es vulnerable a los tres contextos de reconocimiento que ha señalado Honneth –un entorno afectivo-vincular, un entorno jurídico y un entorno simbólico-cultural– y que cada una de ellas se expande o se restringe de acuerdo al apoyo que encuentra en cada una de estas esferas. Además de ser indicadores de autonomía más específicos, las capacidades son elementos transversales a las esferas de reconocimiento y son sensibles a la permeabilidad que existe entre ellas.

Desde esta perspectiva conjunta, la justicia social requerirá tanto de la valoración de las libertades reales de que gozan los sujetos –capacidades–, como de la calidad de los contextos de reconocimiento que hacen posible el despliegue de formas de autocomprensión valiosas para la autonomía. Aunar ambos enfoques no solo ayudará a una evaluación más precisa de las situaciones de injusticia, sino al diseño de las políticas públicas más adecuadas para expandir la autonomía de los sujetos afectados.

---

* Este artículo ha sido desarrollado en el marco del proyecto de iniciación en la investigación "Justicia y reconocimiento. Un sujeto de reconocimiento recíproco para el enfoque de las capacidades", financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República de Uruguay, abril 2007- marzo 2009.

1. Para Honneth, la categoría del "reconocimiento" no es relevante para la filosofía política actual porque exprese el objetivo de los llamados "nuevos movimientos sociales" o las "políticas de identidad" meramente, forma en que Nancy Fraser ha interpretado el giro teórico del reconocimiento. Esto los ha llevado a un interesante debate que se recoge en: Fraser, Nancy y Honneth**,** Axel, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, Madrid: Morata, 2006.
2. *Cf.* Honneth, Axel, "Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser", en: Fraser, Nancy y Axel Honneth, *o.c.*, p. 136.
3. *Cf.* Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona: Crítica, 1997, pp. 114-159.
4. *Cf*. *ibid*., p. 109.
5. *Cf*. Honneth, Axel, "Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser", p. 142.
6. Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento*: *por una gramática moral de los conflictos sociales*, p.115.
7. *Cf*. *ibid*., p. 162.
8. *Ibid*., p. 143.
9. *Cf*. *ibid*., p. 158.
10. *Ibid*., p. 112.
11. *Cf.* Cortés Rodas, Francisco, "Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth", en: *Estudios Políticos*, 27 (2005), pp. 9-26.

12. *Cf*. Anderson, Joel y Axel Honneth, "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice", en: Anderson, Joel y John Christman (eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 129.
13. *Cf*. Honneth, Axel, "Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser", p. 112.
14. *Cf*. *ibid*., pp. 121-122.
15. *Cf*. *ibid*., pp. 101 y 107.
16. *Cf*. *ibid*., pp.121 y 123.
17. *Cf*. Sen, Amartya, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 77.
18. *Cf*. *ibid*., pp. 82-83.
19. *Ibid*., p. 115.
20. *Cf*. *ibid*., p. 86.
21. *Ibid*., pp. 114-115.
22. *Cf*. Sen, Amartya, *Desarrollo y libertad*, Buenos Aires: Planeta, 2000.
23. *Cf*. *ibid.*, pp. 25-26.
24. *Cf*. Nussbaum, Martha, "Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism", en: *Political Theory,* XX, 2 (1992), pp. 202-246.
25. *Cf*. Nussbaum, Martha, *Women and human Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 78-80.
26. *Cf*. Sen, Amartya, "Los tontos racionales" en: Hans, F. y M. Hollins (eds.), *Filosofía y teoría económica*, México D.F.: FCE, 1986, p. 187.
27. En Sen, este planteo aparece anclado en Kant en tanto la faceta de compromiso corresponde a una moralidad basada en el imperativo categórico kantiano. Jesús Conill ha analizado las bases kantianas del pensamiento de Sen en su artículo "Bases éticas del enfoque de capacidades de Amartya Sen", en: *Sistema*, CLXXI (2002), pp. 47-63.
28. *Cf*. Honneth, Axel, "Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser", p. 102.
29. La concepción política de persona en que se basa el modelo deja fuera consideraciones psicológicas sobre condiciones que son, para Honneth, relevantes en la deliberación sobre los principios de justicia. Su enfoque se centró más en las condiciones para el autorrespeto como colegisladores que en la autoconfianza y autoestima. Esto forma parte de lo que es una sociedad justa, pero es insuficiente. Los principios de justicia deberían dar cuenta de todas las vulnerabilidades y necesidades de reconocimiento requeridas para la autonomía. La discusión de Rawls sobre el autorespeto ya sugiere que las partes en la posición original deben atender a ciertas necesidades de reconocimiento, pero Rawls se queda muy corto en la consideración de la intersubjetividad. (*Cf*. Anderson, Joel y Axel Honneth, *o.c*., p. 143).
30. *Cf*. *ibid*., p. 129.
31. *Cf*. Hegel, G.W.F., *El sistema de la eticidad,* Buenos Aires: Quadrata, 2006.
32. *Cf*. Mead, G.H., *Mind, Self and Society*, Chicago: The University of Chicago Press, 1972.
33. *Cf*. Anderson, Joel y Axel Honneth, *o.c*., pp. 132-136.
34. Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*, p. 160.
35. *Cf*. Anderson, Joel y Axel Honneth, *o.c*., p. 144.
36. *Cf*. Sen, Amartya, *Commodities and Capabilities,* Nueva Delhi: Oxford University Press, 1999, p. 53.
37. *Cf*. Nussbaum, Martha y Amartya Sen, *La calidad de vida*, México D.F.: FCE, 1996, p. 421.
38. *Cf*. Robeyns, Ingrid, "Is Nancy Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified?", en: *Constellation*, X, 4 (2003), p. 544.
39. *Cf*. Sen, Amartya, *Bienestar, justicia y mercado*, pp. 79-80.
40. Drèze, Jean y Amartya Sen, *India: Development and Participation*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 6.
41. *Cf*. Sen, Amartya, "Response to Commentaries", en: *Studies in Comparative International Development*, XXXVII, 2 (2002), pp. 78-86, p. 79.
42. *Cf*. Robeyns, Ingrid, "An Unworkable Idea or a Promising Alternative? Sen's Capability Approach Re-examined", artículo proporcionado por la Universidad Católica de Lovaina, Centro de Estudios Económicos, en su serie*Center for Economic Studies-Discussion papers*, número ces0030 (http://ideas.repec.org/s/ete/ceswps.html).

43. *Cf*. Nussbaum, Martha, *Women and Human Development*.
44. *Cf*. Robeyns, Ingrid, "Is Nancy Fraser's Critique of Theories of Distributive Justice Justified?", p. 544.
45. Honneth ha reconocido que algunos teóricos liberales como Rawls, Sen o Habermas han dado el primer paso para confrontar el individualismo liberal al mostrar cómo se requieren ciertos recursos y circunstancias particulares para ser realmente capaz de llevar la vida que uno determina que vale la pena. Sin embargo, no cree que una teoría liberal, como la de Sen, sea suficientemente relacional, por lo que propone extender las demandas de justicia social con una concepción de autonomía relacional "basada en el reconocimiento" (*cf*. Anderson, Joel y Axel Honneth, *o.c.*, p. 129).
46. *Cf*. Sen, Amartya, "Response to Commentaries", p. 85.
47. *Cf*. Sen, Amartya, *Identidad y violencia,* Buenos Aires: Katz, 2007. En esta obra, Sen señala con fuerte énfasis que podemos elegir entre identidades alternativas o qué prioridad darle a alguna entre nuestras *diferentes identidades.*
48. *Cf*. Nussbaum, Martha, *Women and Human Development*, pp. 78-80.
49. *Cf*. *ibid*.
50. *Cf*. Sen, Amartya, "More than 100 Million Women are Missing", en: *New York Review of Books*, XXXVII, 20 (1990), pp. 61-66.
51. *Cf*. Nussbaum, Martha, *Women and Human Development*.
52. *Cf*. Honneth, Axel, "Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser", p. 118.

Fuente: FASCIOLI, Ana. Justicia social en clave de capacidades y reconocimiento. *arete*. [online]. 2011, vol.23, no.1 [citado 18 Marzo 2013], p.53-78. Disponible en la World Wide Web: <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2011000100003&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1016-913X.