



MAREK HRUBEC

EN ARAS DE LA JUSTICIA

**TEORÍA CRÍTICA DE
LA SOCIEDAD Y POLÍTICA GLOBAL**

Ariadna
ediciones

En aras de la Justicia
Teoría crítica de la sociedad y política global

En aras de la Justicia.
Teoría crítica de la sociedad y política global

Marek Hrubec

ISBN: 978-956-6276-50-0

Santiago de Chile

Primera edición, abril 2025

Gestión editorial: Ariadna Ediciones

<http://ariadnaediciones.cl/>

DOI: <https://doi.org/10.26448/ae9789566276500.129>

© Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., 2025

This text was written as part of the research activities of the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences.

Traducción del inglés al español © Guadalupe Benítez

Portada: Matías Villa

Obra bajo Licencia Creative Commons Atribución



Ariadna Ediciones indexada su producción en los siguientes repositorios internacionales: ProQuest, OAPEN, ZENODO, HAL, DOAB, Digital Library of the Commons, SSOAR, Open Library (Internet Archive); Humanities Commons, Google Scholar y en el repositorio ANID sólo para proyectos con folio FONDECYT. También postula a la base Book Citation Index de WoS únicamente si el texto está en idioma inglés.

El contenido este libro fue sometido a revisión de pares bajo el modelo de doble ciego

Índice

Introducción.....	7
I. La fundación de la crítica.....	20
1. Crítica social.....	20
1.1 Crítica social interna.....	21
1.2 La tricotomía de: crítica, explicación, normatividad.....	25
1.3 Crítica social externa.....	36
2. Métodos críticos.....	41
2.1 Enfoques transdisciplinarios.....	41
2.2 Realismo del desarrollo social.....	44
2.3 Estructuras, actores y procesos en la historia.....	54
II. Desarrollo de la Teoría Crítica.....	71
3. El Programa de la Teoría Crítica.....	71
3.1 Los fundamentos de Horkheimer.....	73
3.2 Los fundamentos de Marcuse.....	81
3.3 Las reformulaciones de Adorno y Horkheimer.....	89
4. Paradigmas críticos.....	100
4.1 Trabajo y Eros.....	100
4.2 Comunicación y reconocimiento.....	104
4.3 Interacciones globales.....	108
III. Límites de la libertad liberal.....	122
5. Déficit de la libertad liberal.....	122
5.1 Inadecuaciones de la razón pública.....	124
5.2 Problemas del individualismo y la razón instrumental.....	133
5.3 Deficiencias de la redistribución.....	139
5.4 Marginación de la redistribución y el problema de la propiedad....	146
6. Déficit de la libertad internacional.....	163
6.1 Relación inadecuada entre el individuo y la sociedad.....	164
6.2 Comparación de los principios de justicia.....	169
6.3 Insuficiencias de la redistribución liberal internacional.....	172
6.4 Insostenibilidad del orden liberal internacional.....	176

IV. Experiencias del reconocimiento.....	185
7. Dilemas del reconocimiento local.....	185
7.1 Cristalización del reconocimiento.....	185
7.2 De la esfera privada a la pública.....	193
7.3 Públicos políticos.....	202
7.4 Reconocimiento de la igualdad y la diferencia.....	213
8. Dilemas del reconocimiento transnacional.....	228
8.1 Reconocimiento inter Estatal.....	230
8.2 Trascendiendo el nivel inter Estatal.....	235
8.3 Reconocimiento transnacional.....	242
8.4 Interacciones macro regionales.....	247
V. Perspectivas globales de la justicia.....	262
9. Polílogo intercultural: la justicia cultural y política.....	262
9.1 Polílogo intercultural y civilizatorio.....	264
9.2 Disputa sobre el universalismo de los derechos humanos.....	275
9.3 Pluralidad de las culturas y las civilizaciones.....	284
9.4 Normas comunes para toda la humanidad.....	294
10. Interacciones extraterritoriales, estratégicas y globales: Justicia social, económica y de seguridad.....	300
10.1 Identificación de los sujetos mal reconocidos.....	301
10.2 Reconocimiento extraterritorial y la regulación de la economía...308	
10.3 Revolución transformadora y estructuras estratégicas.....	320
10.4 Superar los conflictos globales.....	334
Conclusión. Los principios de la justicia social global.....	350
Summary.....	366
摘要.....	374
Bibliografía (Lista de referencias).....	379
Lista de tablas.....	421
Nota sobre el autor.....	423
Sobre este libro.....	424

Introducción

El presente libro aborda cuestiones de (in)justicia en diferentes perspectivas territoriales y temporales. Examina la sociedad y la política en el contexto europeo y, más en general, occidental, así como en el entorno del Sur global y las interacciones mundiales. Analiza el tema, principalmente, en las últimas décadas del marco más amplio de los siglos de la modernidad; también lo aborda con el telón de fondo de la trayectoria civilizatoria a largo plazo.

Si distinguimos entre las tres ideologías principales y sus teorías asociadas, a saber, el liberalismo, el conservadurismo y el socialismo en sentido amplio,¹ se puede decir que en el último medio siglo se ha producido un gradual ascenso global de las tendencias liberales, su posterior crisis con implicaciones conservadoras y una consecuente confrontación con las revitalizadoras demandas socialistas. El libro que el lector tiene en sus manos aborda estos desarrollos, ofreciendo principalmente análisis críticos de las teorías liberales y libertarias y sus conflictivas implicaciones, y trazando sus alternativas en forma de socialismo democrático o democracia socialista basándome en la teoría social crítica y en otras corrientes de varias partes del mundo. Estas alternativas empezaron a oírse con más fuerza a través de mareas emancipadoras en América Latina con los foros sociales y con las demandas de los pobres globales y otros grupos marginados; mientras que, al mismo tiempo, empezaron a tomar forma a través de la economía de mercado socialista en el este de Asia.

Desde 1989, el colapso del bloque del Este ha supuesto un debilitamiento de la teoría socialista en el Este, en el Oeste y en otras partes del mundo; aunque muchas de estas teorías en el Oeste y en el Sur no hayan estado vinculadas al bloque del Este. Es más exacto decir que el colapso de la versión soviética del socialismo en Europa Central y Oriental y en otros países asociados ha dado lugar al proceso de una global generalización de la práctica neoliberal occidental y de la teoría libertaria y liberal, pero los efectos de la crisis financiera y económica

¹ De entrada, hay que dejar claro que un desglose más detallado conlleva naturalmente un enfoque más exhaustivo. Por ejemplo, el término liberalismo en sentido general suele dividirse en neoliberalismo de derechas, que se ha promovido principalmente en la práctica y está vinculado al libertarismo en la teoría, por un lado, y liberalismo de izquierdas y centro, que se aplica principalmente en la teoría, por otro. Además, menciono las ideologías porque proporcionan una primera aproximación para aclarar el tema, pero eso no significa que considere que este concepto con la división sea un enfoque adecuado.

occidental de 2008 están influyendo en los cambios estructurales produciéndose en los países occidentales y en las tendencias para futuras trayectorias; mismas que, en su contradictoria superación de las diferentes formas de liberalismo en un amplio sentido, contienen, a grandes rasgos, nuevas amenazas y esperanzas fragmentarias y conflictivas. Recientemente, estas tendencias han chocado con el fortalecimiento de la influencia del Sur global y sus diversas perspectivas sociales alternativas.

Desde la década de 1990 ha sido necesario volver a plantearse —y esta vez de manera fundamental— cómo abordar teóricamente la marginalizada concepción socialista del conflicto de clases, para así encontrar perspectivas adecuadas. La teoría crítica que originalmente se estableció como una versión occidental del marxismo ofreció un punto de partida. Mientras la mayoría de los autores consideraba la concepción de la lucha de clases como demasiado estrecha y económicamente reduccionista, la concepción de Georg Wilhelm Friedrich Hegel de la lucha por el reconocimiento (*Kampf um Anerkennung*), también reconsiderada en la recepción por Marx, ofrecía la base para una posible reformulación actualizadora con un alcance más amplio y abarcador (alcance económico, social, político, cultural), fundamentos que también pudieron incluir una concepción de clase redefinida; siendo que, como es comprensible, las clases y los grupos sociales no habían desaparecido. Jürgen Habermas formuló este cambio como un viaje por el pensamiento de Marx a Hegel para restablecer el programa de *Hegel a Marx* (Habermas 2009). Este ajuste de cuentas históricamente necesario, con sus motivos más antiguos a ser utilizados de forma actualizada y superados en una nueva teoría social crítica del reconocimiento, parecía ser, para muchos escritores, la esperanza de una actualización de la teoría socialista.

Más filósofos sociales y científicos sociales han abordado el tema del reconocimiento. Mientras que Johann Gottlieb Fichte y Jean Jacques Rousseau habían iniciado el tema, Hegel lo había elaborado y dado a conocer con su concepción de la "lucha por el reconocimiento" entre amo y esclavo (Herr und Knecht). Carlos Marx, Georges Sorel, Alexandre Kojève y Jean Hyppolite siguieron analizándola, y siendo tratada, no sólo en obras filosóficas sino también literarias, por Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir, entre otros. Ello ha permitido cartografiar, tanto el plano existencial y social del sujeto, como el plano estructural de los análisis económicos, políticos, entre otros. En este libro, me alinee principalmente con los análisis contemporáneos, en su mayoría, de los autores de la teoría social crítica.

La teoría social crítica del reconocimiento —aunque ofrecía los prometidos y más amplios fundamentos teóricos— seguía estando

demasiado estrechamente asociada a la teoría liberal y se quedaba muy corta a la hora de restablecer el programa de Hegel a Marx; por no hablar de actualizarlo aún más para la actual era de las interacciones globales; incluido el conflicto. Por ello, en este libro, por un lado, me baso en la crítica de la teoría liberal en términos de una teoría social crítica del reconocimiento; por otro lado, reformulo esta teoría crítica en relación con teorías críticas de las varias partes del mundo y avanzo más allá de ella, hacia una teoría más desafiante de la justicia social global. Para ello, me baso, en parte, en motivos de apoyo seleccionado de la teoría social crítica que se desarrollaron en el entorno checoslovaco, principalmente durante la revitalización participativa del socialismo de Europa del Este desde la década de 1960. Además, rearticulo la teoría social crítica a través de elementos compatibles actualizados seleccionados del marxismo analítico que articulaban aquellas reivindicaciones de justicia social y económica más elevadas que la contemporánea teoría crítica. Al hacerlo, igualmente me baso en la teoría del capitalismo global orientada críticamente; dado que, desde la década de 1990, las luchas en aras de la justicia también se han librado con más fuerza a escala regional y global. Dada la necesidad de la dimensión cultural y civilizatoria en el análisis de estas cuestiones, incluyo bases de la teoría de las civilizaciones. En este sentido, articulo una teoría social que pueda: a) ser exhaustiva con los aspectos económicos, sociales, políticos, culturales, de seguridad y medioambientales, b) no subestimar los motivos económicos y sociales, c) tener en cuenta tanto los niveles de análisis locales y nacionales como los macrorregionales, transnacionales y globales, y d) integrar también los aspectos civilizacionales e interculturales del análisis.

Con vistas a aclarar los puntos de partida y las interacciones en diferentes partes del mundo, puedo señalar que formulo mi teoría en diálogo con diversas teorías sociales críticas no sólo del Norte global, sino también del Sur global marginado. En este libro, me baso en mis propios antecedentes en la teoría social europea orientada críticamente, especialmente en la Europa Central influida por la experiencia del antiguo socialismo de Estado y del capitalismo contemporáneo. El local entorno centroeuropeo ha sido un puente entre Oriente y Occidente, siendo hoy, también, una de las semiperiferias de Occidente, más concretamente, parte del Sur global, marginada dentro del Norte global. Por supuesto, presento mi perspectiva europea o centroeuropea a personas de otros sistemas, culturas y civilizaciones sólo como una teoría para nuestro posterior debate partiendo de la experiencia que autores de otras partes del mundo hacen del mismo, es decir, articular sus propias teorías sociales en diálogo con las perspectivas de otras partes del mundo, de modo que, respetando la pluralidad de concepciones en diferentes partes del mundo, podamos inspirarnos mutuamente y, al

mismo tiempo, avanzar hacia una formulación común de un concepto de *justicia social global*. Aunque soy consciente de que las categorías de Sur global y de Norte global no son esencias incambiables, ello no debiera impedirnos, de forma relativista, reconocer la injusta realidad de que muchas personas del Sur son explotadas, oprimidas y discriminadas en favor del Norte.

Como indiqué al principio, en general, mi principal preocupación en este libro es criticar y explicar la teoría liberal y libertaria y sus implicaciones en términos de teoría social crítica, así como otras teorías sociales orientadas críticamente en el mundo, y formular una teoría alternativa del socialismo democrático o de la democracia socialista desde la justicia local a la global. También muestro cómo la filosofía social y política y sus disciplinas afines tienen sus fuentes en la práctica social y política. Utilizo aquí el término general teoría social, que engloba los otros subanálisis mencionados anteriormente; pero, debido al énfasis en el significado político de este análisis, utilizo también el término teoría social y política.

Mientras la mayoría de los análisis en filosofía política contemporánea y disciplinas afines se centran únicamente en los debates académicos actuales y descuidan el argumento más amplio, me gustaría centrarme en un horizonte temporal más amplio que se remonta a los orígenes de nuestra civilización europea en el contexto de otras civilizaciones y de la civilización humana en general. Sin embargo, analizo principalmente los debates teóricos desde la caída del Bloque del Este a principios de la década de 1990 hasta la actualidad; siendo que las teorías a debatir se han desarrollado en el más amplio marco del último medio siglo. En particular, su temporal incrustación en la histórica trayectoria del sistema capitalista occidental puede captarse sucintamente como una alternancia cíclica con énfasis en las diferentes estructuras de este sistema; aunque este sistema siga actualmente en existencia. Concretamente, se trata de la alternancia de tendencias sociales o socialistas (tres décadas del Estado del bienestar desde la Segunda Guerra Mundial hasta los años setenta); tendencias neoliberales (desde los años ochenta hasta la primera década del siglo); tendencias ordoneoliberales y, por tanto, también (neo)conservadoras y populistas (tras la crisis de 2008, desde la segunda década del actual siglo, y posiblemente hasta la tercera década); posteriormente, en la siguiente era a venir, de nuevo se pudiesen presentar potenciales tendencias (neo)socialistas en un nuevo y más elevado plano.

En este marco temporal de aproximadamente un siglo de duración, las teorías liberales de la década de 1970 con sus concesiones sociales pueden considerarse como un resumen de las modestas demandas de la era del Estado del bienestar en retroceso, que

posteriormente fueron consideradas por muchos autores acomodaticios como el máximo bien posible en la era neoliberal. Por el contrario, pudiera considerarse que la teoría social crítica y otras teorías socialistas plantean demandas sociales más exigentes que se siguen teniendo presentes, no sólo de la era del estado de bienestar y la revolución social de los años sesenta, sino también de un periodo anterior, de modo que estas demandas puedan ser retomadas en una versión actualizada cuando los cambios cíclicos, tras sus contradicciones globales, alcancen potencialmente la siguiente era en el marco occidental.

* * *

El tema del libro requiere, ya aquí, en la Introducción, de algunas precisiones territoriales y temporales. En primer lugar, es necesario definir la exploración del espacio en el que tienen lugar las luchas por el reconocimiento o, más en general, por la justicia. En concreto, es necesario distinguir, en primer lugar, entre un examen de las cuestiones internacionales clásicas que tienen que ver con los Estados-Nación individuales y las relaciones internacionales que surgen a través de ellos, por un lado; y un examen de las cuestiones globales, por un otro. Si en este libro llevo a cabo un debate entre enfoques internacionales y enfoques globales, y en algunos lugares no especifico el término «global», incluyo —con la excepción de las relaciones internacionales— todas las demás relaciones más allá del Estado-Nación, es decir, las interacciones transnacionales, supranacionales, macrorregionales, interculturales, extraterritoriales, mundiales, entre otros tipos. Para sugerir al menos algunos conceptos, puede decirse que —como sugieren los propios términos— las relaciones internacionales se refieren a las interacciones entre los Estados-Nación individualmente (normalmente a través de los gobiernos nacionales); las actividades transnacionales, sobre todo las económicas, trascienden los Estados-Nación y no se refieren a los Estados individuales en su conjunto; las cuestiones supranacionales se conceptualizan, entonces, como un conjunto que incluye múltiples Estados-Nación o territorios que juntos forman un todo supranacional regional, macrorregional o integrado en red o extraterritorialmente, y estos conjuntos se basan en las relaciones internacionales, en las que también pueden incluirse; las relaciones interculturales, que se refieren a la interacción de culturas y civilizaciones; y, por último, las relaciones globales, en sentido estricto, son en sí mismas una especie de entidad supranacional; pero, a diferencia de las entidades macrorregionales o en red integradas selectivamente, son una entidad a nivel de civilización humana o, más en general, a nivel planetario, incluida la naturaleza viva y no viva.

Por si estoy trascendiendo la controversia entre estos términos, utilizo el término global también en sentido general, con el cual incluyo todos los niveles territoriales inferiores de justicia (macrorregional, transnacional, internacional, nacional, local, etc.) bajo el término justicia global; del mismo modo que cuando escribimos sobre la justicia nacional incluimos también todos los niveles inferiores por debajo del nivel nacional (local, de distrito o regional).

Al mostrar los actuales graves límites de las relaciones internacionales en el entorno de las presiones corporativas y políticas del capitalismo global y al explicar los problemas de organización macrorregional y mundial, me centro en las luchas por el reconocimiento; y, más en general, por la justicia, mismas que surgen de las relaciones internacionales, pero no se quedan en ellas, trascendiendo las luchas de diversas maneras y configurando nuevas tendencias de desarrollo más allá de las fronteras de los Estados-Nación. En este sentido, en particular, analizo el diálogo intercultural, los derechos universales, el reconocimiento social extraterritorial y el socialismo estratégico macrorregional con sus interacciones globales. Así como, a nivel general, me baso en la teoría social crítica del reconocimiento y avanzo hacia mi propia teoría de la justicia social; en el nivel de análisis territorial me baso, principalmente, en las teorías nacionales, internacionales y cosmopolitas y avanzo hacia mi propia teoría de la justicia social global.

De igual manera es necesario aclarar cómo conceptualizar los diferentes cambios sociales. Lo cual nos lleva a varios tipos de crisis, tanto a nivel global como especialmente a niveles inferiores. Los cambios más superficiales son las crisis estructurales en las que cambia la estructura (por ejemplo, se implanta el neoliberalismo); aunque todo el sistema social (en este caso el capitalismo) siga siendo el mismo. Las crisis sistémicas más profundas conducen a un cambio de todo el sistema; ejemplo histórico: la caída del feudalismo, la instauración del capitalismo y, posteriormente, del socialismo. Las complejas crisis pueden desembocar en una crisis civilizacional en la que toda una civilización o civilizaciones pueden caer en plural, como, por ejemplo, tras la conquista colonial de los europeos sobre América.

Los cambios se realizan a través de transiciones graduales o dramáticas, lo cual ha dado lugar a un conflicto entre enfoques reformistas y revolucionarios. Sin embargo, estos enfoques suelen aplicarse no independientemente de la realidad, sino en función de la posibilidad social o del bloqueo de la trayectoria histórica; siendo que los cambios revolucionarios suelen producirse sólo cuando se bloquea la posibilidad de desarrollo mediante la transformación. Sin embargo, además de la transformación y de la revolución, también es necesario

identificar el concepto más complicado de la revolución transformacional; lo cual se refiere a la gradual realización de cambios relevantes.

En los procesos sociales, las transformaciones, revoluciones o revoluciones transformacionales no sólo conllevan avances o retrocesos, sino trayectorias de desarrollo más complejas. El progreso en un nivel de estructura, sistema o civilización en un territorio dado y en un periodo de tiempo determinado puede ir acompañado de una paralela regresión en un otro nivel o en un otro territorio del mismo periodo. A escala global, el complejo desarrollo de las contradicciones ocurre de forma similar — y comprensiblemente más complicada.

Desde la perspectiva histórica al largo plazo de miles de años, la globalización ha procedido como un contradictorio y dramático proceso de integración territorial en constante expansión, el cual parte de la racionalidad técnica evolutiva de la civilización humana, implicando, entre otras cosas, comunicación, transporte, integración económica, social, política y cultural. El territorio de las tribus se fue ampliando gradualmente hasta convertirse en el territorio de los Estados, posteriormente en los territorios más extensos de los imperios, después en los territorios de los imperios con sus colonias, hasta desembocar en una progresiva integración planetaria, es decir, global. En este proceso, la conquista europea de las Américas fue un hito lleno de conflictos, siendo la primera vez en lograrse una integración global a largo plazo.

La expansión de las interacciones globales no fue lineal. Una ola de integración global suele ir seguida de una parcial desintegración global, a la cual le sigue una integración global aún mayor. La desglobalización no sólo provoca la fragmentación administrativa de Estados o imperios, sino también, por lo general, crisis económicas, guerras y destrucción del medio ambiente. Este ciclo también se repite a nivel superior, donde el colapso de algunos imperios o culturas enteras ha supuesto más pasos de retroceso en la desglobalización; pero, tras los cuales, la integración global se ha revitalizado incrementalmente. Así pues, desde una perspectiva general a largo plazo, hasta ahora, en el curso de la historia de la civilización humana, dialécticamente, a través de dinámicas de integración global y posteriores regresiones desglobalizadoras correctivas parciales, se ha producido una integración territorial cada vez mayor, acompañada de altibajos y ascendentes oleadas de estructuras sociales, sistemas y civilizaciones que, hasta ahora, han dado lugar a una integración global.

En mi interpretación trazo un mapa de las interacciones y conflictos globales de forma que se capten, en la medida de lo posible, las tendencias de integración, no sólo para arrojar luz sobre su forma en las décadas posteriores al colapso del bloque del Este; sino, también, para

mostrar las áreas y modalidades de los siguientes posibles futuros procesos de integración global que pudieran realizarse tras los temporales ajustes de desintegración. La identificación de estas áreas y modalidades es previo requisito para que los problemas de las sociedades posconflicto, tras la fase de desintegración del desarrollo, se gestionen de forma más armoniosa, lográndose un orden social más equitativo en la nueva posterior fase de interacciones globales con tendencias integradoras.

* * *

Como indica el título de mi libro, *En aras de la Justicia*, he estado trabajando en la teoría de la justicia, principalmente, del último medio siglo; consciente de su larga tradición, al menos desde Platon y Aristóteles. El subtítulo especifica a continuación que esta teoría de la justicia parte de *una teoría crítica de la sociedad y la política globales*. Siguiendo el enfoque interdisciplinar y transdisciplinar de la teoría crítica, en este libro me centro, principalmente, en la filosofía social y política, formulando los fundamentos filosóficos de la teoría social y política a partir de fuentes sociológicas y politológicas.

El esquema principal de mi exposición se divide en cinco secciones, de las cuales las dos primeras explican mis fundamentos y métodos (en términos generales en la primera sección, y en una trayectoria histórica en la segunda sección) y las tres siguientes aplican estos métodos a la exposición de mi propio tema.

Más concretamente, esto significa que, en la primera sección, en discusión con teorías sociales y políticas críticas alternativas, exploro los tipos de crítica social y realizo la fundamentación de la teoría crítica utilizando la tricotomía metodológica de *crítica, explicación, normatividad*. Esta tricotomía, que es el principio subyacente de mi interpretación, expresa la dinámica argumentativa de las luchas por la justicia, mismas que progresan desde la crítica de momentos negativos de la realidad social, pasando por la explicación de fragmentos positivos de la realidad, hacia el desarrollo de estos fragmentos en una concepción normativa de la sociedad en beneficio de sus habitantes. Además, desarrollo este fundamento mediante enfoques de investigación que incluyen la transdisciplinariedad, el realismo en el desarrollo social y las concepciones de las relaciones entre las estructuras y las acciones de los actores en las estructuras práctico-intencionales y en la historia, incluidas las transformaciones, las revoluciones y la revolución transformadora, permitiendo comprender los cambios fundamentales a más largo plazo. En la segunda sección, identifico a continuación elementos de la tricotomía metodológica y otros enfoques en las formulaciones de la

teoría crítica, desde sus documentos programáticos fundacionales originales, hasta los autores contemporáneos, y los reformulo en relación con los principales paradigmas de cada etapa. En suma, ofrezco así fundamentos metodológicos para una teoría más general de la justicia social global.

A continuación, de las secciones tercera a la quinta, analizo el tema del libro a través de la metodología expuesta, centrándome en la polémica de la teoría liberal y en parte libertaria, junto con la teoría social crítica y otras teorías de orientación social, para llegar a mi propia teoría de la justicia social global. En concreto, primero desarrollo una crítica de los déficits de la concepción liberal (Sección III: Capítulos 5 y 6), después desarrollo una explicación de los dilemas de la concepción crítica del reconocimiento (Sección IV: Capítulos 7 y 8) y, por último, desarrollo la normatividad, especificando los momentos cruciales de la concepción crítica de la justicia global (Sección V: Capítulos 9 y 10). Esta división, aunque básica y central, no es exhaustiva, ya que el libro avanza hacia una exposición más exhaustiva en la que los dos elementos restantes de la tricotomía pueden seguirse aplicando dentro de cada uno de los elementos de la tricotomía metodológica. Mis análisis avanzan en esa dirección, aunque también aplico la tricotomía a los propios problemas concretos, dado que, desarrollar una teoría a un nivel de análisis superior requiere, en última instancia, llegar a un acuerdo con las teorías alternativas, sus déficits y dilemas.

En mi crítica, me ocupo principalmente de la teoría liberal de John Rawls, como la filosofía política más influyente del último medio siglo, al tiempo de aclarar críticamente sus fundamentos ideológicos y algunas de sus conclusiones en relación con la teoría libertaria no igualitaria de Robert Nozick; donde, en la práctica política, sus elementos han cobrado fuerza en una versión ideológica. Analizo el déficit de fundamentación intersubjetiva de la teoría liberal y libertaria y sus consecuencias en los ámbitos social y democrático participativo, así como en la imposibilidad de desarrollar su teoría en planos transnacionales. Para analizar la teoría social, me baso en los análisis propuestos por Axel Honneth, Nancy Fraser, Charles Taylor, Iris Young, G. A. Cohen, Wei Xiaoping, entre otros autores de similar orientación. En este sentido, no sólo se trata de una controversia de teorías parciales, sino también de una discordia de dos vertientes teóricas o interpretativas: la vertiente teórica liberal en sentido amplio y la vertiente teórica social crítica; cada una de las cuales se nutre de su propia y prolífica historia de erudición.

Tanto en el caso de la teoría liberal, en la tercera sección del libro, como en el de la teoría del reconocimiento, en la cuarta sección, siempre me centro primero en el ámbito local y nacional (capítulos 5 y

7), y después en el internacional y transnacional (capítulos 6 y 8). Examino las trayectorias que surgen de las interacciones internacionales y los trasciendo a las interacciones globales, principalmente en la quinta sección, haciendo hincapié en la cartografía de los problemas y sus resultados, especialmente en el Sur Global, donde deben afrontarse la mayoría de los retos: en América Latina, África y Asia. Divido la sección en dos capítulos, según se centren en el diálogo intercultural e intercivilizacional en relación con la controversia sobre los derechos universales (Capítulo 9) y en la búsqueda del reconocimiento extraterritorial de los pobres globales y del socialismo de mercado en China con interacciones estratégicas, lo cual implica cuestiones de justicia social y económica (Capítulo 10). Para ello, trazo un mapa, tanto de las acciones de los actores, como de las estructuras en las que operan y que crean conjuntamente. Luego, al final del último capítulo, el décimo, considero las posibilidades y amenazas de la hegemonía global, el autoritarismo y la guerra a la luz de potenciales conflictos y guerras.

Para evitar las trampas del reduccionismo político o económico, en las secciones III, IV y V antes mencionadas, abordo cuestiones de justicia social y económica, así como de justicia cultural y política, al tiempo que trazo un mapa de la seguridad; entre otros aspectos. En las conclusiones del libro, que resumen mi teoría del socialismo democrático o democracia socialista, ofrezco una sistemática propuesta normativa de los principios de la justicia social.

Si bien esta sistemática disposición del libro sienta las bases para una analítica comprensión de su contenido, la inclusión de un ejemplar estudio de caso puede ayudar a comprender intuitivamente la importancia y las diferentes dimensiones del tema. En su libro *Hegel, Haití e Historia Universal* (Buck-Morss 2013), la teórica crítica Susan Buck Morss sostiene que, en el pensamiento moderno en desarrollo del siglo XVIII, el concepto de esclavitud desempeñó un importante papel en la filosofía práctica occidental, como símbolo de las libres relaciones de poder entre las personas; mientras, en la economía y la política coloniales de la época, la práctica de la esclavitud estaba paradójicamente en su apogeo. La violenta división geográfica de la demanda de justicia que reproducía la frontera entre los países occidentales y sus colonias era considerada como algo necesario, adecuada y legalmente codificada.

En este autoritario contexto, la mayoría de los intelectuales occidentales no consideraron adecuado escribir sobre la revolución sin precedentes, la recién llevada a cabo por los esclavos de Haití, es decir, criaturas a quienes en ese momento no se les atribuía la capacidad de libertad ni de educación. Fue la primera exitosa revolución en América de esclavos, misma que condujo a la creación del Estado. Mientras, en los países occidentales, el acontecimiento ha sido sistemáticamente

suprimido, silenciándose en gran medida en los círculos teóricos. Al mismo tiempo, Hegel se hizo famoso por su análisis crítico de la esclavitud y por el inspirador concepto asociado de la lucha por el reconocimiento entre el amo y el esclavo en *La Fenomenología del Espíritu* (*Die Phänomenologie des Geistes*, 1806) (Hegel 2017a); pero, aunque podamos sospechar varias connotaciones asociadas a las contemporáneas luchas de los esclavos por el reconocimiento, no hay ninguna referencia directa a el acontecimiento de Haití en aquella época. Sin duda, se trataba de un libro filosófico, la esclavitud ha sido analizada en abstracto, y las limitaciones políticas a la libertad de expresión de la época no ayudaban al autor en este asunto; aun así, habríamos de ser impaciente para ser críticos con el tiempo que pasó antes de que Hegel, en su tardía *Filosofía del Espíritu* (*Die Philosophie des Geistes*, 1830) (Hegel 2001) señalara la capacidad de los antiguos esclavos haitianos a ser aptos de educación y de su capacidad para establecer un Estado. Sin embargo, la mayoría de los demás autores guardaron silencio sobre este decisivo acontecimiento; hasta arribado el siglo XX.

Uno no puede evitar preguntarse si nos encontramos hoy en una situación similar en el entorno de la teoría social y política occidental, dados los cientos de millones de pobres, especialmente en los países en desarrollo del Sur global. Sin embargo, éstos no son los únicos marginados, ignorados por la mayor parte de la teoría social y política europea y, más en general, occidental. Desde la perspectiva del Sur Global, Enrique Dussel señala "...el *eurocentrismo* de las filosofías políticas, que olvidan por desprecio e ignorancia todo lo alcanzado práctica o políticamente por otras culturas, también en la teoría" (Dussel 2007). Para él, la salida a este estado de cosas es una política de la liberación con una historia social y mundial crítica.

Respetar a las personas de entornos no occidentales exige superar el egocentrismo y reconocer sus necesidades, capacidades e intereses, así como las diferencias en sus sistemas sociales, económicos, políticos y culturales que se cristalizan a partir de los distintos orígenes. También significa reconocer la reivindicación de sus propias vías de desarrollo, una "modernidad diversa", pero esto no implica una postura relativista, ni el predominio del particularismo. Más bien, el necesario respeto por los demás también requiere una comprensión de nuestra situación común, de nuestro marco mundial compartido, al que nos han seducido muchos injustos acontecimientos, así como conflictos históricos y contemporáneos. Una comunidad mundial común en sentido positivo exigiría que se realizara el mutuo reconocimiento de las personas en muchos aspectos y, por tanto, la justicia social mundial.

* * *

La formulación de mi concepción teórica de la sociedad y la política es mi actividad gradual. Articulé el primer esbozo (Hrubec 2011) que fue comentado en varias revistas y luego una selección de artículos se publicó como los libros *Contradicciones y alternativas al capitalismo global* (Solik 2015) y *Guerra y paz interculturales* (Svoboda, Stech 2012). Estoy en deuda con aquellos cuyos comentarios y artículos se publicaron en estos textos. También he presentado partes de mi teoría en países europeos, EE.UU., China, Brasil, Cuba, Etiopía, Nigeria, Sudáfrica y otros países, y, reflexionando sobre los comentarios de varios colegas, he ido reformulando, ampliando y actualizando mi posición teórica que publico ahora por primera vez en este libro en español.

Quisiera agradecer aquí a quienes han contribuido a este libro y recordar a los autores más importantes. Mi gratitud por los muchos años de debate e inspiración pertenece, en primer lugar, a los amigos y colegas del Sur Global, quienes han abierto mi visión de las injusticias y patologías locales y globales fundamentales. También quiero dar las gracias especialmente a Nancy Fraser (Nueva York), Axel Honneth (Fráncfort y Nueva York), G. A. Cohen† (Oxford), Leslie Sklair (Londres), Jerry Harris (Chicago), Lauren Langman (Chicago), William Robinson (Santa Bárbara, California), Wei Xiaoping (Pekín), Tong Shijun (Shanghai), Liu Zuokui (Pekín), Chen Xin (Pekín), Zhou Suiming (Guangzhou), Emil Sobottka (Porto Alegre), Alessandro Pinzani (Florianópolis), Enrique Dussel (Ciudad de México), Fabricio Pereira da Silva (Río de Janeiro), Ernesto Domínguez López (La Habana), Raúl Rodríguez Rodríguez (La Habana) Alexander Chumakov (Moscú), Alexander Lukin (Moscú), Achille Mbembe (Johannesburgo), Binyam Mekonnen (Addis Abeba) y Robert Fine† (Warwick). De igual manera, durante mucho tiempo he agradecido los amistosos y colegiados debates con los colegas de nuestro Centro de Estudios Globales de Praga, a saber, Martin Brabec, Oleg Suša, Josef Velek, Martin Profant, Erazim Kohák†, Dominika Dinušová, y con otros colegas locales en Praga, especialmente Jan Svoboda, Josef Zumr, Jiří Loudín, Pavel Baran, Emil Voráček, Zdenka Mansfeldová y Petr Agha, y en Bratislava Peter Dinuš, Ladislav Hohoš, Ľuboš Blaha, Richard St'ahel, Jozef Lysý† y František Škvrnda. Incluyo en mi agradecimiento a todos los debatientes de los Foros Sociales Mundiales y otros movimientos sociales y cívicos, a la comunidad política y a mis estudiantes.

I . La fundación de la crítica

1. Crítica social

La teoría social crítica se basa en la crítica social. Sin embargo, los autores individuales difieren en el desarrollo de este punto de partida común. Mi objetivo es abordar en primer lugar la teoría social crítica que articularé cada vez más en el libro en el contexto de otras teorías críticas en el mundo con el fin de articular una teoría social global más inclusiva que vaya más allá de la teoría crítica contemporánea estándar. Analizaré tres elementos fundamentales de la teoría crítica social: la *crítica*, la *explicación* y la *normatividad*, mismos que pueden identificarse en los documentos programáticos de los fundadores de la Teoría Crítica (la Escuela de Fráncfort) y, que, en consecuencia, se encuentran identificados en los textos de sus seguidores hasta la actualidad. Aunque estos elementos han estado presentes en la teoría crítica desde sus inicios, y su existencia era implícita condición previa para la teoría crítica, han sido articulados sólo vagamente en sus complejas relaciones recíprocas. Esto se debe a que, por regla general, sólo se han abordado algunos de estos elementos, y a que sólo se han discutido algunas de las relaciones entre ellos. Sólo una articulación de los tres elementos en sus mutuas relaciones constitutivas les permitirá ocupar un lugar crucial en la teoría social crítica. Por ello, en este trabajo, presento mi propia formulación de la teoría crítica que se construye sobre la concepción de tres elementos fundamentales de la teoría crítica: *la crítica*, *la explicación* y *la normatividad*.

Procederé de la siguiente manera: En este primer subcapítulo aclararé la necesidad de una característica interna de la teoría social y política con enfoque crítico. En el segundo subcapítulo, aclararé la importancia esencial de la tricotomía: crítica, explicación y normatividad para este tipo de teoría, asimismo, me concentraré en las relaciones entre los elementos individuales de la tricotomía. En el tercer y último subcapítulo, me ocuparé de la crítica social externa y examinaré la posibilidad —al menos en algunos casos— de redefinirla desde la perspectiva interna. Se espera que esta secuencia de argumentación conduzca a una mejor comprensión de los fundamentos de una teoría que se base en la crítica social interna y que, como resultado, sea capaz de afrontar la complejidad de los enfoques muy extendidos en la teoría social y política en Occidente y en algunos otros lugares también; enfoques que encontramos, principalmente, en diferentes versiones del capitalismo. En este sentido, podemos partir de la oración

"Marx importa" (Fasenfast 2022). Esto forma parte, por supuesto, de las coordenadas y actualizaciones muy complejas que trato en este libro. Sobre la base de uno de los primeros textos pragmáticos de la teoría crítica, el ensayo *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* que, como su título implica: formula la diferencia entre la teoría tradicional y la crítica; pudiera decirse que actualmente existe la necesidad de diferenciar entre la teoría asocial y la teoría social crítica, tanto la tradicional como la contemporánea (Horkheimer 2009; Honneth 2009; Adorno, Frenkel-Brunswick, Levinson & Sanford 1950).

1.1 Crítica social interna

La aclaración de los elementos constitutivos de la teoría crítica requiere de la comparación de las teorías sociales y políticas alternativas y relevantes, específicamente las críticas sociales y políticas teóricas que, por brevedad, denotaré como «críticas sociales». Comenzaré con el análisis del enfoque teórico de la crítica social presentado por Michael Walzer, seguido por otros teóricos críticos y, analizando las teorías de otros autores, mostraré sus límites y presentaré mi propio punto de vista.

A pesar de ofrecer una visión inspiradora del tema (Walzer 1987), el mezclar partes de una explicación multidimensional y el pasar por alto otras visiones, no proporciona razones suficientes para las bases de la crítica social. Sin embargo, un análisis de su punto de vista ayuda a articular claramente una crítica social viable y a distinguir la teoría social crítica de otras formas de crítica social, Walzer considera que la «crítica social» es tan antigua como la sociedad misma y que una adecuada respuesta a ella es «una de las formas esenciales de reconocimiento mutuo» (Walzer 1988, 3). En las interacciones de mostrar, rechazar y adquirir respeto, un crítico social puede decir de forma simbólica: «Crítico, por ende soy». Y, sin embargo, la denuncia que plantea es un mero comienzo, similar a la postura de Descartes al declarar: «Pienso, luego existo». Con ello en mente, puede decirse que, al desafiar el comportamiento de sus compañeros, Sócrates convirtió a los críticos sociales en ejemplares expertos de la «queja». Walzer concibe la crítica social como una especie de práctica social caracterizada por un desafío de interpretación. En esto coincide con aquella teoría crítica que también es una especie de crítica social estrechamente relacionada con la práctica crítica. Walzer presenta una definición de la crítica social con otras concepciones de trasfondo: desde una perspectiva moral, considera la crítica relativa correspondiente a la experiencia cotidiana de las

personas. Principalmente, distingue tres categorías de enfoques: el *descubrimiento*, la *invención* y la *interpretación* (Walzer 1997).

La primera categoría, el *descubrimiento*, se refiere al tipo de enfoque que se centra en una determinada área de análisis revelando sus problemas. Este tipo de enfoque se basa, en gran medida, en la descripción y en la explicación de la determinada área de estudio. Define la estructura de valores ya (de)terminada y aclara sus deficiencias. La segunda categoría, la *invención*, adopta un enfoque más activo en comparación con la primera. No se busca descubrir ni trabajar tema alguno ya (de)terminado de su interés, sino que inventa el tema (el sujeto). Intenta construir valores que puedan ser ampliamente compartidos, “un correctivo universal para todas las diferentes moralidades sociales” (Walzer 1987, 13). Este correctivo universalista puede entonces servir como fuente de corrección de las problemáticas prácticas imperantes. Como ejemplo, se pudieran mencionar los principios de la teoría normativa de la justicia de Rawls que, si bien no ocurren en la práctica, son formulados por el teórico para evitar la ignorancia.

Según Walzer, la persona quien realiza la *interpretación*, desempeña un papel similar al de un juez. Dado que la crítica social no sólo se produce en el ámbito de la filosofía sino también, muy a menudo, en la vida cotidiana, no requiere ser descubierta ni inventada. Un crítico social dialoga con otros miembros de su comunidad y contribuye a evaluar las condiciones de sus actividades comunes: el discurso común realiza la *crítica interna* en forma de “una reflexión colectiva sobre las condiciones de la vida colectiva” (Walzer 1987, 34). Tal reflexión es una interpretación que evalúa la situación en la cual los miembros de la comunidad llevan a cabo la discusión entre ellos mismos en aras del bien común. A menos que el crítico se identifique con los principales valores de una determinada sociedad, sin imponer su punto de vista sobre la sociedad y sin actuar autoritariamente, no podrá definir los problemas sociales ni centrarse en las cuestiones de injusticia que ocurren en la sociedad.

Este argumento incluye dos versiones: la epistemológica y la moral, o la filosofía práctica. Richard Rorty, como representante de la primera variante, está de acuerdo con Walzer en que la interpretación es un fenómeno esencial para comprender la crítica social. Sin embargo, Rorty expande este argumento a la teoría del conocimiento, afirmando que el conocimiento de la verdad sólo puede realizarse dentro de los usos y prácticas del idioma local. La crítica no ha de exceder el contexto de su comprensión más allá de la comunidad lingüística determinada. Si lo hace, pudiera perder el sentido de comprensión de los temas, exponiéndose al peligro del abuso autoritario (Rorty 1991; Honneth

2000; Allen 1998). Por el contrario, el enfoque contextualista que Walzer adopta dentro de la filosofía práctica, no comienza con un argumento epistemológico y, de aceptar esta visión, encuentra implicaciones prácticas suprimidas por la propuesta de Rorty: el de una división del trabajo entre la filosofía privada, la literatura de orientación sensible y las reformas políticas. La filosofía práctica de Walzer parte del supuesto moral de que la validez de las normas se basa en el horizonte de aquellas normas establecidas por la comunidad dada (Walzer 1987). Si el crítico social ignora este horizonte, entonces él o ella se encuentran en la posición de un extraño incapaz de ofrecer relevantes críticas sobre las deficiencias de la vida comunitaria. Sin una sensible consideración del caso, el crítico social pudiera imponerle a la comunidad reglas de vida que le fuesen, de alguna forma, extrañas o no pertenecientes, con lo cual se postraría de manera autoritaria hacia la comunidad.

Iris Marion Young y muchos otros teóricos críticos están de acuerdo con la principal idea de la crítica social como fundamento interno, representada tanto por la perspectiva filosófica práctica como por la epistemología (Young 1990; *ibíd.* 2007). Al hacerlo, rechazan cualquiera invención no histórica de aquella teoría separada de la sociedad, en concreto, tal como la producida por la principal corriente de la filosofía política contemporánea, es decir, principalmente por la teoría liberal semejante a la de John Rawls. En contraste al enfoque adoptado por Rawls, Young habla del modelo del crítico interno, como Albert Camus, George Orwell o Mahatma Gandhi, y pensadores seguidos por M. Walzer. Afirma: “El crítico social está involucrado y comprometido con la sociedad que critica. Manteniéndose al margen de los poderes dominantes, no adopta un punto de vista distanciado de la sociedad ni de sus instituciones” (Young 1990, 6). Según Young, la teoría crítica debe rechazar todo intento de formar tipo alguno de teoría universal aislada de la sociedad. Un punto de vista externo correría el riesgo de sucumbir a un autoritario trato elitista o, al menos, de aceptar la responsabilidad de ser una experiencia —aparentemente— neutra. El crítico interno está vinculado a los miembros de la comunidad y puede arriesgarse a sanciones de censura o a una represión más fuerte por parte del poder gubernamental, que puede oponerse a la minoría o la mayoría de la sociedad (Hrubec y Višňovský 2023). Éste es también el caso de la actual dominación del capital.

Una contribución importante proviene de Axel Honneth, quien ofrece una definición de criticismo social desde el punto de vista de la teoría crítica contemporánea. El concepto de crítica social de Honneth difiere significativamente al de Walzer; pero comparte su estructura básica de argumentación (Honneth 2009; Brink & Owen 2007). Honneth reformula la concepción de Walzer utilizando una terminología diferente,

redefine la invención como *construcción* y define la interpretación como *reconstrucción*. Al hacer hincapié en el reestructurismo de Habermas, Honneth difiere del constructivismo de Rawls. Honneth coincide con la priorización de Walzer sobre un modelo interpretativo de la crítica social y sobre el crucial papel de los actores que, reconociendo estar bajo la presión de la patología social, formulan sus propias críticas. Sin embargo, Honneth tiene dos reservas al respecto:

Primero, el crítico social Walzer reconstruye las condiciones de vida compartida por los miembros de la comunidad y cómo están expuestos a las trampas del relativismo. El crítico interno quien deriva sus estándares de juicio exclusivamente de los recursos internos de la comunidad y, ante las quejas de fuentes externas sobre la observación de injusticias en su interior, tiende a reaccionar de manera ignorante, sólo se basa y confirma el *status quo*: “así es como lo hacemos aquí”. El relativismo de Walzer es visible, por ejemplo, en la conclusión que dibuja en su ponencia y posterior libro *Interpretation and Social Criticism*: “Es un error, entonces, elogiar a los profetas por su mensaje universalista. Porque lo más admirable de ellos es su particular disputa” (Walzer 1987, 79). Sin embargo, este enfoque ignora el hecho de que la crítica también requiera un correctivo explícito, sin el cual cae en el relativismo de disputas particulares que sólo pueden ser arbitradas sobre la base de las coincidencias temporales y locales de la opinión de los miembros de la sociedad. Honneth agrega que cualquier real crítica social deba basarse en críticas internas, debiendo formularse de manera que también refleje alguna escala no relativa (Honneth 2007, 52–53; *ibíd.* 1997). Para la teoría crítica que desde sus inicios ha seguido el ala izquierda del pensamiento hegeliano, este criterio se representa por la identificación de elementos de desarrollo social emancipador en la perspectiva a largo plazo; desde el pasado, pasando por el presente y hacia el futuro. El criterio del progreso, especialmente el progreso de la razón, puede considerarse como un elemento constructivista, pero sólo –y esto es crucial– en el contexto de la crítica social.

Siguiendo a Honneth, esta base de la crítica social es necesaria; pero no suficiente. La segunda objeción de Honneth hacia Walzer surge de la observación de que, en el marco general de las razonables tendencias históricas, la primera generación de autores de la teoría crítica no presentó suficiente consideración a la formulación de disputas exclusivamente internas y particulares de una comunidad determinada. En opinión de Honneth, la teoría crítica también requiere aplicar el segundo criterio; el cual carece de la clasificación de Walzer. El segundo criterio se concibe en relación con la genealogía de Nietzsche. La teoría crítica no sólo ve elementos positivos y progresistas en la historia, sino también los negativos que encarnan las patologías sociales en la

trayectoria histórica regresiva (Allen 2016). La *Dialéctica de la ilustración* de Horkheimer y de Adorno representa un modelo ejemplar de este enfoque (Horkheimer & Adorno 1994; Habermas 1987). Como se mencionó anteriormente, a primera vista, el concepto de descubrimiento definido por Walzer parece ser una variante de la genealogía de Honneth. Sin embargo, Honneth rechaza esta similitud porque considera el descubrimiento en relación y redefiniendo el enfoque positivista; considerando el mapeo de las normas sociales patológicas con un enfoque genealógico por separado. En opinión de Honneth, la teoría crítica requiere que la crítica social relacione los componentes de construcción, reconstrucción y genealogía anteriormente mencionados. Afirma la preferencia de vincular la formulación de los fundamentos morales de la crítica con la construcción histórica del desarrollo progresivo del reconocimiento e incluir la metodología genealógica, especialmente, para mostrar las paradojas de la sociedad (Honneth 2000; ibíd. 2009). Sin embargo, los análisis de Honneth y este enfoque en general contienen varias deficiencias.

1.2 La tricotomía: crítica, explicación y normatividad

Los problemas con las interpretaciones de Honneth y Walzer son evidentes cuando los analizamos desde la perspectiva de una concepción más adecuada de la crítica social y sus elementos. En las tesis programáticas de la teoría crítica formuladas por Horkheimer y Marcuse en sus posteriores textos, podemos identificar un diseño más apropiado, incluso no estando adecuadamente desarrollado o finalizado, más sí basado en las conexiones internas de tres elementos: una identificación de problemas por parte de los sujetos activos individuales y colectivos, una descripción de la realidad relacionada y una derivación de las normas sociales deseables. Este enfoque se basa en la *crítica* interna formulada por los agentes sociales, quienes permiten centrar la atención en *explicaciones* descriptivas de los temas relevantes y, sobre esta base, también en la formulación de las concepciones *normativas* de la sociedad. En comparación a otras alternativas teóricas, considero la tricotomía *crítica, explicación y normatividad* parcialmente desarrollada y actualizada en la historia de la teoría crítica por Marcuse, Horkheimer, Habermas, Honneth, entre otros, como una más adecuada especificación de la crítica social. Herbert Marcuse, por ejemplo, en uno de los textos fundadores de la teoría crítica de la década de 1930s, específicamente: (1937) “Philosophie und Kritische Theorie,” *Zeitschrift für Sozialforschung*, habla de la necesidad de vincular los momentos críticos, explicativos y normativos utilizando términos dialécticos que incluyan la realidad dada,

su cancelación y también la nueva realidad. Cuando se usa terminología que refleje tanto el contenido de los términos como el acercamiento de los agentes sociales a la realidad, podemos decir que estos términos no sólo deben incluir una explicación de la realidad, sino también una crítica de la misma y una articulación normativa de la nueva realidad. Iris Marion Young también ha formulado un esbozo de esta idea. Ella habla de ideales y argumentos que analicen simultáneamente las deficiencias de las sociedades e incluyan una visión de la posibilidad de transformarlas (Young 2000).

Intentaré articular la tricotomía basada de los tres enfoques básicos de los agentes sociales mencionados en aras de una realidad, específicamente, una realidad problemática y su superación. El primer acercamiento es *rechazo* (*negación*) y su contrastante: la *adopción* (*afirmación*), el tercero es la *formación* (*creación*). El rechazo representa una actitud crítica del agente social ante una realidad problemática; la adopción se centra en aquellos elementos de la realidad que se asientan como fragmentos positivos de la realidad con el trasfondo de las partes criticadas de la misma; y la *creación* se refiere al desarrollo de los fragmentos positivos de la realidad en conjunto con los estándares deseados y el complejo normativo de las disposiciones sociales. Sin embargo, esta secuencia de pasos no es un enfoque único. Es un proceso interactivo a través del cual las acciones individuales se especifican cada vez más y representa la dinámica del desarrollo histórico. La tricotomía contiene los elementos básicos que, en mutua conexión, realizan la dinámica de la lucha social, comenzando con la negación de una situación indeseable, pasando a identificar los fragmentos positivos de la realidad y a desarrollarlos posteriormente hasta llegar al estado deseado.

En cuanto a los modos del discurso, las denominaciones tradicionales como la *narración*, la *descripción* (incluida la exposición) y la *argumentación* pueden ajustarse libremente al enfoque tricotómico de la realidad antes mencionada. Sin embargo, una mejor vinculación la proporciona la tríada más centrada en la teoría y derivada del concepto de «*scribere*» (escribir): la *proscripción* se refiere a la negación, a la acusación o a la condena; la *descripción* se relaciona a lo existente; la *prescripción* se refiere a lo que ha de hacerse. Estos términos tienen una base en común y, por lo tanto, ponen de manifiesto su mutua relación. Sin embargo, en cuanto al tema de la crítica social, tanto la teoría como la práctica tienen desventajas: en primer lugar, su enfoque unilateral en la escritura enfatiza y dimensiona el lado teórico de la crítica y, en segundo lugar, hay una falta de anclaje en lo social y en lo político. Por el contrario, los términos *crítica*, *explicación* y *normatividad* tienen sutiles connotaciones en la teoría social y política, refiriéndose también a su dimensión práctica.

La Tabla 1 expone mi mayor comprensión sobre la tricotomía: *crítica, explicación y normatividad* en relación con las formas individuales de los enfoques de Walzer y Honneth. Por otro lado, mi propuesta división se corresponde más a la diferenciación de Walzer sobre los tipos de enfoques; mientras que, por otro lado, se refiere a la línea de pensamiento de la teoría crítica que apunta a vincular la crítica con otros enfoques complementarios. En este sentido, se acerca más a los análisis de Honneth. Walzer abarca varios tipos de enfoques relativamente bien, pero lo hace de manera que sólo promueve un tipo de enfoque (la interpretación) y rechaza los otros tipos. Mientras que el análisis de Honneth emplea enfoques individuales más complejos y comprende la necesidad de reformularlos e integrarlos en el marco general de la crítica social.

Walzer prefiere —con buena razón— el tipo de enfoque que pone énfasis en la crítica interna derivada de la comprensión de los sujetos sociales oprimidos sobre sus problemas históricos y actuales, y no basados en fuentes externas que puedan estar alejadas de las necesidades e intereses de los miembros de la comunidad y que puedan generar prácticas autoritarias.

<i>Formas de abordaje</i>	Autores
Crítica	Walzer - interpretación; Honneth - reconstrucción
Explicación	Walzer - descubrimiento
Normatividad	Walzer - invención; Honneth - construcción
	Honneth - genealogía

Tabla 1. Formas de abordaje según sus autores.

Sin embargo, Walzer no puede explicar por qué la crítica interna deba estar principalmente representada por la interpretación. El rol de la interpretación en la vida humana es significativo, como lo demuestra la interpretación de Taylor de que los seres humanos se interpretan y se

auto-interpretan (Taylor 1985; ibíd. 1996). Sin embargo, un enfoque interpretativo del mundo no necesariamente significa un enfoque crítico. Las interpretaciones pueden ser diversas y pueden resaltar las contradicciones en la realidad, aunque este enfoque pueda confirmar el *status quo* y mostrar ciertas alternativas que puedan ser mucho peores que el actual arreglo social. Es más, dado que la crítica interna no es sólo un acto teórico, particularmente en la versión de Walzer, donde la crítica social sea una especie de práctica social, no es adecuada para concebir la crítica interna como interpretación prioritaria, porque a menudo la práctica común de la crítica social interna tiene una forma que, en su mayor parte, no se implementa en el modo de interpretación. Tal crítica bien puede ser deficiente; aún siendo interna, a la vez que, con respecto a otros demás aspectos, bien pueda ser completamente suficiente. La crítica interna ha de derivarse (principalmente) sobre el rechazo de los fenómenos negativos, sin representar una simplista y formulación única de punto de vista alguno sobre el tema en cuestión. Ejemplo puede ser aquel juez que, según Walzer, realiza un acto de interpretación y habla con los miembros de la comunidad; pero su juicio permanece acrítico confirmando el *statu quo*.

Los dos tipos restantes de enfoques son explicados por Walzer de manera más convincente; aunque rechace ambos. Como expliqué anteriormente, el segundo tipo de enfoque, el descubrimiento, explica la situación dada y se centra en su descripción. El último tipo de enfoque, la invención, no se limita a la aceptación pasiva de un estado de cosas dado, sino introduce activamente nuevas normas para un futuro más deseable.

A continuación, me gustaría abordar con más detalle el problema descrito con anterioridad en relación con la crítica de Honneth hacia Walzer, aquella consistente, en específico, en el hecho de que la categorización de los enfoques de Walzer sólo favorecen la crítica interna aislada y no ofrecen inspiración alguna desde los otros enfoques (es decir, del descubrimiento y de la invención). Como se ha explicado, Honneth advierte con razón sobre los peligros del relativismo y crea un particular y voluntarista punto de vista de este aislacionista tipo de crítica interna. Sin embargo, explicaré cómo la propia solución del problema por parte de Honneth es semejantemente deficiente. Mi análisis propone enfoques más adecuados para la articulación de los problemas y se resume en la Tabla 2, donde se enumeran las mutuas relaciones entre los elementos de la tricotomía de la crítica social. Si bien los sustantivos en esta tabla se refieren al núcleo o a la esencia de un enfoque, los adjetivos complementan su esencia al enumerar su principal característica.

Por ejemplo y centrándonos primero en los enfoques reduccionistas concebidos por separado, la Tabla 2 muestra en la

columna de la izquierda a la *crítica* concebida por separado, tal como se corresponde a la crítica social de Walzer. La *explicación* concebida independientemente representa un enfoque reduccionista que se da de forma representativa, principalmente en las teorías (cuasi) positivistas dentro de las ciencias sociales, es decir, en la corriente principal de las ciencias sociales. La *normatividad* concebida independientemente suele ser un rasgo característico de las teorías normativas contemporáneas en la esfera de la filosofía moral y política.

<i>Combinación de enfoques</i>	<i>Características críticas del enfoque</i>	<i>Características explicativas del enfoque</i>	<i>Características normativas del enfoque</i>
Crítica	X	crítica explicativa	crítica normativa
Explicación	explicación crítica	X	explicación normativa
Normatividad	normatividad crítica	normatividad explicativa	X

Tabla 2. Relaciones mutuas entre los elementos de la tricotomía de la crítica social.

Axel Honneth rechaza los tipos de enfoques separados y, en sus formulaciones generales, considera deseable vincular los elementos de las versiones de crítica(s) social(es). Las variaciones de las formas de interconexión de los elementos de la crítica social también pueden encontrarse en las formulaciones de otros críticos teóricos, aún cuando no se hayan desarrollado las funciones y la interconexión de los elementos

Si bien la mencionada terminología tricotómica *crítica, explicación y normatividad* permite su formulación en la teoría crítica y en el ámbito de la práctica crítica, un análisis más detallado requiere la conceptual diferenciación tricotómica de la realidad con la cual se relacionan los agentes. En específico, esta diferenciación es de la manera siguiente: a) la crítica práctica hacia una mala realidad, b) la crítica ante una buena actividad (los fragmentos positivos y las tendencias progresivas de la realidad), c) los estándares normativos propuestos en la práctica. Los individuales teóricos críticos difieren en cuanto a cuáles de estos elementos han de enfatizarse o sobre cuáles relaciones destacan más entre ellos. Por ejemplo, Nancy Fraser afirma lo crucial del establecer el tipo correcto de relación entre la descripción social, la crítica social y la teorización normativa (Fraser y Hrubec 2004, 886). Según sus formulaciones, una articulación de esta triple relación apunta a la manera

en cómo ella entiende la teoría crítica. Fraser también distingue entre los niveles de análisis teórico y práctico de la relación (Fraser y Honneth 2006). A *nivel teórico* hablan de reflexiones filosóficas y socio-teóricas que permiten una formulación explícita de los paradigmas de las diferentes teorías sobre la justicia. Esta reflexión teórica difiere de las *concepciones populares* de la justicia que se le proporcionan a los miembros de la sociedad civil sobre los varios ideales a ser analizados por los teóricos, en aras de evitar que sus teorías caigan en puntos de vista fuera de lugar y/o que se ignorasen cuestiones prácticas de la injusticia. Estas concepciones populares no suelen ser examinadas explícitamente y, en su mayoría, se apoyan sólo implícitamente en los agentes de los movimientos cívicos, de los movimientos sociales, de las actividades multiculturales, etc. Las concepciones se refieren a dos direcciones, críticamente a una incorrecta relación con las causas de su injusticia y, en posición positiva, a las posibles no resoluciones ante la injusticia, de ahí las exigencias políticas derivadas en materia de justicia. En concreto, en la sociedad moderna, el ideal de igualdad en las concepciones populares representa un modelo ejemplar de buena *facticidad*. La posibilidad de desarrollar la igualdad se convierte en inspiración para la crítica de la facticidad errónea y en la fuente de normas requeridas. Al explicar estos problemas, Nancy Fraser (Fraser 1997) formula sus ideas, especialmente en forma de *explicación*, a partir de la cual se obtiene *una explicación crítica* y una *explicación normativa*. Estos tipos de explicaciones pueden tener formas prácticas y teóricas.

Fraser enfatiza la importancia de vincular las concepciones populares que ocurren en la práctica a los conceptos filosóficos y científicos sociales. Así, en general, diferencia la teoría crítica de aquella teoría tradicional en que no requiere legitimación por parte de los ciudadanos y en que juzga a la sociedad de manera elitista y autoritaria “desde arriba hacia abajo”, es decir, independientemente de la sociedad. Sin embargo, vincular la teoría con la práctica sólo representa el primer paso de la definición de la teoría crítica, porque la teoría crítica también requiere, por supuesto, un paso más en la forma de un crítico enfoque en ambos: en la teoría y en la práctica. El segundo paso de la teoría crítica se presupone en el primer paso, ya que la práctica refiere aquí al agente social crítico que busca eliminar la injusticia. Nuestros conceptos necesitan un punto de partida en la práctica social y derivarse del nivel básico de los conceptos populares, gracias a lo cual puedan convertirse en conceptos críticos (Fraser & Hrubec 2004; Fraser & Honneth 2006). Mientras tanto, el análisis crítico de estos conceptos permitirá trascender la realidad dada y abrir un espacio a la crítica dotándose de inmanencia y trascendencia. En este sentido, Fraser

comienza de forma esclarecedora todo su comentario en forma *crítica*; más que *explicativa*.

Sin embargo, este enfoque también tiene sus límites porque, una vez que Fraser se mueve de un nivel a otro, ya sea del teórico al práctico, inicia desde la forma *explicación (explicativa)*, desde la cual derivará la *crítica* y la *normatividad*. O, más específicamente, deriva tanto la crítica teórica como la práctica de los hechos erróneos y/o de las exigencias normativas políticas teóricas o prácticas. Esto significa que su consideración meta reflexiva de la conexión de la teoría con la práctica le proporciona un enfoque que le da prioridad a la forma *crítica*, mientras que, en los niveles individuales, a saber, el teórico y práctico, la forma en *explicación* adquiere, efectivamente, un estatus primario. La relación de ambas formas o enfoques es, por lo tanto, incompleta, porque la crítica ha de realizarse sólo en el modo más general, sin especificación en términos de *crítica explicativa* y *crítica normativa*. Del mismo modo, la *normatividad* se produce en el marco de la forma de explicación. En el caso de Fraser tampoco aparecen especificaciones en forma de *normatividad crítica*, ni en la de *normatividad explicativa*. Así, la posición presentada por Fraser en su teoría puede resumirse de la siguiente manera con respecto a la Tabla 2: (1) *crítica*, (2) *explicación crítica*, (3) *explicación normativa*.

Axel Honneth adopta una posición muy diferente a la de Nancy Fraser. En respuesta a la formación teórica de la crítica sobre la explicación y la normatividad, Honneth propone un análisis que explique el “círculo hermenéutico entre las premisas normativas y la explicación socio-teórica” (Honneth y Hrubec 2007, 327). Este círculo nos recuerda la posición hermenéutica en el sentido empleado por Gadamer y que Honneth considera como adecuado. Honneth entiende que elemento alguno de la crítica social debe estar aislado, debiendo tenerse relaciones entre todos los elementos. Aunque no realice precisa conceptualización alguna de las interrelaciones entre elementos individuales, en este caso, su punto de vista es claro y totalmente comprensible, mostrando argumentos de mayor énfasis.

En lo que respecta a la buena facticidad de los acuerdos sociales, Honneth sostiene que siempre debemos considerar los hechos “a la luz de los principios normativos” contenidos en nuestros análisis de la sociedad. También dice que los principios normativos no debieran especificarse sin análisis científico sociales —es decir, ni descriptivos ni explicativos—, ni carentes de análisis sobre la práctica de cómo se reproducen a nivel social (Honneth 1997; ibíd. 2000b). Es de esta forma cómo Honneth articula la relación entre los elementos de la crítica social, bajo las características y las formas de los enfoques descritos en la Tabla 2: la *explicación normativa* y la *normatividad explicativa*. Honneth formula así

estas afirmaciones; pero, como se expondrá, él es capaz de cumplir sólo parcialmente con los reclamos, debido a que sólo incorpora uno de estos dos elementos en su teoría.

La situación es similar a su concepto de crítica. Sin embargo, es aquí donde más exige la interconexión con los otros dos elementos de la crítica social. Él está de acuerdo en que “la experiencia de la negatividad crítica ... pone en marcha un círculo de formación normativa de principios y análisis socio-teóricos en movimiento... no sólo en el sentido genético, sino también en el orden lógico: al principio de toda crítica social está el diagnóstico de los fenómenos sociales negativos” (Honneth y Hrubec 2007, 328). Por lo tanto, desde el “principio”, plantea una teoría anti autoritaria, desde la visión de los mal reconocidos o mal interpretados socialmente. En primer lugar, el reconocimiento erróneo basado en hechos malos se refiere a la injusticia y a la patología social, llevándonos a intentar formular normas que nos permitan expresar esa experiencia como falta de reconocimiento. En segundo lugar, esta concepción de las normas está simultáneamente relacionada con los supuestos teóricos de la realidad social en los que la buena conducta es el punto de partida de una práctica que va más allá de esta realidad. Así, mientras en el contexto del segundo punto, Honneth vuelve a *trazar un mapa de la explicación normativa* y de la *normatividad explicativa* (aunque sólo desarrolla la normatividad explicativa); en los términos del primer punto, Honneth discute lo que expuse en la Tabla 2 como (1) *crítica*, (2) *crítica normativa* y (3) *normatividad crítica*. En este proceso le da prioridad a la crítica y, posteriormente, la conecta con otros enfoques y con otras formas. Así llegamos a las ideas más desafiantes e inspiradoras de la teoría crítica de Honneth.

Sin embargo, tan pronto como Honneth especifica más a detalle el cómo comenzar con la crítica, o bien cómo formular la crítica normativa, surge un problema: Pudiera decirse que el análisis de las diferencias entre las exigencias generales de Honneth sobre la teoría crítica y su propia realización de la teoría crítica llevan a la conclusión de que él reduce la crítica y la crítica normativa, sustituyéndolas por el planteamiento de la normatividad, porque subestima el papel de algún agente de cambio social; luego entonces, se compromete con la normatividad, es decir, con la transición causada por la prioridad de la crítica sobre la normativa. Honneth considera que, en el siglo XX, el papel del agente social en la teoría crítica se problematizó al grado de hacerse imposible la vinculación con ése posible agente. Por ello analiza particularmente las condiciones morales de la crítica social y, en gran medida, al exponer su concepción formal de la moral, realiza la transición de la crítica a la normatividad.

Cuando Honneth formula la *normatividad explicativa* habla de su ambición por desarrollar los fundamentos de la teoría social que tienen un contenido normativo. Mas, sin embargo, esta ambición no se lee como un intento por desarrollar la teoría social en el sentido científico-social de la explicación, buscando complementarse con el contenido normativo. Mas bien vemos cómo los *fundamentos* de la teoría social no son primordialmente científicos sociales. Estos cimientos se desarrollan en estrecha relación con el contenido moral anunciado por Honneth, siendo, por excelencia, moralmente normativos. Como sugiere el subtítulo del libro en el cual Honneth reformuló su teoría por vez primera en 1992, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, presenta una *teoría normativa* proponiendo a la moral como la base de la teoría social. El término teoría social ha de leerse aquí principalmente como una referencia a la escuela de pensamiento de *la teoría social crítica*, y no como referencia a la teoría de las ciencias sociales. La teoría social crítica es entonces un término general que incluye momentos empíricos y teóricos, siendo elaborada por un autor individual, quien desarrolla su versión de la teoría crítica con énfasis en la ciencia social o en la normatividad.

Cuando Honneth habla de la crítica social como la reconstrucción de una forma de crítica interna basada en la comunidad local, no se refiere a la crítica de agentes sociales concretos. El problema es que, con razón, llama la atención sobre el declive histórico de los sujetos de cambio colectivo en el siglo XX, especialmente el proletariado, pero no intenta identificar (ni parcialmente) los aspectos positivos de los movimientos sociales como sujetos de cambio contemporáneos. En mayor parte, se limita a sustituir a los sujetos por las consideraciones teóricas del mismo Honneth sobre la moral bajo los términos normativos de la crítica interna. Tal desilusión, resultado del fracaso de diversos sujetos en la lucha por su reconocimiento en el siglo XX, significaría ignorar los diversos grupos de personas no reconocidas o mal reconocidas. Con su reflexión moral sobre las condiciones normativas de la crítica, Honneth incorpora implícitamente su enfoque crítico de reconstrucción en el enfoque de la normatividad, complementado por un trasfondo neo hegeliano y neo nietzscheano.

Al aclarar su punto de vista, Honneth habla sobre el desarrollo histórico de la razón y los patrones históricos del reconocimiento como una explicación para el desarrollo de los patrones normativos. Tal posición puede entenderse de dos maneras: ya sea en forma de explicación o dentro de la normatividad. Ello significa considerar o describir dos normas: lo que llamo *explicación normativa*, o bien el análisis de las normas mismas, es decir, lo que llamo *normatividad explicativa*. Según se muestre preferencia por la primera o la segunda

norma, el punto de vista se convierte en explicación o en normatividad. Honneth favorece la segunda variante, la normatividad, haciendo de la teoría normativa su prioridad.

De manera similar, Honneth procede a examinar el caso de la genealogía. El mapeo crítico que proporciona el desarrollo de tendencias normativas negativas, como el mapeo nietzscheano de la difusión de las características negativas de la racionalidad instrumental pueden tomarse, como en el caso de la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno, como un enfoque crítico en cuatro sentidos. En lo que respecta a la forma de la normatividad, podemos hablar de lo que designo como *crítica normativa* dentro de la forma de la crítica, o podemos mencionar lo que designo como *normatividad crítica* dentro de la forma de la normatividad. Alternativamente, con respecto a la explicación, es posible considerar la elección de la *explicación crítica* dentro de la forma de explicación y la *crítica explicativa* dentro de la forma de crítica. Mientras que Horkheimer y Adorno se centraron en la crítica en general y en la crítica explicativa, Honneth se concentra principalmente en las normas negativas parciales (como las paradojas del capitalismo) y selecciona una normatividad crítica dentro de la forma de *normatividad*.

La conexión de elementos de la crítica social no busca limitarse a enfoque alguno, sino proporcionar algunos análisis de sus relaciones. Sin embargo, su proyecto de revisión teórica se lleva a cabo dentro de un sólo enfoque, específicamente, el de la *normatividad*. Parte del enfoque de Honneth es problemático porque Honneth genera algunas expectativas iniciales al prometer una explicación del desarrollo de las normas dentro de la investigación interdisciplinaria y transdisciplinaria; más evoca la descripción en el marco de las ciencias sociales. Sus referencias a la literatura de las ciencias sociales parecen significar la forma de la explicación normativa. Sin embargo, no cumple con la expectativa de la descripción de los hechos relevantes. Del mismo modo, Honneth no cumple su promesa de análisis críticos de las tendencias negativas como explicación crítica o crítica normativa.

La normatividad crítica y la normatividad explicativa son componentes importantes del enfoque; pero la concepción de Honneth de la teoría crítica es vulnerable como enfoque normativo reduccionista por su limitación a sólo estos dos componentes. Por supuesto, esto no es un reduccionismo puro operando bajo una sola forma de enfoque. Se trata de una versión de limitación que, en su inexacta determinación de las relaciones entre las formas de enfoque, da prioridad a una de ellas; mientras que las otras dos: la crítica y la explicación se tienen en cuenta sólo parcialmente. Por lo tanto, no podemos hablar de una interconexión de tres componentes de la crítica social, como afirma Honneth en su intención, sino sólo sobre una teoría normativa que también incluye

ciertos aspectos de la crítica y de la explicación. Sin embargo, ¿en qué medida una teoría normativa de este tipo sigue siendo una teoría crítica?

Pudiera considerarse que cualquier normatividad fuese esencialmente un enfoque crítico, porque el hecho mismo del compromiso de un enfoque normativo significa un reconocimiento del interés por los arreglos sociales alternativos y, por lo tanto, implícitamente un desprendimiento desdeñoso de la realidad. Sin embargo, este apéndice de la normatividad adolece de varias deficiencias, al menos en términos de la debilidad resultante de la formulación especulativa de esta crítica, por no basarse en una crítica de los agentes sociales concretos. Al igual que la normatividad aislada, ésta cuasi crítica normativa carece, por tanto, de una base firme.

Con referencia a la Tabla 2, la posición de Honneth puede resumirse de la siguiente manera: (1) *crítica*, (2) *normatividad crítica*, (3) *normatividad explicativa*. Aunque Honneth comience de manera adecuada desde la crítica, en su teoría se concentra casi exclusivamente en la normatividad. Este no equitativo enfoque en la normatividad, junto con la subestimación de la crítica y la explicación tienen importantes implicaciones en la formulación de la teoría de Honneth. Su omisión de la articulación de la crítica llevada a cabo por agentes sociales concretos y la consiguiente falta de explicación de los hechos empíricos asociados a los fenómenos criticados dan lugar a problemas en la formulación de una visión normativa deseable. Con tal enfoque, la teoría formulada de esta manera carece de una crítica de los problemas graves y, en ocasiones, conduce a una reorientación de la investigación hacia subtemas secundarios. Como ejemplo de este problema, Honneth omite una suficiente crítica y descripción sobre las desigualdades sociales y políticas entre el Norte y el Sur en el contexto de los procesos de globalización.

La reducción de la crítica a la interpretación propuesta por Walzer, la parcial reducción a la normatividad propuesta por Honneth, y la parcial reducción a la explicación propuesta por Fraser muestran cómo estos autores avanzan en la dirección correcta; pero sus formulaciones permanecen a medio camino, sin garantía de no desviarse. Las posiciones individuales con respecto a las relaciones entre los elementos de la tricotomía de la crítica social se vuelven más claras si también observamos a otros autores y a sus posiciones en esta disposición. Mientras Habermas, en sus primeros escritos teórico-críticos al menos intentó combinar enfoques en todas sus formas, el liberal tardío, Habermas, en su teoría se centra principalmente en la normatividad; aunque a veces también la relacione con la forma explicativa. Michel Foucault operó en los modos de explicación crítica y crítica explicativa, al igual que Karl Marx y también Max Horkheimer y Theodor Adorno en sus escritos de los años treinta.

No digo que una teoría crítica adecuada deba aplicar necesariamente los seis enfoques de las relaciones mutuas entre los elementos de la crítica social que indiqué en la Tabla 2. Sin embargo, creo que toda teoría crítica debiera incluir *cada una* de las tres formas de enfoque con el fin de llevar a cabo los tres tipos de actividad expresados conceptualmente en la Tabla 2, utilizando los sustantivos, *crítica*, *explicación* y *normatividad*. La cuestión del énfasis expresado en la Tabla 2 mediante los adverbios *crítico*, *explicativo* y *normativo*, teniendo en cuenta las relaciones entre los elementos de la tricotomía, pudiera ser, entonces, una especificación de la teoría individual en función de las preferencias del autor. Sin embargo, la reducción a una única forma de interpretación (ya fuese crítica, explicativa o normativa) o la restricción parcial a dos de las formas es una versión deficiente de la crítica social, siendo incapaz de realizar plenamente las exigencias que se le plantean.

1.3 Crítica social externa

Los esfuerzos de Nancy Fraser por abordar los problemas antes mencionados nos abren nuevas áreas de investigación. Fraser es consciente del problema del enfoque de Honneth, pero no lo resuelve mediante una relación más ajustada entre normatividad y explicación. Al examinar la forma de explicación, ella diferencia entre el enfoque más interno concebido por Honneth, quien comienza sus interpretaciones refiriéndose a los análisis psicológicos y enfatiza el sufrimiento psicológico de los agentes sociales. El propio enfoque de Fraser se extiende a la esfera pública e incluye el ámbito más externo o sociológico. Fraser comprende este enfoque más externo como una característica que “se adapta mejor a una Teoría Crítica que busca promover las luchas democráticas por la justicia social en un mundo globalizado” (Fraser, Hrubec 2004, 886).

A este respecto es necesario distinguir entre dos significados de los conceptos de externo (o exterior) e interno (o interior), porque mezclarlos pudiera dar lugar a malentendidos. Primeramente, los términos interno y externo pueden entenderse desde el punto de vista de las críticas internas o externas, es decir, internamente desde el punto de vista de los respectivos agentes sociales o externamente sobre la base de opinión que evalúa los problemas independientemente de los agentes, supuestamente desde una perspectiva “neutral”. Fraser y Honneth estarían de acuerdo aquí en la necesidad de preferir la crítica interna que proviene, bien de las concepciones populares que, según Fraser, son luego desarrolladas por los teóricos, bien de la definición de las

condiciones morales de la crítica de los sujetos mal reconocidos; como lo indica el análisis de Honneth. Pero no hay acuerdo en cómo se puede procesar esta crítica interna de los agentes sociales, si bien desde la perspectiva de la filosofía y/o de las ciencias sociales. Esta perspectiva nos lleva al segundo significado de los términos interno y externo. Mientras que Honneth prefiere el acceso interno a través de la filosofía moral y las bases filosóficas de la psicología y la micro sociología, Fraser adopta una perspectiva más externa, sociológica y de las ciencias políticas que se centran en la esfera pública y en el papel de los agentes sociales dentro de ella. Pero, como he indicado, este enfoque externo sigue siendo propuesto en términos del agente social interno.

En general, puede decirse que todas las críticas internas están interconectadas por la visión del rechazo a la injusticia y por la formulación de demandas de justicia que deban provenir, directa o indirectamente, de un agente social dentro de la comunidad. Siguiendo a Honneth es posible decir que las luchas por el reconocimiento en una comunidad determinada se basan principalmente en la articulación de las personas que experimentan un reconocimiento erróneo. La crítica interna requiere involucrarse en asuntos internos. Esto significa que la crítica interna impide que alguien externo intervenga de forma alienada y autoritaria en la toma de decisiones de la comunidad.

Ahora me gustaría dar el difícil paso hacia la crítica de tipo externo. Aunque este intento deba partir de fuentes internas, las posibilidades aquí incluyen considerar no sólo el recién mencionado punto de vista externo, expresado desde una perspectiva interna, sino también una crítica externa en el primer sentido, es decir, un punto de vista de tipo externo expresado desde una perspectiva externa. En su propia realización, el papel de la crítica social proporciona el necesario grado de distancia con respecto al resto de la sociedad, sin el cual, la crítica no pudiera formularse adecuadamente de forma reflexiva. Sin embargo, esta distancia puede no ser tanto un problema de la percepción del crítico ante este estado circunstancial o el de sus conciudadanos; sino, por sobre todo, un problema de su institucionalidad que lo segrega del resto de la sociedad.

La versión más débil de la crítica externa es la que simplemente adopta la forma de crítica externa; pero que, en realidad, es una crítica interna. La crítica externa, en este caso, puede ser sólo ficticia y estar preconcebida, porque, por ejemplo, el autor corre el riesgo de ser perseguido por su crítica interna. La externalidad puede ayudar aquí a hacer permisible la voz crítica y a evitar su persecución. Un famoso ejemplo son las *Cartas Persas* de Montesquieu (1717). Estas muestran que, si las normas internas de la comunidad son legítimas y muy vinculantes, entonces, a menudo, un crítico social no puede expresar una crítica

fundamental sin perder legitimidad ante la mayoría de la población o incluso sin ser castigado socialmente o penalizado legalmente. Pero el crítico puede dejar que otra persona exprese la crítica, y también puede ocultar su alteridad de manera seudónima, pretendiendo que el autor del texto sea otra persona. Sin embargo, también existen presiones sociales más fuertes. Bajo ciertas condiciones, de hecho, el intento de implementar la crítica interna puede resultar inviable. Tal situación surge en el caso de una comunidad que sucumbe a fuertes tendencias patológicas y se convierte, por ejemplo, en nazi, macartista o estalinista. Este peligro es especialmente grande cuando la mayoría de la población comparte estas tendencias, a menudo en un contexto cultural que oscurece las tendencias injustas y las mezcla con tendencias históricas que no fueron problemáticas en el pasado. Achille Mbembe sostiene que actualmente las personas están siendo manipuladas sistemáticamente por el sistema social hasta el punto de transformarlas en “formas abstractas prefabricadas” que son “propias de la civilización de la imagen externa y de las nuevas relaciones que establece entre realidad y ficción, capaces de absorber cualquier contenido.” (Mbembe 2017, 4) En estas y en otras circunstancias similares, la crítica social se convierte en la débil voz de grupos marginales, cuyas opiniones se escuchan en la comunidad local —si es que se escuchan— precisamente como externas, como las opiniones enviadas a casa por un emigrante en la era regresiva. En última instancia, tal crítica social sólo puede ser un “mensaje en una botella”, y es muy incierto que llegue a lectores potenciales que realmente se identifiquen con la crítica y con quienes traten de transformar la sociedad. Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno y Michel Foucault estuvieron muy cerca de esta variante de la crítica social en algunos de sus períodos. Sin embargo, el tema de la externalidad se vuelve más complejo si se plantea la irritante cuestión de quién es realmente un crítico externo. ¿No es el verdadero crítico externo más bien una persona interna quien forma parte de la población mayoritaria; mas quien ha adoptado un sistema patológico semejante al régimen Nazi? Cabe preguntarse si la mayoría —o una parte sustancial— de la población no ha sido alienada y, por ende, ha adoptado una actitud externa, alienada e indiferente hacia sí misma y su cultura. Aunque en esta situación el crítico social pudiera actuar como un crítico externo, su marco de valores puede reflejar el sistema de valores interno de la sociedad del momento anterior a la llegada al poder del régimen patológico.

También es necesario considerar a grupos sociales tan poco reconocidos como los judíos o los gitanos en una sociedad tan patológica como, por ejemplo, el sistema Nazi. La experiencia de estos grupos también sería una fuente de críticas a desarrollar por el crítico social. Por

poner otro ejemplo, cuando un crítico declara que los esclavos negros también son personas, introduce entonces un elemento externo, la reivindicación del esclavo en el horizonte de valores del régimen esclavista. Mientras que, desde el punto de vista de los esclavos, en términos de la sociedad del régimen esclavista se trata de una crítica externa. Por lo tanto, no hay razón alguna para hablar de externalidad en relación con una persona mal reconocida por la sociedad patológica, ni con un crítico que critica el reconocimiento erróneo y que no está vinculado a los aspectos patológicos de la sociedad.

Si se trata de una comunidad en la que sus miembros no fueran los conquistados, sino miembros de otras comunidades que la primera comunidad conquistó mediante el colonialismo, el imperialismo o el capitalismo global para obtener beneficios o aumentar el consumismo en la primera comunidad, entonces el sujeto crítico serían los miembros de estas comunidades conquistadas. También en este caso, el crítico social basaría su crítica en la resistencia de estos sujetos externos.

Pudiese parecer que la única crítica externa real fuese la crítica a toda la civilización humana, cuyos miembros persiguen las tendencias patológicas del desarrollo de la civilización humana. En este caso, el crítico social tendría que hablar desde una posición externa a la civilización humana. Pero, si un crítico de este tipo, empeñado en expresar críticas externas, tratara de establecer su planteamiento, primero sobre la base de una crítica interna que, sin culpa propia, fuera irrealizable, entonces, desde un punto de vista metodológico, ni siquiera en principio su crítica externa representaría un enfoque externo. El principal criterio de justificación aquí es el punto de partida en la crítica interna; aunque, debido a circunstancias históricas y territoriales, la posterior actitud de un crítico social pudiese acabar siendo externa. Si el punto de partida es interno, entonces el crítico social pudiese monitorear de manera intercultural las tendencias históricas progresistas a largo plazo en diversas comunidades, intentando articular la crítica de las patologías sociales que las personas formulan en sus luchas prácticas.

De esta forma, el crítico puede superar sus limitaciones territoriales, llegando a habitar toda la crisis planetaria de la civilización humana. Utilizando el análisis de las tendencias históricas a largo plazo por parte de la crítica, el crítico puede conseguir no sólo mantener su punto de vista general, sino también permanecer ubicado dentro de ciertas etapas históricas del desarrollo de determinadas comunidades y también, a largo plazo, puede funcionar dentro de los límites de la crítica interna. Ello significa preguntarse cuáles tendencias y líneas de desarrollo son progresistas y cuáles no. En este sentido, los tipos de crítica externa antes mencionados que provienen de fuentes internas y de tendencias históricas a largo plazo son, de hecho, en su intención, críticas

internas. Sin embargo, las circunstancias de graves crisis pueden, en la práctica, obligar al crítico social a emprender una crítica externa. Esta puede estar orientada hacia lo interno; pero, en medio de circunstancias fuertemente negativas, su carácter interno puede ser bastante incierto por algún tiempo. Para concluir, todas las críticas internas están vinculadas por la visión de que, directa o indirectamente, el rechazo a la injusticia, la formulación de elementos positivos de la realidad y los requisitos normativos de la justicia deban articularse desde abajo.

2.Métodos críticos

2.1 Enfoques transdisciplinarios

En este capítulo me centraré en métodos de la teoría crítica y, en general, en las humanidades y ciencias sociales críticas que luego aplicaré al resto del libro.² Primero he de señalar que los métodos críticos individuales se han desarrollado en respuesta a diversas disciplinas científicas en su coherencia interdisciplinaria y, en particular, transdisciplinaria. Asimismo, la realización complementaria de los tres aspectos de la tricotomía analizada (*crítica, explicación, normatividad*) requiere, en el estudio científico actual, de la ejemplificación con respecto a las disciplinas, a las subdisciplinas científicas y a su mutua cooperación. En un escenario ideal, la filosofía se encargaría de proveer una definición general de las bases de estudio (tanto descriptivas por un lado, como críticas y normativas por otro); mientras las ciencias sociales concretarían esta investigación. En la actual distorsionada situación, las ciencias sociales —especialmente la sociología— en contraste con las condiciones al comienzo de su establecimiento, casi han perdido su pilar normativo y generalmente se limitan a una descripción de componentes de la realidad elegidos selectivamente, a una descripción que no está completamente justificada y, a menudo, pseudo objetivístamente que oculta el apoyo al *status quo* o, en el mejor de los casos, sólo oculta la fragmentación desconsiderada del trasfondo empirista de la investigación. Ante ello, se considera necesario definir las tareas de la filosofía y de las ciencias sociales de manera diferente. Si al menos en parte queremos explorar el conocimiento existente, debemos ser conscientes de esta situación distorsionada y abordar las ciencias sociales como disciplinas de cognición fragmentada, carentes del beneficio de una opinión crítica y de una desarrollada reflexión normativa. Actualmente, las ciencias sociales se limitan principalmente a explicaciones de fragmentos de la realidad. La filosofía, específicamente la filosofía moral y política, a menudo también se distorsionan, ya que actualmente sólo complementan el estado de las cosas en el sentido de que, en ausencia de la cooperación con las ciencias sociales se limita al papel de un mero razonamiento normativo aislado.

Muchas otras subdisciplinas de la filosofía práctica, como la filosofía económica y la filosofía de la cultura suelen desarrollarse en el

² Véase la comparación global crítica de las distorsiones científicas que compara la situación en los países occidentales, Europa Central, América Latina, Rusia, África, India y China (Hrubec Višňovský 2023).

ámbito de la filosofía política, la cual, en las últimas décadas, se ha convertido, quizá, en la corriente más significativa de la filosofía práctica. Un problema de muchos análisis, y similar a la situación de las ciencias sociales es la fragmentación en varias subdisciplinas o incluso en análisis aislados de problemas individuales. A menos de que se incorporen a un marco de interpretación más amplio, los análisis no cumplen su propósito y se desintegran en textos sin relación mutua.

Por lo tanto, los esfuerzos encaminados a un enfoque más satisfactorio de la investigación deben afrontar dos retos: Primero: es necesario lidiar con la fragmentación de la investigación. En segundo lugar, es necesario abandonar el camino del enfoque ideológico directo e indirecto de la investigación a través de análisis pseudo positivistas que, consciente o simplemente, como resultado de su estrecho horizonte especializado, ocultan su posición normativa. Los esfuerzos —aunque defectuosos— para abordar estos dos problemas pueden encontrarse en la investigación de la filosofía social específicamente fundamentada, proveyendo a dicha investigación de un mayor desarrollo interdisciplinario y transdisciplinario a través de análisis realizados por las ciencias sociales, como se intentó en los documentos de programación de la teoría crítica por sus fundadores (Horkheimer 2009, 22-77; Honneth 2009). Ya en la década de 1930, en la Universidad de Fráncfort, con motivo de la creación del Instituto de Investigación Social, donde se formó y sigue nutriéndose la teoría crítica, se creó la *Cátedra de Profesor de Filosofía Social*; dicho sea de paso, siendo el primer puesto de Filosofía Social en Alemania.

Este tipo de filosofía social se centra principalmente en la crítica, facilitando la selección de temas para la descripción y el desarrollo de argumentos normativos. Sin embargo, a diferencia de la filosofía política enfocada críticamente, su alcance es considerablemente más amplio. Mientras que la filosofía política sólo suele analizar críticamente los temas de la falta de libertad, de la desigualdad, etc., en estrechos términos políticos, en cambio, en el ámbito de la teoría crítica, la filosofía social se centra en la crítica de las deficiencias sociales fundamentales, como la crítica sobre la injusticia social y política, y la crítica de la razón instrumental desde los inicios de la civilización europea.

Este tipo de filosofía social no es sólo una de las subdisciplinas de la filosofía práctica, sino que, en su exploración, se concibe como una vía básica y general para la investigación filosófica de la teoría crítica. Abarca otras subdisciplinas de la filosofía práctica o, al menos, sus fundamentos. Incluso, la filosofía política se construye sobre los fundamentos de la filosofía social, aún cuando muchos de sus autores ajenos a la teoría crítica a menudo no sean conscientes de ello en sus escritos o, a sabiendas —al igual que legiones de autores liberales contemporáneos—

simplemente se conformen con argumentos "aislados flotantes" de una teoría política no anclada en manera alguna. Por otra parte, no debemos subestimar la filosofía política formulada en el contexto de la filosofía social y en conjunción con las ciencias sociales, en particular, la teoría politológica, porque los desarrollos sociales del siglo XX mostraron que, ignorar o marginalizar el papel del sujeto actor, de la persona, su libertad y su participación en la organización política estaba asociado a los regímenes autoritarios. Por esta razón, discurro sobre la necesidad de una teoría crítica de la sociedad y de la política.

En gran medida, la colaboración entre la filosofía social y las diversas disciplinas filosóficas y las ciencias sociales que la componen depende del tema central del paradigma. Si bien el paradigma del trabajo, por razones obvias —así como el marxismo en su totalidad— estaba más vinculado a los análisis económicos y sociológicos, el paradigma de los instintos respondió, en gran medida, al psicoanálisis y a la sociología. Asimismo, el paradigma de la acción comunicativa está asociado a los campos lingüísticos y sociológicos; mientras que su posterior desarrollo en la teoría de la democracia y la justicia lo ha llevado a una mayor cooperación con la ciencia política y la jurisprudencia.

El paradigma del reconocimiento —parte importante del presente libro— se desarrolla en varios frentes diferentes. Aunque en la actualidad Charles Taylor desarrolla su teoría del reconocimiento, en particular, en relación con las corrientes de pensamiento equitativas comunitarias y liberales igualitarias, sus primeros análisis se basaron en argumentos marxistas, cuyas huellas aún se pueden encontrar en su inclinación hacia los autores y círculos universitarios asociados con la teoría crítica. Taylor desarrolla la teoría del reconocimiento principalmente en conexión con la filosofía moral y la ciencia política; mientras su enfoque principal es la filosofía política. A medida que el paradigma del reconocimiento refinado en la teoría crítica busca superar los defectos de otras teorías y el sesgo de los paradigmas actuales de la teoría crítica, está más interrelacionado con las disciplinas que con otros paradigmas. Axel Honneth, en su teoría crítica, intenta formular una teoría del reconocimiento principalmente como un proyecto de filosofía social; al menos, en sus análisis del plano privado de la vida humana, se refiere, en particular, a la psicología social y a la sociología; mientras que, en sus investigaciones sobre el plano público, retoma, en cierta medida, la teoría jurídica. Sin embargo, en el espíritu de la teoría crítica temprana, su compromiso con la filosofía social general es más bien declarativo, ya que, de hecho, en la filosofía moral sólo se concibe como un enfoque. Durante la mayor parte de su desarrollo, la teoría de Honneth estuvo viciada por la subestimación de la teoría política. Hay razones

también prácticas para el énfasis de los análisis jurídicos en el sentido de que, en el período comprendido entre la Segunda Guerra Mundial y la década de 1970, los movimientos sociales y políticos orquestaron, en muchos aspectos, el desarrollo progresivo del derecho y, ahora, en tiempos cuando hay intentos en marcha para restringir estos derechos, los grupos progresistas sociales y políticos se esfuerzan por reconectarse con las anteriores tendencias y reformular el reconocimiento legal que se había logrado para alinearlos a las nuevas condiciones globales.

En general, cabe añadir que, hoy en día, ello no concierne ni ha de referirse a la interacción entre las distintas disciplinas y subdisciplinas, cuya investigación transdisciplinaria ha sido suplantada por determinados y relevantes temas circunstanciales establecidos a través de las mismas disciplinas y subdisciplinas.

2.2 Realismo del desarrollo social

Como se ha analizado en el capítulo anterior, la investigación transdisciplinaria requiere de la interconexión de los diferentes enfoques y contenidos a investigar, incluyendo la disposición de las combinaciones de las formas de interpretación. La investigación no sólo debe centrarse en la realidad misma, es decir, en una explicación de la realidad, sino también en la realidad de las normas del tipo de interpretación, a lo cual he llamado *explicación normativa*³. Este tipo de explicación, el *realismo normativo*, es un medio significativo de interpretación en la teoría crítica, y en otras corrientes interpretativas, no sólo en términos estáticos, sino también en lo que respecta a la clarificación de desarrollos históricos, es decir, una investigación conceptualmente histórica incluye los aspectos sincrónicos y diacrónicos. El realismo normativo, que nada tiene que ver con la *realpolitik*⁴, no se contenta simplemente con la normatividad, con aquello que el teórico construye exclusivamente en base a sus propias y subjetivas creencias sobre la corrección de determinadas ideas. Tal idealismo subjetivista normativo está excesivamente influenciado por la arbitrariedad del teórico, ya que *a priori* es una estructura teórica de las normas supuestamente mejores, como si el punto de vista de aquél teórico quien, en su interpretación, no tomase en cuenta que el desarrollo práctico de las normas fuese lo óptimo. Porque, por sobre todo, tal

³ Ver Tabla No. 2 en el capítulo 1.

⁴ El realismo normativo puede involucrar áreas morales, legales, políticas o de otro tipo. *Realpolitik* sólo usa el mismo término realismo, pero el contenido es completamente diferente.

enfoque comprende la mayoría de las teorías de la filosofía política liberal de manera ahistórica. Como contraste, a nivel práctico, el realismo normativo se basa en una explicación del estado y del desarrollo de las normas reales; y, a nivel teórico, se basa en los conceptos de tales normas prácticas que proporcionan una explicación teórica de cómo, a lo largo del desarrollo histórico de las luchas por su justicia, varios grupos de la población formulan normas de alguna práctica específica (Honneth 2009, 249-75)⁵. En este sentido, la teoría crítica de la sociedad —en la cual el concepto de realismo normativo utiliza explicaciones normativas— difiere de la subjetivista interpretación de las teorías que no toman en cuenta los reales esfuerzos de los grupos de las personas oprimidas y quienes buscan promover normas en la historia.

Sin embargo, leído de manera más limitada —como el realismo moral entre ciertos autores, como Honneth y en parte de la teoría de Taylor— por diseño, más que cualquier explicación normativa, el realismo normativo constituye una normatividad explicativa. Aunque Honneth sostiene que las explicaciones normativas tienen una importancia genuina, en teoría son mera inspiración, ya que casi toda su atención al explorar el realismo normativo se guía únicamente desde la posición de la normatividad. En general, en su interpretación del realismo, Honneth admite una similitud entre su realismo y el realismo en la teoría liberal de John Rawls (Honneth 2012, 33), al menos en un aspecto, aunque, si caracterizamos este aspecto a más detalle, salen a la luz diferencias significativas. Rawls difiere en que, aunque construye su teoría normativa independientemente de las normas en práctica y se basa enteramente en su propio pensamiento sobre las normas, su teoría normativa es diestra en la calidad de su estimación realista. Rawls accede a las teorías de las utopías realistas que, por un lado, trascienden la realidad con cierta visión normativa; aunque estas mismas consideraciones sobre el realismo de su diseño también limiten su normatividad. Lo cual significa que el grado de normatividad de estas teorías se ve limitado a partir de su implementación. Rawls observa: “*Significado de utopía realista* ...la filosofía política es utópica en sentido realista cuando extiende los límites tradicionales de la posibilidad política practicable. ...Un razonable del derecho de gentes tiene que ser aceptable para pueblos razonables y diversos, y tiene que ser equitativo y efectivo en el diseño de grandes esquemas de cooperación entre ellos” (Rawls 2001, 24). El concepto de utopía realista se construye para la “reconciliación” con el mundo social. Sin embargo, este principio de

⁵ Este es un tipo de realismo progresivo.

reconciliación que no considera todos los conflictos también pudiera interpretarse comprensiblemente como conformismo político.

Aunque Rawls se mantiene en esta definición conciliadora de una utopía realista, en el fondo de su razonamiento se esconde una otra idea que, aunque no se incluya directamente en la definición de una utopía realista, es un componente integral de la teoría política de Rawls. Aquí no está en juego una simple consideración pragmática de viabilidad que simplemente tratase de evitar requisitos excesivamente engorrosos y buscarse establecer una solución adaptativa, sino también está el elemento de legitimidad civil, que es otra parte importante del concepto de Rawls sobre una utopía política.

Este elemento también está cerca de Honneth, cuyo realismo moral, sin embargo, contiene más que sólo legitimidad. Honneth no sólo se concentra en la integración de la normatividad, primero, en el marco de su potencial de ejecución y, segundo, en el marco de la legitimidad a los ojos de los ciudadanos, sino también la ve sistemáticamente dentro del marco del realismo moral (Fraser, Honneth 2006, 177-84; Honneth, Hrubec 2007, 317-39), lo que le permite a su teoría (al menos desde un punto de vista moral) desvincularse de una realidad dada y lograr la estructura deseada o, teóricamente hablando, potencialmente lograr la interconexión de los aspectos descriptivos y normativos de su teoría. Honneth también declara que la parte descriptiva de la teoría, la «facticidad empírica» no debe separarse de la parte normativa, de las «consideraciones normativas», siendo que una adecuada normatividad requiere comprender las contradicciones reales de la sociedad.

A primera vista, las normas analizadas por Honneth pudieran ser consideradas como normas particulares, o más precisamente como normas éticas universales; más que como estándares morales. Sin embargo, su naturaleza particular y universal es más compleja. Honneth busca aclararlo haciendo referencia a la distinción entre los actuales tipos de intentos de justificar los estándares éticos referentes a la vida humana (Honneth 2009b, 51-125). Aunque esta explicación no especifica con precisión la naturaleza particular y universal de las normas del realismo moral, sí proporciona una excelente base para el análisis del contexto en aras de valoraciones más exactas.

Axel Honneth identifica el primer tipo de justificación en la ética procesal. En este ámbito, intencionalmente se omite el contenido real de las normas éticas, porque la principal atención se centra en las reglas que las proveen, y en la base del consenso entre los ciudadanos quienes buscan tal consenso a través de su voluntad formada democráticamente. En lugar de especificar las normas, se establece un nivel de especificación extra y no definido por completo, para que así los ciudadanos puedan tener más espacio al tomar sus propias decisiones en

relación con las normas. Sin embargo, esto no elimina el procesalismo en la necesidad de establecer al menos algunas normas básicas para que una comunidad impulsada por valores pueda crear un marco de procedimientos deseables donde aplicar normas internas independientes. En este modelo, la teórica definición de las normas es irrelevante y puede eliminarse a favor de tomas de decisiones con procedimientos más al azar —aunque quizá llegasen a ser decisiones más injustas. Por ejemplo, Honneth asocia este tipo con las ideas desarrolladas por Habermas desde la década de 1990 (Habermas 2000a, 107).

El mismo Habermas ofrece otro tipo de razonamiento de normas. Incluso en sus escritos anteriores (Habermas, 2010) sobre la base de una antropología débil o escasa, Habermas presenta una teoría social donde se pueda distinguir entre normas deseables e indeseables. La importancia del término antropología del débil deriva del contraste con la antropología que se define como «del fuerte», lo que significa que la antropología débil no define su tema en cuanto a su sustancia, sino sólo formalmente. En concreto, la versión de Habermas abarca las características universales de los seres humanos en la forma del *acto del habla*. El concepto teórico de las características universales no abarca el contenido exhaustivo de la práctica o del acto del habla humana, sino sólo busca definir las condiciones básicas formales de la vida humana. Honneth señala tres males de otras teorías que intentan eliminar la antropología formal. La antropología formal quiere evitar las dificultades sufridas por las teorías comunitarias sustancialmente definidas que elaboran en detalle el contenido de las normas y, por lo tanto, se vuelven inaceptables para aquellas formas de vidas humanas definidas de otro modo, y también para las vicisitudes de la concepción libertaria del individuo, lo cual sigue insuficientemente fundamentado, es atomísticamente aislado y no está lo suficientemente conectado con los otros individuos de la comunidad o, como en el caso de las teorías liberales, no está sujeto a análisis en lo absoluto. En muchas teorías post estructuralistas, la antropología formal también desea mantenerse firme frente al concepto de la ilimitada fragmentación de la vida humana.

Este segundo tipo de justificación de las normas por parte de Habermas se asemeja a la teoría de Taylor. La antropología de Taylor, que él mismo califica como antropología formal, presenta las condiciones básicas de la vida humana en torno y orientado a los valores como el criterio de las normas deseables (Taylor 1996, 17-123). Este concepto de razonamiento también es cercano a Honneth, quien lo respalda.

Sin embargo, la antropología formal no es el único tipo de razonamiento de las normas empleado por Taylor, él también trabaja con otro tipo razonamiento (Taylor 1996, 17-123). A diferencia de la

antropología filosófica universalista, este tercer tipo de razonamiento, a primera vista, puede considerarse un relativismo histórico. Los valores formados históricamente y compartidos por una comunidad en particular son un criterio para evaluar las normas deseables e indeseables. Un procedimiento similar también lo sigue Foucault, quien sólo trabaja con la validez de las normas históricamente limitadas, específicamente, con la validez limitada a un tiempo y a un territorio determinados (Foucault 1993). Aún cuando Foucault no buscara la limitación temporal y espacial de esta validez, cree no haber una validez más amplia.

Honneth señala apropiadamente que su opinión es similar a la de Charles Taylor; pero, en la teoría de Taylor, Honneth confunde dos partes muy distintas y ve la similitud de su punto de vista con el de Taylor en partes exactamente opuestas. Sin embargo, esta emisión no puede explicarse por el aparato terminológico de Honneth porque, en este sentido, a diferencia de Taylor, no ofrece una especificación detallada del realismo moral. Para entender la posición de Taylor, primero es necesario elaborar, en su propio lenguaje, la relación entre los elementos universalistas y particularistas de su teoría. Por un lado, Taylor tiende a ser considerado principalmente como un autor de orientación comunitaria quien pone énfasis en el contexto y, por ende, en los particulares valores de una comunidad. Por esta razón, también pudiera criticársele que su concepto de comunidad no sea capaz de hacerle frente a las tendencias excesivamente particularistas. Sin embargo, como se indica en la mención de la antropología formal de Taylor, su teoría también contiene significativos elementos universalistas. De hecho, en su teoría, las normas universales ocupan una posición fundamental de la cual se derivan otras definiciones normativas. Taylor distingue entre la ontología moral y lo que, en una primera lectura, él denominaría ética contextualizada y, tras una lectura más detenida fuese una versión del realismo del desarrollo social. La ontología moral, basada en la antropología filosófica, explica las intuiciones morales elementales sobre el ser humano (Taylor 1985, 15-44; Taylor 1996, 17-123). Estas intuiciones atestiguan las características universales del hombre y su arraigo en las relaciones del mutuo reconocimiento sustentado en una serie de valores en el marco de la comunidad. Taylor intenta identificar la naturaleza universal del hombre en cómo los seres humanos comparten ciertos valores en la trascendencia de su comunidad lingüística. La naturaleza humana dialógica y *consagrada a valores* (*value-enshrined*) facilita la evaluación y la distinción entre bienes de diversa importancia. Mientras algunos bienes son relevantes sólo para determinados ámbitos de la vida de un individuo, otros, los bienes constitutivos de una cultura pueden tener importancia a largo plazo para la comunidad en su conjunto.

Un hecho importante es que, según Taylor, esta ontología moral universal es un requisito para la posibilidad de que existan valores o normas específicas en la práctica. El tema de Taylor es cómo la ética contextualizada surge tras interpretar la formación histórica de los valores, lo que explica el surgimiento y la evolución de la identidad moderna occidental en función de los valores. Mientras una descripción de los valores constitutivos de la identidad moderna occidental pudiera considerarse como la descripción de normas sustanciales, esta interpretación analítica centra su atención en las estructuras más generales de éstos valores. Por ende, son valores morales y, el que sean válidos a nivel particular y ordinario en relación con su validez como elementos constitutivos de la identidad moderna, los convierte en los valores morales casi universales de la sociedad occidental moderna. La real existencia de estos valores los hace ser de naturaleza formativa para el ser existencial individual, siendo la mayoría de la sociedad occidental moderna.

La ética contextualizada de Taylor, a pesar de ser un tipo de realismo que describe normas particulares, en realidad, trasciende el particularismo de dos maneras: En primer lugar: en su esencia, incluye el núcleo universalista de la ontología moral o, de forma más general, de la ontología social, por ello su ética va más allá del relativismo histórico y geográfico. En segundo lugar: pudiera considerarse que contiene las normas cuasi universalistas del desarrollo social, aquéllas que están más allá del relativismo histórico momentáneo, porque éstas normas válidas son formadas a lo largo del tiempo. En el análisis del desarrollo social, el criterio de la justeza de la interpretación de las normas de la ontología moral es su conformidad con los valores centrales, en el sentido de no dejarse engañar por normas particulares precarias; cuyo cumplimiento no pueda esperarse de forma realista. En lugar de deambular por una gama de patrones particulares de la conducta, en el caso de las normas cuasi universalistas, nos encontramos con normas de aplicación prolongada, siendo de esperarse que en el comportamiento de las personas se distinga la sólida presencia de estas normas cuasi universales.

Un tipo de razonamiento erróneo en Axel Honneth y en Charles Taylor es considerar que sus interpretaciones se relacionan con la antropología formal y la ontología moral. Aun así, existe cierta diferencia en la visión entre ambos autores: Aun cuando Honneth no mencione directamente la antropología formal, sigue la posición de la teoría de la personalidad observando que: "...las expectativas subjetivas de reconocimiento no pueden derivarse sin más de una teoría antropológica de la personalidad" (Fraser & Honneth 2006, 110). Como alternativa, de hecho, defiende un tercer tipo de razonamiento cuando habla de manera positiva sobre el reconocimiento históricamente conformado "—no

es algo que se origine de una vez por todas; como las expectativas de reconocimiento subjetivo, esta capacidad se amplía con el número de esferas que se diferencian en el curso del desarrollo social para el reconocimiento social de componentes específicos de la personalidad” (Fraser & Honneth 2006, 110). Es por ello que la teoría de Honneth sea la versión de un tercer tipo de razonamiento, porque, en sus primeros análisis críticos exhaustivos sobre Foucault, se dejó engañar al considerar el tercer tipo de razonamiento como propio (Honneth 1997). Es ahí donde la interpretación de Taylor difiere significativamente de esa versión Foucaultiana; Taylor sí distingue una estructuración interna de los varios niveles de análisis de la ética contextual. Aunque Foucault anticipe la ética contextualizada rechazando el universalismo, no se aclara muy a detalle. La versión de Taylor de la ética contextual sí incluye normas cuasi universalistas que hayan cristalizado en alguna zona determinada durante un periodo prolongado, y le es posible referirse a ellas en el ámbito de subdisciplinas, como lo son la antropología formal o la antropología débil, explorando así diferentes tipos de universalismo. Cabe añadir que, a pesar del nombre, en realidad no es tanto una subdisciplina de la antropología y sí una forma de razonamiento similar al tipo de indagación utilizada en la antropología. Sin embargo, Honneth no lo admite en su terminología, porque contrapone la antropología formal con la ética contextual y/o con el realismo social; prolongando estas ambigüedades en el ámbito de la ética contextual.

De resumir e interpretar este estudio de manera más satisfactoria, pudieran identificarse varios tipos de análisis: En primer lugar, a pesar de que Taylor habla de ontología moral como normas enteramente universalistas, el suyo es otro caso de un tipo de cuasi universalismo, porque las normas analizadas no provienen sólo de las propiedades biológicas del hombre, sino también de las mismas características sociales fundamentales que las personas asumieron gradualmente en su evolución histórica mientras se formaban como seres sociales⁶. El término universalismo pudiera usarse sólo a partir del conocimiento de relaciones en un sentido muy limitado, es decir, para aquéllas características de la civilización humana que abarcan un máximo marco temporal, a saber, en el orden de miles de años (o en los casos de la existencia de una cultura en particular, etc., es decir, en el orden de cientos de años), período durante el cual se ha mantenido un cierto conjunto constante y limitado de disposiciones basadas en los valores del

⁶ Además, a muy largo plazo, las propiedades adquiridas gradualmente y, por lo tanto, sólo el cuasi-universalismo puede ser discutido desde un punto de vista biológico.

hombre en una comunidad; por lo tanto, nos referimos a las características humanas universalistas dentro de un tiempo limitado. Sin embargo, en esencia, la ontología moral es sólo un tipo de ética contextualizada o, más generalmente, el desarrollo del realismo de la sociedad.

En segundo lugar, en juego están la ética contextualizada o, más en general, el realismo del desarrollo de la sociedad que, basándose en los análisis de la cristalización/concretización histórica de los valores constitutivos de una cultura en un periodo determinado (en el caso de Taylor y Honneth: la modernidad o la nueva era), también realizan un análisis comparativo de otras culturas, llegando a normas cuasi universalistas que incluyen más allá de la mera definición básica de las relaciones mutuas del reconocimiento del hombre como el ser crítico de su propia comunidad. Esta interpretación muestra las condiciones elementales de la vida humana en relación con la necesidad del reconocimiento de la igualdad entre los derechos de grupos e individuos, al tiempo que reconoce el derecho al respeto ante las específicas diferencias de las personas, tal y como se desarrollan las condiciones normativas de las culturas humanas. En este sentido, se trata de normas más amplias que aquéllas objeto de la ontología moral. Se trata de requisitos igualitarios más exigentes respecto a la participación social, política y cultural de las personas en una comunidad; sin inclinarse hacia valores particulares de tal o cual cultura o civilización. Este nivel de normas, siguiendo la debida formulación transcultural, pudiera ser transculturalmente aceptable para todos los seres humanos. El punto de partida es la consideración de una, su cultura específica, porque todo el mundo tiene que empezar por algún sitio y es necesario reflexionar sobre su propio bagaje cultural: el camino es la comparación de culturas y el resultado son las normas transculturales.

En tercer lugar, un nivel adicional especifica las normas sociales del segundo nivel en relación con esta o aquella cultura o civilización. Este nivel no es transcultural, sino sólo se aplica a una cultura particular y determinada. Estos valores cuasi universalistas son histórica y geográficamente más limitados.

Como se esbozó anteriormente en el primer capítulo dedicado a la crítica social, comprensiblemente, el cuasi universalismo tiene varias formas y no es estático; he aquí que busquemos aclarar su dinámica: El desarrollo de valores cuasi universales viene determinado por el acto de reflexionar sobre los errores y su ulterior desarrollo, de reflexionar críticamente sobre las deficiencias y las controversias que rodean esos eventos. La acción de desarrollar las normas plantea el cuestionamiento de cómo se transforman las normas y cómo reconocer que las normas que se afirmen sean deseables; en lugar de indeseables. Honneth

considera trascender y superar el estado actual de las normas transformándolas e introduciendo nuevas normas basadas en la inspiradora dinámica de la inmanencia y la trascendencia; combinando ambos conceptos —como se ha analizado en otros contextos. Primero: debido a que Honneth comparte la posición del realismo moral, recurre a la crítica de aquellas normas de la sociedad que son realmente existentes. Segundo: siendo que defiende principalmente la posición de la crítica interna, ante ello, la trascendencia del orden social existente no tiene lugar —principalmente— a través de la adoctrinación de normas externas; sino mediante una «actitud crítica inmanente» (Fraser & Honneth 2006, 177) en la sociedad, es decir, a través de los desafíos internos que los individuos presentan dentro del orden de valores en los que se basa la sociedad. Aplicar este razonamiento significa la “justificación cuasi trascendental de la crítica en la estructura de la realidad social” (Fraser & Honneth 2006, 182).

La interpretación de la ontología moral y de la ética cuasi universalista también requiere presentar una de las muy importantes distinciones de Taylor vinculada a los análisis de la ontología: La distinción entre el nivel ontológico (*ontological issues*) y de defensa (*advocacy issues*), lo cual Taylor llama defensa política (Taylor 2013, 159-82). Al hacer esta distinción, Taylor explica la necesidad de analizar los análisis ontológicos en paralelo con el nivel político; porque, de lo contrario, no se pudieran comprender los problemas políticos. La empleada terminología pudiera implicar diferencias entre los planos de la filosofía y de la ciencia política; mas tal interpretación sería equívoca. Taylor distingue dos planos dentro del ámbito de la filosofía política: enfatiza en la filosofía moral, aún cuando, en general, se superponga a la filosofía social. En primer lugar, Taylor formula un análisis ontológico centrado en determinar los relevantes y esenciales factores para una interpretación de la vida de la sociedad. En contraste, el segundo nivel de Taylor, el nivel de la defensa política, se refiere a la «línea política aceptada» (Taylor 2013, 466). La defensa política expone las razones para la justeza de los derechos, libertades o bienes individuales y/o colectivos. Siguiendo esta distinción, podemos decir que la ontología así concebida es ontología en un sentido más amplio, siendo que comprende las dos partes que acabo de comentar: la ontología moral universalista y las normas contextualizadas cuasi universalistas. Esta interpretación es complementaria a la interpretación de la teoría política. Sin embargo, me gustaría enfatizar que hago estas distinciones en aras de aclarar analíticamente la interpretación y no para separar por completo los planos individuales y sus argumentos. Los argumentos están naturalmente interrelacionados, al igual que los fenómenos sociales y políticos se entrelazan en la vida de los seres humanos.

Se menciona la necesidad de redefinir los fundamentos del realismo moral o de la ética contextualizada, dado que la interpretación actual es insuficiente por dos razones: Porque los autores tienden a reducir exclusivamente las normas morales a este tipo de realismo o contextualismo; mientras que las otras normas de la sociedad quedan marginadas. Honneth se enfoca en el desarrollo de los fundamentos morales de la filosofía política, la filosofía económica y la filosofía jurídica; pero no se involucra en su análisis más profundo de los temas de estas filosofías. En cambio, Taylor sí ofrece una interpretación más amplia centrándose particularmente en la filosofía política; aunque, sin embargo, tampoco elabora en la filosofía económica, lo cual se convierte en un problema a la hora de analizar cuestiones socioeconómicas, dado que la filosofía política se reduce, hasta cierto punto, al manejo de las cuestiones culturales y éticas de las diferentes minorías. He ahí la necesidad de extender la investigación y analizar las normas y las instituciones del reconocimiento en ámbitos más amplios, no sólo el moral, sino también incluir los aspectos de la filosofía política, la filosofía económica, la filosofía jurídica, etc. En este sentido es que existe la necesidad de desarrollar la filosofía general o la filosofía social, como la llaman los primeros teóricos críticos tales como Horkheimer, de modo que no sólo abarque la filosofía moral, sino también las filosofías políticas, económicas y otras áreas de la filosofía. Aunque Honneth utilice el término filosofía social, casi por completo le reduce su lectura a la filosofía moral; pudiendo abarcar más áreas. También debiéramos redefinir el realismo moral como realismo social o de la sociedad o, más precisamente como el realismo del desarrollo social. En este sentido, la ontología moral y los dos tipos de la ética contextual antes mencionados debieran redefinirse como ontología normativa y como teoría normativa contextual; a su vez, éstas debieran incluir no sólo normas morales y éticas, sino también normas políticas, económicas, jurídicas y todo otro tipo de normas que fuesen consistentes con la estructura normativa de la sociedad en su conjunto. Así lo pide el realismo del desarrollo social y, más en general, como lo pide la filosofía social en cooperación con las ciencias sociales; nos referimos al análisis de aquellos requisitos que la realidad demande; aún cuando no estén afirmados ni consolidados.

Para el planteamiento de la siguiente subsección es importante clarificar que reducir las normas morales conlleva a subestimar e ignorar numerosas estructuras institucionales normativas (distintas a las morales) y, por ello, a que se estime la posición de la persona que supuestamente actúa casi independientemente de otras instituciones. Estos problemas son particularmente evidentes cuando faltan los medios para articular las estructuras institucionales económicas y jurídicas que conforman y definen la esfera de acción del sujeto-individuo. En segundo lugar, el

enfoque normativo se reduce frecuentemente a la interpretación de normas y de la normatividad, pudiendo considerarse sólo como una norma deseable y no como una norma basada en la realidad. El realismo normativo, a su vez, como su nombre lo indica, no sólo incorpora las normas deseables (aún inexistentes) pero también la realidad de las normas. Por ello ha de incluirse no sólo la articulación de lo deseable, sino también una descripción de las instituciones normativas y de su estructura (Fraser & Honneth 2006, 254-78). La apertura de estos dos temas requiere articular la ambigua relación entre los factores que aportan significativa participación en la formación de los individuos y de la sociedad: entre las acciones del sujeto actor y/o grupos sociales en sinergia con reales y deseables estructuras e instituciones sociales y económicas.

2.3 Estructuras, actores y procesos en la historia

Mientras en los últimas décadas desde 1989 se le han restado importancia a los análisis de las estructuras (en particular a las económicas), debido al predominio de las teorías políticas liberales a favor de la idea de las acciones del individuo casi aislado, cuya restricción estructural económica de la libertad permaneció casi desapercibida, a causa de la crisis financiera y económica de 2008 y por la desilusión con la teoría y la práctica imperantes, se le está comenzando a prestar una más equilibrada atención al tema de las estructuras (Balibar 2011; Giddens, 1984; Elster 2005).

La disputa entre Edward Palmer Thompson y Gerald Allan Cohen es muy reveladora en relación con estos temas (Thompson 2012, 11-12; Cohen 1986, 81-85). Thompson afirma que la experiencia común le proporciona a un grupo de personas del potencial para formarse como clase. La clase surge en aquella situación cuando, en función a sus propios intereses, un grupo de personas crea su propia identidad, no sólo entre los individuos, sino también en relación con las personas del grupo con el que se define a sí mismo; o bien, en contraste con otras personas de otros grupos. Por un lado se reconoce que, en gran medida, los grupos sociales se definen por las relaciones de producción (relaciones económicas), es decir, por cómo se determinan los hechos y las experiencias de las personas; mas la conciencia de clase no se

determinada de esta manera⁷. La clase surge sólo cuando las personas son conscientes de su clase, lo cual depende de una serie de factores: Thompson introduce este razonamiento en respuesta a la interpretación de ciertos marxistas quienes hablan de la clase como una cosa. Como vemos: esta interpretación somete a los grupos sociales a la cosificación y les priva de la posibilidad de actuar.

G. A. Cohen resume el argumento de Thompson con la siguiente proposición: “La conexión entre relaciones de producción, por una parte; y conciencia, política y cultura, por otra, no es una conexión simple. Hay en ella una lógica, pero no una ley” (Cohen 1986, 82). Ello significa que la economía no “determina” inevitable o “mecánicamente” la conciencia de un grupo social. De ello se desprende que la clase no pueda únicamente definirse por las relaciones económicas. Sin embargo, Cohen afirma que este razonamiento es erróneo, porque, a pesar de que un grupo social pueda estar expuesto a las condiciones económicas que lo determinan, ello no implica que sea consciente de su identidad. Según Cohen, ésta es también la razón por la cual Marx —en relación a la tiara de Hegel «clase en sí» (*Klasse an sich*) y «clase para sí» (*Klasse für sich*)— introduce el término «clase en sí» (*Klasse an sich*) (Cohen 1986, 84). Ya en el pensamiento de Hegel, estos términos describen dos fases de desarrollo: la primera, la «clase en sí» se refiere a la potencia, mientras la «clase para sí» se refiere a la actual realización. Para Marx, la clase, en sí y por sí misma, es un grupo social que, aunque determinada por las relaciones económicas, aún no articula su identidad y, por ello, es inconsciente de sí misma.

Sin embargo, los puntos de vista de Thompson y de Cohen muestran signos de parcialidad: Cohen tiene razón en que la clase o, definido de otra manera, un grupo de personas existan en este sentido en una situación en la cual aún no sean conscientes de sí mismos. Mas cabe señalar que la referencia citada de Cohen hacia Hegel implica que una clase formada de manera inconsciente sólo representa el potencial de plena realización; mas no el actual (real) hecho de ser clase. En su visión, Cohen sólo retoma el principio de Thompson de que la clase sólo puede ser determinada por las relaciones económicas. Mas, sin embargo, la principal lectura Thompseana es que la interpretación de clase —en cualquiera de sus formas— no sólo puede definirse económicamente. La lectura de Cohen puede surgir por el hecho de que Thompson sólo contempla la clase parcialmente, como una clase aún no desarrollada

⁷ Aquí y en otras partes de este libro se considera necesario el término «determinación»; aunque de ninguna manera sea suficiente, específico o condicional. Llamo su atención dado que, a menudo, el determinismo se interpreta erróneamente como fatalismo: como fatalidad inevitable.

plenamente, porque sólo es clase en sí misma; mas sin ser clase para sí misma. He ahí que la clase sólo pueda convertirse en genuino actor al ser consciente de sí misma. Thompson, a diferencia de Cohen, hace más hincapié en que el actor sea activo y consciente para aquellas oportunidades donde el actor ejerza para sí mismo; y no en una entidad que sólo responda de forma subliminal a los estímulos externos. Adicionalmente, Thompson sólo comenta sobre la clase en su conjunto; mas no sobre su parte no desarrollada; sus observaciones son inexactas a causa misma de su concepto de clase. A su vez, Cohen subestimó la libertad y la elección, que, de hecho, son limitadas; Cohen puso demasiado énfasis en el determinismo y, en su última etapa, se da cuenta de estos límites, realizando un giro ideológico (Cohen 1986; Cohen 1995; Cohen & Hrubec 2009)⁸. Basándose en un análisis del colapso de la clase obrera como sujeto de cambio en el siglo XX, admite que las entidades no están tan determinadas económicamente como se pensaba anteriormente. En este contexto, habla de la necesidad de incluir a consideración las influencias normativas del análisis crítico de la influencia del nacionalismo y de la religión, y cómo trascienden los determinantes económicos. (Cohen 1986; Cohen 1995; Cohen & Hrubec 2009). Por lo tanto, Cohen comienza a enfatizar la posibilidad de las

⁸ La concientización de estos dilemas se ejemplifica en la opinión de Gerard Allan Cohen, quien, en su período tardío, se extendió más allá de su temprana teoría estructuralista–funcionalista. Aunque directamente no sintetice sus posiciones tempranas ni tardías, en su último período integra su inicial interpretación de las estructuras del paradigma del trabajo con una subsecuente interpretación de las acciones de los individuos con estatus de igualdad dentro de su comunidad en sinergia con las instituciones. Es decir, en su comprensión más madura entendemos cómo el concepto de la intersubjetividad conforma las estructuras y las acciones de los individuos; siendo planteamiento más cercano al paradigma del reconocimiento. Cohen resalta la recíproca atención en las relaciones de acción de las instituciones de la comunidad entre individuos iguales; en contraste con las relaciones de acción de aquellos individuos mayoritariamente aislados en un mínimo número de instituciones y/o aquellas personas que interactúan bajo circunstancias insuficientemente igualitarias. En términos de la tricotomía *crítica, explicación y normatividad*, la posición tardía de Cohen es una importante compensación normativa con respecto a su posición inicial, porque, aunque Cohen siempre enfatizó adecuadamente en una crítica social, su interpretación temprana era casi enteramente descriptiva de las estructuras; sin apreciar el valor de la libertad de los individuos ni la de los grupos. De ahí la importancia de las normas. En su posterior esbozo, la teoría de Cohen considera el potencial de redefinir e incorporar las estructuras de los argumentos descritos críticamente como comunitarismo igualitario. Cohen desarrolla su teoría de igualdad y de comunidad en oposición al libertarismo y al liberalismo. Sus análisis contribuyen a sintetizar la relación entre el materialismo inclusivo y el restrictivo, mismos que muestran la interacción de las estructuras junto con las acciones de los individuos y de los grupos sociales. Es así cómo, en varios de sus posteriores ensayos, Cohen revierte su inicial opinión y revalora la normatividad. (Cohen 1986; ibíd. 1995; Cohen & Hrubec 1995).

elecciones conscientes de los actores y desarrolla una teoría normativa que incorpore la formulación de un deseable orden social; aún cuando no esté plenamente determinado.

A su vez, Thompson procura evitar la cosificación de la clase bajo datos económicos y habla de la clase como un proceso consciente y libre. Cohen comprende esta objeción, pero sabe que la consciencia y la libertad de una clase dada están, en gran medida, determinadas y limitadas por el sistema; enfatizando en la primaria definición de la clase de acuerdo a las estructuras económicas. También se pregunta si es más apropiado decir que la clase atraviesa procesos específicos; más que afirmar que la clase fuese el resultado de un proceso.

Thompson, sin embargo, no reconoce que haya clases inconscientes arraigadas en una estructura desde donde llegasen a ocurrir acciones propias y su subsecuente consciencia. Thompson subestima precisamente lo que Cohen sobrevalora, es decir, subestima las condiciones económicas tras las diferentes oportunidades de libertad y de selección entre los distintos grupos e individuos; siendo que esta subestimación está presente en la teoría liberal, donde claramente se enfatizan las elecciones individuales. En las últimas décadas, el pensamiento crítico tiende a reconocer que la complejidad de los procesos que incitan a la persona, es decir, al sujeto-actor, a tomar consciencia de sí mismo como individuo y como clase, abarca más allá de la teoría política y de la teoría social.

Debate que apunta claramente a dos extremos: Por un lado está el concepto de clase como cosa, como estructura estática; por otro lado está el concepto de la voluntad, implícita en el acto consciente de la clase, cuyo criterio estriba en la inmanente existencia de la consciencia misma; y no en su condicionalidad económica. Ambas contradictorias versiones de Cohen y de Thompson omiten estos posibles argumentos.

La cuestión ahora es cómo sintetizar las dos líneas argumentativas. Y la teoría del reconocimiento de Honneth —aunque incompleta— es el primer paso hacia esta conexión. Honneth se basa en las fuentes internas, en las específicamente intersubjetivas y con ello hace hincapié, principalmente, en el aspecto y la situación del sujeto actor. Esta posición es un punto de partida para los actores que actúan intuitiva y conscientemente en aras del reconocimiento y, sobre la base de dicha lucha por el reconocimiento, les permite identificar las instituciones en las cuáles gradualmente se establecieron las pautas de los diferentes tipos de reconocimiento (Honneth 1997). Evidentemente, en la disputa sobre las estructuras y los procesos conscientes tras las acciones de los actores, Honneth no se inclina por ninguna de las posiciones extremas. En primer lugar, a pesar de que da seguimiento a los análisis de Thompson, es consciente del hecho de que la lucha por el

reconocimiento no siempre es consciente; a veces toma forma intuitiva y emocional. En segundo lugar, en su análisis sobre las patologías sociales, aunque se opone a las interpretaciones estructuralistas, sí identifica las causas de reificación en las patologías originadas en las relaciones intersubjetivas incrustadas y articuladas en diversas instituciones sin el paradigma de una recíproca relación de reconocimiento. A las instituciones, Cohen las llama estructuras (Honneth 2007). Por lo tanto, aunque el mismo Honneth no integre la idea de estructura en su teoría, sí habla de la búsqueda de cómo reconciliar argumentos del reconocimiento en las estructurales relaciones institucionales.

Sin embargo, con el enfoque de Honneth surgen problemas, porque él simplemente tiende a sintetizar, mas sin comprometerse con la síntesis misma: el problema antes mencionado de que, en su realismo moral, concibe a las instituciones únicamente como las condiciones morales de las acciones, mas sin identificar las causas o las condiciones económicas y sociales de estas normas morales, Honneth se enfoca más en el ámbito de la lucha por el reconocimiento moral. Aunque de igual manera el inicial funcionalismo estructural de Cohen tampoco esté exento de defectos, como he mencionado anteriormente, la teoría de Cohen sí contiene el análisis de las estructuras económicas que no sólo son resultado de la acción, sino también son condicionantes indispensables de y para una acción ulterior. Tal marco teórico es necesario y, aunque su estudio siga sin completarse, ha logrado determinar las instituciones del reconocimiento y la acción de los actores en las mismas.

Los esfuerzos de Iris Young por integrar estas líneas interpretativas son cruciales para todo el argumento sobre cómo interpretar las estructuras y las acciones conscientes de los actores, Young propone varios cruciales medios hacia una síntesis argumentativa (Young 2002, 1-18; Young 2007, 12-26; Young 2010, 102-130). Por un lado, siendo consciente de la importancia de que la libre expresión sea posible, Young analiza la acción de los actores: por un otro lado, ella critica el enfoque libertario de permitirse la libertad de ignorar el hecho de que, las personas, viéndose limitadas por las desigualdades estructurales creadas y/o cocreadas por las instituciones sociales, no puedan expresarse con total libertad. Esta crítica contra el libertarismo se basa en la sobrevaloración del aspecto individualista de las personas, medida también presente —aunque en menor medida— en la teoría liberal. Por ejemplo, mientras la teoría de John Rawls habla de la importancia de la estructura básica en la que actúan los individuos de la sociedad, Rawls analiza los fundamentales límites sistémicos de la acción individual sólo de forma marginal.

En su teoría crítica, Iris Marion Young se basa en el concepto post liberal de Jean Hampton, quien advierte contra el potencial del efecto tiránico del Estado. Hampton, en referencia a ciertos aspectos sociales y económicos de las instituciones del régimen, enfatiza la libertad de los individuos, al tiempo de analizar la opresión de y entre los individuos (Hampton, 2019). Young argumenta: “Sin embargo, es engañoso reificar la estructura como metáfora, pensar las estructuras sociales como entidades independientes que yacen pasivamente al derredor de los actores sociales facilitando o inhibiendo su movimiento. Por el contrario, las estructuras sociales sólo existen en la acción e interacción de las personas; no existen como estados, sino como procesos” (Young 2001, 117). Por ello la necesidad de analizar las estructuras económicas y sociales reconociendo la crítica de que el concepto de estructura es visto como una entidad estática y un medio incapaz para explicar los cambios, se aboga por enfocarnos en comprender las estructuras como un proceso (Wendt 1987, 335-70)⁹. Motivada por su abogacía feminista, Young explica cómo las estructuras no son procesos aleatorios, sino articulaciones e inclusiones de acciones deliberadas que conforman y designan un proceso.

Sin embargo, la estructura no ha de presuponerse como el simple o directo resultado de la acción de los actores. La formación de estructuras tiene causas más profundas que la mera acción individual, consciente y directa de los actores. Las manifestaciones de los individuos no son absolutamente ilimitadas ni libres, porque los individuos siempre se encuentran en condiciones determinadas ya definidas por sus estructuras más cercanas. Por lo tanto, actúan en un entorno que suele ser el resultado de una estructuración a largo plazo y conformada colectivamente, con componentes conscientes e inconscientes, coordinados y aleatorios. Jean-Paul Sartre, siguiendo a Iris Marion Young, llamó a este tipo de formación socio histórica: «estructuración práctica inerte» (Young 2001; Sartre 2016).

Por lo tanto, la relación entre las acciones de los actores y entre las estructuras es una relación compleja, su comprensión requiere transgredir las interpretaciones unilaterales del funcionalismo estructural y de la teoría de la acción del actor individual —desarrolladas, en particular, por las teorías liberales y libertarias. Se requiere hacer hincapié en que una excesiva influencia de las estructuras y/o de la libre acción de los individuos conduce a visiones ilusorias, a un escalado determinismo del sistema o de los conceptos sobre actos considerados arbitrarios. Una

⁹ I. M. Young sustenta su estudio, principalmente, en Blau, Anthony Giddens, Jean-Paul Sartre, Alan Gewirth. Véase también Alexander E. Wendt (Wendt 1987).

adecuada visión es una interpretación de las acciones de los grupos sociales y de los individuos en las estructuras de la sociedad y de la economía; tales acciones contribuyen a la formación de estas estructuras, pero sólo de manera limitada, debido a su naturaleza de estar situada socialmente y de ser a largo plazo. Esta versión procesal de la estructuración práctico inerte abarca ambos actos conscientes e inconscientes, y su forma concreta está determinada por la dinámica de los esfuerzos individuales y grupales hacia el reconocimiento recíproco como actores sociales, incluyendo la dinámica de las estructuras históricas y socialmente contextualizadas por las instituciones del reconocimiento.

Pasemos ahora a una diferenciación general de cuatro planos de interpretación histórica vinculados a la articulación de la relación entre el actor y las estructuras. Por supuesto, todo puede recordar los vínculos con el materialismo histórico y otras corrientes emancipadoras, pero el período pasado ha demostrado que muchas de las anteriores disputas metodológicas han perdido en gran medida su relevancia y el centro de atención se ha desplazado a otros aspectos del análisis de la teoría social enfocada críticamente. Lo apropiado aquí es una actualización y un mayor grado de generalización de los aspectos de apoyo de la teoría materialista del desarrollo social desde la perspectiva de la teoría social crítica y otras corrientes sociales críticas. Para ello prosigo con los análisis del realismo moral y social antes mencionado o, más precisamente, con su dimensión histórica. Si bien el contenido real del desarrollo histórico se trata principalmente en el capítulo séptimo sobre el reconocimiento, comenzaré haciendo una necesaria distinción general entre los niveles de la interpretación histórica.

El primer plano es distinguir las acciones de actores grupales e individuales, quienes buscan diferentes tipos de reconocimiento, presentar de forma convincente la teoría normativa de las relaciones intersubjetivas de Honneth en respuesta a E. P. Thompson, y participar en su reformulación, no únicamente basados en los fundamentos morales de la teoría social, sino integrando el campo más amplio de la teoría social. De esta manera agregaremos más aspectos sociales normativos a la teoría moral y ampliaremos el componente descriptivo y crítico de la teoría. Este plano de interpretación, aunque centrado principalmente en las actividades conscientes de las entidades, también afecta a otras alternativas como, por ejemplo, al comportamiento emocional. Por ello, ambas actividades pueden ser actos conscientes y comportamientos inconscientes de los actores al desempeñar sus diversas actividades; de cuya realización sean conscientes.

El segundo plano de interpretación de las instituciones de reconocimiento que durante mucho tiempo han sido moldeadas por las

acciones de los actores toma en cuenta la estructuración práctico inerte que apunta a la condicionalidad instrumental de las acciones de los actores y/o apunta hacia la compleja relación entre actores y estructuras. De ahí la teoría de Honneth sobre el realismo moral y la ética contextual de Taylor, ambas ofrecen un modelo de interpretación medida y sometida a ser precondition suplementaria para la aplicada en el primer plano de la interpretación, en el sentido de conllevar una transformación que se extienda y abarque a la teoría social.

El tercer plano es la interpretación de las instituciones que, enfocadas en las estructuras económicas del realismo económico diseñan el largo plazo de las instituciones económicas. Un ejemplo de este modelo se encuentra en las primeras teorías planteadas por Cohen donde se basa en el concepto de las estructuras económicas como las causas normales, las causas contribuyentes, las condiciones morales, así como otras normas, estructuras e instituciones. Mientras el segundo plano es normativo, el tercer plano es la base material para las normas; y las normas, a su vez, también pueden influir en esa base (Cohen 2000, 364-88). El segundo y tercer planos juntos forman una unidad integral que incluye las estructuras sociales institucionales. Es necesario resaltar que su influencia en las acciones de los individuos y de los grupos sociales varía, ya que las instituciones normativas son de estructura más flexible ante las expectativas de la sociedad, es decir, son sólo "un contexto; mas no una camisa de fuerza" (Scott 1985, 198). Cabe añadir que las estructuras económicas están vinculadas a las normas económicas.

El cuarto plano es la interpretación de las tecnológicas y otras estructuras de la civilización humana, que son las condiciones materiales para los otros planos de estructuración y de acción. Aquí, ejemplo inspirador sobre la interpretación es la *Dialéctica de la Ilustración* 1944 de Horkheimer y Adorno (Horkheimer & Adorno 1994); a pesar de sus ciertas limitaciones, *Dialéctica de la Ilustración* traza la historia del efecto negativo de la razón instrumental desde la antigüedad hasta la Segunda Guerra Mundial. Mientras que otros planos de interpretación implican argumentos sobre la teoría intersubjetiva y, en ese marco, están vinculados a la teoría de la acción de los actores y sus factibles oportunidades para tener un relevante impacto en las estructuras sociales. El cuarto plano de interpretación centrado en el desarrollo complejo revela las tendencias y las estructuras del desarrollo histórico al muy largo plazo de la civilización humana; aunque también son el resultado de las acciones de los actores, quienes, hasta ahora, sólo han

tenido una mínima influencia directa y consciente en dichas tendencias y estructuras¹⁰.

El presente libro propone un tipo de análisis que defina los límites del tema de mi investigación en aras de abarcar el más amplio campo de erudición. Proporciona argumentos y un adecuado contexto que defina las condiciones en las cuales existen estos argumentos.

Sin embargo, hay una otra razón por la cual me refiero a este cuarto plano de interpretación. El principal enfoque en el análisis de este plano está dedicado a la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, una de las obras más importantes de la historia de la teoría crítica que resalta los importantes peligros del desarrollo de la cultura occidental y, en cierta medida, de toda la civilización humana. Aunque el diagnóstico de Adorno y de Horkheimer no sea capaz de superar los confines del enfoque sujeto-objeto, sí señala las principales deficiencias derivadas del marco deficitario de la cultura occidental en el paradigma del trabajo.

Los límites entre los cuatro tipos de planos no son absolutos y, en efecto, se utilizan para mejorar la transparencia entre los diferentes tipos de instituciones y estructuras no aisladas sino mutuamente impregnadas. El primer plano que traza las acciones de las entidades individuales y grupales es la fuente de todas las actividades, de las instituciones y de las estructuras de los otros planos de interpretación. Sin las acciones de las entidades, los otros planos no se hubiesen podido crear en lo absoluto. Aunque no signifique que, tan pronto creadas bajo fines de la estructuración práctica inerte, hubiesen influido y limitado significativamente las posteriores acciones de las entidades. Las formas individuales de las estructuras son de naturaleza a largo plazo y las acciones de los actores individuales y grupales sólo pueden cambiar con gran dificultad. Por ejemplo, la existencia y el desarrollo de unos ideales normativos de libertad e igualdad y sus consagraciones en las instituciones normativas de la sociedad moderna pueden cambiar temporalmente como consecuencia de reformas o de revoluciones fundamentales; pero, a más largo plazo y, a pesar de la duración temporal de regímenes que supriman este ideal, este ideal reafirma su influencia persistiendo en modelos de acción menos institucionalizados. Sin embargo, tras la transformación de la sociedad moderna o después del ascenso de un tipo de sociedad diferente, este

¹⁰ Aunque varios individuos y grupos de personas contribuyeron significativamente a invenciones como, por ejemplo, a la aparición del teléfono, esta invención fue precedida por muchas otras innovaciones tecnológicas y, en este sentido, la invención del teléfono fue una continuación de desarrollos anteriores, más que una innovación tecnológica completamente nueva.

ideal pudiese perder impulso o adquirir un poder aún mayor o completamente diferente. Del mismo modo, la existencia y el desarrollo de las estructuras económicas a más largo plazo están vinculados a la existencia de sistemas sociales concretos, como el capitalismo. No se trata de un desarrollo histórico completamente determinado, ni tampoco de un desarrollo completamente aleatorio según una interpretación relativista. El complejísimo desarrollo de las sociedades y civilizaciones a lo largo de la historia sólo nos ha permitido hasta ahora abstracciones teóricas básicas del conocimiento empírico de la historia con sus etapas.

En referencia a la continuidad y proporcionando un extremo ejemplo, mencionamos cómo los diversos tipos de estructuras son interdependientes según la diversidad de los períodos históricos. Por ejemplo: los primeros niveles de desarrollo en la tecnología y en la "economía" eran incompatibles con la estructura del parlamentarismo moderno. Por el contrario, el actual nivel de desarrollo tecnológico no hace retroceder a la mayoría de la población al primordial nivel de desarrollo como lo estaba en la (pre)economía o en las primeras normas de la sociedad. Los planos individuales de las estructuras sí tienen autonomía relativa y su interconexión no es estricta. Como ya se ha mencionado, lo anterior significaría el absoluto rechazo tanto de la aleatoriedad (el azar), del relativismo como del fatalismo. Desde esta perspectiva, los planos de las estructuras normativas y de las estructuras económicas no tendrían por qué corresponderse completamente, pero pudieran, hasta cierto punto, desarrollarse a un nivel diferente. Los planos individuales difieren relativamente en términos de si se desarrollan progresiva o regresivamente. El progreso de un plano puede coexistir con la regresión de otro plano. En conjunto, se habla de complejas tendencias de desarrollo que puedan ser combinación de diferentes trayectorias de desarrollo o, bien, combinación de trayectorias que avancen de forma desigual.

Este desarrollo bien pudiera implicar exclusivas modificaciones estructurales sistémicas y graduales, o incluso el reemplazo del propio sistema porque, tarde o temprano, a largo plazo, los cambios en las trayectorias históricas conducen al reemplazo del sistema. No tiene porqué tratarse únicamente desde la clásica polaridad entre retrocesos revolucionarios y reformismo progresivo. Tras un examen más meditado, la cuestión estriba en las consideraciones sobre los rasgos más problemáticos de las reformas y de las revoluciones. Un atenuado reformismo reafirma todo el sistema, incluso, las estructuras actuales del reformismo permiten parciales cambios positivos; sin el compromiso de realizar cambios fundamentales. Desventajas son que los cambios son exclusivamente lentos, o bien pueden contener deficiencias sustanciales en la estructura o en el sistema, o bien, sea que, en el inseguro

ordenamiento de la situación actual, puedan provocar un retorno a anteriores etapas de desarrollo. En cuanto a las revoluciones, mientras algunas puedan resultar en verdaderos cambios positivos en las estructuras o incluso en todo el sistema, otros eventos revolucionarios pueden sólo dar la apariencia de cambios sistémicos (o al menos estructurales), sin realmente dar lugar a cambios genuinos; o bien los cambios sólo pueden hacerse durante la revolución; después de la cual se restablece el antiguo orden. Alternativamente puede lograrse un verdadero cambio de régimen, pero el régimen establecido no cumple con las ideas y expectativas por las cuales se llevó a cabo la revolución, lo cual significa que el cambio revolucionario deseable no se materializó. En contraste, puede haber ciertas reformas integrales graduales que resultan en cambios mayores de la estructura y del sistema. Para este cambio entre reforma y revolución, Nancy Fraser introduce el término “transformación afirmativa” (Fraser 1997, 1-19). Aunque la estructura del sistema se transforme mediante reformas a largo plazo, se introduce un cambio más fundamentalmente genuino.

Además, no es necesario considerar un único modelo universal. Por ejemplo, la renta básica universal que, siendo sólo una de las soluciones parciales y pudiendo permanecer como tal, al reforzarse, pudiera generar un impacto de tal magnitud en las estructuras del sistema, pudiendo cambiar gradualmente el sistema (Hrubec & Brabec & Minářová 2022). El pago de las regulares prestaciones civiles sería totalmente incondicional para todos los ciudadanos, siendo una cantidad tan significativa para cubrir las necesidades básicas y otras necesidades de los ciudadanos y logrando una calidad de vida muy mejorada para muchos ciudadanos, pudiendo incluso redefinir el sistema. Esto es especialmente cierto, por supuesto, en los sistemas en los que las estructuras se introducen deliberadamente de manera estratégica en forma de instituciones precursoras que luego conducen al cambio del sistema. Entonces este tipo de cambio es un cambio revolucionario. En este sentido, en referencia a nuestro libro *Transformación social y revolución*, utilizo el término *revolución transformadora*, donde el término se refiere por sustantivo a la “esencia” y por adjetivo a una característica complementaria: se trata de un cambio fundamental, revolucionario, implementado de forma gradual, transformacionalmente (Arnason, Hrubec 2016).

Esto cuestiona lo que actualmente consideramos revolución. De acuerdo a G. A. Cohen, se han establecido cuatro definiciones básicas en la historia (Cohen y Scannella 1997, 38-42). Las revoluciones se han concebido como principios de cambio: 1) violento, 2) inconstitucional, 3) repentino y 4) comprensivo (integral). Estas características de la revolución son relativamente independientes e, históricamente, a

menudo bastaba con que sólo existiera una de ellas para hablar de revolución. Por ello, algunas revoluciones también pueden adoptar la forma de ser un cambio no violento, constitucional, gradual y/o parcial.

Con respecto a la violencia y a la constitucionalidad, existe la posibilidad del legítimo violento cambio en el derrocamiento de tiranos y de regímenes injustos establecidos por la ocupación militar, contra los cuales no pueden resistirse con éxito de forma pacífica, no violenta. Por ejemplo, generalmente, durante la Segunda Guerra Mundial, la resistencia violenta se consideró legítima y justa; así como también se rechaza el orden jurídico establecido por el Acuerdo de Múnich de 1938 por considerarse injusto e inválido *ab initio*.

La Revolución de Octubre de 1917 es ejemplo de una forma violenta, inconstitucional, repentina y generalizada. Desde varios aspectos, el desarrollo posterior fue tan inadecuado que, después del colapso de la Unión Soviética en 1991, en muchos aspectos se produjo un retorno a la situación de donde había nacido la revolución. En tal caso, está claro que, desde una perspectiva a largo plazo, ciertos cambios revolucionarios y los nuevos regímenes establecidos son sólo etapas temporales; a pesar de que durante muchas décadas, transformasen la vida de muchos individuos y grupos de personas y les convirtiesen en los principales impulsores de las políticas internacionales y nacionales. Un proyecto más difícil es la aplicación real y exhaustiva de un cambio fundamental que no se elimine con el tiempo.

Cohen afirma que, en el pasado, las revoluciones a menudo solían ser resultado de la opresión y de la explotación abierta y masiva, por ello fueron violentas, inconstitucionales y repentinas, para más tarde implantarse un régimen que establece lo que vendría a ser una manera encubierta más complicada e ideológica. Siendo que estas clásicas características revolucionarias también se aplicaron, por ejemplo, al dramático cambio de régimen rumano de 1989; no fue el caso del cambio de terciopelo checoslovaco en noviembre del mismo año; aunque, de manera repentina, fue no violento (por ello llamado terciopelo) y esencialmente fue constitucional. Ante ello, ahora ha resurgido la pregunta de hasta qué punto se cumplieron las expectativas de los ciudadanos quienes, durante la revolución de 1989 y los años subsecuentes tenían sus propias nociones de un cambio sistémico integral.

Creo que, si bien lo ideal es eliminar un régimen injusto de manera rápida, pacífica, constitucional e integral, las principales características de una transformación exitosa hacia un acuerdo más equitativo residen en la integralidad y en la sostenibilidad. A corto y a largo plazo, un tal cambio de régimen requiere un marco de patrones basados en los valores obtenidos por los individuos o por los grupos de

personas en su intensa lucha y preparación de las condiciones para implementar el reconocimiento. Un enfoque principal en el aspecto temporal del cambio pudiera conducir a *pseudo* revoluciones o a *pseudo* reformas superficiales. Desde esta perspectiva —en términos del realismo del desarrollo social y de su normatividad a corto y a largo plazo— es importante que el proceso sea reformista, revolucionario o una combinación de ambos en forma de transformación afirmativa o incluso una revolución reformista; aunque sólo se logre de manera secundaria. A largo plazo, la aplicación concreta de estas variantes de desarrollo no debiera ser cuestión de represión autoritaria contra los ciudadanos; al contrario, debiera depender de las exigencias de los ciudadanos y suponer la práctica de la lucha por su reconocimiento y justicia.

Al final de este capítulo es posible concretar el enfoque de la historia y esbozar una serie de acontecimientos seleccionados, que se analizarán más adelante en el libro. Analizando la cuestión en relación con la perspectiva empírica y conceptual de las tres ideologías básicas del conservadurismo, el liberalismo y el socialismo (Freeden 1998; Heywood 2021)¹¹, puede decirse que la afirmación conservadora de los valores e intereses tradicionales ha sido desplazada en los países occidentales y en algunos otros por los valores e intereses liberales con la afirmación gradual del capitalismo en los tiempos modernos de los últimos siglos. Sin embargo, esta evolución a largo plazo no fue, por supuesto, lineal. Por ejemplo, la promoción de tendencias liberales y en parte socialistas durante la Revolución Francesa fue seguida de una contrarrevolución conservadora, pero posteriormente fue revertida de nuevo por las tendencias liberales. La afirmación gradual del capitalismo con el liberalismo tuvo una serie de reveses cíclicos, al igual que la afirmación del feudalismo antes (Hobsbawm 1996a; 1996b).

Una mirada más atenta puede trazar el desarrollo dentro de un sistema sin derrocarlo, pero con sus diversas crisis cíclicas y épocas. De este modo, podemos vincular el desarrollo del capitalismo en los países occidentales en la época que va de la Segunda Guerra Mundial a los años 70 con las tendencias del Estado del bienestar (reivindicaciones sociales y socialistas de los trabajadores, movimientos sociales, revueltas estudiantiles, etc.), que intentaron corregir las tendencias antisociales de la Segunda Guerra Mundial y la crisis económica anterior, así como los desarrollos a más largo plazo, en competencia con la Unión Soviética de orientación social.

¹¹ Como he mencionado antes, estoy introduciendo las ideologías porque proporcionan una primera aproximación para aclarar el tema, pero eso no significa que considere que este concepto con la división de ideologías sea un enfoque adecuado.

Después (como consecuencia de la crisis del petróleo, la financiación de la guerra de Vietnam, el abandono del patrón oro y la introducción del capitalismo especulativo) podemos describir otra época de tendencias caracterizadas por el recorte de los aspectos sociales del desarrollo. Estas tendencias comenzaron a establecerse gradualmente en los países occidentales a partir de los años setenta, y especialmente en los ochenta con la formulación de las políticas neoliberales (Kotz 2017), cuando las modestas teorías liberales (que reflejaban algunas de las exigencias de la desvanecida era del Estado del bienestar de posguerra) pasaron a ser vistas por muchos como lo máximo posible. Estas trayectorias, tras el colapso del socialismo en el Bloque del Este en 1989-1991, desembocaron en el triunfalismo neoliberal y liberal y en la expansión global del capitalismo en la década de 1990. Dado que las tendencias liberales en sentido general se afirmaron en gran medida en su versión libertaria (neoliberal) y dañaron significativamente el Estado del bienestar, en la década siguiente, a partir de 2000, desencadenaron protestas contra el capitalismo neoliberal, que culminaron en la crisis financiera y económica de 2008. Esto marcó el final de una era después de tres décadas, pero cuyas consecuencias aún definen nuestro presente.

Al comienzo de la siguiente era, en la siguiente década de los 2000, sin embargo, no hubo una reflexión de fondo sobre las causas de la crisis y el establecimiento de un nuevo orden más justo. Como el socialismo seguía marcado por su propia crisis anterior (1989-1991), la política populista, conservadora y socialconservadora empezó a afirmarse como la única alternativa fuerte al liberalismo y al neoliberalismo en la política real (Jones 2023; Hazony 2022)¹². No se trata de una sustitución de todo el sistema liberal en sentido amplio, sino sólo de algunas de sus dimensiones. El ordo-neoliberalismo¹³ de nuevo cuño ha preservado algunos aspectos del neoliberalismo global y ha inaugurado una nueva era con demandas defensivas de soberanía estratégica a través de un mayor cierre de bloques regionales en un entorno de confrontación global. Aquí pueden identificarse tendencias conservadoras y neoconservadoras que ponen límites a las anteriores tendencias neoliberales y liberales expandidas.

En la década de los años veinte, este cambio estructural establece variantes regionales de soberanía estratégica, principalmente en

¹² Desde aproximadamente 2016, EE.UU. ha sido un ejemplo destacado de estas tendencias populistas, retórica y socialmente conservadoras, que también han ido surgiendo en otros países occidentales desde este período. En EE.UU., surgen de la autoidentificación socialmente conservadora dominante de los ciudadanos en las últimas décadas (Jones, 2023; Hazony 2022).

¹³ Ordo-neoliberalismo es el orden neoliberal impuesto por el Estado.

las grandes potencias de EE.UU., China y Rusia, en parte en la Unión Europea y otros países y regiones del mundo, lo que implica esfuerzos ambivalentes para asegurar la autosuficiencia regional básica frente a los competidores globales. Este planteamiento abre espacio para múltiples escenarios de desarrollo. Mientras que, por un lado, puede proporcionar positivamente cierta certidumbre y conducir a un fortalecimiento de esta tendencia; por otro lado, también está retrasando de facto la resolución de las tensiones globales, que en el próximo período de finales de los años veinte o los años treinta pueden incluso dar lugar a conflictos más extensos a los producidos desde la Segunda Guerra Mundial hasta la actualidad (guerras más intensas y extensas o una guerra mundial localizada en más partes del mundo); como explico en la última subsección del libro (10.4).

Sin una solución a tiempo, probablemente sólo después de este período de conflicto en la próxima era podría llegar la oportunidad de establecerse un nuevo cambio estructural, y quizá más profundo, sistémico que proporcionara el marco básico para acuerdos socialmente justos dentro de un marco nacional, regional y mundial. Así, la alternativa neosocialista (socialismo democrático o democracia socialista en su versión actualizada) está a la espera de una crisis mayor de sus competidores, tras la cual podría volver a ofrecer sus puntos de partida recién articulados en una serie de Estados-nación en algunas regiones y macrorregiones y, con un mayor consenso planetario, también a escala mundial. A largo plazo, cabe esperar que el socialismo aproveche los elementos positivos del liberalismo y del conservadurismo, pero que los supere y explote en su propio sistema. No se trata de un desarrollo totalmente determinado, sino más bien de las tendencias cíclicas habituales dentro de un sistema a medio plazo y del posible cambio posterior de todo el sistema a largo plazo. Sin embargo, dadas las tendencias de desarrollo acelerado, es posible que los ciclos se acorten.

Épocas históricas desde los años 30 del siglo XX hasta mediados del siglo XXI en los países occidentales, con una influencia significativa en los cambios globales

Nacionalismo conservador

Décadas de 1930 y 1940 - crisis económica y política y guerra mundial

Estado del bienestar nacional

Década de 1950 - desarrollo del Estado del bienestar tras la Segunda Guerra Mundial

Década de 1960 - Estado del bienestar

Década de 1970 - crisis multidimensional

Esta era tuvo su paralelo con el desarrollo del socialismo de estado en el Bloque del Este, y en algunas otras partes del mundo parcialmente dependientes de este desarrollo.

Neoliberalismo promovido globalmente

Década de 1980 - establecimiento

Década de 1990 - triunfalismo

Década de 2000 - crítica, crisis 2008

Soberanía estratégica regional

Década de 2010 - ordo-neoliberalismo, populismo, conservadurismo social

Década de 2020 - concepción estratégica y soberanía

Década de 2030 - posibles grandes crisis y conflictos armados

Escenarios de conflicto: conflictos en curso y colapsos

Escenarios de paz: neosocialismo potencial

Décadas de 1930 y 1940: posibles inicios de un nuevo sistema de justicia social desde el nivel local al superior

Estas trayectorias, que trazan la evolución histórica principalmente en los países occidentales, tienen paralelismos con diversas trayectorias en partes no occidentales del mundo que, dada su interconexión global, se solapan en parte con las de Occidente. Por ejemplo, la interpretación de Eric Hobsbawm del siglo XX corto, que sigue al siglo XIX largo desde la Revolución Francesa hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial y que también se aplica a los países occidentales, está fuertemente definida por acontecimientos no occidentales, concretamente el nacimiento y la caída de la Unión Soviética (Hobsbawm 1996c). El siglo XX corto traza los hitos relevantes principalmente para Europa del Este, asociada a los experimentos socialistas.

Sin embargo, con el final del corto siglo XX, el sistema capitalista de los países occidentales no cambió, ni siquiera fundamentalmente la estructura del capitalismo neoliberal, que en parte siguió evolucionando. Por lo tanto, mi cuadro anterior muestra una segunda visión diferente de la evolución de los países occidentales y de los países asociados a ellos. Estas perspectivas no son mutuamente excluyentes, sino complementarias.

Otra perspectiva puede identificarse a partir de 1978, cuando China inició las reformas y la apertura al mundo que la convirtieron en la segunda economía mundial y en un país influyente. El entrelazamiento gradual de la producción y el comercio entre China y EE.UU., y posteriormente otros países occidentales, abrió una nueva etapa de

desarrollo, de la que hablaré en la penúltima subsección del libro (10.3). Esta etapa ha durado hasta nuestros días, aunque ha sufrido algunos cambios, en particular el debilitamiento parcial de las relaciones entre China y Estados Unidos y el fortalecimiento paralelo de las relaciones de China con los países del Sur global. Mientras el modelo de la Unión Soviética ha llegado a su fin, el modelo del "socialismo con características chinas" y sus importantes vínculos con otras partes del mundo determinan ahora la dinámica principal de las interacciones mundiales contemporáneas. Se puede afirmar que el próximo siglo con el modelo chino comenzó efectivamente en 1978 y a finales de los ochenta y principios de los noventa se solapó con el menguante siglo corto "soviético". De esta manera, pueden plantearse múltiples perspectivas de desarrollo paralelas y complementarias para interpretar determinadas macrorregiones conectadas en red con otras partes del mundo.

II. Desarrollo de la Teoría Crítica

3. El programa de la Teoría Crítica

La teoría crítica de la sociedad es un único desarrollado juicio existencial.
Max Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, 1937

*Sin su elemento existencial, esto es, sin la lucha por el
reconocimiento que impregna a todo ser humano,
la "praxis" se degrada al nivel de técnica y
manipulación.*

Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto*, 1967

En este capítulo me centro en las características tricotómicas de la teoría crítica. Una comprensión profunda de la tricotomía analizada de crítica, explicación, normatividad y otros aspectos de la teoría crítica requiere su identificación en los documentos programáticos fundacionales, entre otros textos de teoría crítica sobre el desarrollo de los diversos paradigmas, desde su fundación hasta el presente. Me centraré primero en la inicial tesis programática de la teoría crítica formulada por Max Horkheimer y por Herbert Marcuse, y en la años más tarde importante reformulación llevada a cabo por Theodor Adorno, Max Horkheimer, entre otros autores.

Aunque las ideas básicas de la teoría crítica se remontan a J. G. F. Hegel y a Karl Marx, la Teoría Crítica¹⁴ fue explícitamente formulada por vez primera por Max Horkheimer y por Herbert Marcuse. La conexión entre la Teoría Crítica, las influyentes figuras en la teoría filosófica y social, así como la turbulenta vida pública del segundo y del tercer cuarto del siglo XX es tan fuerte, que su importancia, como mínimo, se vería disminuida como si se tratase fuera de contexto y en aislamiento. Por dos razones: Primero: observando su trabajo desde el exterior, es claro que el Instituto alcanzó su punto álgido como parte del proyecto de investigación que se conocería como Teoría Crítica, en la cual desempeñaron un papel crucial. Segundo: de hacer el seguimiento de su trabajo alineado a sus intenciones, es evidente que Max Horkheimer y Herbert Marcuse, directa y conscientemente, emprendieron sus estudios

¹⁴ Al menos en las primeras referencias a los documentos fundacionales y fundadores de la Teoría Crítica, utilizaré mayúsculas; mientras más adelante, debido a otras influencias, utilizaré minúsculas (teoría crítica).

como parte —y, de hecho, como la base fundamental— de este proyecto. Por lo tanto, discurro sobre M. Horkheimer y H. Marcuse en el contexto de las funciones que desempeñaron como creadores complementarios de las tesis programáticas de la Teoría Crítica en la década de 1930s; sin las cuales este proyecto crítico-teórico no hubiese nacido. En este capítulo me centraré en los fundamentos de M. Horkheimer y de H. Marcuse y en la reformulación de M. Horkheimer y T. Adorno en el próximo. En estos contextos, muestro el papel de la tricotomía de la *crítica*, la *explicación* y la *normatividad*.

Por supuesto, han de tenerse en cuenta las distinciones entre las diversas etapas en el desarrollo de la Escuela de Fráncfort: al menos la inicial recepción del marxismo, motivada por los desarrollos soviéticos de la década de 1920s, el papel orientador de la Teoría Crítica en el propio programa de investigación en la década de 1930s, el cambio hacia el pesimismo en la década de 1940, el impulso práctico revitalizado que culmina en la revuelta estudiantil de 1968, la teoría de la acción comunicativa, y las varias etapas en las iniciativas de años posteriores (Fraser 2020; Honneth 2014; Young 2010; Linklater 2007).

En 2023 se cumplieron cien años desde que el Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung) fuese fundado en Fráncfort del Meno, Alemania, en febrero de 1923. Poco después de su establecimiento, comenzó a formarse un grupo de investigadores dentro de su marco ideológico e institucional, primero bajo el título de la Teoría Materialista y posteriormente en conexión con una Teoría Social Crítica o Teoría Crítica, también conocida tras la Segunda Guerra Mundial bajo la externa, pero aún más famosa denominación de su ciudad de origen, como la Escuela de Fráncfort. En este capítulo me ceñiré al nombre más apropiado como establecido en los documentos fundacionales: Teoría Crítica; cabe señalar que ninguno de estos términos describe de manera exhaustiva el proyecto de investigación, ya que su enfoque, como se verá a continuación, no puede reducirse al materialismo, ni a la crítica, ni siquiera sólo a Fráncfort, ya sea que estemos definiendo la investigación en general como un paradigma científico de investigación, determinando la intención o sentido de investigación de un grupo que pudiera definirse más estrictamente como los miembros del Instituto, así como a sus colaboradores fuera del Instituto y, de forma más amplia, incluyendo académicos de ideas afines (Jay 1974; Held 1980; Wiggershaus 1986).

A lo largo de muchas décadas transcurridas desde la definición del programa en los años 1930s, la teoría crítica ha sido una espina en el costado de muchos detentadores del poder. La crítica social a las prácticas de poder Capitalista, Nazi y Soviético se convertiría en indiscutible tema de contención en todos los regímenes políticos influyentes del siglo pasado. Bajo el orden capitalista, la teoría crítica fue

marginada y, en momentos extremos, acusada de subversión; mientras en el Bloqueo del Este fue rechazada en algunos periodos; y, bajo el régimen Nazi, sus partidarios se vieron obligados a emigrar¹⁵ (Wiggershaus 1986). En términos de contenido, su enfoque está bien demostrado por su prominencia en los debates sobre las posibilidades del socialismo democrático en el período de emancipación social en la década de los años sesenta, asociado a las revueltas estudiantiles en los países occidentales y a las reformas encaminadas al socialismo democrático en Checoslovaquia, culminando en la Primavera de Praga de 1968. Sin embargo, la teoría crítica también mantuvo una cierta distancia reflexiva respecto a estas actividades potencialmente prometedoras; aunque, de manera específica, limitadas ideológicamente, para finalmente ser sofocadas por quienes detentaban el poder. El gradual desarrollo de la teoría crítica, desde sus inicios hasta la actualidad puede considerarse un testimonio del cambio en el pensamiento crítico sobre la sociedad, los dilemas y tensiones clave de los siglos XX y XXI, de acuerdo a la influencia del marxismo, del psicoanálisis y de los estudios culturales sobre la teoría crítica; junto con la fenomenología, el existencialismo, el feminismo, el post modernismo, el multiculturalismo, el liberalismo igualitario, el comunitarismo, el post colonialismo y los estudios globales críticos.

3.1 Los fundamentos de Horkheimer

El ensayo de M. Horkheimer de 1937, “Traditional and Critical Theory” (Teoría tradicional y teoría crítica) (Horkheimer 2003, 223-71), y el estudio del mismo año con H. Marcuse, “Philosophy and Critical Theory” (Filosofía y la Teoría Crítica) (Horkheimer & Marcuse 1937,

¹⁵ Incluso mientras se nombraba el Instituto de Investigación Social, algunas de las propuestas se consideraban bastante controversiales (demasiado izquierdistas) en el ambiente alemán de la época y tuvieron que ser abandonadas. Desgraciadamente, en los años siguientes, la situación empeoró. En 1933, el día en que el presidente del Reich, Hindenburg nombró canciller a A. Hitler, la casa donde vivía Max Horkheimer, director del Instituto de Investigación Social, fue ocupada por una unidad Nazi de la Seguridad Secreta, SA, y convertida en cuartel militar. Un mes y medio después, el Instituto fue clausurado por la policía y el edificio confiscado, parte de él siendo entregado a la asociación de estudiantes nazis. Tras el traslado de los académicos del Instituto hacia el exilio a los Estados Unidos de América en 1935 se crearon las condiciones para que la investigación continuara; aunque sus miembros se abstuvieron de utilizar algunos de los términos del vocabulario del Instituto. Sin embargo, por el lado positivo, después de la guerra, en la década de 1950, el Instituto de Fráncfort fue reconstruido como resultado de los esfuerzos de Max Horkheimer y de Theodor Adorno, construyéndose en su exilio en Nueva York una nueva institución llamada New School for Social Research.

625–47), presentado éste último en un discurso de cinco páginas, se consideran generalmente entre los documentos fundamentales del programa de la Teoría Crítica. Aunque estos estudios no fueron los primeros escritos del grupo de investigadores que se reunieron gradualmente en torno a Horkheimer en el Instituto de Investigación Social, sí introdujeron el término teoría crítica en un momento en el cual el grupo debatía intensamente la necesidad de una nueva teoría de la sociedad. Su inmediata publicación en 1937 en la revista del Instituto *Zeitschrift für Sozialforschung* (Schmidt 1970)¹⁶ es prueba de una especie de manifiesto que, manteniendo cierta pluralidad de opiniones entre los miembros del grupo, establece su orientación de manera original. El enfoque conceptual y el fundamento argumentativo de la teoría crítica están bien documentados en estos estudios y en varios otros textos de M. Horkheimer y de H. Marcuse de la época. Aunque estos textos más antiguos pertenecen irrevocablemente a la época en que fueron creados, sí es posible identificar ideas que conservan su atractivo y que distan de ser obviedades.

Max Horkheimer anticipó el contenido de su ensayo “Teoría tradicional y teoría crítica” en un discurso inaugural pronunciado en enero de 1931 con motivo de asumir el cargo de Director del Instituto de Investigación Social y como Profesor de Filosofía Social en la Universidad de Fráncfort (Horkheimer 1931); medida en el mundo del habla alemana que por vez primera reuniera a las dos cátedras aisladas de Filosofía y de Sociología. Refiriéndose a Carlos Marx en su discurso, Horkheimer enfatizó que dos factores importantes —la culminación de la filosofía clásica alemana en la filosofía social de Hegel y el posterior desarrollo de la industria y la ciencia en el siglo XIX— habían permitido que la sociedad en su conjunto se volviera menos impredecible e injusta hacia los individuos (Horkheimer 1982, 116-36; Regius 1934)¹⁷. Así, según Horkheimer, la tarea de la filosofía social contemporánea es contribuir a armonizar los dos factores sobre la base de la investigación filosófica y mediante la cooperación interdisciplinaria con la sociología, la

¹⁶ Horkheimer había editado y publicado la revista *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de la Investigación Social) desde 1932 y, de 1939 a 1941 se conoció como *Studies in Philosophy and Social Science* (Estudios de Filosofía y Ciencias Sociales). Véase el estudio de A. Schmidt sobre “*Zeitschrift für Sozialforschung*”, adjunto en forma de prefacio a la re edición de la mencionada revista (Schmidt 1970, 5*-63*).

¹⁷ La contribución de Horkheimer a la antología del septuagésimo aniversario de Grünberg sugiere que una posible solución al problema requería una revisión de la filosofía de Hegel en aras de separar el fructífero legado de sus comienzos metafísicos. La crítica de Horkheimer se centró en la concepción hegeliana del espíritu absoluto. La anterior colección de textos breves de Horkheimer fue escrita entre 1926 y 1931 y publicada bajo el seudónimo de Heinrich Regius.

economía, la historia y otras ciencias.

Si bien un proyecto de investigación así formulado por el Instituto de Investigación Social y por su primer director significaba el seguimiento de las investigaciones de cuestiones sociales, Carl Grünberg, especialmente en su revista *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Archivo de la historia del socialismo y el movimiento obrero) sobre cuestiones sociales, planteaba la transición de la historia social a la teoría social relacionada con *La crisis del marxismo*; en cuyo libro trabajaba Horkheimer¹⁸. Al enfatizar la investigación teórica interdisciplinaria de la sociedad contemporánea, Horkheimer se refería al programa llevado a cabo por una de las figuras fundadoras del Instituto: Kurt Albert Gerlach.

Sin embargo, en el tiempo transcurrido entre la redacción del discurso inaugural y su artículo programático, las opiniones de Horkheimer evolucionaron. No cambiaron en lo fundamental; pero, al escribir su artículo, enmarcó sus ideas principalmente dentro de la teoría materialista, buscando exponer el proyecto antes mencionado de implementar la filosofía hegeliana-marxista en prácticas sociales justas, enfatizando el existente uso del conocimiento de investigación y el potencial industrial. Sin embargo, en 1937, la tensa situación previa a la guerra y el hecho de que no se materializaran algunas de las predicciones de Karl Marx, llevó a Horkheimer a revisar su pensamiento y a centrarse en la teoría crítica, manteniendo el fundamento materialista de la teoría.

Aunque el ímpetu del estudio de Horkheimer “Teoría tradicional y teoría crítica”, escrito tras su emigración de la Alemania Nazi, en su exilio en Nueva York y publicado en París conmemorara el septuagésimo aniversario del primer volumen de *El Capital*, el que fuese emigrante en un nuevo entorno de trabajo limitó sus opciones, por lo cual no encontramos mención explícita alguna sobre Karl Marx¹⁹. Sin embargo, Horkheimer dejó obvias pistas y referencias, eliminando así la necesidad de ser más explícito. Como sugiere el título, el artículo se centra en la distinción entre la teoría tradicional y la teoría crítica. Si bien, de manera imparcial, en la teoría tradicional, el espíritu del *Discurso del Método* de René Descartes sólo intenta describir el estado existente dentro del establecido positivismo, siendo inadvertidamente conservador al aceptar los pilares de apoyo del poder y la estructura del orden social dado; mientras la teoría crítica rechaza el tal alienante enfoque afirmativo de la realidad social (Horkheimer 2003, 15-21). Horkheimer, quien, en ese

¹⁸ El plan era publicar el trabajo de Horkheimer como el sexto volumen de publicaciones del Instituto de Investigación Social.

¹⁹ En la introducción a su artículo “Philosophie und kritische Theorie”, Horkheimer menciona al menos el título de su libro; aunque inicialmente sólo se refería al subtítulo.

momento coincidía con otros investigadores que trabajaban en las ideas programáticas de la teoría crítica sostiene: “La teoría crítica afirma: no debe ser así, los hombres pueden cambiar el ser”, y señala al compromiso social de la teoría crítica: “la teoría crítica de la sociedad es en su totalidad un único juicio de existencia desarrollado” (Horkheimer 2003, 257), despliega un juicio práctico que posibilita la lucha en aras de una sociedad justa. En la investigación interdisciplinaria de amplia concepción, esta crítica social está vinculada a la conexión históricamente formada entre la validez de las teorías individuales y los intereses de los grupos sociales individuales como representantes del orden social. Sobre esa base y con un análisis de las necesidades humanas naturales, desarrolla una teoría comprometida en la práctica, donde el énfasis recae en la economía política; oponiéndose a la explotación y a la discriminación. Así, la teoría crítica combina la teoría del conocimiento con la teoría de la sociedad, y la teoría con la práctica en general. De ahí que la epistemología deba vincularse a la teoría social y al sujeto social. Este sujeto del “pensamiento crítico y su teoría” es “un individuo determinado, en sus relaciones reales con otros individuos y grupos, y en su relación crítica con una determinada clase y, por último, en su trabazón, así mediada, con la totalidad social y la naturaleza” (Horkheimer 2003, 243).

La dialéctica forma parte interna de este proyecto. En su artículo “Zum Problem der Wahrheit” (Sobre el problema de la verdad), Horkheimer enumera las características del pensamiento dialéctico: “...el principio unificador son momentos regresivos y progresivos, de preservación y superación, de buenos y malos aspectos, de momentos en la naturaleza y en la historia humana; un intento... de tratar de lograr conceptos en relación analítica entre sí y, a través de ellos, reconstruir la realidad: éstas y todas las demás características del pensamiento dialéctico corresponden a la compleja forma de la realidad que cambia constantemente en todos sus detalles” (Horkheimer 1935b, 351). En definitiva, es una “dialéctica abierta” que debiera ser capaz de reflejar una realidad históricamente cambiante (Horkheimer 1934, 25; Horkheimer, 1941a, 121-23).

Horkheimer no intenta una literal recepción de la concepción de la dialéctica de Hegel o de Marx, sino expresa la intención de incorporar su teoría a una particular corriente del pensamiento. El movimiento dialéctico desde la tesis *vía* la antítesis a llegar a la síntesis, tiene su paralelo en la relación analizada anteriormente entre los tres elementos de la teoría crítica —crítica, explicación y normatividad— y es dentro de este marco implícito que Horkheimer establece las tesis básicas de la teoría crítica en “Teoría tradicional y teoría crítica”, así como en sus otros escritos de la década de 1930s, gran parte de los cuales se

publicaron en *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Investigación Social). Aunque Horkheimer no los articule ni los distinga lo suficiente, es posible identificarlos al menos en parte y mostrar cómo están vinculados en sus términos y argumentos.

En su estudio titulado “The Social Function of Philosophy (La función social de la filosofía)”, Horkheimer define el primer elemento de la teoría crítica, es decir, la crítica no como mera negación, sino: “Pero lo que nosotros entendemos por crítica es el esfuerzo intelectual, y en definitiva práctico, por no aceptar sin reflexión y por simple hábito las ideas, los modos de actuar y las relaciones sociales dominantes; el esfuerzo por armonizar, entre sí y con las ideas y metas de la época, los sectores aislados de la vida social; por deducirlos genéticamente; por separar uno del otro el fenómeno y la esencia; por investigar los fundamentos de las cosas, en una palabra: por conocerlas de manera efectivamente real” (Horkheimer 2003, 287-8). Horkheimer desarrolla una crítica del conocimiento que rechaza la independencia acontextual y ahistórica de las ideas, donde las ideas se perpetúan y sólo cumplen funciones ideológicas en el sentido de servir políticamente a los parciales intereses egocéntricos de ciertos grupos sociales, ya sea como consecuencia de una insuficiente reflexión o del consciente ocultamiento de la realidad. En “Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie (Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia)”, Horkheimer se basa en la revelación de las contradicciones ideológicas entre los ideales ideológicamente proclamados y la realidad social (Horkheimer 1982, 13-118; ibíd. 2003, 226, 236; ibíd. 1930b, 33-56; ibíd. 1933a, 13-14; ibíd. 1937, 4-51). Señala que, mientras la ideología crea la ilusión de que un ideal sea idéntico a la realidad o, por ejemplo, prometa la libertad del individuo, en la práctica, la ideología la suprime. Así, su enfoque es también la crítica a una determinada práctica social.

Este tipo de crítica no requiere criterio externo alguno, dado que se sustenta sobre el sujeto a examinar y sobre el cual se encuentran contradicciones. Sin embargo, para Horkheimer no sólo se trata de criticar la discrepancia entre las palabras y los hechos, ni tampoco busca criticar el práctico incumplimiento de los ideales racistas. Aunque incluso en este caso haya una contradicción entre la realidad y la política proclamada, los teóricos críticos no consideran indeseable esta discrepancia. No sólo les preocupa la contradicción entre la realidad y las ideas, sino también la contradicción entre la realidad y las ideas *correctas*. La premisa es criticar el fracaso del perseguir ideas correctas, así como el fracaso en lograr la libertad prometida del individuo; a la cual nos hemos referido anteriormente. Esto nos lleva a la cuestión de cómo determinar cuáles ideas son correctas y cuáles no. Dado que la crítica inmanente, como ya he indicado, depende existencialmente de la contradicción en la

relación entre cualquiera palabra y acción, examen cualquiera menos inespecífico de las relaciones terminaría en el relativismo. Aunque Horkheimer afirma que, a nivel más general, los criterios invariables son indeseables (Horkheimer 2003, 251), ello no significa que la teoría crítica no contenga criterio alguno, ni que se entregue al relativismo. En el artículo “Montaigne und die Funktion der Skepsis (Montaigne y la función del escepticismo)” leemos que Horkheimer rechaza los enfoques relativistas y escépticos que apenas logran cumplir su función restauradora en las condiciones contemporáneas; como lo fueron en la antigüedad tardía o en el Renacimiento (Horkheimer 1982, 137-203)²⁰. Los cimientos de peso de la teoría crítica deben, por lo tanto, ser sustentados por la crítica inmanente con la ayuda de una especificación más cercana expresada por algún otro momento crítico-teórico.

El segundo elemento es la *descripción* y la *explicación*, vinculadas principalmente a los fundamentos materialistas de la teoría crítica. Como se indicó anteriormente, el compromiso práctico de la teoría crítica y de la interconexión de crítica, explicación y normatividad protegen la descripción teórico-crítica contra las tentaciones pseudo neutralistas del positivismo.

En sus artículos “Materialismus und Moral” (Materialismo y moralidad) y “Materialismus und Metaphysik” (Materialismo y metafísica), Horkheimer ve al ser humano como a un ser arraigado en la naturaleza y en la sociedad, quien adapta su entorno y su obra (Horkheimer & Marcuse 1937, 640; Horkheimer 1933b, 185nn; ibíd. 1933a, 1-33). El mundo se transforma en la práctica humana históricamente condicionada, específicamente por el trabajo en sociedad. Siendo que las personas son sujetos activos quienes participan en la conformación de su entorno como miembros de grupos sociales históricamente situados, no pueden ser consideradas como elemento puramente pasivo, controladas por el entorno que observan imparcialmente, ni como un factor completamente determinante que determina su entorno de manera voluntaria. En su propia situación práctica, “La teoría crítica no está ni «arraigada» como la propaganda totalitaria, ni tiene la «libre fluctuación» de la inteligencia liberal” (Horkheimer, 2003, 254). Como autoconciencia crítica potencial, la teoría crítica busca ser parte de la buena práctica en la cual participa epistemológica y socialmente; aquí, la verdad de la teoría es el momento de la buena práctica (Horkheimer 1935b, 345; ibíd. 2003, 250). En su artículo “Zur Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie (On

²⁰ Más precisamente, el escepticismo cumple una función beneficiosa, aunque limitada, como parte unilateral del todo dialéctico.

the Dispute on Rationalism in Contemporary Philosophy)” (Sobre la disputa del racionalismo en la filosofía contemporánea), Horkheimer trata de especificar la buena práctica afirmando que el valor de una teoría está históricamente conectado con los objetivos de las fuerzas sociales progresistas (Horkheimer 1934, 2-53; *ibíd.* 1932c, 1). Posteriormente, a más detalle define la buena práctica entre las fuerzas progresistas al introducir la distinción entre el interés parcial, el generalizable, y el interés general o del público en general (Horkheimer 1934, 32).

Pero, ¿cuáles grupos sociales, como fuerzas progresistas promueven este interés general? Horkheimer no tiene duda alguna de que este interés se relacione principalmente a las preocupaciones económicas de la sociedad de clases: “ese interés se engendra necesariamente en el proletariado” (Horkheimer 2003, 245). Partiendo del análisis de Marx sobre la lucha por el reconocimiento de las clases sociales individuales y la crítica a su ideología, Horkheimer concluye que los grupos sociales más afectados por la irracionalidad generada ideológicamente (en términos de inconsistencia) del orden capitalista y sus relaciones de perpetuación social tienen —como fuerzas sociales que niegan el *status quo*— interés en crear una organización racional de la actividad humana: una sociedad racional (Horkheimer & Marcuse, 1937, 640).

Sin embargo, las reflexiones de Horkheimer sobre el movimiento obrero se mencionan en “Teoría tradicional y teoría crítica” por el escepticismo de la segunda mitad de los años 1930s, respecto al papel progresista que debiera desempeñar el proletariado en la sociedad: “Pero en esta sociedad tampoco la situación del proletariado constituye una garantía de conocimiento verdadero ... Por ello tampoco existe una clase social a cuyo consenso nos podamos atender” (Horkheimer 2003, 245 y 270). Las esperanzas previamente depositadas en esta clase social por parte de la filosofía de la historia se habían desvanecido en gran medida, principalmente debido, tanto a la tendencia general de su desintegración en los países capitalistas, como al ascenso de las tendencias Nazis en Alemania y en otros países (Horkheimer 1939, 115–37; *ibíd.* 1941b, 290–302; *ibíd.* 1941c, 366–88). La conexión definida por la clase entre la teoría y la práctica —un reflejo de las esperanzas teóricas en la realidad social y la consciencia de la gente— se debilitaba. Aquí el marxismo no proporcionó una explicación suficiente, siendo que el proletariado, como sujeto dominante del cambio social, desaparecía de escena. Sin embargo, Horkheimer sólo hizo una breve referencia a un sujeto alternativo, fuese en términos generales o específicos.

La dimensión descriptiva materialista de la concepción de la teoría crítica de Horkheimer tiene un otro elemento de apoyo: la tradición psicoanalítica, particularmente la teoría del líbido de Sigmund

Freud; aún no muy bien desarrollada en la teoría crítica en la década de 1930s. Horkheimer habla de los impulsos instintivos que estimulan a las personas a aliviar la tensión y a satisfacer sus necesidades. En “Materialismus und Metaphysik”, este estímulo es considerado un «hecho natural» (Horkheimer 1933a; ibíd. 2003, 151-222). La búsqueda de la felicidad, la satisfacción y la autoconservación son legítimas reacciones humanas por ser atributos elementales y naturales del género humano; pero están suprimidas por la actual organización de la sociedad, especialmente por su vertiente económica. Según Horkheimer, la tarea de la teoría crítica es comprender estas limitaciones sociales que le impiden al ser humano eliminarlas y alcanzar una autorrealización más plena.

Como resultado de la decepción por la marginación del papel social de la clase trabajadora, el concepto *normativo* del ser humano en sus características generales se volvió cada vez más importante para Horkheimer. Esta normatividad forma el tercer elemento de la teoría crítica planteada por Horkheimer. Aunque la referencia de Horkheimer al interés generalizable de un grupo social parezca hacerle eco al papel del proletariado, habiendo representar a toda la humanidad, el creciente énfasis en una generalización que incluya a otros grupos refleja el colapso de la misión histórica de este sujeto de cambio social (Horkheimer 1968, 193), sobre todo en la situación que desembocó en la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial.

Como se desprende de las páginas introductorias de Max Horkheimer al estudio con Marcuse “Philosophy and Critical Theory” (Filosofía y la Teoría Crítica), la dificultad por encontrar apoyo en la realidad rechazada, que en ese momento estaba distorsionada por los represivos momentos Nazis, hace que la teoría crítica dependa cada vez más de la imaginación para formular la normatividad (Horkheimer & Marcuse 1937, 644 y 642; Horkheimer 2003 (1940), 272-89; Horkheimer 2003 (1935a), 272-89; Honneth 2009). La imaginación es de inspiración idealista; mientras su contenido, al ser contrastado con aquella indeseable realidad, adquiere un carácter crítico materialista: “Esta formulación negativa constituye, llevada a expresión abstracta, el contenido materialista del concepto idealista de la razón” (Horkheimer 2003 (1937), 270). Sin embargo, Horkheimer es directo al especificar estos elementos normativos de la teoría crítica. Las referencias a una “asociación de hombres libres” (Horkheimer 2003 (1937), 251), se encuentran entre las iniciales formulaciones que no lograron ser desarrolladas con mayor desenvolvimiento.

Los tres elementos o momentos de la teoría crítica tricotómica (crítica, descripción, normatividad) requieren de una investigación interdisciplinaria como condición de la Teoría Crítica (Horkheimer, 1932b, I–III; ibíd. 2003, 274, 279, 284), no sólo en términos de vincular

las tareas de las ciencias sociales individuales, sino también de interconectarlas con las posibilidades de la filosofía. Sin embargo, no es posible confiar únicamente en la afirmación original de la teoría crítica de que los resultados más generales (aunque también particulares) de los análisis derivados de los puntos de vista particulares de las individuales ciencias o disciplinas encontraran una nueva posición y significado en la reconstrucción del todo dentro del marco teórico más amplio e interconectada a la examinación filosófica. Esta afirmación se vuelve problemática por la irreflexiva adaptación de las ciencias de orientación positivista a las ya establecidas relaciones de poder. De ahí que la filosofía, como fuente imaginativa adquiera fundamental significación (Marcuse).

3.2 Los fundamentos de Marcuse

Aunque la articulación de Marcuse sobre las tesis básicas de la teoría crítica en la década de 1930s sea en gran medida análoga a la formulación de Horkheimer, ha de considerarse distintiva por expresarse desde la específica perspectiva Marcusiana. En 1933, por recomendación del mismo M. Horkheimer, H. Marcuse, invitó al Instituto de Investigación Social a su colega Leo Löwenthal, quien, a su vez, invitó a Erich Fromm al Instituto e, inicial y fuertemente influenciados por la fenomenología y por el existencialismo, se relacionaron a través de sus estudios con Edmund Husserl y con Martin Heidegger; entre otros filósofos. Sin embargo, Marcuse, consciente de los límites de estas escuelas de pensamiento, entre otros escritos, comenzó su tesis de disertación, transformando gradualmente su teoría Heideggeriana de la historicidad a una teoría crítica de la historia (Marcuse 1970, 185–94). En su tratamiento sobre el joven Marx, H. Marcuse enfatizó que la fenomenología carece de integridad porque descuida las condiciones materiales e históricas de la vida humana (Marcuse 1968, 45–68; Marcuse 1937a, 414–15). Sobre la misma base, H. Marcuse formuló su crítica al existencialismo político de la época, pensando contribuía a la «teoría política totalitaria» (Marcuse 1934, 185–94)²¹; más que ofreciendo fructíferos motivos existenciales.

²¹ La distinción de Marcuse entre existencialismo filosófico y existencialismo político tiene como objetivo la crítica de la versión política, asociada principalmente con Carl Schmitt.

Planeo discurrir estos temas en mi próximo capítulo, junto con los temas relacionados con la redefinición de la teoría crítica de M. Horkheimer y de T. Adorno tras la Segunda Guerra Mundial y en años posteriores. Bajo estos planteamientos podemos identificar tanto los déficits como la inspiración para la tricotomía metodológica de la Teoría Crítica.

He de agregar que la investigación histórica aquí propuesta, claramente deberá ir acompañada de una investigación sobre el pensamiento crítico contemporáneo que aborde los problemas sociales tratados desde la fundación del Instituto de Investigación Social hace ya un siglo, y el papel desempeñado por la teoría social crítica. En nuestra era de conflictos globales, necesitamos más investigación que considere los problemas sociales a través de la lente de la teoría crítica contemporánea y de sus equivalentes funcionales en otras partes del mundo y en conexión con análisis internacionales, transnacionales, supranacionales y globales.

El desarrollo de la cooperación de Herbert Marcuse con el Instituto de Investigación Social está bien documentado por el estudio "Philosophy and Critical Theory" (Horkheimer y Marcuse, 1937, 625–47), escrito junto con Horkheimer. En la mayor parte de este texto, que especifica algunas de las formulaciones de Horkheimer, Marcuse se centra en el papel que puede jugar la filosofía en relación con la teoría crítica. Usando la misma diferenciación que apliqué para distinguir los tres momentos de la versión de Horkheimer de la teoría crítica, es decir, *crítica*, *explicación* (principalmente materialismo económico y psicoanalíticamente concebido) y *normativa*. Se pudiera decir que la aclaración de la relación entre filosofía y teoría crítica se refiere al tercer momento; íntimamente relacionado especialmente con el primer momento. En el marco de estos tres momentos, me gustaría centrarme en las tesis básicas de la teoría crítica Marcuseana formulada en su estudio, así como en otros textos de la década de 1930, publicados principalmente en la revista *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de la Investigación Social).

Marcuse se basa en el método de análisis dialéctico, que, según él, refleja el conocimiento crítico de que "los hechos dados que aparecen al sentido común como un indicador positivo de la verdad son, en realidad, la negación de la verdad. ... La dialéctica en su totalidad está asociada con la visión de que todas las formas del ser están impregnadas por una negatividad esencial y que esta negatividad determina su contenido y movimiento" (Marcuse 1940, 411; ibíd. 1936, 23nn). La relación entre aspectos de la dialéctica, específicamente, el movimiento desde la negación de la tesis, a través de la antítesis a la síntesis, y los momentos de la articulación tricotómica de la teoría crítica son

concebidos por Marcuse, más explícitamente que por Horkheimer. En su artículo "Zum Begriff des Wesens (El concepto de esencia)" afirma que "Los conceptos dialécticos trascienden una determinada realidad social en dirección a otra forma histórica, que está presente en esta realidad como tendencia. ... Todos los conceptos materialistas contienen acusaciones y demandas" (Marcuse, 1936, 37; Horkheimer & Marcuse 1937, 6; Marcuse 1930, 304–326; Marcuse 1931, 541–557). En este sentido, la teoría crítica de Marcuse incluye la relación con una determinada indeseable realidad que es objeto de acusaciones o críticas, así como una descripción de los fragmentos sociales positivos existentes, tendencias y, finalmente, la exigencia normativa de una otra forma histórica de la realidad que se fundamenta en estos elementos positivos. Si bien el punto de partida se encuentra en fragmentos deseables de la realidad, como se verá a partir de la siguiente interpretación, su justificación es tarea de la normativa definitoria. Este último motivo enfatizado por Marcuse, en particular, en el artículo antes mencionado sobre la relación entre *Filosofía y Teoría Crítica*, no debe, sin embargo, eclipsar la importancia de los otros dos momentos que él enfatiza en sus otros estudios. Sin una visión del conjunto de los textos de Marcuse —claramente, por la forma de su expresión y, a veces, incluso con él— subsiste una tensión (a veces exacerbada) entre sus argumentos.

Una parte importante del primer momento de la concepción marcuseana de la teoría crítica de Marcuse que, en la década de 1930 —a diferencia del concepto de Horkheimer— se caracteriza principalmente por un estudio indirecto de la sociedad mediado por el análisis de teorías sociales en competencia, es la crítica de la ideología, especialmente la función ideológica de la filosofía. En su artículo "Zum Begriff des Wesens (El concepto de esencia)", Marcuse analiza la filosofía burguesa y encuentra en ella elementos positivos y negativos (Marcuse 1936, 62)²². El potencial emancipador se encuentra en sus conceptos progresistas, como la razón, la moral, la felicidad o los derechos humanos. Históricamente hablando, en los ideales de la temprana emergente burguesía, de donde surge la crítica de la tradicional sociedad jerárquica, hace referencias a una sociedad emancipada en términos de libertad, democracia, idealismo crítico o necesidades humanas concebidas materialistamente. Por el contrario, la filosofía, la sofía de la burguesía tardía que tomó el poder revela las contradicciones ocultas entre la

²² En su discusión sobre el concepto del ser, Marcuse muestra los aspectos positivos y negativos de este concepto según su elaboración por diversas teorías filosóficas, al tiempo que llama la atención sobre el cambio del énfasis inicial en la razón crítica y autónoma del individuo a la inclinación hacia la razón afirmativa y heterónoma, relacionado con las exigencias del totalitarismo alemán (Marcuse 1936, 18).

promesa de derechos y libertades y el apego a la realización de la dominación y de la represión. Considera que el engaño ideológico de conceptos no aplicados en la práctica son instrumentos de mistificación manipuladora sobre la población y la legitimación de un régimen injusto.

Sin embargo, Marcuse no se conforma con tal relativismo y muestra que la filosofía burguesa en su conjunto contiene, incluso de raíz, tendencias conservadoras que sirven para consolidar el individualismo propietario y la expansión del mercado. El desconocimiento / desprecio de las condiciones concretas de la vida humana impide que esta filosofía revele la conexión intrínseca del ejercicio de la libertad con las «condiciones existenciales materiales» (Marcuse 1937b, 62; Horkheimer & Marcuse 1937, 646). Debido a la establecida división del trabajo, la misma filosofía es incapaz de superar su especialización, o el carácter excesivamente abstracto de su indagación. La teoría crítica, argumenta Marcuse, debe tratar de reflexionar sobre la existente filosofía en la investigación interdisciplinaria, también porque no tiene por qué desempeñar funciones ideológicas en tiempos de regresión social, siendo que puede encarnar, como explicaré en mi formulación de Marcuse sobre la normatividad, una forma de pensamiento más avanzada y previamente alcanzada.

Al igual que Horkheimer, Marcuse cree que tal situación se da en la segunda mitad de la década de 1930, cuando ya no es posible depositar excesivas esperanzas histórico-filosóficas en la clase obrera. Mientras que, bajo Marx prevaleció la creencia en un futuro y positivo resultado del desarrollo de la sociedad, que también, en ése momento, determinó la resolución del conflicto entre el socialismo utópico y el científico, el reflejo de la teoría crítica en la realidad social a través de la exposición del papel del socialismo proletariado se vio debilitado en la década de 1930. Como resultado de este proceso, la explicación provista por las ciencias sociales de orientación positivista estuvo unida a un estado indeseable de la sociedad, o «mala facticidad».

Esto nos lleva al segundo momento de la teoría crítica, su fundamento materialista formulado descriptivamente que Marcuse expresa en casi todos sus textos. Distingue entre el «falso materialismo de la práctica burguesa» como expresión de la realidad social contradictoria, y el «verdadero materialismo de la teoría crítica» (Marcuse 1937b, 31; Horkheimer & Marcuse, 1937, 646). Afirma: "La teoría materialista se opone al relativismo histórico porque está ligada a fuerzas sociales que la situación histórica revela como progresistas y verdaderamente «universales»" (Marcuse 1936). Según Marcuse, la historia concreta es lo opuesto a la "historicidad" abstracta, que pueden utilizar relativistamente todos los grupos sociales. Las fuerzas progresistas arraigadas

históricamente pueden especificarse desde la perspectiva de los conceptos económicos y políticos de la teoría crítica, ya que "la protesta materialista y la crítica materialista surgieron de la lucha de los grupos reprimidos de mejores condiciones de vida" (Horkheimer y Marcuse 1937, 647, 640, 646; Marcuse, 1938, 55–89). Siguiendo el análisis de Marx de la sociedad de clases, puede hacerse una especificación económica de la determinación filosófica abstracta de la posición del individuo en la sociedad.

Otra delineación positiva de Marcuse sugiere de nuevo una forma negativa mediada e indirecta. Destaca que el reflejo abstracto sobre la insatisfactoria situación económica en la teoría liberal tiene a su sucesor en la teoría totalitaria que legitimó la implantación del Estado Nazi (Marcuse 1934, 164–74). Marcuse también describe una transformación similar en el ámbito de la cultura que carece de los necesarios y fundamentales cambios (Marcuse 1937b, 85nn).

Sin embargo, según Marcuse, reconocer la importancia de los factores económicos no debe significar la reducción de la teoría a la ciencia social económica, actualmente presa de una fijación positivista sobre una realidad indeseable (Horkheimer & Marcuse 1937)²³, ni debe conducir al reduccionismo económico como en la práctica sucumbieron los Comisarios del Pueblo en la Unión Soviética. La crítica de Marcuse a este nuevo "economicismo" se basa en la opinión de que el conjunto de relaciones sociales, políticas, culturales y psicológicas no puede explicarse únicamente en términos de la organización de instituciones económicas, ni asegurarse únicamente a través de la nacionalización de los medios de producción ni de la planificación económica estatal. Afirma que, en éste caso, "incluso un mayor fortalecimiento de la producción y de la abolición de la propiedad privada de los medios de producción seguiría estando en manos de la vieja injusticia" (Horkheimer & Marcuse 1937, 630). Esta opinión se aplica de forma desarrollada en los escritos Marcuseanos posteriores, en los que la amenaza para el hombre en todos los regímenes de la época se le atribuye al dominio tecnológico (Marcuse 1941, 414–439; *ibíd.* 1993). La teoría crítica es una explicación de la condición general del hombre y del cambio histórico de las condiciones generales de su vida y de su mundo como ser social, desde el punto de vista de una teoría social materialista ampliamente concebida, aunque económicamente orientada, y no sólo sobre la explicación del hombre como parte del ciclo económico desde el punto de vista de la teoría económica.

²³ Sin embargo, el Marcuse anterior se inclinaba hacia el concepto de filosofía como un procedimiento científico. Comparar con su ya citada tesis de disertación y también con (Horkheimer & H. Marcuse 1937).

La teoría materialista de Marcuse contiene, de nuevo como la de Horkheimer, otra dimensión, además de la dimensión económica: "El materialismo está conectado a la teoría correcta de la sociedad principalmente por dos momentos: la preocupación por la felicidad humana y la convicción de que esta felicidad sólo puede lograrse cambiando las condiciones materiales de la existencia" (Horkheimer & Marcuse, 1937, 623–624). Marcuse cree que en la sociedad prevalece un sistema irracional que, si bien no le impide por completo una libre expresión humana, y la satisfacción de sus necesidades, sí le crea pseudo-necesidades y una posterior pseudo-felicidad; tras las cuales se esconden intereses represivos. En su artículo de 1938 "Zur Kritik des Hedonismus", publicado un año después de la publicación de su estudio sobre "Philosophy and Critical Theory", Marcuse especifica la referencia a la felicidad humana analizando la satisfacción reprimida de las necesidades físicas y espirituales bajo las condiciones represivas de la sociedad existente (Marcuse 1938, 55–89). Esto anticipa su posterior recepción de los escritos de S. Freud y la incorporación del psicoanálisis a su teoría (Marcuse 1983, 221–240; *ibíd.* 1955; *ibíd.* 1979).

En su tratado sobre el Hedonismo, Marcuse critica las teorías ascéticas idealistas que rechazan la satisfacción de las necesidades corporales, considerándolas como una posición inmoral. Al tiempo que se vuelve contra las teorías hedonistas subjetivistas por moverse puramente en la esfera de las gratificaciones individuales, independientemente de las condiciones de satisfacción moldeadas socialmente, por ejemplo, en la ética del trabajo, donde el hábito moral de posponer la satisfacción de las necesidades se manifiesta como un rasgo típico del espíritu del capitalismo; o bien al carácter afirmativo de la cultura que confirma como establecido este arreglo social (Marcuse 1967, 54–94; *ibíd.* 1934). De esta manera, Marcuse combina su argumentación sobre la adecuada satisfacción de las necesidades sensoriales y espiritualmente definidas del hombre en aras de la argumentación sobre las condiciones económicas de una sociedad justa. El último, tercer momento clave de la teoría crítica formulada por Marcuse —su determinación normativa— se deriva de la crítica y de la explicación y, al mismo tiempo, enfatiza la necesidad de la imaginación filosófica en aquel momento cuando la realidad social no se esté desarrollando en dirección que pudiera calificarse como deseable. La imposibilidad de identificar suficientemente las fructíferas vías de desarrollo realmente existentes se traduce en la necesidad de establecer la deseada determinación normativa

(Horkheimer & Marcuse 1937)²⁴ con la ayuda de la imaginación, una imaginación que siempre ha estado asociada con la filosofía y que pueda sugerirle a la teoría crítica la imagen de un mejor orden social (Kosík 1993, 160; *ibíd.* 1967, 98-9)²⁵.

Aunque Marcuse no elabore la teoría normativa de la sociedad, sí formula más plenamente lo que Horkheimer sólo insinúa. Razona el porqué, dada la normatividad, se pueda decir que se trata de un idealismo con su materialismo (Horkheimer & Marcuse 1937). Desde esta perspectiva desde la cual la teoría crítica materialista adquiere un carácter utópico a través de sus dimensiones racionalista e idealista, la posterior exhortación de Marcuse de finales de la década de 1960 es igualmente más inteligible: "Sea Usted realista, pida lo imposible".

Según Marcuse, la teoría racionalista de la sociedad en su forma «idealmente pura» se caracteriza por su sumisión a la idea de la razón, que consiste en la capacidad de captar conceptualmente la verdad, la bondad y la corrección. Una sociedad racionalista es, entonces, aquella que se configura por las acciones y la organización del conjunto social, y que se legitima por el ejercicio de esta capacidad (Marcuse 1934).

Las negativas tendencias evolutivas de la sociedad conducen, por ende a la concepción racional de la posibilidad de una mejor sociedad y, por lo tanto, para la teoría crítica; la filosofía requiere considerar la determinación de su función normativa. Sin embargo, la condena de la descripción positivista no debe resultar en un voluntarismo de mera fantasía. La mera fantasía, con su rechazo a la mala facticidad (de lo que existe y se da por hecho) se resigna también a la "miseria" del sujeto humano que permanece en esta facticidad (Horkheimer & Marcuse 1937, 636nn).

La imaginación debiera ser parte de la teoría materialista de la sociedad y reflejar al menos los elementos y tendencias parciales del

²⁴ Sin embargo, no es sólo que las tendencias negativas que se hayan convertido en la fuente de este razonamiento prevalezcan en este momento. Aún con pronósticos positivos, se pueden imaginar otras y mejores alternativas de desarrollo.

²⁵ En su ensayo "Třetí Mnichov (El Tercer Múnich)", Karel Kosík formula su diagnóstico de los resultados de 1968 y 1989 utilizando la distinción entre la *imaginación* que abre el camino a la acción justificada, y la decadente descripción del poder actual: "En los años 68-69, los 'reformistas' pierden poder porque se niegan a apoyarse en el movimiento popular que... les expresaba su apoyo. ... En agosto de 1968, los políticos checoslovacos firmaron una capitulación en Moscú con la ilusión de ser incluidos en la lista de candidatos al poder. Firmaron el dictado, descartaron al pueblo, pero pasaron a la historia como gente vacilante sin *imaginación política*: le apostaron a lo efímero. ¿Dónde está la *imaginación* de los que llegaron al poder tras noviembre de 1989? ¿Qué tan rápido — demasiado rápido — se les desvaneció de su memoria el que fuera la protesta *popular* la que les colocara en posiciones de influencia?" Cursivas resaltadas por M. Hrubec.

desarrollo de la sociedad, mismos que tienden hacia una sociedad racional. En mi interpretación de la dialéctica y del materialismo de Marcuse, planteé que en la realidad social es necesario buscar fragmentos seleccionados que puedan ser entendidos como potencial normativo a partir del cual pueda desarrollarse un todo social más deseable.

En “Introduction to Hegel’s Philosophy (Introducción a la filosofía de Hegel)” (Marcuse 1939), Marcuse desarrolla las conclusiones de su artículo “Philosophie und Kritische Theorie” (Filosofía y la Teoría Crítica) (Horkheimer, Marcuse 1937) y, al actualizar a Hegel, muestra que la interrelación de materialismo e idealismo en la teoría crítica abre simultáneamente la posibilidad de una reestructuración interdisciplinaria del papel de las ciencias y de la filosofía, liberando a las ciencias de su dependencia de las existentes relaciones de poder y del agotamiento del potencial normativo de la filosofía: “Con el abandono del ideal, la filosofía abandona su tarea crítica, dejándosela a otro agente. ... El pensamiento crítico no desaparece, sino adquiere una nueva forma. Los esfuerzos de la razón se transfieren a la teoría social y a la práctica social” (Marcuse 1941, 412; Marcuse 1994; Horkheimer & Marcuse, 1937, 637–8)²⁶.

Como puede verse en mi interpretación de los fundamentos e inicios de la teoría crítica de los años treinta del siglo XX, la teoría crítica fue inicialmente fuerte en su crítica y explicación, pero carecía de una interpretación suficientemente explícita de la normatividad; sin embargo, la conciencia de la necesidad de éste énfasis valorativo se incrementó gradualmente. El paradigma del trabajo o de la producción y el enfoque marxista surgido de él, que fue especificado por descripciones económicas dialécticas, se volvieron influyentes en un momento en que la clase obrera, la clase trabajadora, se asociaba al esperado cambio social. La tarea de la crítica social era contribuir a la óptima realización de este cambio previsto y realizado sobre la base de una explicación socialmente ubicada en las leyes históricas del desarrollo de la sociedad. Dado que incluso a inicios de la década de 1930, los resultados de la descripción contenían una determinación normativa implícitamente positiva, es decir,

²⁶ Estas líneas forman la conclusión del artículo que Marcuse publicó como introducción a su próximo libro de 1940 titulado *Hegel and the Rise of Social Theory*. Posteriormente se convirtió en el subtítulo de su obra de 1941; *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory* (1941); *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social* (1994). El libro es el desarrollo y la culminación de su esfuerzo intelectual de los años treinta. El tercer número de *Zeitschrift für Sozialforschung* de 1939, donde se publicó el artículo y que figura en el prefacio de Horkheimer en julio de 1940, abre formalmente una nueva etapa de la teoría crítica, en el sentido de ser el primer número de la revista editada posterior a la emigración en USA y en el idioma inglés, y con referencia a contenidos mayoritariamente de orientación estadounidense (Marcuse 1940, 3).

un cambio social previsto, Horkheimer y Marcuse, al igual que Marx antes que ellos, no tenían que especificar la normatividad con más detalle y podían identificarla con la descripción dada (Cohen 2001, 65–88). Sin embargo, el proletariado no se apuntó como sujeto potencial de cambio positivo hacia la revolución esperada; por el contrario, comenzó a integrarse a la sociedad existente. Tan pronto como, con el advenimiento del nazismo en la década de 1930 los teóricos críticos concluían en descripciones desilusionantes sobre el tema del cambio positivo, se veían obligados a volver su crítica evadiéndola, conformándose con la descripción de meros fragmentos positivos de cambios sociales de la realidad. En lugar de los sujetos como la clase obrera del trabajo, sólo la estructura impersonal del trabajo social y las sub actividades parciales de los sujetos dentro de ella se convirtieron gradualmente en marco de referencia.

Incluso en 1973, Martin Jay (Jay 1996), en su ya clásico y citado libro de historia de la teoría crítica, pudo creer que la década de 1930 fuera la más fructífera del Instituto de Investigación Social. Hoy, sin embargo, sabemos que la teoría crítica de aquellos años era ciertamente fuerte en su introducción teórica y enfoque práctico de la crítica, y que también luchaba con un paradigma reduccionista del trabajo que, bajo una normatividad poco desarrollada, no permitía explicar ni resaltar suficientemente los aspectos lingüísticos y comunes de la dimensión de la vida humana, ni las formas de lucha por el reconocimiento social presentes en ella.

3.3 Las reformulaciones de Adorno y Horkheimer

Como resultado de desarrollos sociales negativos, a fines de la década de 1940, Max Horkheimer y Theodor Adorno comenzaron a alejarse de la crítica y de la descripción sin problemáticas. El liberalismo en los países occidentales llegó a una situación que derivó en la crisis económica mundial y al ascenso del nazismo y del fascismo; mientras en la Unión Soviética se consolidaban tendencias autoritarias. La realidad de la Segunda Guerra Mundial llevó a T. Adorno y a M. Horkheimer, especialmente en su obra conjunta *Dialéctica de la Ilustración*, de un rechazo cada vez más enérgico del desarrollo descrito como racionalización y tecnologización destructivas, a la supresión de todo el concepto de progreso y a una crítica pesimista de la desesperanza, de la dominación capitalista y de la manipulación cultural (Adorno & Horkheimer 1994;

Horkheimer 1941, 365; ibíd. 1941c, 366–88; Adorno 1941, 389–413; Marcuse 1941, 414–39)²⁷. Las fuentes de justificación para el correcto desarrollo se derrumban, luego de la caída de los *sujetos de trabajo* y de la *estructura del trabajo social* en la fase anterior del desarrollo de la teoría crítica; ahora el propio *desarrollo histórico del trabajo social* también fracasa. Debida a la decadencia positivista de las ciencias, la perspectiva filosófico-histórica de Horkheimer y de Adorno, casi se abandonó la investigación interdisciplinaria caracterizada por el trabajo de los investigadores del Instituto de Investigación Social al momento de su fundación. Desde este pesimista punto de vista, la instauración del sistema totalitario de gobierno encarnado en el régimen nazi se consideró como el resultado de un desarrollo social mal concebido desde el principio, consecuencia de la racionalización tecnocrática expansiva asociada desde el principio, desde el nacimiento de nuestra civilización hasta el presente. Si bien este omnipresente negativismo conduce a la desesperanza, que pudiera —pero no lo está— acompañada de reflexiones, al menos básicas sobre una posible transformación social, su total rechazo al desarrollo actual nos permite identificar dos problemas que Horkheimer y Marcuse indicaron en sus textos de fines de los años treinta. Se trata, por un lado, de la problemática de la reduccionista visión descriptiva del hombre y de todo el paradigma del trabajo y, por otro lado, de la actual ausencia de una explícita definición normativa de la teoría crítica.

La Dialéctica de la Ilustración es una penetrante crítica cercana al estilo ensayístico y narrativo. Esto se corresponde al método y al contenido de la interpretación, que deben respetarse y que son diferentes a los textos de Horkheimer y de Marcuse, quienes fundaron la teoría crítica. El tema de apertura de *La Dialéctica de la Ilustración* iniciaría con la cita del libro de Lévi-Strauss: "...la civilización no es más esa flor frágil que preservábamos, que hacíamos a cuidar con gran cuidado en algunos rincones abrigados de un terruño rico en especies rústicas, sin duda amenazadoras por su lozanía, pero que permitían variar y vigorizar el plantel. La humanidad se instala en el monocultivo; se dispone a

²⁷ Este rasgo era ya evidente en el último año de la revista institucional *Studies in Philosophy and Social Science*. En la introducción al último número de este volumen, Horkheimer escribe sobre su artículo con Adorno: "Los artículos sobre la Razón y "Veblen's Attack on Culture" representan los frutos de los esfuerzos conjuntos de sus autores. Nos queda claro que en los estudios y análisis de "Veblen's Attack on Culture", el gran crítico sociólogo de la cultura estadounidense pudiera ayudarnos a comprender mejor el cambio catastrófico en la naturaleza humana, cuyo rasgo se articula sobre una razón a esbozar". Sin embargo, en el mismo número de la revista, también hay un artículo en donde Marcuse, a diferencia del concepto del "fin de la razón" de Adorno y Horkheimer, todavía cree en el potencial de la razón y de la tecnología; aunque con ciertas limitaciones.

producir la civilización en masa, como la remolacha” (Lévi-Strauss 1988, 42). La cita apunta a la expansión de la civilización humana y a su pérdida de necesitar vigilancia; dada su fuerte presencia. Esta tesis es el punto de partida, pero Adorno y Horkheimer la enriquecen con una crítica explicativa y una interpretación crítica de este proceso productivista. La cita aún puede considerarse relativamente optimista, ya que sólo apunta al excesivo productivismo y a la afirmación planetaria de la civilización. Además, Horkheimer y Adorno se centran en los aspectos abiertamente negativos de esta afirmación de una tal civilización que se presenta contra el hombre y la naturaleza, incluso desde su infancia, cuando todavía no era la afirmación excesiva de este proceso. Sus análisis son un importante recuerdo pesimista que permanece en el trasfondo de nuestra experiencia cotidiana y de nuestros análisis. Las tendencias civilizatorias negativas que trazan Horkheimer y Adorno pueden constituir el marco y el trasfondo de la crítica social en las luchas por la justicia. Aunque creo que su postura pesimista no está del todo injustificada, incluso un lector que no los acepte puede apreciar y seguir la inspiradora concepción de la crítica social que han desarrollado (Honneth 2008; ibíd. 2009, 116-27). Al mismo tiempo, no debemos alienarnos de la realidad de la sociedad ni disuadirnos de identificar simultáneamente a los varios sujetos sociales quienes luchan contra la injusticia y crean cambios sociales.

Las consecuencias de la racionalidad tecnológica, que han influido fuertemente en nuestras vidas, especialmente desde el inicio de la edad moderna, constituyen un desafío que no puede pasarse por alto y que debe ser abordado. La *Dialéctica de la Ilustración* se centra en estas consecuencias, representando una importante transformación de la posición original de la Escuela de Fráncfort, que depositaba grandes esperanzas en la emancipación social (Hrubec & Brabec 2011, 94–112). Las características patológicas de las sociedades que resultaron en los horrores de la Segunda Guerra Mundial cambiaron la perspectiva de Adorno y de Horkheimer y les hicieron examinar las históricas fuentes del nazismo. Aunque Adorno y Horkheimer cuestionen el clásico tipo de interpretación determinista en *Dialéctica de la Ilustración*, ellos mismos tienden a otro tipo de determinismo. Tienden a teorizar el desarrollo de los aspectos patológicos de la racionalidad instrumental en la historia de la civilización occidental. Siguiendo al joven Marx, intentan identificar los determinantes históricos del estado patológico de la civilización occidental, que culminó con la política nazi y fascista y en la posterior guerra mundial (Wildt 1987). Su principal atención se centra en las causas históricas al largo plazo del desarrollo del capitalismo. Al mismo tiempo, se centran principalmente en la crítica global de la civilización occidental en relación con el determinante papel de los aspectos negativos de la

razón instrumental. Su interpretación ve la fuente del desarrollo patológico de la civilización, desde la antigüedad hasta el presente, en los momentos negativos de la "disposición racional de los procesos naturales" (Honneth, 2009, 65). Este tipo de disposición es un control instrumental de carácter externo e interno y, en consecuencia, la formación de "relaciones de dominio social".

Ambos autores critican principalmente a la Ilustración, especialmente la radicalización de la razón técnica; pero, según ellos, sus raíces se remontan no sólo al siglo XVIII, sino a la Antigüedad (Adorno & Horkheimer 2009, 97-129). Desde esta perspectiva, la Ilustración acompaña a toda la historia humana. Desde el comienzo de la civilización occidental, el esfuerzo de las personas por sobrevivir y hacer frente a las trampas de la naturaleza condujo a la instrumentalización de la razón humana. Como resultado de este enfoque y de la formación del contraste entre naturaleza y cultura, se produjeron tres tipos de control sobre la naturaleza. En primer lugar, el control de la naturaleza exterior, es decir, la naturaleza circundante en la que se mueve el hombre, i.e. el mundo exterior que le rodea. En segundo lugar, el control de la naturaleza interior, es decir, la vida instintiva, i.e. la naturaleza del hombre. En tercer lugar, siguiendo el segundo tipo de control, no sólo existe el control de uno mismo, sino también el control del uno por sobre el otro.

Horkheimer y Adorno explican el problema de la racionalidad instrumental y lo encuentran ya en el texto canónico de la civilización occidental: en Homero. El desarrollo de la racionalidad instrumental — desde entonces hasta el presente— tiene aspectos positivos; aunque sean principalmente negativos. La base de la dialéctica en el desarrollo de la formación de la civilización occidental es la negación de la naturaleza, de la naturalidad y de la creciente perversa irracionalidad. Esto es una paradoja, porque la naturaleza externa comenzó a ser controlada en aras de liberar al hombre, que es, sin embargo, disciplinado y esclavizado. Hay una expansión de la racionalidad técnica y de su desarrollo egoísta, cuando olvida su propio papel meramente mediador y suprime el propósito original al que se suponía debía servir. Su desarrollo se convierte paradójicamente en un obstáculo para el desarrollo del hombre y de su entorno, lo cual conduce a la crisis. Con el tiempo, la dialéctica del desarrollo de la Ilustración se convierte en la dialéctica del capitalismo, una realidad con efectos históricos a largo plazo. La crisis económica antes de la Segunda Guerra Mundial y el posterior nazismo y fascismo son sólo el resultado de este desarrollo a largo plazo, que ya, en el período prehistórico del desarrollo humano, incluye la transformación del medio en un fin.

El análisis que Adorno y Horkheimer hacen de la *Odisea* de Homero proporciona un esbozo de los inicios del desarrollo de los rasgos patológicos y criminales de la razón humana (Homero 1998). El portador de la racionalidad instrumental es Odiseo, quien intenta controlar la naturaleza que le rodea, su propia naturaleza y también la naturaleza de los hombres subordinados a él. Odiseo es un sujeto errante que se controla a sí mismo para fortalecer y salvar su vida; aunque, bajo éste control, también debilita la vida misma. Incapaz de encontrar el camino de vuelta a casa tras la guerra de Troya, deambula, enfrentándose a trampas y seducciones, y desarrolla una racionalidad técnica como medio de su supervivencia y consumo. Lo que no podía permitirse en casa, en compañía de sus seres queridos, lo realiza en el camino, en una situación de aislamiento, cuando hace valer su "interés atomístico" no buscado. El hecho de estar fuera de la comunidad de sus seres queridos le permite hacer valer sus dictados en una lucha competitiva con los demás. Su enfoque de la vida se convierte más tarde en ejemplar de la economía occidental moderna; una irracionalidad técnica que impide satisfacer las necesidades de las personas. En los tiempos modernos, las crisis económicas, la manipulación de masas, los campos de concentración y el Holocausto son el resultado de la perversión del centro de la racionalidad técnica en la finalidad. Todas estas manifestaciones de la dominación humana tienen su fuente determinante en el desarrollo espontáneo de la racionalidad técnica; desde el comienzo de la civilización humana. El sujeto de la versión instrumental de la Ilustración es el sujeto que evoluciona en la historia humana, de ser esclavista, a ser súbdito y a ser administrador.

La *Odisea* de Homero muestra importantes similitudes con obras clásicas posteriores de la civilización occidental: en 1807 con *Fenomenología del espíritu* de Hegel, o en 1859 con *El Capital* de Marx (Hegel 1966; Marx 1968a). Ambos autores basan la construcción de sus obras en un determinado motivo intelectual compartido en la cultura de la época (Kosík 1967, 201). Se trata de un motivo con una validez general a largo plazo, ya que el viaje expresa el movimiento y la vida de los seres humanos; uno puede observar la fascinación por los viajes de ultramar de descubrimiento, en la época de los hechos de los conquistadores coloniales en América, África, Asia. Como dice Lévi-Strauss: "Recorriendo espacios vírgenes, no se ocupaban tanto de descubrir un Nuevo Mundo como en verificar el pasado del Viejo". Cuando Colón confirmó la existencia de Adán y de Odiseo "cuando desembarcó en la costa de las Antillas en su primer viaje, creyó que acaso había alcanzado el Japón, pero, más aún, el Paraíso Terrenal" (Lévi-Strauss 1988, 76). Sin embargo, como demuestra Amy Allen, el progreso

de los imperios occidentales fue un retroceso para los sujetos colonizados (Allen 2016).

La idea de la *Odisea* revivida en las obras filosóficas, científicas y literarias de la época —y de la actualidad— consiste en el viaje del sujeto por el mundo, en su conocimiento del mundo a través del cual el sujeto llega a sí mismo. Al mismo tiempo, el sujeto puede ser un individuo humano, un espíritu, una colectividad bajo la forma de una clase social, etc. Sin embargo, siempre aplica el que sólo pueda conocerse a sí mismo a través de su propia actividad y a través de la transformación del mundo y, por lo tanto, también de sí mismo. El sujeto cambia el mundo y, a través de su transformación, llega a sí mismo. La novela educativa de van Goethe, *Los años de aprendizaje de Guillermo Meister*, o la de Juan Jacobo Rousseau, *Emilio o De la educación* son sólo otras versiones de la *Odisea* de Homero; o de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, o de *El Capital* de Marx. Todas estas obras son una especie de odisea (Goethe 1958; Rousseau 2000; Hegel 1966; Marx 1968). La *Odisea* del Espíritu de Hegel es el camino que recorre la conciencia a lo largo de la historia, sus múltiples formas para saber lo que es en sí misma. Esta "experiencia de la conciencia" histórica tiene su paralelo en *El Capital* de Marx, que es la odisea de una específica práctica histórica. Es el camino por donde la práctica concreta pasa, de su producto de trabajo básico a través de diversas formas de práctica a un fundamental acto práctico basado en el conocimiento y la transformación de uno mismo y de su entorno.

En 1944, la *Dialéctica de la Ilustración*, además de *crítica*, también incluye *explicaciones*; aunque sólo estén parcialmente desarrolladas; y la *normatividad*; aunque sólo sea de forma implícita y marginal. Al encontrar fragmentos positivos del desarrollo de la sociedad (la lucha por el reconocimiento de los esclavos, etc.), es necesario reconocer la dialéctica general del desarrollo técnico de la civilización, en cuyo marco es posible desarrollar también los fragmentos positivos. Es la búsqueda de fragmentos positivos del desarrollo lo que nos lleva a cuestionarnos si es más apropiado observar sólo las características de Ulises como representante de la racionalidad instrumental. Una interpretación alternativa requiere una perspectiva *crítica* de las personas que estaban subordinadas a Ulises: sus compañeros, quienes, sin embargo, no tenían la voz principal en la toma de decisiones, al igual que las mujeres y otros sujetos subordinados (Atwood 2005).

Aunque la interpretación de Horkheimer y de Adorno tenga la ambición de comentar el desarrollo de toda la civilización humana, persigue casi exclusivamente la crítica de la cultura occidental. Sin embargo, es necesario darse cuenta de que otras culturas tampoco están automáticamente exentas de problemas (Eisenstadt 2002; Benjamin 1973, 79–105). Primero, en el curso del colonialismo, de la Guerra Fría y

de las actuales interacciones globales, las culturas no occidentales fueron afectadas por la racionalidad instrumental occidental. En segundo lugar, incluso si las culturas no occidentales no se viesen afectadas por las influencias occidentales, uno pudiera considerar las características que comparten las diferentes culturas, incluido el desarrollo y la expansión de la determinante racionalidad instrumental. Por lo tanto, aunque la cultura occidental deba seguir siendo el centro de la crítica; no pueden descuidarse otras culturas (Wiredu 1996). Si ponderamos la crítica de *La Dialéctica de la Ilustración*, no sólo debiera centrarse en los comienzos de la civilización occidental, sino también en los orígenes de otras civilizaciones. Alternativas a la *Odisea* europea son las epopeyas indias el *Ramayana* y el *Mahabharata*, la *Epopeya o Poema de Gilgamesh* en Oriente Medio o el *Antiguo Testamento* judío. Pueden encontrarse varias formas de racionalidad instrumental en el paralelo indio, que es la épica *Ramayana* de Valmiki (Valmiki 1967). El título de la obra ya indica que se trata de un motivo similar: el viaje (*ajána*) de Rama. Su objetivo es la derrota iluminada de las fuerzas demoníacas encarnadas en la persona de Ravana. Para lograr este objetivo, Rama conduce a otros humanos y a otras criaturas a la obediencia, contribuyendo a su autocontrol a través de las virtudes y deberes que les son asignados por diversos roles y relaciones: sirvientes, mujeres, etc. Rama, como Odiseo, se representa como una persona con disposición de controlar su entorno. Al mismo tiempo, por su juicio y voluntad, incluso es capaz de conducirse a sí mismo a la obediencia. Al igual que Ulises, Rama también se sobrepone a sus instintos, a su naturaleza interior e intenta actuar de acuerdo con sus deberes auto impuestos, específicamente, subordina sus acciones instrumentalmente al *dharma*. En la segunda epopeya india canónica, el *Mahabharata* (es decir, la gran historia de Bharata), las tendencias a controlar la naturaleza interna y externa se intensifican en la historia de las disputas de la realeza por el poder del reino. Además, la disputa de poder de la dinastía Bharata puede transponerse aquí semánticamente a un nivel superior de disputa de poder sobre la totalidad de la cultura hindú, la totalidad de la India, para la cual se utiliza el término Bharat en hindi.

En la *Epopeya de Gilgamesh* (Epopeya de Gilgamesh 1999) podemos rastrear los procesos de cultivo y disciplina en el círculo cultural de la antigua Mesopotamia, en el territorio del actual Irak. El control gradual de la naturaleza interna y externa es un objetivo claro en la epopeya desde el principio. La tiranía de Gilgamesh en la ciudad de Uruk es violentamente castigada y limitada por el descenso de la inculta criatura Enkidu. Se produce una pelea entre Gilgamesh y Enkidu, que culmina con el mutuo reconocimiento de los rivales, con Enkidu emergiendo de su estado natural y reconociendo su mortalidad como un

proceso disciplinario. Culturas y prácticas represivas similares también se dilucidan en la cultura judía en el *Antiguo Testamento*. La dolorosa construcción de la civilización humana (agricultura, ciudades, etc.) está asociada en la Biblia a la opresión, tanto de las personas como de la naturaleza. Al mismo tiempo, el principio de disciplina puede considerarse un elemento no desaparecido de la historia humana, incluso en otras culturas (Brett, West & Dyck, 30). En esta evolución, diferentes culturas estaban en contacto y podían influirse mutuamente, como lo demuestran, por ejemplo, las investigaciones arqueológicas sobre las interacciones entre Mesopotamia (Ur) y el valle del Indo (cultura Harappan) en el tercer milenio A.C. (Kenover, Price 2013, 2286-2297).

En todas estas obras anteriores, más bien se describen caminos de búsqueda y deambuleo que ilustran el proceso histórico de la cultura, por un lado; y, por el otro lado, el proceso histórico de escalada del control instructivo de los seres humanos y de la naturaleza. La idea del viaje representa el recorrido del sujeto por el mundo, tanto en sentido literal como figurativo. Los sujetos individuales y los colectivos se reconocen y maduran a través de sus acciones, mediante las cuales cambian el mundo y a sí mismos, es decir, cambios externos y naturaleza interna. En este proceso, el sujeto modifica el mundo, pero con la ayuda de la expansión de la racionalidad instrumental que desarrolla diversas formas de control sobre la naturaleza y las personas. Es necesario señalar que la interpretación se basa en el esclarecimiento de las acciones de los actores individuales, los héroes de las epopeyas en cuestión, sin embargo, las acciones individuales son aquí sólo representativas y expresan el proceso colectivo del desarrollo de culturas enteras o de toda la civilización humana.

Como seguimiento a este análisis, es posible identificar el problema del uso y abuso unilateral de la racionalidad instrumental que ha estado presente en la historia de la humanidad desde sus inicios, no sólo en los sistemas represivos, sino también reproducidos implícitamente en la resistencia ante estos sistemas represivos. Los problemas de racionalidad instrumental pueden existir tanto en el capitalismo como en los intentos por superarlo, como hemos experimentado, por ejemplo, en los países del antiguo bloque soviético. La racionalidad instrumental puede utilizarse positivamente, pero no debe ser el principal rector de acción. De lo contrario, se convierte en una problemática premisa sobre la cual pueden basarse varios sistemas autoritarios no participativos. Sin embargo, la tesis fundamental es el conocimiento de que, a largo plazo, el desarrollo tecnológico trae consigo la expansión de la racionalidad instrumental, frecuentemente no siendo moldeado ni directa ni conscientemente por actores individuales; por lo que las posibilidades de corregirlo son muy difíciles.

La interpretación de Adorno y de Horkheimer de la crítica a la racionalidad instrumental puede, por un lado, parecer unilateral e insatisfactoria; por ejemplo, porque no permite trascender del estado dado de las cosas, ya que casi no queda espacio para, al menos, la acción parcialmente libre de los sujetos del cambio social y las posibles trayectorias positivas de las estructuras sociales, e incluso frente a algunas negativas tendencias de la racionalidad instrumental en el devenir histórico; pero, por otro lado, la posición escéptica de ambos autores ni siquiera contempla la posibilidad de una corrección crítica fundamental. Por ende, la redefinición de su posición puede hacerse rechazando, tanto la resignación como el esfuerzo por implementar alguna significativa actividad que permitiera el desarrollo intersubjetivo y el cultivo del reconocimiento mutuo entre las personas en las estructuras de comunidad justa; aún en el contexto del ambivalente desarrollo tecnológico que, al menos en el siglo XX, resultó en una regresión civilizatoria; aunque siga siendo esperanzador subordinar el desarrollo tecnológico a las necesidades e intereses de los grupos oprimidos y de la humanidad. Sin embargo, debido al hecho de que en la actual era global varios componentes de la civilización humana entran en contacto entre sí, y el desarrollo de la civilización humana se vuelve verdaderamente planetario, la hipertrofia de los aspectos patológicos de la racionalidad instrumental en el desarrollo histórico puede causar el peligro del colapso de las sociedades, los sistemas, las culturas, las civilizaciones o incluso de toda la civilización humana. Por ello es necesario considerar el peligro del desarrollo tecnológico global como fuerte motivo para posteriores análisis que puedan sonar más esperanzadores; aunque lo fundamental de las ambivalentes y conflictivas patologías del desarrollo tecnológico siga siendo una advertencia.

Esta interpretación puede enmarcarse en las posibilidades contemporáneas y en la próxima transformación de la naturaleza interna (humana) y externa (extrínseca). El punto de inflexión fundamental, que probablemente provocará cambios drásticos en las condiciones de todas las esferas de la vida humana, será la situación posterior a la transformación tecnológica asociada al pleno desarrollo y aplicación de la inteligencia artificial y la automatización, es decir, tras la sustitución considerable del trabajo humano mental y físico por medios externos y su mezcla biotecnológica con el medio interno, es decir, el ser humano. La transformación tecnológica, que probablemente cambiará la situación y al propio ser humano de forma aún más compleja y conflictiva, será la manipulación y transformación genética del ser humano; mientras sigamos teniendo más o menos la misma composición genética que antes de la aparición de la civilización humana hace 12 mil años.

Tiene su relevancia cuando Achille Mbembe, pensador crítico y el filósofo contemporáneo más influyente de África, afirma: "El mundo no sobrevivirá a menos que la humanidad se comprometa con la tarea de sostener lo que podríamos llamar *las reservas de la vida*. Si rechazamos nuestra fatalidad, aún podemos transformarnos en seres históricos y permitir que el mundo sea el mundo. Pero nuestra vocación de supervivencia depende de que hagamos del deseo de vida la piedra angular de una nueva forma de pensar la política y la cultura." (Mbembe 2017) La motivación y los esfuerzos por identificar los problemas y mejorar el statu quo existen en muchos grupos sociales de todo el mundo, debido al pensamiento tecnocrático, se han limitado normalmente a contextos más superficiales y no han penetrado hasta las causas subyacentes más profundas entre los procesos sociales, civilizacionales y medioambientales. No obstante, podemos observar al menos los primeros intentos de trazar un mapa de la situación.

Desde el punto de vista medioambiental, la fundación del Club de Roma en 1968 y la publicación de su primer informe, *Los límites del crecimiento* (Meadows et. al. 1972), dieron lugar a diversas iniciativas que han logrado adquirir una influencia social bastante considerable. Un ejemplo práctico más reciente es la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible celebrada en Río de Janeiro en 2012, que pretendía ser un esfuerzo de la comunidad mundial para tomarse más en serio los objetivos de desarrollo medioambiental y social. En la conferencia se adoptaron los *Objetivos de Desarrollo Sostenible* en el marco de una agenda denominada *Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible*. Algunos de los objetivos acordados ya han sido implementados por los Estados miembros, pero aún existen graves conflictos sociales y medioambientales y riesgos de un posible colapso. En 2018, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC) concluyó en su *Informe Especial sobre el Calentamiento Global* (SR15) que el cambio climático global será mucho más significativo de lo esperado. El IPCC subrayó que la humanidad debe actuar antes de 2030 o arriesgarse a cambios dramáticos, como la inundación de grandes extensiones de tierra. Asimismo, el Fondo Mundial para la Naturaleza advertía en su informe de que "la asombrosa pérdida de biodiversidad que muestra el último Índice de Naturaleza Viva (un descenso del 60% en sólo 40 años) es un desafortunado recordatorio y quizá la prueba más elocuente de la presión que estamos ejerciendo sobre el planeta" (Lambertini 2018, 4). Estos informes apuntan a la necesidad de una transformación fundamental de las sociedades individuales y del orden planetario (Bostrom 2011; Yang, Jiang 2018).

4. Paradigmas críticos

4.1 Trabajo y Eros

Habiendo considerado los documentos programáticos fundadores de la teoría crítica y analizado las formulaciones y los desafíos al paradigma del trabajo en el capítulo anterior, ahora, en una sucesión más rápida, trazaré el subsecuente desarrollo de la teoría crítica, misma que ha dado lugar a esfuerzos para reformular y transcender el paradigma del trabajo y por abrir diversos puntos de partida mediante la gradual articulación de paradigmas alternativos. Siendo el espacio un bien escaso, no me centraré en una exhaustiva y comprehensiva explicación de la evolución paradigmática, sino en su agenda central. Tras un párrafo introductorio sobre la concretización de los paradigmas del siglo XX, analizaré paradigmas particulares, tal y como los concibieron sus fundamentales teóricos críticos. Mi guía será ver si los individuales componentes de la tricotomía «crítica, explicación y normatividad» están presentes o ausentes en los paradigmas de la teoría crítica y en qué forma.

Tras la etapa del Positivismo y de las corrientes interpretativas que compartían el énfasis en la imparcialidad de la investigación o, al menos, en el carácter descriptivo aislado del discurso científico, los intentos por describir la realidad de manera científica y directa cesaron de ser metodológicamente viables. Más adelante, el marxismo sí tenía un enfoque crítico, pero permanecía dentro del ámbito de la descripción directa; requiriéndose una subsecuente revisión. A raíz de los problemas sociales, económicos y políticos, no era posible investigar directamente sin complicación alguna. Wittgenstein hizo hincapié en la comprensión de la lógica del lenguaje como una forma para evitar los pseudo problemas y la deficiente solución de estos problemas. El *giro lingüístico* o giro hacia el lenguaje introdujo una nueva forma de indagación a el siglo XX. Con el giro lingüístico, los académicos comenzamos a preguntarnos cómo entender aquellas oraciones que contienen afirmaciones sobre cuestiones sociales y políticas. Sin embargo, el lenguaje es un medio muy estrecho e incapaz de expresar tanto, siendo necesario ampliar el horizonte. A partir de la década de 1960s, junto con el establecimiento de los estudios culturales, el *giro cultural* se centró en la creación de significado, no únicamente basado en el lenguaje, sino en toda la vida humana y en sus interacciones culturales dentro de la sociedad. El inicial énfasis en la cultura de masas y en los estudios culturales comenzó a centrarse más en la construcción de identidades. Mas, sin embargo, la incapacidad de articular la relevancia de las relaciones interpersonales que conforman la identidad humana, sumado al enfoque reduccionista sobre

los productos individuales de la industria cultural en particular, pronto requirió un nuevo enfoque sobre la vida social del ser humano. Un *giro hacia el reconocimiento* que, por supuesto, no abarca la pluralidad de otros planteamientos comenzó a concretizarse en la década de 1980s, desarrollándose especialmente tras el colapso del Bloque del Este desde la década de 1990s cuando ofrecía un concepto más amplio que la lucha de clases. Los estudios señalan la prevalencia de las relaciones de irrespeto mutuo, así como las luchas por el reconocimiento en las diversas esferas de la vida humana. Tanto la dinámica del desprecio mutuo, así como los esfuerzos por el reconocimiento en la comunidad brindan una comprensión más compleja y articulada sobre los problemas sociales y políticos. Sin embargo, cuando el mundo bipolar colapsó, surgió el tema de la global expansión económica. Este *giro global* problematizó la capacidad del Estado-Nación para resistir y mantenerse firme ante las presiones del capital transnacional y supuso el desafío de crear e institucionalizar respuestas transnacionales, supranacionales y globales, ya fuese en forma de foros y movimientos sociales o de proyectos macrorregionales; quienes más han avanzado son los grandes países en desarrollo, especialmente China. Por ende, el tema de las interacciones globales se ha transformado hacia una forma paradigmática.

La transformación de paradigmas se desarrolló en varias etapas a lo largo de la evolución de la teoría crítica en conjunción con teorías de los principales autores de la teoría crítica y de sus sucesores. De limitarnos a las principales corrientes del pensamiento que, obviamente, no pueden captar por completo la riqueza intelectual de la teoría crítica, pudiésemos decir que existen de cuatro a cinco principales paradigmas, de los cuales, los dos primeros fueron desarrollados por la primera generación de autores de la teoría crítica, a ser sólidamente ampliados por cada posterior generación: 1) el paradigma del trabajo o de la producción (Marx), que, tras cierta redefinición y complementación, inició el desarrollo de la teoría crítica (Horkheimer, Marcuse), para después ser criticado (Horkheimer, Adorno); 2) la revitalización del paradigma de la naturaleza instintiva —especialmente la sexual (Marcuse); 3) el paradigma de la acción comunicativa (Habermas); 4) el paradigma del reconocimiento (Honneth); y 5) el paradigma de interacciones globales (la pluralidad de autores). Aunque los autores señalados entre paréntesis no sean los únicos representantes de estos paradigmas, pueden considerarse como los principales (o de entre los principales) autores que centran sus estudios en la teoría crítica.

Herbert Marcuse, cuya opinión (comparada con el punto de vista de Horkheimer y de algunos otros teóricos críticos) se distinguía por una relativa continuidad, no desertó por encontrar una solución

positiva a la insatisfactoria situación (como sí lo hicieron los autores de *Dialéctica de la Ilustración*) y, tras la Segunda Guerra Mundial, Marcuse intentó reformular el programa existente de la teoría crítica fundamentándolo de manera psicoanalítica. Marcuse intentó superar la insuficiencia del paradigma del trabajo, entrelazando la crítica de Marx sobre la opresión creada por los factores económicos y la reflexión de Freud sobre lo que significa que la civilización humana reprima el instinto, Marcuse obtuvo su reflexión al elaborar los fundamentos sociológicos y políticos de la teoría de Freud (Marcuse 1983). Erich Fromm adoptó un enfoque similar (Fromm 1936, 77-135; ibíd. 2007; ibíd. 2017a; ibíd. 2017b; ibíd. 2016). La interpretación psicoanalítica de la satisfacción y de la felicidad humana, asociada a los conflictos de los distintos instintos en función de su aspecto somático y psicológico (o más generalmente, de los aspectos de la naturaleza y de la civilización) es incorporada por los autores de la teoría crítica en una interpretación del desarrollo histórico de la sociedad. Aquí, la sublimación de la civilización humana se configura por medio de los instintos y por el trabajo. Mientras Freud considera que el surgimiento y la ulterior evolución de la civilización se basan en un enfoque represivo de los instintos, Marcuse rechaza de manera crítica el fatalismo de Freud que se transmite por la represión de los instintos, Marcuse ofrece su propia interpretación alternativa complementaria que sostiene a Eros (el líbido) como un elemento creativo en la evolución de la civilización humana. Esta explicación incluye una alusión que muestra que, si bien la historia de la humanidad sigue siendo una negación de la naturaleza, en algunos aspectos es una negación cultivada que, mediante el trabajo, supera los elementos no deseados de la naturaleza y engloba la naturaleza positiva como fuerza impulsora del desarrollo de la civilización. En el ámbito del movimiento estudiantil y de la Nueva Izquierda en las décadas de 1960s y 1970s, Marcuse rechazó el existente represivo enfoque asignado al instinto natural y al trabajo, consagrándose con considerable éxito en el estatus de gurú espiritual de la entonces revuelta contra todo orden social represivo. Marcuse identificó el instinto natural como fuente de crítica y de normatividad, específicamente, en aras de reconocer una motivación por el placer (Marcuse 1989; Birken 1999)²⁸. Este recurso pudiera considerarse como el comienzo de la superación y trascendencia del estado existente de la sociedad; la reformulación de la teoría freudiana sobre los instintos inicia una reorganización del orden social. Numerosos autores han procedido de manera similar. Por

²⁸ La transición del concepto económico del trabajo al concepto del instinto incluye su parcial interrelación. Por ejemplo, véase Lawrence Birken quien explica la importancia del principio económico de Freud para su psicoanálisis (Birken 1999, 311-30).

ejemplo, Cornelius Castoriadis formuló el tema del cambio en estrecha relación con los análisis de las opresiones en los ámbitos psicológico (psíquica) y pre social. Según esta interpretación, el hombre está instintivamente destinado a crear condiciones de vida cada vez mejores, así como a resistir la opresión social.

El estudio de H. Marcuse sobre *El hombre unidimensional* se convirtió en una esencial obra subversiva, no sólo de las revueltas de los años sesenta, sino de toda la Nueva Izquierda y de los subsecuentes movimientos sociales progresistas. Marcuse desarrolla aún más sus análisis, reformulándolos con miras a aplicarlos a las condiciones sociales (Marcuse 1993), y dilucida novedosas y sofisticadas formas de dominación sobre el hombre por parte de las desarrolladas sociedades capitalistas y de la dominación de la Unión Soviética. Analiza la ideología de las sociedades occidentales y critica el consumismo como una forma de control y dominación. Analiza la creación de necesidades artificiales que comprometen a la humanidad; en lugar de liberarla.

Nina Power, al esbozar su teoría de la mujer unidimensional, utiliza argumentos que retoman a Marcuse (Power 2009). En su intención por desarrollar un futuro feminismo, no sólo critica la ideología imperante que discrimina y desacredita a la mujer, sino también las actuales formas de feminismo que, al conformarse con pequeños logros en la posibilidad de incorporar a la mujer al injusto sistema de trabajo existente y celebrando una identidad cultural individual, han accedido a una posición de excesivo compromiso que reproduce el estatus de la mujer a componente unidimensional del sistema de producción en las pacificadoras garras del consumismo (Fraser 2008, 87-104). Su análisis hace hincapié en la necesidad de no pasar por alto la “base objetiva” de los obstáculos a la igualdad de las mujeres y enfatiza sobre la “base material” de aquella ideología que imposibilita que los tipos clásicos de organización social tengan éxito en sus protestas y en sus esfuerzos de cambio. Este desvelamiento de la ideología es fuente de oportunidad para una nueva formulación política de la crítica feminista.

Marcuse también identifica tendencias ambivalentes en el desarrollo de la sociedad. Por un lado, cree que las sociedades desarrolladas pronto estarán preparadas para un cambio hacia un orden más progresista; por otro lado, reconoce las peligrosas tendencias que obstaculizan el desarrollo positivo y que pudieran amenazar la sociedad. Previsoriamente, Marcuse intenta articular un esquema de prerequisites que acierten a un resultado positivo del desarrollo, lo tematiza en relación al aumento de la productividad laboral impulsada por la automatización, presenta un esbozo de cómo generar una cada vez mayor riqueza cual condición material previa a un orden equitativo; de igual manera, revisa aquellas condiciones capaces de eliminar la

dominación. Marcuse presenta una visión de la sociedad que no se pierda en prácticas de la sublimación tradicional de la represión, ni en la sublimación represiva, sino una visión que pueda transformar a la sociedad en una sublimación no represiva. Sin embargo, tal evolución requiere desarrollar el potencial creativo y crítico del hombre, para lo cual, en el último período de su vida, Marcuse aboga, principalmente, por las manifestaciones estéticas autónomas a ser aplicadas en los ámbitos social y político.

En general, pudiera decirse que la transición de Marcuse hacia el paradigma de la naturaleza instintiva del hombre avanzó paralelamente a sus intentos por redefinir el paradigma del trabajo; sin embargo, sus esfuerzos por sintetizar la sublimación del trabajo no se convirtieron en paradigma fundamental de cambio ejemplar alguno. Marcuse, al igual que otros autores de la teoría crítica de la primera generación, permanecieron dentro de la crítica y la descripción; Marcuse sí desplazó su análisis hacia el restablecimiento de la teoría crítica; mas se limitó a fragmentos y a referencias implícitas sin desarrollar el aspecto normativo de su teoría.

4.2 Comunicación y reconocimiento

Jürgen Habermas, líder de la teoría crítica de la segunda generación, superó por completo y con medios originales el paradigma productivista del trabajo intentó superar la instrumentalista carga de la teoría social y las pesimistas ramificaciones de los análisis de la *Dialéctica de la Ilustración*, desarrolló un concepto normativo de la sociedad inclinándose por el paradigma del “giro lingüístico”. El camino hacia esta transformación es fruto de sus análisis sobre la transformación de la esfera pública y sobre la crisis de legitimidad del orden político (Habermas 1991; ibíd. 1999; Wellmer 1979; Cohen & Arato 1992). Habermas se consolidó como teórico mediante sus análisis críticos sobre los orígenes históricos del desarrollo del público burgués de los países europeos del siglo XVIII y sobre cómo se formó este público al cabo del debate entre los ciudadanos de aquel entorno, describe las condiciones donde se formaron las instituciones culturales como los periódicos, las bibliotecas, los cafés, entre otras. En las primeras etapas del desarrollo del siglo XVIII, el público, en sus inicios, seguía inherentemente abarcando al importante factor de la crítica al poder feudal estatal. La burguesía comenzó a substituir a la cultura de la representación, la cual implicaba los intereses de un reducido grupo de personas, sustituyéndola por la cultura de la participación que ofrecía un potencial democrático. Sin embargo, su dimensión crítica comenzó a desvanecerse a medida que se

extendía la influencia del capitalismo, conforme se comercializaban los medios de comunicación, mientras se mercantilizaba la información y la sociedad se impregnaba cada vez más de un cierto estado de bienestar. Mas, sin embargo, las supuestas libertades de las sociedades occidentales se vieron severamente limitadas por una creciente pasividad cívica, se presentó un proceso regresivo de la participación ciudadana en los asuntos públicos que limitó su participación en el proceso democrático de la toma de decisiones. Habermas entrelaza estas consideraciones con la crisis de legitimidad del capitalismo tardío, refiere la crisis de legitimidad a una situación en donde el gobierno ya no es capaz de justificar suficientemente el orden político, el económico o de otro tipo existente, se presenta cuando los ciudadanos rechazan el consenso actual y exigen cambios. Si bien Habermas se centró cada vez más en los temas relacionados con la comunicación de los ciudadanos en el espacio público, la línea de interpretación en sus análisis en esta época siguió inspirándose en el paradigma del trabajo.

El interés de Habermas era un total cambio de enfoque ante la transformación de la teoría crítica: desde el concepto de concientizar la relación sujeto-objeto, a la relación intersubjetiva de los conceptos sobre el lenguaje; conceptos que alcanzaron su punto máximo a principios de la década de 1980. Se reconoció la transición del paradigma del trabajo al paradigma de la comunicación, Habermas dotó a la teoría crítica de un marco teórico general, completamente nuevo y más adecuado, a partir del cual estableció una distinción entre la racionalidad instrumental, conectada con una descripción funcionalista, y la racionalidad comunicativa que definió las nuevas normativas mediante su teoría de la acción comunicativa orientada al consenso (Habermas 2003; 1989). Habermas sentó estas nuevas bases mediante su análisis del desarrollo histórico de la acción comunicativa y, a partir de este análisis, formuló patrones generales de la acción comunicativa aplicables universalmente. Como resultado, comenzó a desplazar el foco de mayor atención desde la *crítica* y la *explicación*, a la *normatividad* y la *explicación*.

Las implicaciones políticas y legales de esta teoría social impregnada de interdiscipliniedad abren, de manera novedosa, la cuestión de la relación entre descripción y prescripción y entre facticidad y validez (Habermas 2010). Según Habermas, una teoría como el liberalismo igualitario actual, definido sólo de manera normativa, cuyo epítome representativo es el liberalismo de Rawls, no tiene en cuenta la realización de ideales de la sociedad real, ni sus ideales deformados por los imperativos del poder y por el funcionalismo organizativo. Por otra parte, la contemporánea teoría de sistemas, como la de Luhmann, es buen ejemplo de una teoría puramente descriptiva (en su enfoque tecnocrático de la sociedad); aunque sólo refleje una estructura

objetivada de la configuración autopoética de sistemas individuales robados. En contraste con estos enfoques unilaterales, Habermas prefiere una perspectiva dual capaz de reflejar la opinión normativa de los participantes y la posición descriptiva del observador de los mecanismos de este sistema. La teoría de Habermas tiene como objetivo anclar una designación normativa de las pretensiones de validez de un entorno específico de la sociedad, al tiempo que analiza la relación entre la facticidad del derecho, determinado desde su nacimiento real y a través de su defensa institucional por su validez, lo cual depende del modo de reconocimiento general y de su validez entre los ciudadanos.

Sin embargo, mientras el punto de vista en la base de la teoría de Habermas se caracteriza por sus esfuerzos por establecer una relación equilibrada entre la descripción y la prescripción, se suprime su actitud crítica. El centro de la teoría crítica (de la generación anterior) era el conflicto de intereses críticamente expuestos por los diferentes grupos sociales, lo cual se sustituye por un consenso prescriptivo general de la acción comunicativa. El posterior desarrollo de este punto de vista se consensúa mediante el énfasis de los derechos individuales concebidos ahistóricamente y sólo garantizados efectivamente por su procedimiento. Habermas inició la corriente principal del pensamiento social y político contemporáneo y, en gran medida, avanzó hacia la convergencia con el liberalismo igualitario (Habermas 2010; Habermas 2002).

Axel Honneth, líder de la teoría crítica de la tercera generación, quien asumió el cargo de director del Instituto de Investigaciones Sociales y la Cátedra de Filosofía Social de la Universidad de Frankfurt de sus antecesores Max Horkheimer y de Jürgen Habermas, intentó revitalizar el factor de la crítica y establecer el paradigma del reconocimiento. Siguiendo el original proyecto interdisciplinario de la teoría crítica procurado por M. Horkheimer y por Herbert Marcuse, así como el procesamiento del enfoque radicalmente crítico de Theodor Adorno y Max Horkheimer sobre la razón instrumental, y la concepción normativa de Habermas sobre la razón comunicativa, Honneth ha intentado no hundirse en el omnipresente pesimismo de la Segunda Guerra Mundial ni en el de la posguerra, ni permitir que la afluencia local del estado de bienestar en los países occidentales de los años setenta y ochenta ciegue los ojos ante las persistentes desigualdades y patologías sistémicas. Aunque Honneth continúe los esfuerzos de Habermas por desarrollar la normatividad, se da cuenta de que, en la tradición de la teoría crítica, la crítica aún no se ha justificado normativamente en profundidad ni se ha desarrollado en forma de teoría social. En este sentido, Honneth hace de la asociación entre crítica y normatividad, la relación central de su teoría. Considera que la crítica de la sociedad y la crítica de su patología requieren diferenciar entre el estado de normalidad

y el estado crítico: "...discutir aquellos procesos evolutivos de la sociedad que pueden entenderse como evoluciones desatinadas o trastornos, es decir, como «patologías de lo social» ... diagnosticar aquellos procesos de evolución social que deben entenderse como un perjuicio a las posibilidades de llevar una «vida buena» entre los integrantes de una sociedad ... puede entenderse como una instancia de reflexión en cuyo marco se discuten las pautas de las formas atinadas de vida social" (Honneth 2009, 53; ibíd. 1990). La teoría ha de ser lo suficientemente general como para incorporar e intersectar diversos conceptos de normalidad social, a la vez que lo suficientemente específica como para ilustrar a la persona como sujeto de acción. Por esta razón, Honneth elabora un concepto formal que, sin querer dictarle sustancialmente a las personas los detalles de sus vidas a seguir, articula no los objetivos plenos de la autorrealización humana, sino sólo sus supuestos.

Por un lado, Honneth construye sobre el giro intersubjetivo de Habermas; pero, por el otro lado, cree que la teoría crítica basada en la normativa debiera cerrar la escisión causada por la teoría de Habermas por concebir las teóricas normas sociales de la comunicación sólo de manera positiva, es decir, su división de considerar como positivas las normas teóricas frente a cómo se encuentran esas normas ante cotidianos conflictos de comportamiento social. En el curso de su socialización, las personas no levantan su crítica porque reaccionen ante una desviación de las reglas consensuadas de la comunicación, sino porque experimentan una infracción de las normas morales adquiridas y la sufren de manera existencial, es decir, debido a la falta de apreciación y de reconocimiento de sus modelos de justicia intuitivamente presentes en la sociedad y a causa de exigir respeto a su persona. La falta de reconocimiento —que inicialmente impide la autorrealización de los individuos y de los grupos sociales— es entonces fuente de crítica y motivación para emprender una lucha social por ése mismo reconocimiento. Como Honneth no cree que definir la crítica consista en tener una teoría de la comunicación basada en el giro lingüístico, por ello desarrolla un concepto más comprensivo de la intersubjetividad cultural en el seno de la comunidad, este *giro* a considerar lo *cultural* como base y núcleo de la comunidad permite reflejar un marco de referencia más allá de lo lingüístico. En su teoría formal del reconocimiento social en el contexto de la comunidad, Honneth reemplaza el aspecto Habermasiano de encontrar consenso a través del prisma del conflicto. La teoría Honnethiana permite que se descubran las diferencias para poder ser eliminadas, por lo tanto, refuerza el tema de la crítica en la teoría crítica, pero lo hace principalmente desde la perspectiva de formular cómo es el

establecimiento normativo de la crítica: y no desde la perspectiva de la crítica *per se* (Honneth 1997, 51-125).

La teoría de Honneth sobre los complejos patrones del mutuo reconocimiento entre la gente dentro de las instituciones sociales de una comunidad, integra y nivela un estudio sincrónico de las relaciones privadas primarias y de las relaciones jurídicas al mostrar e impulsar la apreciación, la solidaridad y el desempeño de los valores comunitarios, e integra un estudio diacrónico dónde abordar la obtención del reconocimiento como el proceso histórico presente en los últimos siglos. Honneth traza así la formación y el desarrollo histórico de los diferentes tipos de normas de reconocimiento. Aunque Honneth rechace que los conceptos de trabajo y de comunicación sean paradigmas, sí los reconoce como elementos presentes en el paradigma del reconocimiento.

Aunque el concepto de reconocimiento de Honneth es una teoría muy inspiradora, su beneficio se ve ensombrecido por subestimar el valor de la descripción, del especificar, i.e., de la completa explicación de los fenómenos. Aunque Honneth intente vincular la teoría normativa con el realismo moral históricamente determinado, al abstraer las tendencias generales del desarrollo de los valores morales —como se discurió en el primer capítulo— el componente descriptivo de su teoría, por ende, la crítica de la sociedad permanece desarrollada sólo modestamente (Fraser & Honneth 2006, 176-96; Habermas 2000b). A falta de una interpretación de los males de la sociedad, o con la sólo fugaz tematización de los mismos, la teoría crítica difícilmente puede articular las principales cuestiones que las personas señalan en sus críticas y aquéllas que intentan resolver (Fasenfest 2022; Thompson 2016). La normatividad de la preocupación por uno mismo opaca la sensibilidad hacia las genuinas dolencias humanas y, por lo tanto, las determinaciones normativas de la teoría son «bastante abstractas» y carecen de suficiente fundamento. Iris Young y Nancy Fraser elaboraron estos argumentos de manera original e inspiradora, expandieron sus planteamientos al complementar los análisis del reconocimiento con otros motivos, desarrollando sus teorías desde el aspecto de la generalidad de los argumentos y con relación al feminismo en el contexto global (Fraser 1997; Fraser & Honneth 2006, 104; Young 2007).

4.3 Interacciones globales

Me gustaría ilustrar la introducción de otro paradigma utilizando primero mi propio contexto en Europa Central, específicamente el contexto de mi país natal, Checoslovaquia y Chequia, y trataré el contexto más amplio en

las siguientes secciones del libro. Autores checoslovacos también han contribuido a la teoría crítica (Hrubec 2013). Mientras algunos se consideran a sí mismos teóricos críticos, otros comparten ciertos temas y enfoques de investigación con los teóricos críticos, a la vez de pertenecer a una gama más amplia de críticos autores afines. La participación de estos autores en la investigación de la teoría crítica comenzó a consolidarse realmente a partir de la segunda generación de la Teoría Crítica. La figura checa más destacada fue el filósofo Karel Kosík. La gama más amplia de autores de esta generación formada en el contexto inspirador de la década de mil novecientos sesentas (sin de manera alguna pretender hacer una lista exhaustiva) incluye a las siguientes figuras que ofrecen diversas interpretaciones. Mientras que la amplia investigación sociológica sobre la sociedad checoslovaca de la época fue dirigida por Pavel Machonin, el análisis científico social exhaustivo de la civilización en la encrucijada se llevó a cabo bajo la dirección de Radovan Richta (Machonin 1966; Machonin 1969; Richta 2018). Mención aparte merece Robert Kalivoda y Miroslav Hroch (Kalivoda 1971; Hroch 1985), entre otros. Más autores actuales afiliados participaron en la reactivación de la producción cultural del contexto de las obras literarias y teatrales creativas de la nueva marea cinematográfica checoslovaca. La influencia económica y política más significativa en aquella época fueron las reformas económicas concebidas con la intención del socialismo de mercado por Ota Šik y su equipo, y las reformas políticas y jurídicas formuladas por Zdeněk Mlynář y sus socios (Šik 1976; Mlynář 1975).

La emergente tercera generación de teóricos críticos comprendió esos logros, y la posterior difícil época de la Normalización de los años setenta y ochenta intentó actualizarlos y promoverlos. En la década de mil novecientos noventa —época de nuevas condiciones políticamente conflictivas y dispares— se consolidó lentamente la cuarta generación, misma que ha estado activa en el contexto de una cooperación internacional muy generalizada. En la actualidad, la tercera, cuarta y quinta generación (ahora autores de entre cuarenta y setenta años) son, comprensiblemente, las más visibles; y algunos autores de la segunda generación continúan ejerciendo su influencia.

La figura checoslovaca más significativa en el desarrollo de ideas de la teoría crítica es Karel Kosík, uno de los filósofos checos más influyentes del siglo XX. Su obra maestra, *Dialéctica de lo concreto* (*Dialektika konkrétního*), ha sido traducida a muchos idiomas, influyendo en gran medida a el debate internacional de la década de los años mil novecientos sesentas y décadas posteriores. Siendo que ningún otro autor checo de orientación crítica ha producido obra alguna tan reconocida en el ámbito internacional, la obra de Kosík sigue siendo la principal contribución checoslovaca a la teoría crítica. En ciertos

aspectos, su planteamiento se acercó al procurado por Herbert Marcuse en su intento por vincular el paradigma del trabajo con temas existencialistas. Más aún —como explicaré— Kosík también contribuyó parcialmente al desarrollo del paradigma del reconocimiento e incluso, en su etapa última, contribuyó a la apertura del paradigma de las interacciones globales. Simplificando un poco, puede decirse del pensamiento crítico checoslovaco de la época que, mientras Karel Kosík lo actualizaba principalmente con motivos existencialistas, el ya mencionado Radovan Richta, con su análisis del desarrollo de la civilización, era el principal representante de las soluciones científicas y técnicas a los problemas sociales. Ambos, juntos, cada uno en su línea, co-crearon los fundamentos teóricos de la revitalización social de la época.

De querer entender el trabajo de Kosík hemos de especificar su lugar en las coordenadas del pensamiento crítico y de la teoría crítica (Kosík 1967, 157-66; ibíd. 2012, 21-32; ibíd. 1958). El propio Kosík proporciona una buena guía para comprender su teoría, por ejemplo, especificando cómo le son ajenos el Espinozismo, el fisicalismo, (el positivismo más general), o el posmodernismo. Para Kosík, “La sustancia es el movimiento mismo de la cosa, o la cosa en movimiento” (Kosík 1967, 46)²⁹. Me gustaría partir sobre el camino del pensamiento de Kosík que algunos teóricos críticos siguen en la actualidad. Intentaré mostrar porqué es beneficioso abordar la *Dialéctica de lo concreto* de Kosík y su posterior crítica a las interacciones globales como una versión de la teoría del reconocimiento, es decir, como una dialéctica del concreto reconocimiento. Las obras de Kosík contienen amplias fuentes que evidencian su oposición ante una mera síntesis de marxismo, existencialismo o de marxismo fenomenológico³⁰. Actualmente, su obra puede ser reinterpretada más adecuadamente revelando su potencial —hasta ahora articulado sólo parcialmente. Este nuevo periodo de interpretación resultó ser más apropiado para la crítica social del orden

²⁹ “El espinozismo y el fisicalismo son las dos formas más difundidas del método reduccionista, que traduce la riqueza de la realidad a algo básico y fundamental. Toda la rica variedad del mundo es arrojada al abismo de la sustancia inmutable. En Spinoza, este método es el reverso del ascetismo moral, según el cual toda la riqueza no es, en verdad, riqueza; y todo lo concreto y singular es ilusorio. En determinada tradición del pensamiento, el marxismo es concebido como un espinozismo dinámico. La sustancia inmutable de Spinoza es puesta en movimiento. Desde este punto de vista, el materialismo marxista no sería, en general, sino una metafísica. Pero este materialismo no ha introducido el dinamismo en la sustancia inmutable, sino que define la «dinámica» misma del ser, su dialéctica, como la «sustancia».” (Kosík 1967, 46)

³⁰ Tal interpretación —generalmente en conexión con el marxismo de Heidegger—, aunque no es incorrecta, sólo allana el camino para que los principales factores históricamente apreciados en la obra de Kosík estén estáticamente afiliados con la obra de Sartre, Marcuse y otros autores.

social actual, al ser concebido como teoría crítica inspirada en el nuevo hegelianismo³¹, en la teoría materialista, en el existencialismo —entre otras orientaciones filosóficas—, en las ciencias sociales y, en concreto, en el concepto de lucha por el reconocimiento; tema presente en Hegel, Marx, Sartre, Honneth, entre otros.

Resulta instructivo examinar cómo K. Kosík incorpora el elemento hegeliano en el corazón de su filosofía materialista y marxista. En *Dialéctica de lo concreto* aborda el neohegeleanismo. Ello no constituye un mero retorno a Hegel, siendo que la filosofía materialista de Kosík ha de entenderse como una actualización de la doctrina hegeliana enriquecida con la variedad de posteriores escuelas del pensamiento. Kosík afirma que el surgimiento del marxismo tiende a asociarse con el colapso de la doctrina filosófica de Hegel. Mientras el sistema de Hegel representaba la unidad, en la interpretación de Kosík, el marxismo y el existencialismo son dos de sus ramificaciones. Por un lado, Kosík cree que el término «colapso» oscurece el hecho de la original «rica actividad filosófica», cual condición previa al marxismo y al existencialismo. Por otra parte, Kosík señala lo inadecuado de esa interpretación, en el sentido de convertir el sistema hegeliano en la máxima unidad, denostando a las siguientes corrientes filosóficas a meros «unilateralismos» apóstatas. Según Kosík, cada una de estas tres corrientes: marxismo, existencialismo y hegelianismo pudieran considerarse como un auge; mientras las dos restantes son elementos del colapso. A primera vista, Marx, Hegel y Kierkegaard sólo pudiesen representar el idealismo objetivo y subjetivo; mientras Kierkegaard, por su parte, considerase la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como un sistema de conceptos inanimados, y las enseñanzas de Marx como determinismo tecnológico robado. Ello no significa que no haya relativismo. Kosík encuentra el criterio capaz de corregir, en cada opinión de actividad filosófica, siendo capaz de comprender otras posiciones en las condiciones y limitaciones contemporáneas al ilustrar el advenimiento de su derrota histórica. Ésta es una verdad histórica que Kosík documenta con Marx, al tiempo que muestra la específica forma histórica que pudiese tomar: “En determinadas etapas históricas, la filosofía materialista puede distinguir entre filosofía «espíritu absoluto» (hegelianismo), cuyo complemento crítico integrante es la filosofía de la existencia y el moralismo” (Kosík 1967, 155).

Kosík afirma que el enfoque teórico de Marx no consiste en ser una simple teoría, sino en ser una “crítica teórica, o una teoría crítica

³¹ En aras de distinguir, utilizo el nuevo término hegelianismo para nuestro tiempo presente; en contraposición al neohegeleanismo del siglo XIX.

del capital” (Kosík 1967, 165), ya que no se limita a describir ciertos hechos objetivos dados ni sus formas históricas, sino que, en la praxis, incluso sigue el nacimiento y la evolución de aquel sujeto colectivo que supera dichas formaciones históricamente inadecuadas. El concepto *praxis* hace hincapié en la creación humana y tiene significado ontológico porque, en la praxis, el hombre, a través de su trabajo, no sólo enriquece aquel objeto al cual tiene acceso, sino, a su vez, históricamente, el hombre se muestra a sí mismo como el ser que produce la realidad de la sociedad humana y por la cual comprende su realidad. En este sentido, el hombre, es un ser «onto-formativo». A través del concepto de la praxis, la realidad se revela como lo opuesto a lo definitivo; en su praxis, el hombre se formula como un «modelador». Kosík describe este argumento bajo el principio: "La praxis del hombre no es una actividad práctica opuesta a la teoría, sino que es la determinación de la existencia humana como *transformación* de la realidad" (Kosík 1967, 196).

¿Cuál teoría crítica de la praxis se deriva de esta interpretación? Kosík inicia especificando la praxis del ser humano por el hecho de que el hombre, a partir del trabajo, es decir, a partir de la objetivación y/o de la conformación de la civilización, le ofrece un nuevo sentido a su presencia al comenzar a pensar en el futuro. A través del trabajo, el hombre descubre que el futuro aparece como una nueva dimensión de su ser. De esta manera es gradualmente capaz de perfilar su finitud.

Construyendo sobre Hegel, Kosík afirma que estas nuevas dimensiones temporales de la existencia humana se articulan en la lucha por el reconocimiento. El hombre se da cuenta de su finitud en la lucha por la vida y contra la muerte. Al ser consciente de cómo puede terminar, puede optar por la esclavitud; o, por el contrario, arriesgar su vida en aras de reconocerse como su propio amo y señor. A través de esta elección, el futuro siervo esclavo y/o el futuro amo y señor despliegan su capacidad de proyectarse hacia el futuro; y, en consecuencia, de conformar el presente en la lucha por el reconocimiento. De esta manera, el hombre manifiesta su libertad.

En la lucha por el reconocimiento afloran momentos existenciales como la ansiedad o el miedo a la muerte e incluso la alegría o la esperanza. Es en ellos donde el hombre se forma como un ser libre. En ausencia del elemento complementario del trabajo como aspecto existencial, el trabajo dejaría de constituirse componente de la praxis. En resumen, el lema de la teoría crítica del reconocimiento de Kosík pudiera expresarse con la siguiente proposición: “Sin su elemento existencial, esto es, sin la lucha por el reconocimiento, que impregna todo el ser humano, la «praxis» se degrada al nivel de técnica y manipulación. La praxis es la formación del hombre, el dominio de la

naturaleza, y la realización de la libertad humana” (Kosík 1967, 199; ibíd. 1991; ibíd. 1993, 118). En este sentido, la praxis incluye tanto el momento laboral como el existencial. Concentrarse únicamente en el aspecto laboral de la praxis conduce a la manipulación y previene el desarrollo de la libertad: “La libertad no puede surgir de la simple relación objetiva con la naturaleza” (Kosík 1967, 199). Por tanto, en su afán por destruir lo *pseudo* concreto, Kosík sitúa el momento del reconocimiento en el corazón de su concepción de la praxis: “La dialéctica del «señor y el esclavo» es el modelo fundamental de la praxis. Esta realidad fundamental escapa a una serie de exégetas de Hegel” (Kosík 1967, 199). En general, la interpretación de Kosík sobre la lucha por el reconocimiento es evidente. Sin embargo, las diferentes interpretaciones autoriales sobre la dialéctica del amo y señor, ante el siervo y esclavo suyo, se debaten con la pregunta de cuál camino de entre varios seguiría Kosík para concretar el tema. De hacerse una comparación, pudiera decirse que Marx se mueve dentro del paradigma del trabajo y en la lucha por el reconocimiento, la contempla como un conflicto que implica la autoafirmación económica de una determinada clase social. Sin embargo, el debate sobre las primeras consideraciones filosóficas y antropológicas marxistas han inspirado a varios autores a participar en un más fructífero desarrollo del debate sobre el reconocimiento. Según Honneth, una teoría donde la lucha por el reconocimiento se identifica exclusivamente con la lucha por la autoafirmación económica, como, por ejemplo, bajo el paradigma del trabajo, la teoría del funcionalismo marxista fuese inadecuada dado que refleja sólo un componente del necesario reconocimiento. El hombre no puede reducirse a *homo faber* (locución latina del hombre quien produce o quien fabrica), a pesar de que la formación de la civilización y de la humanidad estén altamente estructuradas por las actividades productivas humanas. Sin embargo, como el trabajo incorpora una dimensión que es fuente de reconocimiento social de quien ha logrado algo a través de su trabajo, tampoco es razonable que interpretación alguna reduzca el paradigma del trabajo a una mera acción instrumental; sin que surga un pleno rechazo. Jean-Paul Sartre, sin abarcar un nivel metafísico, hace hincapié en aquel conflicto concebido de manera existencial entre las personas en el ámbito de la lucha por su reconocimiento, Sartre lo percibe como el proceso de “la *persona* que se objetiva” (Sartre 1993; ibíd. 2016). En la lucha por el reconocimiento, Alexandre Kojève se anticipa a la interpretación existencialista de Sartre e hila el concebir la propia muerte de uno mismo como condición previa para la libertad del sujeto humano (Kojève 2017).

Respecto a las interpretaciones existencialistas, Honneth afirma que el principal significado de la *lucha por el reconocimiento* no reside en la

precaria cognición de la mortalidad humana (Honneth 1997; ibíd. 2000; ibíd. 2003; Fraser & Honneth 2006). En relación con la interpretación intersubjetiva, explica que, en muchas sociedades contemporáneas, el conocimiento de la mortalidad de un rival en la lucha por el reconocimiento no tiene por qué ser crucial, dado que los adversarios en la lucha por el reconocimiento más se benefician de la formación de ciertas *relaciones sociales recíprocas*. En este sentido, un factor fundamental en la lucha por el reconocimiento es el conocimiento de la posición del rival al expresar su vulnerabilidad. Por ende, en muchas sociedades, la escalada del conflicto hacia un combate mortal es muy significativo, innegable y de primordial importancia. Una comprensión más precisa de la lucha por el reconocimiento muestra que el reconocimiento mutuo puede incluir un umbral aún más sensible: el conocimiento de la existencial vulnerabilidad del otro.

Sin embargo, en tal redefinición, las interpretaciones existencialistas siguen careciendo de una resuelta relación entre el sujeto y el objeto. Ello se debe a que, en el marco del paradigma del reconocimiento o, al menos, del más estrecho paradigma de la comunicación, una actualización del concepto de la lucha por el reconocimiento requiere de su previa clarificación para, posteriormente, darle un giro intersubjetivo a las interpretaciones monólogas, unidimensionales, las cuales son, o demasiado objetivistas (de ser vistas bajo el paradigma del trabajo o del paradigma del sujeto-objeto), o bien son demasiado subjetivistas (vistas desde el paradigma existencialista).

De haber seguido Kosík este razonamiento, hubiese resuelto los problemas que trataba de eliminar. Debido a que intentó elevar el problema de la libertad (que, naturalmente, no sólo tenía coordenadas sociales y filosóficas, sino también y, sobre todo, históricamente contingentes), Kosík puso particular énfasis en el existencial aspecto de la praxis tratando de compensar el momento laboral; pero, en su teoría, no se produjo una reformulación equilibrada más desarrollada de los dos momentos. El hecho de no haber completado la respuesta a esta pregunta muestra los límites de la teoría Kosikeana cuyo potencial no desarrollado comprende: la clarificación de las relaciones intersubjetivas entre el objetivismo (o, más bien, el pseudo objetivismo) del paradigma del trabajo y una versión extrema de la concepción subjetivista existencialista. Pudiera decirse que, mientras la fijación en una interpretación de aspecto puramente productivo del reconocimiento sigue extrayendo su fuerza únicamente del momento del *trabajo* o del *objetivo* de la praxis, se encuentra fijo únicamente en la interpretación del aspecto puramente existencial del reconocimiento, y basándose exclusivamente en el momento *subjetivo* de la praxis. A su vez, la interpretación del aspecto del reconocimiento *intersubjetivo* facilita

plenamente la apreciación, tanto del trabajo como de la libertad del ser humano. El giro intersubjetivo es, por lo tanto, requisito previo para un equilibrado concepto del reconocimiento y la posibilidad para recurrir a cualquier enfoque manipulador del hombre.

Sin embargo y, por ejemplo, la contribución de Kosík a la interacción de los conceptos del trabajo y de la existencia es, en mi opinión, innegablemente muy parecida a la contribución de Sartre. Las referencias de Kosík a la importancia de la conversación y de la participación del individuo en las relaciones interpersonales en la comunidad, también van en dirección correcta (Kosík 2004, 67-82, 51-66; ibíd. 1993; ibíd. 1958). Por ello, a bien apreciamos que haya abierto el camino al giro intersubjetivo; aunque no se completara en su obra. Criticar a Kosík por déficit alguno sobre el extraordinario logro de lo que en su momento representó *Dialéctica de lo concreto* sería históricamente injusto.

Ha de ser importante recordar: a la larga, sólo el camino de ser cada uno su propio servidor de sí mismo (siervo) conduce a la libertad; mientras el camino de la oposición entre el amo-dueño y señor ante el siervo, es su desviación. La sólo percepción de un futuro a largo plazo resulta una ilusión; mientras el negociado futuro se presenta como verdad. Sin embargo, me veo aquí obligado a posponer una explicación detallada de las tendencias del desarrollo, por querer centrarme en la continuidad de los últimos ensayos de Kosík sobre la concepción del reconocimiento a partir de la *Dialéctica de lo concreto*, y de sus ensayos que discuten los principales problemas contemporáneos, específicamente el capitalismo global, lo cual indica al paradigma de las interacciones globales. Al respecto, Kosík se relacionó con autores extranjeros, quienes anteriormente habían iniciado análisis críticos de las interacciones globales, y a quienes me referiré en este libro. Aunque, en sus últimos ensayos, la crítica de Kosík a las interacciones globales pudiera caracterizarse con cierto giro escéptico, su base sigue siendo la formulación de la lucha por el reconocimiento de *Dialéctica de lo concreto*. Es sólo a través de esta conexión con *Dialéctica de lo concreto* que los posteriores textos de Kosík adquieren mayor dimensión, porque, de verlas como obras aisladas, nos hubiésemos privado de un más profundo trasfondo teórico.

El ensayo *Naše nynější krize* (*Nuestra crisis actual*) muestra la interdependencia entre el pensamiento de Kosík en los años sesenta y noventa. El hecho de que este ensayo de K. Kosík escrito en 1993 completara los capítulos séptimo y octavo originados de la Primavera de Praga del año 1968, es prueba de su capacidad de entrelazar un sólo texto basado en ideas anteriores y desarrollarlas a más profundidad; manteniéndose inamovible en su punto de vista de no consentirle al

gobierno aceptar que se hubiese obtenido mejoría alguna en beneficio de la mayoría, es decir, para el colectivo social.

En los capítulos añadidos al ensayo, Kosík critica el aspecto manipulador de la praxis. Se centra en el sistema capitalista y en el real-socialista e intenta develar la esencia de la crisis social con una crítica sobre sus fundamentos determinantes y mediante el análisis del mercado y su reglamentación (Kosík 1968, 128-38; ibíd. 1993, 49nn; ibíd. 2012, 20-21). La hipertrofia de estos dos elementos, la libre competencia y la planificación, ponen en conflicto los dos sistemas y, por lo tanto, según Kosík, oscurece la esencia misma de la crisis actual. El núcleo del problema es el «mecanismo de producción y de consumo» que dicta la dinámica de la vida de los seres humanos. Este mecanismo es una especial «formación histórica» derivada de la síntesis de la economía, la tecnología, la ciencia y otras actividades asociadas. (Kosík 1968; ibíd. 1994; ibíd. 2012, 21-2, 229-46; Richta 1966)³². La fusión de sectores — originalmente separados en esferas aparte— ha terminado en una manipulativa relación del hombre consigo mismo y con los demás. Kosík reitera y desarrolla estas ideas en el ensayo “Sedmero podzimních zastavení” (“Siete paradas otoñales”) refiriéndose a la simbiosis de economía, ciencia y tecnología como el «gigantismo» y el «titanismo» (Kosík 2004). Este conglomerado subordina sucesivamente a las demás áreas de la vida humana y adquiere una posición de monopolio. El ensayo “Morálka za časů globalizace” (“La moral en tiempos de globalización”) (Kosík 2004, 90nn, 96) incluye como unidad simbiótica a la tecnología, a la ciencia, a las finanzas, a la industria, a la ideología y a la guerra. Sin embargo, la moral no pertenece a esta unidad, por estar reducida a estas dos versiones o tipos de reglas: La primera versión es el ordenamiento de las normas del sistema, y la otra versión radica en su «retórica moralista», cuya tarea es fingir que la moral no ha sido expulsada del sistema. En esta situación, ni siquiera los pertenecientes a la élite gobernante pueden expresarse libremente, porque se convierten en simples aparatos al servicio del sistema impersonal de las instituciones económicas, militares y de tipo cualquiera. He ahí que el momento manipulador prevalezca sobre el momento existencial.

Kosík explica el conglomerado de sistemas en su ensayo *Mosty přes evropskou řeku* (*Puentes sobre un río europeo*), donde discurre sobre la lucha por el reconocimiento en su forma definitiva, es decir, en forma de guerra. Afirma que, en el pasado, la lucha por el reconocimiento conllevaba el enfrentamiento cara a cara con el enemigo, con el

³² Véase las esperanzas en la tecnología son formuladas en un contexto diferente (Richta 2018, orig. 1966).

adversario de guerra, mostrándole misericordia a la guerra misma como una entidad y dedicando la vida en ello. Ahora, sin embargo, la lucha no consiste directamente entre adversarios, sino de forma alienada y sin contacto personal. La tecnología de vanguardia permite que uno de los rivales del reconocimiento tenga la supremacía absoluta, lo cual elimina la necesidad de enfoque existencial alguno del conflicto (Kosík 2004, 113-114). La dimensión humana se pierde porque el sistema eclipsa la dimensión existencial del hombre y, con ello, su libertad. La lucha por el reconocimiento en una era global —reflexiona Kosík— implica que el más fuerte de los rivales establezca su hegemonía y elimine la libertad humana bajo medidas sistémicas y bajo la retórica pretensión de promover la libertad.

Kosík incorpora este argumento a su anterior línea de razonamiento. En el ensayo “Všechna moc vychází z imaginace (Todo el poder proviene de la imaginación)” recuerda su idea en *Dialéctica de lo concreto*, sobre los dos momentos de la praxis, que comprenden, por un lado, el control de la naturaleza y, por ello, la objetivación del hombre; y, por un otro lado, comprende la realización de la libertad a través del reconocimiento. Esta vez, sin embargo, enfatiza el resultado de la implementación unilateral de la praxis en los tiempos modernos: “Pero este grandioso punto de partida moderno está marcado por la *ambigüedad*: el sujeto no sólo tiene la voluntad de ser libre, sino que también carga con el afán de dominar a la naturaleza, de convertirse en propietario monopolístico y señor. ... El subjetivismo desatado de la época moderna (manipularlo y dominarlo todo) *vuelve* a atar a la gente, la amarra a un sistema funcional que los transforma en accesorios *suos*, en objetos *suos*, en operadores *suos*” (Kosík 2012, 25). Kosík destaca el poder del sistema y su fuerza gravitacional que priva al hombre de su libertad. Sin embargo, no se limita a la crítica abstracta. En otros ensayos analiza la forma que este sistema adopta en la actualidad. Kosík se pronuncia directamente contra la agresión del capital transnacional, diferenciándolo de las antiguas formas de capital y llamándolo super capital global que engulle a las bestias cual «moderno hombre triunfante» (Kosík 2012, 102). A continuación, intensifica esta idea criticando al supercapital por la privación de la libertad, para posteriormente referirse a la democracia: “El gigante planetario, el SUPERCAPITAL, aguanta y tolera a la democracia siempre que no se le resista. La democracia no convive con el capitalismo actual en una unión voluntaria, en una coexistencia natural entre iguales: el SUPERCAPITAL *limita* a la democracia, la rebaja a la condición de democracia a medida que no sabe qué hacer con muchos problemas fundamentales de la actualidad” (Kosík 2012, 235). Kosík explica: “El paradigma histórico dominante ha llegado a su fin y ha tocado el límite de su existencia: ha implicado el dominio del incremento

de la estéril repetición de lo mismo en grandiosas dimensiones, no sólo haciendo crecer la riqueza de la minoría privilegiada (la gente del norte), sino también proliferando el vacío y la falta de espiritualidad, de las que provienen la violencia, la frustración, las drogas, la desesperación, el desconsuelo, las mafias, las más diversas formas de prostitución (Kosík 2012, 26; ibíd. 2012, 105). Subraya que los problemas que acompañan a la promoción del acuerdo existente bien pudiesen afectar al Tercer Mundo: “Si Europa, incluida Rusia junto con Estados Unidos no advierte a tiempo el peligroso juego al que la arrastra el dictador anónimo, y si los desesperados habitantes del Sur inician una marcha contra el Norte parasitario, pudiera producirse una catástrofe. La catástrofe se produciría si los rebeldes se dejasen fascinar por el «modo euroamericano de vida» y si tuvieran por único objetivo formar parte del mando, jugar a ser señores, adoptar sus costumbres y su normalidad” (Kosík 2012, 226).

La crisis actual puede superarse de encontrarse una alternativa liberadora al modelo dominante de las interacciones globales (Kosík 2012, 21; ibíd. 1968; ibíd. 2012, 48nn, 237). Kosík cree que, si pudiésemos identificar e implementar un modelo capaz de armonizar el momento objetivable, cosificador del trabajo y el momento existencial de la libertad, estaríamos en el camino correcto. También muestra que, a lo largo de toda nuestra vida, en la simbiosis manipuladora de la tecnología, la economía, el militarismo y otras partes del sistema existente, la falta del mutuo reconocimiento entre las personas sólo nos empuja por una trayectoria de la disminución de la libertad (Kosík 2012, 244). La contribución de Kosík encarna —en forma cristalina y concreta— en los esfuerzos por una crítica de los elementos y de los vínculos de la estructura social, en la libertad del sujeto actor (la persona). No únicamente *Dialéctica de lo concreto*, sino también su crítica y descripción esquemática de las interacciones contemporáneas y de su patología, así como la implicación normativa de las oportunidades hacen de las consideraciones de Kosík una inspiradora fuente teórica de continua praxis para los historiadores del pensamiento; a pesar de los límites referidos.

*

*

*

Al final de este capítulo, sería apropiado completar una interpretación al tema de las interacciones globales que inicié a través del trabajo de Karel Kosík. El concepto «interacciones globales» se transforma gradualmente hasta convertirse de tema a paradigma. Naturalmente, siendo analizado por múltiples autores de diversas corrientes del pensamiento crítico, incluida la teoría crítica, algunos de los cuales —especialmente los

miembros de la tercera y de la cuarta generación— investigaron más de lo que hiciese Kosík. A este punto, mencionaré sólo algunos autores importantes que, desde mi perspectiva, han planteado las preguntas necesarias, las cuales reflejo en este libro.

Aunque los análisis de las interacciones globales comenzaran al mismo tiempo que estas interacciones se hicieran verdaderamente planetarias con la conquista de las Américas hace más de 500 años, en el pensamiento social crítico es importante señalar la caracterización de Marx y Engels sobre estas interacciones como un adelanto de los procesos nacionales previos de industrialización, explotación, desaparición de las viejas necesidades y aparición de otras nuevas: "La burguesía, al explotar el mercado mundial, da a la producción y al consumo de todos los países un sello cosmopolita. Entre los lamentos de los reaccionarios destruye los cimientos nacionales de la industria. Las viejas industrias nacionales se vienen a tierra, arrolladas por otras nuevas, cuya instauración es problema vital para las naciones civilizadas; por industrias que ya no transforman como antes las materias primas del país, sino las traídas de los climas más lejanos y cuyos productos encuentran salida no sólo dentro de las fronteras, sino en todas las partes del mundo. Brotan necesidades nuevas que no ya bastan a satisfacer, como en otro tiempo, los frutos del país, sino que reclaman para su satisfacción los productos de tierras remotas. Ya no reina aquel mercado local y nacional que se bastaba así mismo y donde no entraba nada de fuera; ahora, la red del comercio es universal y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones. Y lo que acontece con la producción material, acontece también con la del espíritu" (Marx & Engels 1999).

Con respecto a la teoría crítica, un punto de partida importante fue la concepción de Habermas de la constelación posnacional (Habermas 2000b), que marcaba no sólo los dilemas de la era global, sino también las oscilaciones entre las respuestas a estos dilemas, mediante el ordenamiento participativo global y la justicia, por ejemplo. Otros autores han presentado una interpretación reconstructiva de esta posición, haciendo hincapié en la justicia social cosmopolita (Flynn 2009, 59-77). También se presenta la concepción de Nancy Fraser sobre la redistribución, el reconocimiento y la representación global; una interpretación de orientación similar la presentó Iris Marion Young en su concepción de una específica justicia social global, basada en el modelo de la capacidad de respuesta de las relaciones sociales (Fraser 2008; Young 2007). Ulrich Beck, Alexander Wendt y Andrew Linklater también ofrecen un trabajo fundamental sobre cuestiones globales (Beck 2002; ibíd. 2005; Wendt 1999; Linklater 2007; Linklater 2013; Burchill, Devetak, Linklater 2001). En los estudios globales se han formulado

análisis fundamentales e influyentes, en particular por Paul Kennedy, Leslie Sklair, William Robinson, Jerry Harris y sus colegas (Kennedy 2010; ibíd. 2017; Robinson 2013; ibíd. 2014; Sklair 2002; ibíd. 2001; Harris 2006; ibíd. 2016).

Desde la caída del bloque del Este, los análisis de las interacciones transnacionales y globales se han tratado desde muchos aspectos, ya sean los momentos transnacionales o globales de integración, o las relaciones entre las tendencias de los conflictos globales y las crisis con las diversas respuestas de fragmentación. Lo cierto es que los paradigmas anteriores también se entrelazaron mutuamente, necesitando largas décadas para imponerse con fluctuante persuasión y establecer un discurso relevante.

III. Límites de la libertad liberal

5. Déficit de la libertad liberal

Habiendo formulado la base constitutiva y metodológica de la teoría crítica en la Sección I del presente libro (Capítulos 1 y 2) e identificado sus elementos en el desarrollo histórico de la teoría crítica desde sus inicios hasta el presente en la Sección II (Capítulos 3 y 4), analizaré la sociedad y la política, centrándome en una crítica al liberalismo y sus consecuencias en el nacionalismo en la la Sección III (Capítulos 5 y 6). Comenzaré analizando los déficits nacionales en la teoría liberal, antes de pasar al nivel internacional. En primer lugar, mi discurso se centrará consistentemente en el déficit político, específicamente en el déficit democrático, para, a continuación, centrarme en el déficit económico y social. La investigación muestra cómo las demandas impuestas por la concepción liberal de la política a los ciudadanos en la comunidad están reñidas con la ausencia de estímulo participativo cualquiera para los ciudadanos aislados y alienados socialmente. Los supuestos tácitos nacionales y sus consecuencias imprevistas en el conceptos liberales y libertarios de la política entran en conflicto con los ideales de libertad. Como resultado de sus fundamentos contradictorios en la historia, el liberalismo y, en su versión más exacerbada, el libertarismo (en la práctica denominado neoliberalismo) han derivado cíclicamente en su negación dialéctica antiliberal en diversas versiones más leves o más fuertes de (neo)conservadurismo nacional, cuyo establecimiento también se asocia con el populismo no igualitario.

Mi crítica al problemático liberal concepto de la libertad, también se refiere a la promesa de la libertad progresista hecha por la teoría liberal y, hasta cierto punto, por la práctica. En el siguiente capítulo mostraré cómo el liberalismo es incapaz de cumplir su promesa y cómo un concepto de libertad más satisfactorio es el formulado por la teoría crítica. En primer lugar, en el primer subcapítulo discutiré el déficit surgido por las potenciales restricciones de la participación civil y de la democracia limitada, las deficiencias del concepto liberal de lo público y el crucial papel que desempeña la razón pública o, más en general, el discurso público, que es un componente organizativo de la esfera pública.

En el segundo subcapítulo, en mi estudio de la política del universalismo se hizo hincapié en las acciones de los actores individuales y colectivos. Luego, en mi análisis del individualismo y de la razón instrumental, planteo una interpretación de las instituciones normativas y de las estructuras económicas arraigadas en el realismo del desarrollo

social, así como una comprensión histórica de la autonomía como un bien constitutivo; aunque distorsionado en la época moderna.

El tercer y cuarto subcapítulos abordan el déficit social. En alguna medida, la teoría liberal busca complementar su énfasis en el valor de la libertad con ciertas deliberaciones sobre el valor de la seguridad social de los ciudadanos. Resaltaré los problemas asociados con los intentos por reducir las discrepancias sociales que surgen, a seguir bajo este método: primero: analizo el concepto liberal de redistribución, específicamente examino el principio de diferencia (*principle of difference*). Después, mostraré cómo la teoría y la práctica liberales deben eliminar por completo —o al menos relegar a los peldaños más bajos de la jerarquía de valores— aquellos análisis de los valores fundamentales, lo cual limita la noción de la seguridad social. La ausencia de redistribución en los principales argumentos liberales me impulsa a debatir principalmente la ilusión libertaria de soluciones referentes a la propiedad externa. Este debate llama la atención sobre la diferencia entre dirigirse a las meras consecuencias de los problemas sociales abordando sus profundas raíces.

En mi interpretación, me centraré en la teoría liberal paradigmática expuesta por el filósofo político más influyente de Occidente de los últimos 50 años, John Rawls (Rawls 2006)³³. Con el debido respeto por la práctica política, parto de la base de que, en esencia, el concepto de la *esfera pública* de Rawls, aunque suele ser normativamente más exigente que la política práctica, encarna esencialmente una formulación que constituye un complemento sin complicaciones a los programas llevados a cabo por los partidos políticos³⁴ y, más moderadamente, replica los déficits de los problemas de la práctica política. Estos déficits se encuentran entre las deficiencias que Nancy Fraser asocia a la teoría política contemporánea y a la práctica política. Con relación al déficit democrático, que también puede verse en Rawls, Fraser menciona la necesidad de “comprender los límites de la tardía democracia capitalista, actualmente existente” y habla sobre

³³ Si tuviésemos que resumir el contenido de John Rawls en una cáscara de nuez, véase sus obras primero: *Teoría de la justicia* (2006, orig. *A Theory of Justice*, 1971); *Liberalismo Político* (1995, orig. *Political Liberalism*, 1993). Estas obras se inclinan hacia un debate sobre el legítimo y más sabio concepto de la justicia para una sociedad democrática liberal dentro del *Estado-Nación*, mientras que su libro *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»* pretende redefinir y ampliar estas ideas con el fin de esbozar contornos fundamentales para la política *exterior* de este tipo de régimen dentro de una aceptable y justa sociedad de pueblos en aras de un propósito más general: la posibilidad de una sociedad mundial formada por liberales y por pueblos decentes (2001, orig. *The Law of Peoples with the “Idea of Public Reason Revisited”*, 1999).

³⁴ Por ejemplo, en la República Federal Alemana.

públicos débiles en una “democracia existente en la actualidad”, no siendo lo mismo que la democracia *per se* (Fraser 2007, 62, 59nn; Fraser & Honneth 2006; Habermas 1981; Nicolacopoulos 2008, 65). Sobre la base de un análisis de la teoría política de John Rawls, estos déficits pueden articularse críticamente, sugerirse temas que necesiten ser explicados subsecuentemente y, tras un estudio de estos, formularse salidas *normativas* a los déficits.

5.1 Inadecuaciones de la razón pública

La teoría de la *Justicia como equidad*, tal como Rawls la formuló en su teoría de la justicia, busca justificar los principios y procedimientos normativos que permitan la equitativa distribución de los bienes básicos que produce la sociedad y sobre los cuales los miembros individuales de la sociedad tienen reclamos competitivos. La teoría se basa en un concepto contractualista de la posición original, donde las personas, en base a su propio razonamiento individual, hipotéticamente debieran hacer un contrato social tras el «velo de la ignorancia», que les permitiese olvidar la realidad, descuidar su estatus social, riqueza, talento y muchas otras disposiciones y, así, independientemente de sus problemas e intereses, decidir cuáles principios aplicar a la sociedad. Rawls cree que en una asamblea así —en cierto modo constituyente— el pueblo optaría por los principios de justicia de manera unánime (efectivamente, como si la decisión la tomase una sola persona); sobre los cuales me referiré a continuación:

Primero, sin embargo, me detendré un poco más en la idea de un hipotético contrato social y sus deficiencias o límites. Seyla Benhabib formula acertadamente las principales objeciones al «contractualismo» de Rawls, cuestionándole a Rawls su idea de la posición original. Benhabib es crítica de la construcción de la «posición original» como un limitado proceso de deliberación de un individuo. Ella prefiere un abierto proceso colectivo en el modelo de ética discursiva en aras de la institucionalización del diálogo entre personas concretas y equitativas quienes son “los otros generalizados” pero con irreductibles diferencias (Benhabib 2007, 148-78).

Esta crítica proporciona una buena base para consideraciones en las cuales sea necesario separar analíticamente varios puntos: En primer lugar, la razón de las dudas radica en el énfasis de Rawls sobre la naturaleza liberal y primariamente individualista de la toma de decisiones, la cual, en cierto sentido, convierte al contrato social en un contrato asocial (*asocial contract*), cuando los individuos toman decisiones de forma

aislada y sin tener en cuenta las opiniones de los demás. Claramente, Rawls no negocia que una pluralidad de diferentes personas celebre un contrato porque, en su opinión, todos llegarían a un consenso, como si la decisión fuese tomada por uno(a) sólo(a). De este modo, sólo recurre a la situación de individuos semejantes y, por ende, sin necesidad de engendrar el diálogo entre ellos, ni de tener en cuenta sus diferencias; las cuales no pueden ignorarse en el diálogo (Rawls 2006)³⁵.

En segundo lugar, considerarlo como un contrato excluye los argumentos de específicas personas en diferentes situaciones y con diversas características. La proclamada deseable equidad moral de las personas sólo se declara aquí de manera abstracta; más sin considerarla como parte de sus verdaderos problemas sociales y/o sus diferencias culturales. Un otro supuesto implícito de la posición original es su naturaleza nacionalista, ya que el concepto de una posición original no se aplica a los ciudadanos en general, sino a los ciudadanos de un determinado Estado-Nación o Pueblo Nación. Este velado supuesto, que debiera concebirse con relación a las minorías y a los temas de política exterior (*foreign affairs*), pudiera tener negativas (xenofóbicas y violentas, entre otras) ramificaciones en confrontación con los conflictos inherentemente provocados por las contradicciones liberales analizadas en este capítulo (Harris 2009, 476).

El fundamental problema de la original posición en el ámbito del hipotético contrato es que ignora los reales problemas de las personas y les impide entablar un diálogo y una relación de mutuo reconocimiento. En lugar de una transparente crítica de la injusticia, oscurece los problemas tras del concepto del velo de la ignorancia, diseñado a resolver un problema; mas asegurándose de no reconocerlo en absoluto. Sin embargo, los problemas no pueden resolverse ignorándolos. Es más, eludir los temas problemáticos tiene graves consecuencias epistemológicas y, subsecuentemente, sociales. Como el hipotético contrato, pasa por alto los reales y concretos problemas que enfrentan las personas, no puede establecer cuáles temas han de ser objeto de discusión y, mucho menos, permitir que se tomen decisiones sobre ellos. Rawls sustituye efectivamente el razonamiento y la toma de decisiones de las personas desde su propia e individual consideración sobre sus propios temas; que no necesariamente han de superponerse o coinciden con los temas de las personas consideradas. A este respecto,

³⁵ En *Teoría de la justicia*, Rawls introduce el método del equilibrio reflexivo diseñado para formar opiniones equilibradas y justificar una posición particular; aunque éste siga siendo un enfoque relativista desconectado de las actividades de los ciudadanos (con su crítica y subsecuente explicación de los problemas y requisitos), y permitiéndole a cada teórico, de manera individual, asumir una opinión, aún cuando pueda ser autoritaria.

ignora las inequidades sociales y económicas, la discriminación cultural y otros temas o problemas sobre los cuales la gente actuara de manera distinta. Por el contrario, un enfoque adecuado comenzaría considerando una *crítica* de los verdaderos problemas de las personas. Esto sólo puede constituir una base sobre la cual articular las cuestiones importantes, las cuales requieren abordarse, y buscar las normas según las cuales pudiera llevarse a cabo una solución.

Con respecto al resultado del contrato social, Rawls argumenta que las condiciones para una original posición de elección (que acabamos de cuestionar) debieran generar principios de justicia que, por analogía, fuesen justos. Él cree que, en la posición original, los individuos los elegirían por unanimidad; es decir, por un lado, debieran elegir las libertades políticas y civiles fundamentales y, por otro lado, debieran tener en cuenta posibles y específicas peores situaciones sociales y económicas. Por lo tanto, preferirían normas que, sin eliminar las desigualdades entre las personas, al menos las atenuaran ligeramente. La primera formulación de los dos principios en su *Teoría de la justicia* es la siguiente:

“Primero: Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.

Segundo: Las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: *a)* se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, *b)* se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos” (Rawls 2006, 67-68)³⁶.

Aunque Rawls formula dos principios, debido a que el segundo principio tiene dos partes, efectivamente hay tres principios: el principio de máxima equidad de libertad, el principio de equitativa oportunidad y el principio de diferencia. El primer principio analiza un conjunto de equitativas libertades políticas y civiles básicas, es decir, libertades políticas y civiles formales equitativas, tales como la libertad de

³⁶ La reformulación: “*Primer* principio: de libertad: (a) Cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos. *Segundo* principio: de la diferencia: (b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad «el principio de diferencia»”. Subsecuentemente, Rawls utiliza esta formulación (Rawls 1983, 3-87) en *La justicia como equidad. Una reformulación* (2002, 73, orig. 2001).

consciencia y asociación, o la libertad de expresión o de voto. El principio de oportunidades equitativas abarca las cuestiones civiles y políticas que abordaré a continuación. Posteriormente abordaré el principio de la diferencia, que se refiere a las cuestiones sociales. Me gustaría enfatizar que, mientras el concepto de «principio de la diferencia» a veces se usa como un término general para los dos últimos principios de (libertad y oportunidad equitativa), en relación con la mayoría de la literatura existente, sólo lo utilizaré para la segunda parte: la parte social. El principio de diferencia a menudo se denomina el «segundo principio», derivado del «primer principio»: el principio de libertad.

Como una de las principales categorías de la teoría de Rawls —si no su principal categoría— es la razón pública, la aplicación de los mencionados principios al ámbito de la razón pública hace que sus límites sean representativos. ¿Cómo entonces se aplica la posición del ciudadano libre en la razón pública definida por Rawls o, más generalmente, su postura ante el discurso? Rawls asigna una posición privilegiada a la razón pública, como lo indican sus obras: *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»* “En conjunto, representan la culminación de mi reflexión acerca de cómo los ciudadanos y los pueblos razonables pueden convivir pacíficamente en un mundo justo” (Rawls 2001, 10). En otras palabras, el tratamiento de estos temas con respecto a la noción de la razón pública representa cierta culminación bajo la cual Rawls completa su pensamiento sobre la política internacional en el concepto del derecho de gentes y redefine su pensamiento general sobre el *establishment* político. Si bien también describe (esboza) el papel de la razón pública en la política internacional se concentra principalmente en su aplicación a escala nacional en el contexto de un país de tipo occidental, a saber, la democracia liberal.

La idea de la razón pública aparece explícitamente por primera vez en el segundo libro de Rawls, *Liberalismo Político* 1993, (en sus varias ediciones) y en sus siguientes escritos (Rawls 2015, 159-86; ibíd. 1997, 765–807; ibíd. 1999, 573–615; ibíd. 2001, 157-206). Dado que el razonable pluralismo es una esencial característica de la democracia liberal, es decir, la existencia de una pluralidad de comprensivas doctrinas morales, filosóficas y religiosas diferentes y mutuamente conflictivas, según Rawls, en esta fase de reflexión, los ciudadanos se dan cuenta de que, al abordar cuestiones políticas fundamentales, no pueden —sobre la base de estas comprensivas doctrinas— esperar llegar a un consenso (Rawls 2001, 157-8). Sin embargo, están en condiciones de llegar a tal consenso a través de la razón pública. En el primer enfoque, la razón pública se define como un método a través del cual la comunidad política formula sus agendas, determina la prioridad de sus objetivos y, en

consecuencia, toma decisiones (Rawls 2015, 159-60). Rawls argumenta que la razón pública se refiere a "«elementos constitucionales esenciales y a cuestiones de justicia básica»" (Rawls 2015, 60, 169-71; *ibíd.* 2001, 158). En otras palabras: "La idea de la razón pública especifica el nivel más profundo, los básicos valores morales y políticos que determinan las relaciones de un gobierno democrático con sus ciudadanos y sus relaciones entre sí" (Rawls 2001, 157).

Rawls vincula la razón pública con el discurso público al requerir que el ideal de la razón pública domine o tenga la capacidad de influir en el discurso público (Rawls 2015, 103). En otros lugares, se expresa con mayor moderación, afirmando que el razonamiento público es una especie de discurso público (Rawls 2001, 158). Siendo que mi objetivo es mostrar que la idea de razón pública de Rawls está concebida de forma demasiado estrecha, desde una perspectiva terminológica hay dos caminos a seguir: Podemos insistir en usar el término "razón pública" y ampliarlo, o discutir un concepto más amplio bajo un nombre diferente (Peritz; Cohen 2006, 86-138)³⁷. Creo que sería preferible optar por la segunda opción, permitiéndome retener el término "razón pública" para la problemática posición de Rawls, mientras uso el término "discurso público" para un punto de vista más satisfactorio. Además, el concepto de discurso público ha sido introducido en la tradición del pensamiento dialógico, comunicativo, deliberativo; sobre el cual construyo indirectamente (Wuthnow, 1989)³⁸.

Rawls limita el concepto de discurso público a su concepción de la razón pública, a partir de la cual los ciudadanos se dividen en dos categorías. Al establecer fronteras, límites o restricciones —si he de usar sus términos— (Rawls 2015, 159-60), su concepción de la razón pública hace una bastante marcada distinción, entre el uso público y el privado de la razón. Por un lado, excepcionalmente, concede una dimensión *pública* de la razón sólo en relación con las actividades gubernamentales y afines, como en las declaraciones del gobierno y los debates en el parlamento, en los procesos judiciales y en los partidos políticos, incluidas las campañas electorales y la evaluación de las mismas por parte de los ciudadanos en un único acto de elección. Las personas que puedan conllevar razón pública son "los funcionarios gubernamentales y los candidatos a cargos públicos" (Rawls 2001, 159; *ibíd.* 2015, 159-65). Este grupo se define a mayor detalle y amplitud como un "foro político público", que incluye el "discurso de los jueces en sus decisiones, y, en especial, de los jueces de un tribunal supremo; el discurso de los

³⁷ Algunos autores segregan sólo ciertas partes de la idea de razón pública de Rawls, que luego desarrollan bajo un nombre diferente. Véase, por ejemplo, Joshua Cohen (2006).

³⁸ Sobre la historia del discurso público: Robert Wuthnow (1989).

funcionarios gubernamentales, especialmente de los jefes ejecutivos y legisladores; y, finalmente, el discurso de los candidatos a cargos públicos y sus jefes de campaña, especialmente en su oratoria pública, plataformas partidarias y declaraciones políticas” (Rawls 2001, 159-60).

Por otro lado, Rawls se aparta por completo de este foro político público de la cultura de fondo, o de la cultura de la sociedad civil, a la cual no le atribuye dimensión pública de razón alguna (Rawls 2015, 29). La dimensión *privada* de la razón se aborda aquí ampliamente, en conjunto con los debates en varias escuelas, especialmente universidades y colegios, así como en asociaciones académicas, profesionales y voluntarias, iglesias y otras asociaciones de la sociedad civil. De esta forma, excluye de la razón pública a todas las actividades civiles, ante las cuales, los ciudadanos no tienen más remedio que considerar la actuación de los funcionarios públicos y, si no sirven a la razón pública, tratar de destituirlos de sus cargos. Esta relación entre las dos categorías de ciudadanos en el discurso público no es comunicativa, porque no dialogan juntos sobre diversos temas. O bien los funcionarios públicos (servidores civiles) sirven bien, o han de ser destituidos. En su análisis de la sociedad civil, Fraser ve al público como un conjunto de individuos privados que se reúnen para establecer actividades políticas, enfatiza —y por ello choca con el concepto de Rawls de la razón pública restringida a la administración estatal— en que los miembros del público (los funcionarios), “no son servidores públicos”³⁹.

Para John Rawls, los medios de comunicación también constituyen una actividad privada, convirtiéndose simplemente en un conducto entre la cultura política pública de los servidores públicos (funcionarios) y la cultura de la sociedad civil (Rawls 2001, 160). Sorprendentemente, Rawls cataloga todo tipo de medios de comunicación (televisión, radio, periódicos, etc.) como cultura política no pública. Sin embargo, la revolución de la comunicación y la información ha reforzado la influencia de los medios de comunicación tradicionales y nuevos, incluidos los medios sociales, a tal punto que su impacto en el público ha aumentado considerablemente. La nueva forma de medios trae consigo una hipercomunicación con participantes manipulados corporativamente y que actúan parcialmente de forma caótica también.

En cuanto al contenido, es importante señalar que, en sus argumentos sobre la razón pública, Rawls excluye ciertas controversiales manifestaciones, permitiendo su integración parcial sólo en situaciones

³⁹ Cabe señalar, sin embargo, que Fraser modifica esta idea con respecto al papel del parlamento en las democracias representativas.

que refuercen la razón pública. Esto incluye la presentación de varias doctrinas integrales (comprendivas) (filosóficas, morales o religiosas) por quienes las proponen o se oponen a ellas. Si bien, en determinadas circunstancias, presentar tales manifestaciones pueda no ser apropiado, su tematización muestra los límites de la teoría de Rawls y nos permite esbozar el completo espectro de manifestaciones a considerar, al tratar de ampliar el concepto de la razón pública —limitada a los servidores cívicos (funcionarios públicos) — a manera de abarcar actividades de más amplia gama de participantes. Por ejemplo, Jürgen Habermas argumenta de manera convincente que es imposible marginar los distintos ámbitos de la opinión pública política, es decir, de los movimientos sociales, de las asociaciones voluntarias y de otras áreas de comunicación dentro de la sociedad civil, incluidos los medios de comunicación (Habermas 1995, 109–31; Rawls, 1995, 132–80; Habermas 1991; Habermas 1994, 1-10). Estos foros públicos independientes, no siendo idénticos al sistema de administración estatal, ni al sistema económico, para Rawls, constituyen la base de la autopropiedad (*self-ownership*). Thomas McCarthy ofrece una acertada observación sobre la propia posición de Habermas en su discusión con Rawls: “En este modelo de descentralización deliberativa del poder político, los múltiples y multiformes escenarios para detectar, definir y discutir los problemas de la sociedad y los públicos cultural y políticamente movilizados por quienes los utilizan, sirven de base al autogobierno democrático” (McCarthy 1994, 49; Moon 2003)⁴⁰.

La parte del discurso público que Rawls pasa por alto, i.e., lo que él considera un foro no oficial de ciudadanos es piedra angular inequívoca del autogobierno de los ciudadanos libres, i.e., la democracia. En una sociedad civil, la articulación de ideas y debates al respecto es componente clave en la formación de las opiniones de un público político, sin el cual sería difícil configurar los mecanismos democráticos en el parlamento, en los tribunales, etc. Mas sin embargo, tal articulación queda excluida por la idea de la razón pública de Rawls, porque su distinción se enfoca reductivamente en puntos de vista articulados en las esferas partidaria, parlamentaria y judicial (Gutmann 2003, 168-99).

Para Rawls, sin embargo, este argumento crítico que articula las condiciones de la democracia significa promover la visión de que la política ha estar anclada en una doctrina amplia y comprensiva, en el caso de Habermas, basada en el concepto de acción y discurso comunicativo.

⁴⁰ Sin embargo, por otro lado, Thomas McCarthy critica acertadamente el concepto procedimentalista de democracia de Habermas por ser de naturaleza demasiado formal (McCarthy 1994, 44–63). Véase el análisis del trabajo de Rawls y de Habermas sobre la justicia global (Moon 2003, 257–74).

Aunque la interpretación de Rawls fuese aquí más adecuada para la teoría cultural y política, misma que Seyla Benhabib (Benhabib 2002; ibíd. 1996) desarrolla basándose en Habermas, es igualmente inadecuada; incluso para el propio Habermas. Ello contiene un elemento no negativo, como cree Rawls, porque indica positivamente los esfuerzos en el concepto de la razón pública para poder transgredir la mera aceptabilidad de las opiniones a los ojos de los ciudadanos o, en otras palabras, por ir más allá de una determinada justificación y en aras de una explicación universalista. Mientras que para Rawls el factor clave es únicamente la general aceptabilidad de argumentos por parte de los ciudadanos, éstos se presentan como justificación, sin considerar las diversas influencias negativas (en este caso, la potencial aceptación de y en condiciones manipuladas). Para Habermas otro elemento crucial es la validez o la real justificación de dicha aceptabilidad, que, sin embargo, Rawls rechaza como criterio límite de la doctrina integral o comprehensiva. En resumen, la estrecha concepción de la razón pública de Rawls restringe el alcance democrático en la toma de decisiones por parte de los ciudadanos libres; aunque, dentro de este estrecho enfoque, proporciona a un grupo selecto de la élite de más amplitud para la toma de decisiones; lo cual no está sujeta al criterio de justificación mencionado.

La motivación que guía a Rawls hacia esta concepción autoritaria de la razón pública es el intento de mantener la estabilidad social. Según Rawls, reflexionamos sobre el hecho del pluralismo razonable y nos damos cuenta de que algunas de las razones que nos gustaría aprobar serían inaceptables para algunos ciudadanos: “Buscamos una concepción política de justicia para una sociedad democrática entendida como un sistema de cooperación justa entre ciudadanos libres e iguales, quienes, en tanto dueños de autonomía política (II:6), aceptan de buen grado los principios públicamente reconocidos de la justicia que especifican los términos justos de esta cooperación. Sin embargo, la sociedad en cuestión es tal que en ella existe una diversidad de doctrinas comprensivas, todas perfectamente razonables. Éste es el hecho del pluralismo razonable en contraposición al hecho del pluralismo como tal (6.2 y II:3). Ahora bien, si todos los ciudadanos van a suscribir libremente a la concepción política de la justicia, esa concepción debe ser capaz de ganarse el apoyo de ciudadanos que profesan diferentes y hasta opuestas doctrinas comprensivas, aunque razonables, en cuyo caso tenemos un consenso traslapado de doctrinas razonables” (Rawls 1995, 36-7). Por lo tanto, prescindimos de las doctrinas integrales de los ciudadanos individuales, las dejamos tras el velo de la ignorancia y consideramos que el liberalismo político así creado se deriva de una posición generalmente aceptable. Según Rawls, “Y esto nos permite descubrir una concepción política de la justicia que puede ser el foco de

un consenso traslapado y, construir por ello la base pública de justificación de esta concepción en una sociedad que se distingue por el hecho de un pluralismo razonable” (Rawls, 2015, 37).

Rawls argumenta que, dado que somos conscientes de que algunas de las razones que apreciamos serán inaceptables para ciertos ciudadanos, el hecho que el pluralismo razonable deba ser excluido —de antemano— de la esfera de la razón pública; y que sólo deba reservarse espacio para superponer consenso. Quienes participen en el debate deben tratar de justificar sus puntos de vista y sus acciones presentando razones que otros no puedan rechazar razonablemente. Sin embargo, de esta manera Rawls restringe el alcance de los temas y las razones abiertas a discusión. Como resultado, los contenciosos temas quedan excluidos del decisivo espacio político (Schwartzman 2004)⁴¹. A los ojos de ciudadanos tolerantes, quienes estén dispuestos a soportar cierta carga de injusticia y la subsiguiente estabilidad, la mera tolerabilidad de ciertas opiniones, toma aquí prioridad sobre la crítica de las diversas formas de injusticia. Restringir las discusiones dependiendo de si las opiniones son aceptables para los demás, deja de lado la dimensión crítica de la razón pública, que también se refleja en la desbalanceada distinción de Rawls entre lo público y lo privado. Sin embargo, rechazar las críticas y negarse a abordar temas que sean controversiales, oculta problemas que puedan convertirse en fuente de graves conflictos a no resolverse pacíficamente.

Separar a los ciudadanos del discurso público oficial los aliena de la comunidad y, por lo tanto, les reduce su legitimidad dentro del orden existente, lo cual, en última instancia, socava la estabilidad del acuerdo por el cual Rawls se esfuerza tan rigurosamente. El principal problema asociado a este déficit es el desconocimiento de los ciudadanos sobre su participación en un régimen democrático. Además, es posible que no estén necesariamente motivados para mantener la estabilidad —a menudo indeseable— de un régimen injusto. La desconsideración de los ciudadanos pone en duda la seguridad de los mismos cimientos de la democracia, según los cuales, el debate institucional en el parlamento, en el tribunal de justicia y en otras instituciones está anclado en las discusiones de ciudadanos libres e iguales dentro de la comunidad (Schwartzman 2004; Lipkin 1995, 1263). La falta o incluso ausencia de su participación en la esfera pública pudiera impulsarlos a buscar sucedáneas formas de comunidad, pudiendo asumir rasgos xenofóbicos u otros rasgos negativos.

⁴¹ Dado que Rawls cree que la razón pública debe ser fundamentalmente capaz de abordar las disputas entre los ciudadanos, impone fuertes demandas al respecto, pero también restringe estas demandas. Micah Schwartzman, de manera bastante problemática, intenta mostrar vínculos en su artículo (2004, 191–220).

En el tema del déficit democrático, también debemos señalar que la exclusión de la sociedad civil, las disputas sobre cuestiones sociales y políticas fundamentales y la eliminación de los medios de comunicación de la razón pública en las condiciones de una democracia de medios de comunicación de masas, nos llevan por un camino donde se libera la tensión reprimida entre el público oficial y el “no oficial”; en el mejor de los casos, en un debate manipulado por los medios de comunicación, es decir, en un discurso pseudo público (Garnham 2004, 359–376; Calhoun 1993; Sklair 2000b, 28–30; Dean 2001, 243–266; Sparks 2001). En este sentido, Ed Baker, tras investigar el papel cultural y político de los medios de comunicación, llegó a la comprensible proposición de que los liberales, incluido Rawls, debieran reconocer la pertinencia de los ciudadanos en la esfera pública y, más en general, en la comunidad —o en las estructuras culturales deformadas por los medios de comunicación de masas— como un bien primario, concediéndosele la debida importancia a su teoría en conjunto. Un análisis más específico de la participación de los ciudadanos en una comunidad cultural y políticamente definida, y el papel de los medios de comunicación en ella, facilitará la eliminación de los actuales problemas que impiden la realización de un orden participativo, por ejemplo: la eliminación de la manipulación de la opinión pública en los medios de comunicación y del espacio público, causado por la asequible y exclusiva propagación sólo de personas ricas, empresas y partidos políticos bien establecidos, con lo cual la corrupción legal de los partidos políticos se relaciona en forma de patrocinio, por parte de entidades financieramente sólidas; situación que descarta a muchos ciudadanos, quienes no pueden pagar dicho patrocinio.

5.2 Problemas del individualismo y la razón instrumental

Si bien el liberalismo no considera deliberadamente al individuo como una unidad atomizada, como hacen los libertarios, al descuidar una interpretación desde la perspectiva de la ontología social, implícitamente contribuye a la noción del individuo excesivamente individualizado⁴². El procedimentalismo y otras formas de instrumentalización del

⁴² No me refiero aquí al concepto atomísticamente individualista del individuo en la *metodología individualista* (“individualismo metodológico”); más bien, critico el atomismo en la *ontología social* (“libertarismo ontológico”). El individualismo metodológico (pero no atomista) analíticamente puede examinar muchas cuestiones con gran beneficio, para luego incorporarse a análisis más amplios no sólo individualistas.

comportamiento humano que contemplan el concepto del individuo aislado, dan lugar a un enfoque tecnicista y posiblemente tecnocrático de los individuos, a la alienación y a la potencial cosificación de los demás. Estos fenómenos conducen a la resignación de la política significativa, a la pasividad, al consumismo y al consiguiente debilitamiento de la libertad para influir en los acontecimientos políticos. Rawls anticipa tal concepto del individuo y de los procedimientos políticos en su teoría liberal de la razón pública. Como se pondrá de manifiesto en la siguiente discusión, estas consecuencias problemáticas son recogidas en crisis liberales cíclicas por posiciones nacionalistas (neo)conservadoras que intentan responder al aislamiento de los ciudadanos proporcionando nociones sustitutorias de comunidad que tienden a ser represivas.

En relación a las acciones de los actores, específicamente de los actores políticos, Charles Taylor ofrece una inspiradora interpretación de los déficits políticos y culturales de las teorías liberales, recurriendo al concepto de la política del universalismo. Si bien este concepto es también utilizado por autores liberales, la versión de Taylor no está afiliada al universalismo real, sino sólo a la pretensión del mismo o, a lo sumo, a su intento fallido. El concepto de la política del universalismo se basa en un concepto sólido —aunque reduccionista— de la autonomía del individuo humano, con énfasis en sus derechos individuales. Bajo este concepto, los individuos independientes deben tomar decisiones mediante procedimientos imparciales.

Aunque Taylor no rechaza por completo la política del universalismo, sí critica la concepción unilateral de la misma que ofrecen los liberales, especialmente su predominio en comparación con la política de la diferencia, que —en contraste con la política del universalismo— trataré en el séptimo capítulo sobre el reconocimiento en un contexto local. El hecho de que la política del universalismo distorsione el valor de la autonomía con un controversial concepto del individualismo y del individuo socioeconómico y culturalmente inusitado, se traduce en una falta de apreciación del valor de la autenticidad asociado a las características únicas de los individuos y de los diversos grupos de personas definidos socioculturalmente. En este sentido, en la interpretación del realismo del desarrollo social, pudiera afirmarse que la política del universalismo y la política de la autenticidad (o política de la diferencia) se basan en dos principales bienes constitutivos de la modernidad: el primero basado principalmente en la autonomía y el segundo en la autenticidad.

Al ignorar las características únicas de los individuos y de los grupos, la política del universalismo intenta eliminar su negativa discriminación, pero ignora el hecho de que la mera eliminación de la discriminación negativa y cualquier intento por imponer una perspectiva

abstracta supuestamente neutral no erradica las inequidades entre aquellas personas inducidas por la previa discriminación. Han de abordarse las desigualdades existentes, lo cual significa que deban tenerse en cuenta las características sociales, económicas, culturales, étnicas, entre otras características. Asimismo, por sí solos, los derechos individuales fundamentales no son garantía suficiente para salvaguardar las demás necesidades de los diversos grupos minoritarios, pudiendo ser, generalmente, superadas por medidas procesales en el modelo mayoritario de democracia. La teoría liberal no tiene en cuenta la valoración ni el apoyo de los individuos, ni de los grupos beneficiosos para la comunidad.

El sujeto de la teoría de Rawls es el individuo individualista, en gran medida pasivo y aislado, quien no tiene muchas oportunidades de participar en la vida pública y quien se somete a la razón instrumental de las tendencias procedimentalistas. Rawls, consciente de que su teoría adolece de características procedimentalistas, en cierta medida intenta subsanar este déficit mediante la reformulación de definir el procedimentalismo (procesalismo), simplemente como un régimen procesal ilimitado, y dejando de considerar el concepto de manera estrecha, en la forma del procedimentalismo constitucional (Rawls 2002, 196). Sin embargo, al restringir el procedimentalismo a un marco constitucional, no socava la crítica al procedimentalismo, especialmente cuando consideramos que el procedimentalismo ilimitado efectivamente nunca ocurre ni en la práctica, ni en la teoría.

En gran medida, en las últimas décadas, las deficiencias de la teoría liberal de Rawls reflejan las deficiencias de la teoría liberal en general, así como de la sociedad liberal; deficiencias cuyas fuentes se pueden localizar de manera más general en los tiempos modernos. Taylor identifica los problemas de la teoría liberal con la insuficiente inclusión de los ciudadanos en la vida pública en el ámbito del realismo del desarrollo social mediante el análisis crítico de los hiperbienes, que constituyen los principales valores occidentales en la era moderna (Taylor 1994). En particular, se centra en el distorsionado concepto de autonomía y autenticidad y en la dominante relación de la autonomía hacia la autenticidad. En conjunto, identifica las causas de estos problemas en tres principales males de la sociedad moderna: primero: el excesivo individualismo; segundo: el dominio de la razón instrumental; y, en tercer lugar: la deficiencia de la vida política —derivada de esos dos males—, es decir, el riesgo de la pérdida de la libertad. Mas esta crítica no implica un rechazo al modernismo. Más bien es una formulación de los aspectos negativos del mismo y la articulación de los aspectos positivos que Taylor intenta desarrollar subsecuentemente. El significado de esta interpretación de la ambivalente naturaleza del modernismo radica en un

proyecto de investigación muy similar al implementado (con un enfoque en el período más corto de las últimas décadas) por el equipo de investigación de Axel Honneth, bajo el nombre de “Paradojas de la modernización capitalista” (Honneth 2007).

En su interpretación sobre la formación de los recursos morales modernos, Taylor explica la formación del individualismo en los tiempos modernos y muestra cómo se cristalizó, debido al proceso de una gradual secularización moderna que debilitó el concepto de hombre incrustado en un orden social jerárquico y cósmico teístamente razonado. El deterioro y la desintegración del tradicional y represivo orden jerárquico desencadenó un deseado aumento de libertad e individualidad humana, liberando espacio para las expresiones autónomas y auténticas del individuo y de grupos sociales por entero. La autonomía y la autenticidad comenzaron a configurarse como un *hiper bien* típicamente moderno, situado a la sombra de otros bienes. Sin embargo, el orden social premoderno tradicional proporcionó al hombre cierto anclaje positivo y seguridad en las relaciones interpersonales de la comunidad, aunque en una forma conservadora represiva. Le proporcionó al ser humano de una experiencia específica, dándole sentido a su vida e integrándolo a una sociedad más amplia y al mundo en general.

La alienación del individuo, causada por el crecimiento del individualismo moderno, se reflejó en el desarraigo del hombre de aquellas relaciones interpersonales de reconocimiento mutuo en la comunidad. El individualismo excesivo y egocéntrico empuja al individuo cada vez más hacia una forma de vida aislacionista. De esta manera, el severo individualismo socava sus propios cimientos, es decir, la situación de la autonomía del individuo en la comunidad. La libertad del hombre se descontextualiza y se enfatiza su autonomía, aunque ésta se deforme asocialmente, desarraigada de lo común. Conforme al proceso mismo, el individuo se concibe a sí mismo sólo de manera abstracta, ignorando sus características únicas y menguando su autenticidad. El resultado es un molesto desequilibrio entre la autonomía y la autenticidad en detrimento de la autenticidad. Esto conduce a una crisis del liberalismo y a los subsiguientes intentos de compensar el desarraigo del hombre sustituyéndolo en una comunidad tradicional o pseudotradicional no igualitaria, en la que, de los individuos y los diversos grupos sociales, se restringen represivamente los derechos económicos, civiles, sociales, políticos, entre otros.

El segundo malestar moderno identificado por Charles Taylor, como he indicado anteriormente, pero que aún no he anclado históricamente, es el dominio de la razón, la acción y el comportamiento instrumental. Poner énfasis en la autonomía humana significó, desde el comienzo de la era moderna, centrarse en el conocimiento, y en la acción

racional independiente, basados en un enfoque instrumental imparcial de las personas y de la naturaleza. Como el individualismo, la racionalidad instrumental tiene aspectos positivos y negativos: permitió al hombre establecerse en el amplio mundo y, mediante su versión técnica, crear una civilización industrial y post industrial. En consecuencia, su nivel material de vida se incrementó gradualmente en muchos aspectos; para la sociedad mayoritaria, esto se tradujo, por ejemplo, en una mayor facilidad para ganarse la vida, mejor atención médica, vivienda, etc. Sin embargo, al mismo tiempo, el uso de la racionalidad instrumental tuvo ramificaciones negativas en el sentido de impulsar el auge de la racionalidad calculadora, centrada principalmente en los subcálculos individuales de beneficios y costos y, por lo tanto, suele estar centrada en los medios para alcanzar los objetivos, más que en los objetivos mismos (Held 2006; Tronto 1993). Este efímero enfoque instrumental ignora los objetivos y los valores fundamentales asociados y, en particular, se olvida del valor del hombre y de la naturaleza. Es una relación sujeto-objeto que instrumentaliza y coloniza la naturaleza interior y exterior. A los ojos mecánicos calculadores, las otras personas y la naturaleza se transforman en objetos utilizables y partidas presupuestarias. Interiorizar la racionalidad instrumental puede orientar a un sujeto, de acuerdo a su propio *tempo*, a la prioridad de mirar su propia vida en términos de inversiones financieras y energéticas, invertir en un compañero de vida, invertir en su salud, etc. Aunque, en su interpretación, Taylor no llega a conclusiones tan pesimistas como las de Adorno & Horkheimer en *La Dialéctica de la Ilustración (DI)* (*Dialectic of Enlightenment*), la línea de consideración crítica de la racionalidad instrumental sigue siendo la misma, con la diferencia de que Taylor formula su crítica mediante una teoría que, a diferencia de *La Dialéctica de la Ilustración*, se circunscribe a un paradigma intersubjetivo. En realidad, Habermas procedió de manera similar, pero basó su crítica de la razón instrumental dentro del paradigma intersubjetivo: en la acción comunicativa (Habermas 2010). Taylor también desarrolla su teoría de la comunicación o, más precisamente, su teoría del diálogo; pero no se detiene aquí, sino avanza hacia un concepto más amplio de comunidad y, por lo tanto, hacia las relaciones de mutuo reconocimiento entre los individuos de la comunidad.

La acción simultánea de los dos primeros males —el agudo individualismo y la razón instrumental— desencadenan un tercer mal moderno en la vida política: el peligro de que la libertad política se viese restringida o incluso perdida. Esto implica la imposición de una política y una sociedad represivas. Pudiésemos señalar, en relación con la hipótesis de Taylor, de que no sólo deben realizarse las libertades políticas, sino también las libertades económicas, entre otras. En el caso de individuos

aislados, el individualismo concebido restrictivamente se orienta a la aplicación de los intereses aislados de los ciudadanos y a la privatización de sus vidas. Los ciudadanos dejan de identificarse con la comunidad política, dejan de interesarse por la vida pública y por su participación en ella e igualmente pierden interés por la elección política. En este contexto, las acciones y el comportamiento de los ciudadanos inducen a la aplicación de la racionalidad instrumental de una preferencia por los imperativos de un sistema tecnocrático y los intereses de diversos grupos de poder; debido a la aceptabilidad del orden existente a los ojos de los ciudadanos, éstos sólo proporcionan los medios básicos para su supervivencia en forma de entes complementarios consumistas, donde los individuos son meros componentes del engranaje del sistema (Langman, Lundskow, 2016). La fragmentación social y el sistema tecnocrático privan a los ciudadanos de su libertad, la cual no requiere arrebatárseles por la fuerza porque, en gran parte, ellos mismos la ceden voluntariamente a cambio de un determinado nivel de consumo. Como declaró Alexis de Tocqueville, ocasionalmente la gente acepta un despotismo moderado cuando ello signifique asegurar un menos laborioso nivel de vida (De Tocqueville 2020; Taylor 1994, 103nn). Sin embargo, debe reconocerse que esto no es una democracia, sino una oligarquía, acompañada de ocasionales elecciones manipuladas por los medios de comunicación. Los problemas y conflictos no resueltos llevan entonces a incitar a los ciudadanos a aceptar o incluso a preferir las rápidas pseudo soluciones ofrecidas por líderes políticos autoritarios que nos son familiares en los casos extremos, por ejemplo, desde la década de 1930 y los años de guerra en Europa. Los problemas actuales en algunos países europeos empiezan a tener un paralelismo con los excesos de posguerra del macartismo.

En resumen, el excesivo individualismo, la aplicación unilateral de la razón instrumental y el consiguiente riesgo de restricción o pérdida de la libertad política son cuestiones que deban abordarse como la pérdida de sentido, de propósito y de libertad; si evaluamos la situación primero sólo en términos de las promesas incumplidas del liberalismo. En esta lógica, las fuentes de la formación de estos problemas en la época moderna se derivan de la deformada y desequilibrada relación entre los bienes constitutivos de la sociedad occidental: la autonomía y la autenticidad.

Resumiendo los argumentos presentados y centrándonos en las cuestiones fundamentales, en la teoría de Rawls pudiésemos identificar el problema de aquéllos individuos no situados en la comunidad. En general, pudiera decirse que, a nivel nacional, las instituciones sociales debieran asegurar normas de reciprocidad suficientemente fuertes para que los resultados de la cooperación social puedan repartirse

equitativamente, y esta cooperación debiera estar regulada por normas universalmente reconocidas. Sin embargo, a nivel nacional, al no existir motivación entre los ciudadanos, nos encontramos con complicaciones bien conocidas del debate entre liberalismo y comunitarismo.

El problema de la mayoría de las teorías liberales, incluida la teoría de Rawls, es que carecen de estímulos motivacionales que pudieran animar a los ciudadanos a promover los valores de una sociedad liberal (Taylor 2003; *ibíd.* 1978; Honneth 1995). Debemos apreciar el hecho de que, por un lado, el liberalismo trata de ofrecer a los ciudadanos el marco básico de una sociedad justa (aunque problemáticamente concebida), con la seguridad de los derechos y libertades universales fundamentales, y que, por otro lado, les exige una cierta responsabilidad política. Esta demanda, sin embargo, sólo puede aplicarse cuando los miembros de la comunidad tienen un sentido de compromiso suficientemente desarrollado con los demás. Sin embargo, la vinculación mutua y, por lo tanto, la motivación para ajustarse a determinadas reglas normativas —manteniendo el pluralismo normativo— no surge de la mera adhesión de procedimiento al cumplimiento de regla neutral alguna, sino se consolida entre los individuos en las relaciones de reconocimiento mutuo en la comunidad. No sólo la capacidad, sino también la motivada voluntad de los ciudadanos para asumir su responsabilidad ante los valores de la comunidad y de la sociedad y de promoverlos activamente, requiere que los ciudadanos se identifiquen con las demandas de las instituciones políticas. La participación de los ciudadanos y su responsabilidad por la justicia política y social sólo puede esperarse si las instituciones políticas representan a sus propios ciudadanos y crean así un entorno en el cual los ciudadanos se identifiquen con la comunidad política.

5.3 Deficiencias de la redistribución

Pasaré ahora a un análisis del déficit social de la teoría liberal. En primer lugar, debemos centrarnos en el principio de diferencia de Rawls que, como he mencionado, está relacionado con el principio de igualdad de oportunidades. El principio de la diferencia se refiere principalmente a la equitativa distribución de los bienes primarios. En sentido estricto, abarca la potencial diferencia o la potencial desigualdad social entre las personas; pero, pudiendo justificarse sólo bajo condiciones en las cuales los ciudadanos peor situados también se beneficiasen de este arreglo desigual.

En respuesta a los comentarios de los críticos, Rawls mantiene las principales ideas de sus principios, pero los refina ligeramente y

afirma: “b) Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculados a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de justa equidad de oportunidades; y, en segundo lugar, deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad (el principio de diferencia)” (Rawls 1983; ibíd. 2002, 73).

El principio de igualdad de oportunidades tiene su propio objeto de análisis y no se centra directamente en la eliminación o restricción de las desigualdades económicas que, en las teorías de la justicia, suelen denominarse injusticia social, sino que, a lo sumo, sólo toca el contexto político de la injusticia social. En cambio, el principio de diferencia realmente se refiere a la injusticia social, es decir, a un tema para el cual Rawls reserva el término "desigualdades económicas".

Las deficiencias de este principio pueden analizarse desde distintos aspectos. Una de las primeras críticas pudiera ser la vaga determinación del principio, con respecto a las personas a las que pretende beneficiar. Seyla Benhabib señala que carece de suficiente especificación de los “miembros menos favorecidos” mencionados anteriormente (Benhabib 2007, 168). Al principio, sin querer salirnos del tema, nos enfocamos en un grupo de personas, mas sin poder ofrecer una definición más específica de las mismas. ¿Deberían ser estas personas, desfavorecidas mujeres con hijos y/o personas, quienes hayan perdido su trabajo; o alguna otra persona?

Al abordar Rawls el tema de la definición de estas personas, en cierta medida se presta de la ayuda comunitaria al redistribuir los bienes primarios. Caracteriza las condiciones sociales a cumplirse para que estas personas puedan realizar su concepción del bien. Los bienes primarios, a partir de los cuales podemos reconocer quiénes en la sociedad pertenecen a los menos favorecidos son: los derechos y las libertades fundamentales, la libertad de movimiento, los ingresos y la riqueza, los cimientos de la autoestima, etc. Según Rawls: “...las diferencias / inequidades a las que se aplica el principio de diferencia son diferencias en las (razonables) expectativas de los ciudadanos respecto de los bienes primarios a lo largo de toda su vida... los menos aventajados son los que pertenecen a la clase de ingresos con las expectativas más bajas” (Rawls 2002, 92). Pareciera entonces que Rawls trabajara con una clase social definida por el ingreso económico, que, en comparación con el ingreso de otras clases, es la menos capaz de, efectivamente, obtener o comprar dichos bienes (Cohen 2006, 141-78). Sin embargo, esta definición es engañosa, porque es difícil imaginar la compra de los fundamentales derechos y libertades, en un país democrático en términos de la teoría normativa liberal e igualitaria de Rawls. Además, la definición de un término por otro término idéntico, relacionado con la obtención de

ingresos y riqueza a través de los ingresos de los ciudadanos, no es una clara definición.

El problema aquí radica en la especificación meramente ostensible de las personas, mediante el concepto de “miembros menos favorecidos”. La insuficiente determinación del principio imposibilita eliminar la desventaja, porque no se especifica el tipo de desventaja, ni cuál grupo de personas está en desventaja. La definición requiere ser aclarada.

Aquí se repite un problema similar a la falta de definición de la posición original de Rawls: el punto de partida no es un mapeo crítico de los problemas, sino su ocultamiento bajo el velo de la ignorancia, y esto también suprime el identificar aquellos grupos de personas que se enfrentan a problemas determinados⁴³. En su posición original, Rawls ignora los problemas socioeconómicos y, por ello, es incapaz de abordarlos mediante el principio de la diferencia. En este contexto, Nancy Fraser afirma que “una adecuada concepción de la esfera pública no sólo requiere ponerse entre paréntesis, sino requiere eliminar la desigualdad social”, y: “esta teoría debiera hacer visible las formas en que la desigualdad social contamina la deliberación dentro de los públicos en las sociedades del capitalismo tardío” (Fraser 1990, 136–7).

Además, G. A. Cohen, en su obra *Self-ownership, Freedom, and Equality* (Cohen 1995, 223–6) critica a Rawls por su demasiada estrecha definición del círculo de personas abarcadas en sus consideraciones. Si bien Cohen reconoce que el principio de la diferencia de Rawls *implícitamente* confirma la ayuda a los socialmente necesitados, a quienes no puedan trabajar o no tengan trabajo, señala el hecho de que no exista *explícita* expresión ni *explícita* justificación de los mismos. Siguiendo a Cohen, la teoría de Rawls habla de la cooperación contractual destinada a servir a las partes interesadas; pero, aquellos quienes no puedan trabajar ni cooperar y/o estén en necesidad social (los enfermos, los desempleados, etc.) quedan excluidos del marco principal de argumentos de Rawls. Como la base de Cohen es la imposibilidad de tener un derecho ilimitado sobre la autopropiedad y, por lo tanto, sobre los resultados del trabajo de las personas, en su crítica a la teoría liberal, llama la atención sobre la insostenibilidad de un estrecho concepto de la teoría que sólo se basa en la cooperación y, por lo tanto, también sobre la inaceptabilidad de la distribución de los resultados de la exclusiva cooperación entre (co)trabajadores, sin tener en cuenta o sólo teniendo en cuenta marginalmente a los injustamente excluidos de dicha cooperación.

⁴³ Viz. subcapítulo 5.1 anterior.

En opinión de Cohen, otro límite social de la teoría de Rawls es la incompatibilidad del principio de justicia (en concreto, el principio de diferencia, centrado en la igualdad social) con una expectativa no igualitaria, dando lugar al contractualismo o a un concepto del contrato social, en el cual, siguiendo la teoría de Rawls, han de elegirse los principios. En otras palabras, los principios de justicia que Rawls deja se determinen en la situación de un contrato social, son contrarios a los supuestos contractualistas que pretenden preceder los principios. Una concepción contractualista del problema de la justicia como cooperación mutua conlleva ciertos problemas. O bien las personas talentosas carecerán de la motivación para cooperar y crear una sociedad justa, o la composición de la sociedad diferirá significativamente de la que vivimos actualmente (siendo peor). Estas dificultades se derivan de la comparación de los beneficios derivados de la afiliación (miembros) a asociaciones potencialmente alternativas y determinadas (cerradas) por contrato, así como por indicación de la probabilidad de inclusión en estas asociaciones por parte de personas de diversa disposición. El primer problema es que, si las personas no pueden asociarse contractualmente entre sí de acuerdo con el principio de beneficio mutuo (como resultado de la cooperación mutua), es evidente que los que más tienen, no querrán asociarse con los que nada tienen (con los pobres). La motivación de los que tienen recursos para cooperar con los menos afluentes será aquí demasiado tenue. Otro problema está relacionado con el modelo en el cual los ricos pueden formar asociaciones a voluntad, lo que resulta en la interconexión entre adinerados y pudientes. Tales asociaciones, sin embargo, crearían tipos de sociedades aún menos inclusivas a las existentes: sociedades de los que tienen y de los que no tienen, los desposeídos. Según Cohen, estos dos problemas ponen en duda la coherencia de las expectativas contractuales con un principio de diferencia centrado en la igualdad social, y obligan a priorizar, o bien las tendencias contractualistas, o bien las igualitarias. Este requisito parece ser el costo de los esfuerzos de Rawls por comenzar a abrir un espacio de elección, antes de definir los principios en cuyo marco se tomarán las decisiones.

En su crítica, Cohen profundiza en el contenido del liberalismo de Rawls, específicamente, en su obra *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* (Cohen 2000, 117-33; ibíd. 2000, 134-8; ibíd. 2008, 89-115, 117-40; ibíd. 2008), donde propone cómo una justa estructura básica de la sociedad, por sí misma, no puede prevenir la indeseada desigualdad/inequidad, porque el egoísmo de las personas, moldeado por una larga historia de capitalismo, no sólo requiere un cambio en la estructura económica, sino *también* un cambio en los sentimientos y motivaciones de las personas. Al hacer tal argumento, Cohen concede

cierta importancia a los motivos previamente presentados, por ejemplo, por los Cristianos Socialistas (la revolución de los corazones), cuyos argumentos fueron considerados durante mucho tiempo como demasiado idealistas, y suscribe la idea ahora promovida en una versión secular por el movimiento feminista, “lo personal es político”. Según Cohen, en este caso, el principio de la diferencia, de considerarlo hipotéticamente adecuado, también debiera aplicarse a las decisiones personales realizadas dentro de las instituciones de la sociedad y no a las instituciones solas. Concluye que una sociedad justa requiere, tanto una estructura institucional justa, como un ethos justo, mediante cuya aplicación, en sus acciones, las personas puedan apoyar la estructura institucional. En la República Checa, la idea de la ausencia de este ethos se seguía difundiendo recientemente, por ejemplo, mediante el dicho popular “roba al Estado o (de lo contrario) privarás a tu familia”.

En general, Cohen discute el tema de un ethos justo, principalmente en la polémica con los liberales, cuando aborda la cuestión de si las personas más adineradas necesitan incentivos financieros (como impuestos más bajos), para que no empezacen a trabajar menos de lo esperado, y para que, con sus impuestos, estuviesen dispuestos a apoyar a aquéllos en peor situación social (Cohen 1989, 906–44; ibíd. 1992; Keller 2010; ibíd. 2006). Es importante señalar que, si se pretende reducir las desigualdades económicas con la idea de que, como he mencionado, la desigualdad económica “deba redundar en mayor o máximo beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad”, sin especificar con precisión qué deba entenderse por “el máximo beneficio”. Si los miembros favorecidos (aventajados) de la sociedad supiesen que su egoísmo se incorpora a los cálculos de la evaluación comparativa del beneficio para los menos favorecidos, argumentarían que, de deber pagar más altos impuestos, se negarían a trabajar más y que, por lo tanto, incluso un menor beneficio para los menos favorecidos debiera ya considerarse como el mayor y máximo beneficio. Entonces, la regresión de los menos favorecidos pudiera aún interpretarse como su mayor beneficio, porque los ricos pudiesen insistir en que una mayor exigencia de redistribución de los que tienen hacia los que no tienen incentivaría aún menos a los que tienen que trabajar y, en consecuencia, debieran pagar más impuestos; dando lugar a una mayor regresión de los menos favorecidos. Una relativista definición del principio de diferencia reduce la posibilidad de aplicar su idea central. Cohen explica que, si los ricos actuaran genuinamente de acuerdo con un ethos justo, no necesitarían beneficio financiero alguno. Pudiendo decidir por sí mismos si continuar trabajando igual sin incentivos económicos y así contribuirles a los más pobres; o bien, trabajar menos en ausencia de

tales incentivos. La justicia, entonces, también depende de la elección individual.

Este argumento se basa en el hecho de que, en este caso, los más adinerados son responsables de sus propias elecciones. En cambio, los que no son responsables de su situación, es decir, los que no tienen la opción de tomar medidas para disponer de los bienes sociales necesarios para sí mismos necesitan la ayuda de los más adinerados y pudientes. De ello se deduce que, según Cohen, el objetivo de los principios de redistribución equitativa es garantizar que las personas tengan los bienes necesarios que ellos mismos no puedan procurarse.

Desde la perspectiva de la teoría del reconocimiento, además de las condiciones institucionales de las acciones, la primordial causa de la falta de motivación o, en otras palabras, de una insuficiencia del ethos es el subestimado anclaje de los individuos en las relaciones de reconocimiento mutuo dentro de una comunidad; relaciones donde pudiesen socializar y nutrir el ethos deseable. La liberal ausencia de los recursos motivacionales se muestra aquí como una barrera que socava la vida misma del liberalismo. Si no se hace hincapié en el mutuo reconocimiento de las personas, no se puede esperar un enfoque de apoyo a los socialmente desfavorecidos (Rawls 2001, 72-73; Hegel 2017b, §308)⁴⁴.

Cohen, en su opinión, promueve el igualitarismo dirigido a abordar el problema de la injusticia derivada al azar, de la mera suerte (*luck egalitarianism* / *igualitarismo surgido al azar*). No aboga ni por la *igualdad de oportunidades* ni por la *igualdad de recursos*, sino por el *acceso equitativo* a la seguridad social y a los recursos, por parte de aquellas personas incapaces de obtenerlos por sí mismas —sin ser ellos culpables, sino a causa de desafortunadas circunstancias. Mientras que, por ejemplo, Ronald Dworkin defiende su liberal concepción de la igualdad de recursos (Dworkin 1981, 283–345), Cohen la rechaza principalmente alegando que quienes, sin por culpa propia, tienen mayores necesidades y, por lo tanto, requieren de más recursos (por ejemplo: los discapacitados o, a la inversa, los superdotados quienes pudiesen contribuir a la sociedad con su talento) se encuentran en desventaja en cuanto a condiciones de des/igualdad de recursos (Cohen 1999, 80–100). Cohen también recurre a este argumento en la discusión con Will Kymlicka, quien, basándose en la teoría de Dworkin, intenta justificar la política multicultural que ayuda a las minorías culturales desfavorecidas (Kymlicka 1996). En respuesta a la defensa socialista de los grupos sociales oprimidos, Cohen defiende la

⁴⁴ Véase los argumentos similares, pero sólo esbozados: (Rawls 2001, 72-73; Hegel 2017b, §308, orig. 1821). También los análisis de Taylor en los dos subcapítulos anteriores.

asistencia multicultural para los grupos culturales marginados, al tiempo que señala que esto contradice la igualdad de recursos de Dworkin, porque los diferentes grupos culturales necesitan diferentes recursos, de acuerdo con su grado de marginalización.

Ahora me gustaría volver directamente al análisis del principio de la diferencia. Por un momento y por razones analíticas, para poder analizar su lugar en la estructura jerárquica de la teoría de Rawls, pasaría por alto las deficiencias del principio de diferencia, considerándolo como un principio hipotéticamente adecuado. Su lugar se determina principalmente en relación con el primer principio. Si bien los principios de justicia: el principio de libertad y el principio de diferencia no son equivalentes, dado que Rawls dice explícitamente que el primer principio (libertad) siempre tiene prioridad sobre el segundo (diferencia), ambos son prerequisites a la justicia social requerida en su obra *Teoría de la justicia*. Sin cuestionar el valor del principio de libertad, Rodney Peffer se pregunta si es razonable elevar la libertad a expensas de asegurar las necesidades sociales básicas del individuo (Peffer 1990, 10-4, 416nn). Las necesidades sociales varían, pero la satisfacción de algunas de ellas, especialmente las biológicas (alimento, agua, etc.) son esenciales para la supervivencia de la vida humana. ¿Puede un individuo cuyas necesidades biológicas básicas no han sido satisfechas ejercer el derecho a la libertad? Incluso si estas necesidades han sido satisfechas, ¿no también debieran tener aseguradas sus otras necesidades sociales, aquéllas condicionadas con la implementación del primer principio, el de libertad? Peffer definió este principio de la siguiente manera: “Se deben cumplir los derechos básicos de seguridad y subsistencia de todos: es decir, debe respetarse la integridad física a todos, debiéndoseles garantizar a todos un mínimo nivel de bienestar material que incluya las necesidades básicas, es decir, aquellas necesidades a ser satisfechas para seguir siendo un ser humano normal y funcional” (Peffer 1990, 14; ibíd. 2010, 5).

John Rawls respondió a esta crítica en su siguiente texto, haciendo la observación de que el «primer principio» deba asegurar las necesidades sociales básicas: “Este principio puede ir precedido por un principio léxicamente anterior que exija que queden satisfechas las necesidades básicas, al menos en la medida en que su satisfacción sea una condición necesaria para que los ciudadanos entiendan y sean capaces de ejercer fructíferamente sus derechos y libertades básicas” (Rawls 2002, 75).

El problema es que el primer principio no se integró en la teoría de Rawls; habiendo sido presentado sólo como nota a pie de página. Rawls no intentó incorporarlo a su teoría ni refinarlo. De haberlo hecho, se hubiese encontrado con el problema de la comprensible reivindicación de la prioridad de la *liberté* en la teoría liberal. La adopción del principio

de las necesidades sociales básicas, como un principio de pleno derecho en la teoría liberal en la línea de la crítica de Peffer y los posteriores comentarios de Rawls, le diese precedencia y prioridad sobre el principio de libertad y colocar el principio de las necesidades sociales básicas como primer principio, y, en consecuencia, relegaría el principio de libertad a (al menos) un segundo lugar. Dado que Rawls pone considerable énfasis en el ordenamiento de los principios y en la prioridad del principio de libertad, siendo comprensiblemente favorecido en la teoría liberal, degradarlo a segundo lugar significaría abandonar el principal principio de la teoría liberal. La sería intencionada inclusión del principio de las necesidades básicas requeriría cambios estructurales en la constitución de toda la teoría de Rawls y la precedencia de los motivos sociales sobre los motivos liberales. Sin embargo, eso significaría el colapso de la teoría liberal y una inclinación hacia una teoría alternativa socialista que sitúe los motivos sociales por encima de los motivos liberales.

Rawls reconoce que, de reformular el orden de sus principios a favor del motivo social, ante el primer y primordial principio (la libertad) y sin desear abandonar su punto de vista liberal, se encontraría en una posición internamente inconsistente e insostenible. Por ello no lo desarrolla ni lo incorpora a su teoría. Por el contrario, restringe fundamentalmente la importancia al segundo principio de la diferencia social.

5.4 Marginalización de la redistribución y el problema de la propiedad

Paso ahora a los problemas más fuertes del liberalismo en conjunción con el libertarismo, a saber, la marginación de la redistribución social y el problema de la propiedad. Aunque el principio de la diferencia contenga las mencionadas deficiencias, al menos, en parte, fue un intento por abordar ciertas desigualdades económicas. Sin embargo, ante el avance de la influencia práctica del libertarismo no igualitario, cual filosofía política del neoliberalismo promovida, Rawls redefinió su teoría reforzando su déficit social; ello tuvo lugar en los 20 años transcurridos entre la publicación de *Teoría de la Justicia* (1971) y *Liberalismo Político* (1993). Esta redefinición también puede observarse en la formulación de Rawls de la idea de la razón pública (Rorty 1997, 31–34)⁴⁵, confirmada en su estudio «Una revisión de la idea de razón pública». El editor anunció

⁴⁵ El enfoque opuesto se puede ver, por ejemplo: (Rorty 1997).

Liberalismo Político bajo el slogan de tres Rs: “Rawls Rethinks Rawls / Rawls se Repiensa”. ¿Qué es lo que comprende esta reformulación del primer libro de Rawls?

Comparado con *Teoría de la justicia*, donde el segundo «principio de diferencia» asumió un lugar secundario, aún siendo relevante, en *Liberalismo Político* y en otras obras de Rawls, la concepción político-liberal de la tolerancia queda marginada; mientras que en la posición de liderazgo, el principio de la libertad (primer principio) se potencia en el marco constitucional. Susan Moller Okin afirma que “el enfoque de Rawls en cuanto a las libertades que constituyen las condiciones para la tolerancia... y su práctica, virtualmente ahoga la parte redistributiva de su teoría original. ... La prioridad (o principio) de libertad que Rawls siempre ha defendido se ha convertido en un monopolio virtual” (Okin 1993, 1010-1). Brian Barry, al igual que Okin y otros autores, enfatiza críticamente que “el segundo principio, el «principio de diferencia» se abandona en la segunda etapa. ... La implicación es que, seguramente, el segundo principio ha de quedar sacrificado” (Barry 1995, 913; Rawls 1999, 473, 496).

Esta crítica señala la reformulación del liberalismo social de Rawls en un liberalismo desprovisto del atributo social. Si nos damos cuenta de que el liberalismo sólo definido por el primer principio es ampliamente consistente con el libertarismo no igualitario, queda claro que la reformulación de Rawls adquiere la naturaleza de una transición hacia una dirección política completamente diferente. Dispuesto a una conclusión similar, aunque no tan aguda, no se puede llegar a ella únicamente sobre la base de los bastante temerarios argumentos planteados por los críticos de Rawls presentados hasta ahora.

Una lectura más detenida de los escritos de Rawls permite determinar con mayor precisión los temas analizados y los métodos utilizados para procesarlos. Antes que nada, ha de destacarse que el principal tema de análisis en *Teoría de la justicia* y en *Liberalismo político* no se superponen. Por lo tanto, pudiésemos cuestionar la teoría sobre la reformulación de Rawls y su enfoque de la justicia social en su segundo libro. Por definición, mientras que el primer libro trata principalmente de la justicia, el segundo aborda otro tema, a saber, la legitimidad política. Por lo tanto, el enfoque de los argumentos ha de ser el siguiente: En primer lugar, cabe señalar que la justicia definida en *Teoría de la justicia* asume una concepción básica de la política que es coherente con los principios de la justicia, incluido el principio de la diferencia orientada a lo social. Sólo en este punto podemos examinar la atenuación de la importancia del principio de *diferencia* al discutir la legitimidad política en el *Liberalismo Político* de Rawls.

Rawls argumenta que “El liberalismo político es un punto de vista. ... Aceptar enfáticamente la idea de la razón pública y su principio de legitimidad no significa, entonces, aceptar determinada concepción de la justicia hasta en sus últimos detalles. ... Estaremos de acuerdo en que los ciudadanos participan del poder político como personas libres e iguales ... pero diferimos en cuanto a cuáles principios de justificación pública constituyen el fundamento más razonable. El punto de vista de su primer libro, que he llamado 'la justicia como imparcialidad' no es sino ejemplo de una concepción política liberal; su contenido específico no es el definitivo de tal punto de vista” (Rawls 2015, 168, 119). El principal objetivo del liberalismo político es promover la idea de la razón pública y la aceptabilidad asociada o la asumida tolerabilidad hacia un régimen político, desde el punto de vista de los ciudadanos; como anteriormente mencionado. La idea clave es que la adecuación de la teoría de la justicia se mide por su aceptabilidad desde el punto de vista de un consenso superpuesto o traslapado de diversas opiniones (Rawls 2015, 170). El liberalismo político se refleja así en la aplicación de la idea de la razón pública. Sin embargo, mientras el principio de libertad —con respecto a tal aplicación— parece ser aceptable, Rawls considera que aceptar el principio de diferencia es problemático, porque quiere dar cabida al libertarismo no igualitario (*non-egalitarian libertarianism*); pero no a otras posiciones como a la teoría crítica. Debido a que considera su teoría de la justicia —cual imparcialidad (*fairness*)— sólo como un tipo de liberalismo político (Rawls 2015, 25, 165, 168), todo lo que la conecta con otros liberalismos es el principio de libertad. Por eso, en *Liberalismo político*, su concepción político-liberal general se apoya únicamente en este principio, como requisito previo no sólo de la justicia, sino también de legitimidad. En cambio, afirma que el principio de diferencia no pertenece a la base constitucional y ni a sus accesorios (Rawls 2015, 228-9; ibíd. 2001, 133). En pocas palabras, el liberalismo político no requiere justicia social. Mientras que el principio de libertad es un prerequisite para la aplicación de la razón pública en el discurso público, el principio de diferencia en el *Liberalismo Político* de Rawls es sólo uno de los posibles temas de discusión. Todos los tipos de liberalismo político son concepciones de la justicia y, por ejemplo, la teoría libertaria de la justicia de Nozick, sin una dimensión social es, desde este punto de vista aventurado por Rawls, notablemente casi tan aceptable como la teoría liberal igualitaria de la justicia de Rawls.

Sin embargo, Rawls ya había tematizado estas opiniones —aunque de forma secundaria— en *Teoría de la justicia*, donde afirma: “El primer principio... es el primer paso para el congreso constituyente. ... El segundo principio interviene en la etapa legislativa. ... Así, la prioridad del primer principio de justicia frente al segundo se refleja en la prioridad

del congreso constituyente frente a la etapa legislativa” (Rawls 2006, 190-1). Sin embargo, diversos autores que adoptan la teoría de Rawls siempre han destacado —equivocamente, porque lo hacen más que el propio Rawls— la dimensión socio-igualitaria de su teoría. Podríamos argumentar que el *Liberalismo Político* no se trata realmente de la reformulación del Rawls, tal como la presentan el editor del libro y los comentaristas de Rawls, incluyendo a Susan Okin y a Brian Barry. Se trata de los límites que ya estaban presentes en *Teoría de la justicia*; carencias que se sienten plenamente sólo en su segundo libro. Rawls confirma su punto de vista en *La justicia como equidad. Una reformulación* (Rawls 2002, 82, 84-7, 247), en el cual reformula su teoría de la justicia sobre la base de *Liberalismo político*. Aunque siguiese trabajando con el principio de libertad, así como con el principio de diferencia, éste sólo queda marginado —e incluso queda como prescindible— en el *Liberalismo político*.

El liberalismo político no exige la justicia como equidad; la legitimidad no requiere justicia (social). La limitación de la exclusión social de determinadas capas o clases de la población por el principio de la diferencia es *sólo una posible opción*. Sin embargo, el liberalismo político de Rawls no requiere tal opción porque, a diferencia de muchos liberales igualitarios y teóricos críticos, no considera ciertas versiones del libertarismo no igualitario como posición política inviable, sino como una posición aceptable en el ámbito de un consenso superpuesto.

No obstante, la teoría liberal de Rawls sigue conteniendo significativos problemas derivados del hecho de que, para las cuestiones socioeconómicas —si es que se las explora— busca una solución en la política redistributiva, cuyo principal objetivo es mitigar aún más las existentes desigualdades económicas; mas conservando los principales elementos del orden económico. Al reducir el problema a una cuestión de redistribución y al subestimar la distribución, Rawls no consigue eliminar las *causas* de las desigualdades sociales. En las teorías políticas contemporáneas, suele eclipsarse el tema de las políticas redistributivas que compensan parcialmente las negativas consecuencias de la distribución inicial; siendo las relaciones de propiedad, la fundamental causa de la desigualdad entre las personas. En particular, los libertarios de derecha e izquierda están de acuerdo en este énfasis correcto; aunque, como mostraré, sea un énfasis unilateral sobre la propiedad.

La concepción de la propiedad es un concepto central de la filosofía libertaria y se basa en la autopropiedad, en ser dueña(o) de un(a)o mism(a)o. Dado que el libertarismo igualitario aborda parcialmente cuestiones sociales (Vallentyne & Steiner 2001; ibíd. 2001; Steiner 1994), me centraré en el libertarismo no igualitario, con el cual la teoría de Rawls tiene importantes factores en común que son más

problemáticos. Me basaré en el análisis crítico de Cohen sobre la concepción libertaria no igualitaria de la autopropiedad, formulada por el representante con más influencia en esta línea de pensamiento, Robert Nozick, en su obra fundamental *Anarchy, State, and Utopia* (Nozick 2001; ibíd. 1981; Paul 1981; Cohen 1988, 12, 14; Rothbard 2006)⁴⁶. La concepción de la autopropiedad de Nozick otorga a todas las personas el pleno y exclusivo derecho de control y uso de sí mismas, lo que para Nozick significa el derecho natural de cada individuo a no ser obligado a proporcionar cosas o servicios a ninguna otra persona; excepto cuando así se acuerde bajo contrato. Todas las personas pueden disponer libremente de sí mismas como mejor les parezca. De este derecho, Nozick deduce que no existe obligación de solidaridad alguna hacia los demás. Por ejemplo, Nozick cree que las actividades redistributivas del gobierno en beneficio de los socialmente necesitados, quienes forman parte del ordenamiento de la mayoría de los países occidentales, son resultado del abuso *versus* los derechos de la autopropiedad; formulado de manera extrema: una especie de esclavitud parcial.

En respuesta a la concepción de Locke sobre la autopropiedad, en su primer principio de justicia, Nozick argumenta de manera inconexa que la propiedad es justa si se ha obtenido de manera justa. En otro principio, el principio de la transferencia argumenta de manera similar que la transferencia de la propiedad es justa si el original propietario transfiere libremente su propiedad a otra persona. Sin embargo, este argumento, en sí mismo contiene e implica la defensa de la dominación formada por la acumulación de la propiedad. Los propietarios que desean contratar a trabajadores supuestamente entran en una situación en la que ambas partes son libres de decidir si, bajo ciertas condiciones, celebran o no un contrato de trabajo. Sin embargo, existe el problema de que no tienen un estatus de igualdad porque un empleado quien depende existencialmente del salario bajo contrato se encuentra en una posición inferior en la jerarquía de poder y se enfrenta a la dominación. En esta situación, puede verse obligado a firmar un contrato aún mucho menos favorable para él mismo que para el empleador y/o el propietario de los medios de producción. La forma extrema de este problema es el caso del esclavo. Si alguien posee los medios de producción y a otras personas, esas personas no suelen tener más remedio que ser esclavizadas.

Wei Xiaoping estructura con precisión este tipo de argumento en su comparación entre el liberalismo de Rawls y el libertarismo de Nozick, especialmente en el principio de autopropiedad, asociada, o bien

⁴⁶ Sobre la literatura que interpreta la teoría de Nozick, véase, por ejemplo, Jeffrey Paul (Paul 1981). G. A. Cohen se refiere a Nozick en los últimos tres capítulos de su obra: (Cohen 1988). Otra interpretación libertaria influyente: (Murray y Rothbard, 2006).

con el rechazo de Nozick a la redistribución, o bien con el principio de redistribución de Rawls:

“1. Autopropiedad (*Self-ownership*) (extensión de la propiedad de una(o) misma(o)).

2. Las diferencias entre ricos y pobres derivan de este principio.

3. La redistribución gubernamental mediante impuestos no puede justificarse, porque infringiría los derechos individuales.

4. Todos los valores sociales deben distribuirse equitativamente; a menos que una distribución desequitativa de estos valores beneficie a todos” (Xiaoping 2010, 113)⁴⁷.

Wei Xiaoping afirma que ambas teorías, la de Nozick y la de Rawls se basan en la misma base, donde los dos primeros puntos pertenecen, tanto a la teoría de Nozick, como a la de Rawls. Difieren en el tercer punto, donde Nozick aísla el principio de autopropiedad en el cuarto punto, relacionado con el principio de diferencia de Rawls en *Teoría de la Justicia*; aunque, como se discutió anteriormente, Rawls lo planteó en *Liberalismo Político*.

Como ambos autores comparten un punto de partida Lockeano, también coinciden en los dos primeros puntos y no abordan las causas de las desigualdades sociales. En el cuarto punto, Rawls sólo ha mitigado parcialmente las consecuencias de las causas individuales, pero sin abordar las causas fundamentales en sí mismas, porque no ve el desigual estatus del empleado, ni ve al empleador, dueño de los medios de producción como un problema. La posición sostenida por Nozick y Rawls es muy evidente en la interpretación presentada por G. A. Cohen en su análisis de la propiedad (Cohen 1986, 55–76, sinópticamente, 72), Cohen distingue entre varias categorías de trabajadores o productores directos y su relación con la autopropiedad y con las pertenencias. En este contexto muestra la diferencia entre un esclavo, un siervo, un trabajador/empleado y un productor independiente. Un esclavo no es dueño ni de su propio trabajo ni de los medios de producción que utiliza. Ambos son propiedad del esclavista. Las tres categorías restantes de trabajadores tienen propiedad interna, es decir, son dueños de sí mismos y de su trabajo, ya sea en su totalidad o parcialmente, como es el caso del siervo/sirviente. Sin embargo, la diferencia entre ellos radica en el ámbito de las posesiones personales. Un empleado asalariado no tiene posesiones materiales, es decir, no posee medio alguno de producción; un siervo/sirviente/empleado posee ciertos medios de producción;

⁴⁷ Los tres primeros puntos son aclarados por R. Nozick en *Anarquía, Estado y utopía* (Nozick 2001, 172). El cuarto punto es una interpretación del principio de diferencia de Rawls (mencionado en el subcapítulo). Esta interpretación se inspira en el libro de G. A. Cohen: *Self-ownership, Freedom, and Equality* (1995)

mientras un productor independiente es dueño de todos los medios de producción.

Cohen pregunta qué facilita la explotación y responde que el principal problema es el hecho de que el empleado no es propietario de medio de producción alguno, lo cual le obliga —a menudo por razones existenciales— a firmar un contrato de trabajo que le resulta desventajoso y que pudiera privarle del pago de una parte de su trabajo. El tema de la explotación y de la falta de propiedad no únicamente figura en un régimen capitalista. Sin embargo, la explotación adopta una distinta forma en cada sistema. Bajo el capitalismo, adopta principalmente la forma de un intercambio o venta de mano de obra / trabajo; mientras en un régimen de esclavitud o de comercio, como enfatiza Cohen, se implementa mediante presiones no económicas, es decir, la dominación de un grupo sobre otro, por medio de ideología y violencia (Cohen 1986, 69, 85).

Naturalmente, la explotación no tiene porqué ser (y a menudo no lo es) llevada a cabo por los mismos propietarios, dueños de los medios de producción; como lo conciben las teorías más antiguas. Dado que las posesiones materiales requieren de gestión y de un enfoque profesional, varios otros tipos de grupos de personas suelen colaborar en estrecha relación con los propietarios, beneficiándose enormemente de dicha colaboración; en algunos casos, incluso con mayores beneficios que los propios propietarios. Por lo tanto, los gerentes y las personas que ocupan otros puestos importantes y que comparten las ganancias de la propiedad, no necesitan ser propietarios para llevar a cabo el efectivo control de la propiedad en beneficio de los propietarios o de ellos mismos (Burnham 1972)⁴⁸. En este sentido, en ésta mi argumentación sobre los propietarios de las fuentes externas, también me refiero a estos grupos de las élites de personas, quienes también se apropian de los beneficios o utilidades. El término «propietario» no debe entenderse sólo formalmente, en el sentido de una persona quien posee los recursos únicamente desde una perspectiva legal. Ello, en sí mismo, no garantiza el real ejercicio de la propiedad. Un concepto más adecuado de «propietario» incluye a aquéllos quienes *realmente se* benefician de su propiedad o del control de su/la propiedad (ya sea propia o ajena). Pueden ser, en primer lugar: los directivos de alto nivel en la estructura de las corporaciones y sus gerentes afiliados en otras empresas; en segundo lugar: políticos y altos funcionarios (*civil servants*); en tercer lugar: especialistas altamente capacitados; y, en cuarto lugar: comerciantes

⁴⁸ Varias interpretaciones conservadoras y progresistas que originaron el siguiente trabajo concurren en este argumento en *The Managerial Revolution* (Burnham, 1972, orig. 1941).

(Sklair 2000a, 67-85; ibíd. 2001; Robinson & Harris 2000; Schweickart, 2002)⁴⁹.

Esta interpretación contiene un otro aspecto, cuya versión ofrece una crítica elucidación de la relación entre las diversas interpretaciones de los temas. Mientras que, según Marx, las relaciones de igualdad de las partes individuales del contrato del trabajo están deformadas por su diferente relación con la propiedad, y con los propietarios/empleadores, quienes utilizan su posición de dominio sobre los empleados con fines de explotación⁵⁰; para Rawls, la propiedad de los medios de producción no constituye una oportunidad para el dominio del propietario empleador sobre el empleado. Según Rawls, las normas universales sobre la libre e igualitaria relación (de paridad) entre las personas, es decir, específicamente, la voluntaria concesión de un contrato de trabajo en igualdad de condiciones, no se infringen cuando el proceso del cómo y cuánto se invierte en la propiedad, incluyendo lo invertido en los medios de producción, la voluntaria concesión se vulnera llevada a cabo por el método legal de la transferencia no forzada de la propiedad de una persona a otra, tal como lo establece el principio de transferencia de Nozick. Aquí, Wei Xiaoping prosigue a Marx (Wei 2022) y subraya que la infracción de las relaciones de igualdad se produce a través de las relaciones de la división social, es decir, a través de la dominación: “Tan pronto se produce la división social, el principio de la autopropiedad (*self-ownership*), y aquellas reglas universales que debieran ser obedecidas por todos; a invertirse libre e igualmente” (Xiaoping 2010, 115). La división social que separa a los empleados asalariados de ser los dueños de los medios de producción, lo cual significa la separación del empleado asalariado del mismo capital. La teoría liberal y la teoría libertaria parten de una similar formulación lockeana sobre la autopropiedad: por un lado: no distinguen entre la relación que el empleador, dueño de los medios de producción tiene con la propiedad; y, por otro lado: tampoco distingue la relación del empleador con las personas empleadas, a quienes él les paga por su trabajo. Para él, como empresario empleador, ambas relaciones son un único tipo de relación hacia una inversión de propiedad. La persona queda aquí reducida a una cosa (reificada), resultando en un trabajo alienado y enajenado; entre otras consecuencias. Esta crítica a la cosificación (reficación) de ente o entidad, llama la atención sobre la necesidad de dar un paso más allá de

⁴⁹ Leslie Sklair analiza estos grupos, principalmente en el contexto global; también incluye a los medios de comunicación en la cuarta facción (Sklair 2000b; 2001). Véase para un arreglo alternativo de David Schweickart (2002).

⁵⁰ No me detengo aquí en la teoría del valor del trabajo de Marx, cuestionada por Cohen y por otros autores.

las relaciones sujeto-objeto, del paradigma del trabajo y hacia las relaciones sujeto-sujeto. Sin embargo, Marx apenas si lo desarrolla y, por ello, en última instancia, no se siguen los demás pasos requeridos para la transición a un modelo intersubjetivo. En este sentido, la posición de Marx ha de ser transgredida, incluso si su crítica a la teoría liberal, como se mencionó anteriormente, pudiera ser aplaudida, siempre que, por supuesto, la incorporemos al marco de la teoría intersubjetiva (Honneth 2005)⁵¹.

Aunque la propiedad de los medios de producción no desempeñe un papel principal en la teoría de Rawls, ha de señalarse que él es consciente de al menos ciertas desigualdades en las posesiones materiales y, por lo tanto, en las desigualdades que, en parte, intentó restringir a partir de su principio de diferencia. Sin embargo, Rawls presta escasa atención a estos temas e incluso, cuando lo hace, únicamente se atiene a vagas formulaciones que dificultan formarse una idea de la propiedad de los recursos externos. Él mismo admite esbozar sólo un conjunto de políticas que debieran constituir el telón de fondo de la justicia; mas, sin proporcionar razón alguna que las sostuviese. Admite que sería necesaria una teoría social que demostrara que estas políticas realmente proporcionen un trasfondo justo, pero él mismo no se detiene en tal teoría. De ahí que afirme que sus propuestas sean sólo “aproximadas e intuitivas” (Rawls 2002, 185).

En cierta medida, Rawls tematiza esta cuestión cuando analiza el concepto de «democracia entre los propietarios» (Rawls 2002, 185). En *La justicia como equidad. Una reformulación*, Rawls argumenta que este tipo de democracia debiera establecerse en instituciones fundamentales a través de las cuales los ciudadanos implementasen un sistema de cooperación basado en la imparcialidad (*fairness-based cooperation*). Una condición para la plena cooperación justa de los ciudadanos es que estas instituciones deben, desde el principio, poner una cantidad suficiente de medios de producción en manos de todos los ciudadanos; y no sólo en algunos (Rawls 2002, 187). Sin embargo, no se especifica cuánto es una «cantidad suficiente». Sólo podemos deducir esta información del pasaje que analiza el requisito de que los ciudadanos estén en una posición que les permita administrar, gestionar sus propios asuntos en un «razonable grado» de paridad (*equality*).

Sin embargo, a partir de los análisis anteriores sobre la redistribución y el principio de la diferencia, se desprende que Rawls acepta las desigualdades entre las personas como un factor de

⁵¹ Aunque Honneth hace esta transición intersubjetiva, no logra la integración (Honneth 2005; 2008).

motivación para los ricos, dependiendo de este grupo de personas el cuánto se redistribuirá en beneficio de los socialmente menos favorecidos. En la distribución de los medios de producción, la formulación de Rawls es aún menos específica, pero sus vagas afirmaciones sobre un «grado razonable» de igualdad apuntan a conclusiones similares a las del análisis anterior.

También se puede obtener una cierta idea de la definición negativa de Rawls, en concreto, de sus observaciones sobre lo que no incluye el derecho de propiedad en conceptos que, aunque no los utiliza, señala que es posible justificar (Rawls 2002, 83). Aquí, Rawls afirma que el derecho a la propiedad de los medios de producción no debe incluirse entre los principios de justicia o el tratado constitucional, ya que es una cuestión que debe tratarse en un nivel inferior, es decir, se refiere a la aleatoriedad de las decisiones individuales en función del vigente equilibrio político del poder. Sin embargo, esta especificación no debe exceder los derechos ni las libertades fundamentales establecidos en su teoría, por lo cual no se puede transgredir el marco básico de su concepción ni sus carencias (Rawls 2002, 233-6). Sin embargo, esto le lleva a un razonamiento circular e impide una solución al problema. Mientras que en el marxismo clásico pudiésemos encontrarnos con una subestimación de los derechos y de las libertades individuales fundamentales y mientras en la práctica real-socialista había injusticias derivadas de dicha subestimación, el liberalismo, por el contrario, con un énfasis casi ilimitado en estos derechos y libertades, restringe las condiciones para una efectiva paridad en su existencia. En este sentido existe un vínculo directo entre el deformado concepto de autonomía y las consecuencias en forma de privación de la libertad, tal como se analizó con cierto detalle en el subcapítulo anterior. La libertad exclusiva asociada al derecho de propiedad entre determinadas personas conduce, en el liberalismo y, en particular, en el libertarismo no igualitario, a la expropiación o restricción de la libertad; entre otros. Dado que Rawls, al igual que Nozick, vincula su teoría estrechamente con el concepto de propiedad no limitada de manera fundamental y, siendo que el punto de partida de este concepto es la autopropiedad, su proposición requiere de una detallada atención.

De lo señalado hasta ahora, queda claro porqué el principio de autopropiedad es también cercano al marxismo, utilizándose como punto de referencia para criticar la explotación y preconizando que todo trabajador tuviese derecho a los frutos de su trabajo. Sin embargo, esta afirmación pudiera hacernos pensar en la simplificación donde cada trabajador(a) es totalmente soberano(a) de sí mismo(a) y, por lo tanto, de todos los resultados, bienes y servicios de su trabajo. Según Cohen, la consecuente defensa de esta proposición da lugar a una egocéntrica

adhesión de todas las actividades y productos de cada persona, ignorando así a los socialmente necesitados (incluidos los niños, los ancianos, etc.), quienes dependen de los demás. Por ende, este planteamiento tiene consecuencias libertarias y liberales en relación con la posesión de lo externo. Por lo tanto, en su preciso razonamiento analítico, Cohen afirma que cualquier fuerte versión del derecho a la autopropiedad es, en última instancia, el derecho al egoísmo. Otra cosa, sin embargo, es la propiedad social en la concepción socialista, en la que los individuos son copropietarios. En tal concepción, el egoísmo se sustituye por una solidaridad sistémica entre las personas.

Cohen afirma que la completa interconexión con el libertarismo y el subsiguiente rechazo igualitario pudiera parecer un serio intento por negar este principio de autopropiedad⁵². Sin embargo, como reconoce que esta estrategia es inconsistente, busca rechazar el principio mismo. Sin embargo, ello significa tener que lidiar con la reacción de Nozick, según la cual, dicho rechazo conlleva varios graves problemas: primero: el establecimiento de la esclavitud; en segundo lugar: el tratamiento arbitrario de los demás como recursos; y, en tercer lugar: la restricción de la autonomía humana.

Cohen aborda las objeciones de Nozick de la siguiente manera: (Nozick 2001, 31, 34, 172nn; Cohen 1995, 229–43). En primer lugar, aborda el problema asociado a la amenaza de la esclavitud mediante una interpretación de las consideraciones planteadas por Thomas Scanlon & Joseph Raz (Scanlon 1977, 66; Cohen, 1995, 231–3). Como medio básico para rechazar el principio de autopropiedad (*self-ownership*), proponen justificar la asunción de compromisos con los demás. Sin embargo, según Nozick, cualquier obligación extra contractual es una forma de esclavitud; al menos en parte. En respuesta al argumento de Nozick, Scanlon sostiene que, así como, por ejemplo, la cadena perpetua no puede compararse con la privación de la libertad a corto plazo impuesta

⁵² Cohen es consciente de la diferencia entre el libertarismo de derecha, formulado de manera más pura por Nozick y rechazado por Cohen, y el libertarismo de izquierda, que, según Cohen, también tiene inconvenientes, y cuyos partidarios incluyen a Hillel Steiner y a Herbert Spencer en su período inicial. Al igual que el libertarismo de derecha, el libertarismo de izquierda también acepta sin reservas el principio de autopropiedad; pero, a diferencia de la versión de derecha, defiende la inicial e igualitaria distribución de los recursos naturales. Promueve la idea de que, originalmente, las personas eran propietarias de los recursos en conjunto y, por lo tanto, debieran continuar teniendo igual acceso a su propiedad. En este contexto, Cohen critica el libertarismo que pretende ser igualitario por preferir un énfasis separado de las fuentes externas y por ignorar, tanto a la comunidad igualitaria como el hecho de la desigual distribución de las disposiciones y de los talentos naturales en la población humana; desdibujando así sus originales ambiciones definidas en base a la libertad de todas las personas.

para investigar un crimen, la esclavitud no puede equipararse a los impuestos estatales redistributivos. Según Raz, también pudiera decirse que, por ejemplo, se está obligado a asistir a un familiar enfermo, aún cuando el paciente intentase de manera explícita eximirme a mí o a un otro individuo de tal obligación. En determinadas circunstancias, como persona, me encuentro, obligado(a) a ayudar, no porque alguien fuese dueño(a) de mi derecho para hacer algo, sino porque reconozco la existencia de tan relevante obligación. Este reconocimiento devela el vacío en los derechos de propiedad (*ownership*) que revela que no soy el único dueño de algunas de mis actividades (aquellas asociadas a obligaciones); sin que ello signifique haber caído en la esclavitud.

Si bien pudiésemos argumentar contra del razonamiento de Raz, donde no distingue entre obligaciones morales y legalmente exigibles, Cohen cree que tal afirmación de exigibilidad carece de fundamento, porque el modelo de Nozick de un Estado minimizado —al igual que el modelo de un Estado redistributivo— también requiere la tributación (imposición de impuestos) a los ciudadanos, la cual está consagrada en la ley. Si, en el caso de Nozick, la recaudación de impuestos para pagar la fuerza policial es justificable, la recaudación de impuestos en beneficio de los socialmente necesitados no parece ser menos legítima. La existencia de ciertas obligaciones hacia los demás demuestra el núcleo normativo del Estado redistributivo; pero en modo alguno da fe de la naturaleza esclavista del mismo. Según Cohen, Nozick también debiese explicar cómo, siendo gran opositor del estado redistributivo y creyendo que es una forma de imponer la esclavitud parcial, cómo se justifica la posibilidad de que una persona decida libremente caer en total esclavitud (aparte de la auto contradictoria referencia del consentimiento contractual de aquella persona en quien recae la esclavitud).

En segundo lugar, Cohen responde a la defensa de este principio por parte de Nozick, refiriéndose al principio de Kant de que los humanos somos el fin y no el medio. Según Nozick, este principio significa que una persona no pueda ser utilizada como un mero medio para lograr los fines de otros sin su consentimiento (es decir, por ejemplo: para la redistribución). Cohen responde formulando: a) la relación entre el principio de Kant y el principio de autopropiedad; y b) la diferencia entre el principio de Kant y su reformulación por parte de Nozick.

a) Cohen argumenta que el principio de Kant no contiene el principio de autopropiedad y que el mismo principio tampoco lo contiene. El principio de Kant de la metafísica de las costumbres (Kant 1994; Kant 1994) se refiere al hecho de que no podemos utilizar a otra persona simplemente como un medio, sino que debemos tratarla como un fin en sí misma. Por lo tanto, por ejemplo, si mediamos con un

vendedor para comprar algunas mercancías, también nos comprometemos a brindarle cualquier asistencia que necesite, como, por ejemplo, por motivos de salud. Tal obligación no se aplicaría en caso de utilizar una máquina vendedora, es decir, un instrumento mediador. Cohen, refiriéndose a Kant y de acuerdo a su principio, afirma que las personas sanas, a través de sus impuestos, tienen la obligación de contribuirles a las que estén incapacitadas. Sin embargo, ello es incompatible con el principio de autopropiedad, donde tuviera que rechazarse darle un uso instrumental a las personas sanas (reconocidas como un fin en sí mismas) en aras de ayudar a los discapacitados; porque ello inherentemente excluye cualquier obligación no contractual.

Por otro lado, alguien pudiese aceptar el principio de autopropiedad (*tenet of self-ownership*) y rechazar el principio de Kant. Mientras el principio no dice nada sobre las relaciones positivas con otras personas, el principio de Kant exige nuestra participación en la relación con los demás, dado que postula la obligación de tratar a los demás como a un fin.

b) Cohen afirma que la reformulación por parte de Nozick sobre el principio kantiano de fin y medios en un principio de consentimiento es una deformación. Mientras Kant exige que otra persona (también) sea tratada como un fin, según Cohen, Nozick sólo exige que ésa otra persona acepte ser tratada de esta manera. Bajo esta luz, el principio del consentimiento de Nozick puede dar lugar a una situación donde otra persona fuese tratada simplemente como un medio.

En tercer lugar, en su objeción final, Nozick esgrime el argumento de la restricción de la autonomía, afirmando que las personas pueden ser seres autónomos sólo si son plenos titulares de derechos relativos a su autopropiedad. Cohen, sin embargo, argumenta que, en nuestro entorno, donde las personas tienen diferentes disposiciones y talentos, cada persona puede disfrutar de cierta autonomía o libertad real sólo cuando los derechos a la autopropiedad se vean parcialmente restringidos. De no verse limitada, la autonomía se le niega a muchas personas (a enfermos, desempleados, etc.). Sin embargo, la plena autopropiedad no significa salvaguardar la autonomía, incluso suponiendo una distribución aproximadamente equitativa de talento y de salud, es decir, de la propiedad de los recursos internos que abarque a toda la población humana. Según Cohen, la autonomía depende del alcance de los derechos del individuo sobre sí misma(o) y sobre el entorno externo del que pueda disponer; es en éste extenso ámbito de los derechos —como lo ilustra el problema de la explotación—, donde las personas difieren sustancialmente.

En esta línea de razonamiento, la cuestión no es que se rechace fundamentalmente el principio de autopropiedad, sino su interpretación

hace que este principio y el libertarismo no igualitario sean suficientemente no atractivos. Se busca un concepto equilibrado de la propiedad y de evitar ambos extremos. Si bien el rechazo total del principio significaría no admitirle a un trabajador el derecho al fruto de su trabajo y, por lo tanto, la imposibilidad de criticar la explotación; la aceptación total del principio le abriría la puerta a la egoísta negación sobre lo apropiado y correcto que resulta la acción distributiva y la redistributiva.

La aplicación en la práctica de las ideas liberales y libertarias aquí analizadas tiene sus consecuencias desafortunadas. Sin embargo, dado que la teoría suele ser una versión más ideal de la práctica, la aplicación en la práctica de ideas principalmente libertarias y similares tiene consecuencias aún peores, a saber, el debilitamiento de la democracia y el fortalecimiento de la oligarquía. Como han documentado Martin Gilens y Benjamin Page en sus análisis, la existencia de la oligarquía en la práctica política en EE.UU. confirma las teorías del dominio de los grupos de poder económico y también las teorías del pluralismo sesgado, y desgraciadamente no confirma las teorías de la democracia electoral mayoritaria ni tampoco las teorías del pluralismo mayoritario (Gilens, Page 2024, 564–581). EE.UU. ya no cumple los criterios de la democracia debido a la influencia significativa de la propiedad excesivamente desigual y otras formas de poder. Por ejemplo, las elecciones presidenciales estadounidenses de 2020 fueron las elecciones más caras de la historia de la humanidad, que, como en el pasado, estuvieron fuertemente distorsionadas o corrompidas por corporaciones y personas adineradas de forma oligárquica. En muchos países de la Unión Europea y en muchos otros lugares también se está promoviendo y legalizando este tipo de corrupción plutocrática (Torres-Spelliscy 2020).

* * *

En síntesis, puedo señalar que la crítica a las deficiencias de la teoría liberal, la cual dividí en este capítulo en déficit de participación y déficit social, pudiera diseccionarse analizando los problemas vinculados a la concepción de la razón pública y sus temas *ad hoc*. En términos de participación ciudadana en un sistema democrático, los males de la concepción liberal de la libertad emergen particularmente en el concepto deformado de aquella autonomía que conduce al individualismo excesivo, a problemas de la razón instrumental, aparente y paradójicamente, a la privación de la libertad. En términos de justicia social, en el escenario más leve, nos encontramos con una concepción inadecuada de la redistribución; o, en el escenario más grave, con la ausencia de redistribución; en última instancia, en particular, con el

irresuelto excesivo derecho individualista sobre la propiedad de lo externo. Por lo tanto, la liberal promesa de libertad no se ha cumplido y se reproducen aquí los problemas tradicionales del capitalismo. El liberalismo político de Rawls parece ser menos participativo y, por lo tanto, menos democrático y menos social de lo que habitualmente se presenta. Estas fallas hacen que su teoría sea objeto de análisis críticos sobre el libertarismo no igualitario, que muestran cómo el sistema democrático y cómo la justicia social relacionada requieren de más espacio para la participación de los ciudadanos y para su seguridad social de lo que admite la teoría liberal.

Muchos autores han intentado rescatar las deficiencias de la teoría liberal dentro del liberalismo, y del mismo modo en la práctica liberal. Sin embargo, no abordan las premisas deficitarias de la propia teoría liberal. Por ejemplo, el nacionalismo liberal, que adopta una forma representativa en la filosofía de David Miller (Miller 1995, 2000), intenta concebir un fundamento nacional para el liberalismo y ampliar la redistribución social, pero esto no cambia el núcleo de los problemas del sistema liberal si éste ha de seguir siendo liberal y no principalmente nacional o social. De hecho, en un marco global, estos problemas se agravan a medida que las demandas solidarias de distribución y redistribución entran en conflicto con las demandas nacionales que relegan la erradicación de la pobreza y la solidaridad pertinente a un lugar lateral, quedando el liberalismo nacional confinado a la responsabilidad más necesaria de los problemas sociales a escala global (Miller 2007).

La teoría de Rawls, como la teoría liberal en general, es una concepción ahistórica incapaz, por tanto, de reflejar los cambios regresivos y progresivos que pueden conducir más allá del liberalismo. Esto no cambia en principio el hecho de que la teoría de Rawls, contrariamente a sus fundamentos, mencione también varios motivos temporales, como la solidaridad intergeneracional o los aspectos ecológicos del desarrollo. Sin embargo, la cuestión de la transición histórica de los países al liberalismo o a cualquier otro sistema es completamente ajena a la teoría de Rawls. Según su teoría, el sistema es liberal o no lo es. Este enfoque ahistórico encuentra su durabilidad especialmente cuando las deficiencias comunes de la teoría y la práctica liberales y libertarias conducen, normalmente de forma cíclica en el tiempo, a crisis en la teoría y la práctica políticas dominantes y a consecuencias que buscan una salida a los problemas liberales y libertarios más allá de los límites de estas teorías y sus aplicaciones prácticas.

El populismo se convierte a menudo en el primer paso para encontrar salidas a estos problemas en una situación de crisis. Jan-Werner Müller (Müller 2021) señala bien que la simplificación del

discurso público en las categorías binarias conflictivas de "el pueblo" y "la élite" a menudo da lugar al antipluralismo, es decir, a la reducción de la pluralidad de opiniones en el espacio público y a la afirmación autoritaria de la posición del grupo de personas actualmente gobernante (Langman, Lundskow, 2016). Sin embargo, olvida que la desilusión del pueblo en crisis conduce a un desarrollo caótico que requiere un arte político de simplificación. Si el populismo se realiza en nombre de la promoción de un enfoque social emancipador, por ejemplo, en la versión cuya formulación inicial fue captada por Ernesto Laclau (Laclau 2018; Laclau, Mouffe 1985; Preciado 2021), todavía puede ser una forma de invertir el curso del camino y no acabar en el extremo equivocado de otro sistema problemático. Volveré más adelante a la esperanzadora vía social normativa o a la vía socialista más desafiante (Ali 2008; Puchovský, Puchovský 2023; Boron, Klachko 2023; Lampter 2023),⁵³ pero por ahora considero, en el contexto de la crítica, las vías populistas no emancipadoras que desvían el sentimiento antiliberal en una dirección conservadora no igualitaria hacia su supuesta salida de la crisis.

El conservadurismo difícilmente puede verse como una salida de los problemas y la crisis (Franco, Marsh 2015), pero, al igual que ocurre con el liberalismo, es posible apreciar algunas de sus subdimensiones seleccionadas que pueden ser positivas. El conservadurismo, en primer lugar, en cuanto a su apreciación de los bienes comunes, se basa en la crítica ya mencionada de la noción de individualismo extensivo. En segundo lugar, está vinculado a la crítica de la super trayectoria negativa que destruye las características beneficiosas que han estado presentes, como señala G. A. Cohen (Cohen 2012; Pugh, Kahane, Savulescu 2013). Por lo tanto, estos aspectos recompensan temporalmente el statu quo frente a estas trayectorias negativas. En tercer lugar, otro aspecto beneficioso puede ser la crítica de la opresión de un grupo marginado de personas en forma de nación y la promoción de la liberación nacional, que puede tener características conservadoras y progresistas (Hroch 2000; Hroch 2015; Hobsbawm 2021.). En el primer caso, se trata de una crítica ontológica intersubjetiva; en el segundo, de una crítica temporal; y, en el tercero, de una crítica de la marginación de un grupo. Las tres pueden asociarse a la promoción de la consideración social de los grupos de personas pobres o con bajos ingresos; aunque en principio se trate sólo de caridad y no de solidaridad sistémica.

⁵³ Un ejemplo típico en la práctica política son la primera y la segunda marea rosa en América Latina, véase: (Fariq Ali 2008; Ján Puchovský Jn. y Ján Puchovský Sr. 2023, 288-303). Sobre la segunda marea rosa: (Boron, Klachko 2023; Martin Lampter 2023, 319-334).

Sin embargo, el problema es que las principales premisas del conservadurismo están arraigadas en jerarquías tradicionales interpersonales en las esferas económica, política, social y cultural (Hazony 2022; Oakeshott 1991; Oakeshott 1993.). Una versión más suave del desarrollo problemático es el establecimiento de un sistema conservador que autoriza los intereses no igualitarios en nombre de los valores e intereses tradicionales y limita o invierte la dirección emancipadora del desarrollo, ya sea dentro de un marco nacional únicamente o dentro de un marco más amplio: regional o más grande. Una versión más radical es el establecimiento de un sistema conservador que hipertrofia el sistema jerárquico. Su versión ejemplar es el nacionalismo conservador (Bauman 1989), que suele explotar motivos étnicos de forma xenófoba. Las disputas étnicas y nacionalistas pueden degenerar en conflictos armados y guerras, como ocurrió también con la crisis del liberalismo en los años 30 que desembocó en la Segunda Guerra Mundial. También después de la Segunda Guerra Mundial, conflictos locales y nacionales de menor envergadura se ampliaron hasta convertirse en guerras regionales en las que se vieron implicadas potencias mundiales. Esta evolución amenaza con el peligro de una guerra nuclear u otro tipo de guerra extremadamente destructiva. Analizaré las dimensiones internacional y global de estos peligros en capítulos posteriores.

6. Déficit de la libertad internacional

La justicia global es una respuesta a las interacciones globales. El concepto de justicia global es importante en momentos cuando los individuos y las sociedades, así como sistemas y civilizaciones enteras se encuentran bajo la presión de influencias transnacionales y globales, principalmente de naturaleza económica. Vivimos en un orden global muy estratificado, “con interdependencias asimétricas entre los países desarrollados, países en vías de desarrollo y países subdesarrollados, parece que resulta una irreconciliable contraposición de intereses” (Habermas 2000b, 77). Esta desafortunada situación pudiera resolverse mediante la identificación y el desarrollo de un apropiado concepto global institucionalizado que permitiera se llevase a cabo la justicia desde el ámbito local al nacional, internacional, regional y mundial. La interconexión global cada vez más conflictiva entre varias partes del mundo requiere no sólo de las relaciones internacionales, sino también de un orden global. Abordaré el concepto de justicia global ayudado por un análisis crítico del concepto de justicia internacional liberal.

Mis pensamientos tomarán la siguiente dirección: En cuatro secciones expondré, por un lado, la insuficiencia de la teoría de la justicia liberal internacional contemporánea y, por otro lado, la necesidad de una teoría de la justicia global internacional. Me centraré en las principales diferencias entre ambas teorías. Inicialmente esbozaré las principales tesis de la concepción liberal de Rawls sobre las relaciones internacionales. Mi objetivo en este proceso no es proporcionar una detallada explicación de esta teoría; sino, más bien, enfocarme en sus pilares de apoyo, lo cual servirá el propósito de mi comparación con la teoría de la justicia global. En la segunda parte me ocuparé de un problema que está contenido en parte de la teoría de Rawls, específicamente su concepto de un contrato social: el contractualismo. Este problema aborda de manera inadecuada la relación liberal entre el individuo y la comunidad. En la tercera parte señalaré los puntos inconsistentes en la teoría de Rawls contenida en la segunda parte, es decir, sus principios de justicia, seleccionados con la ayuda del contrato social. En la cuarta parte me concentraré en las consecuencias de estas limitaciones para una dimensión socialmente distributiva de la justicia o para el enfoque de abordar las desproporcionadas desigualdades globales. Intentaré formular las causas de las limitaciones de la teoría de la justicia internacional de Rawls y señalar la necesidad de transitar de la justicia internacional liberal, desprendida del nacionalismo liberal de Rawls, a una justicia global que sea considerada social e intercultural.

6.1 Relación inadecuada entre el individuo y la sociedad

Rawls inicialmente formuló su concepto liberal de justicia internacional en su primer libro *Teoría de la justicia* (Rawls 2006, 385-87). El libro se centra en el concepto de justicia en el marco de un Estado-Nación, proporcionando una visión de la justicia internacional a gran esquema. Sin embargo, es la base para una formulación más definida, posteriormente desarrollada por Rawls en su estudio “El derecho de gentes” (“The Law of Peoples”), culminando en su libro del mismo título, (Rawls 2001, 23-101), en el cual Rawls desarrolla su concepto de justicia internacional.

Desde el punto de vista de mi resumen reconstructivo del concepto de Rawls sobre las relaciones internacionales, es posible decir que el objetivo de *El derecho de gentes* de Rawls es proponer lineamientos fundamentales para una política internacional para una sociedad democrática liberal. Es también una propuesta con un propósito más universal: el objetivo de crear una comunidad mundial de «pueblos liberales y decentes» (Rawls 2001, 133). *El derecho de gentes*, en su concepto de justicia internacional, sirve como una “concepción política particular de la equidad y la justicia que se aplica a los principios y las normas del derecho internacional y su práctica” (Rawls 2001, 13). A su vez, en 1993, Rawls articula dos principios y temas mutuamente interconectados que existen en el trasfondo de su teoría de las relaciones internacionales (Rawls 2001, 149). El primero es la premisa idealista de que los problemas y desastres más graves en la historia de la humanidad fueron causados por el aspecto político de la injusticia. En particular, los asesinatos en masa, el genocidio, la pobreza, las persecuciones religiosas o las injustas guerras fueron causados por este particular tipo de injusticia. La segunda premisa es la idea de que los eventos más problemáticos y desastrosos pudieran eliminarse, siempre que la dimensión política de la injusticia fuese eliminada mediante la implementación de instituciones básicas justas y siguiendo correctos procedimientos de la justicia misma. Rawls agrega que, si estas instituciones no son justas, al menos debieran ser decentes para lograr el requerido estado de las circunstancias.

La razón por la cual Rawls no habla de una pluralidad de naciones, sino de una pluralidad de pueblos es porque pretende distinguir entre formaciones estatales con intereses propios racionales,

que no necesariamente razonables⁵⁴, demostrados en su soberanía y los pueblos incluidos en *El derecho de gentes* para delimitar la soberanía interna o a la autonomía política de un Estado. Por un lado, se les imponen mayores exigencias a los pueblos que a los Estados, porque se requiere la estricta conformidad con los derechos humanos, una conformidad que ha ido en aumento desde fines de la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, los derechos humanos se conciben en un sentido más limitado y tolerante que intenta eliminarles capas de etnocentrismo y, a la vez, respetando las diferencias de naciones bien ordenadas que no poseen un régimen democrático liberal⁵⁵. Esto debiera ofrecer la posibilidad de una convivencia pacífica para sociedades bien ordenadas, es decir, sociedades democráticas liberales y sociedades ordenadas en jerarquías que no presentan modelos democráticos de orden liberal, pero que respetan los derechos humanos fundamentales y permiten la participación ciudadana en el gobierno a través de consultas jerárquicas basadas en criterios de valores compartidos (Rawls 2001, §8-9, 15). Rawls argumenta: “En la sociedad de los pueblos, el paralelismo con el pluralismo razonable es la diversidad entre pueblos razonables con sus diferentes culturas y tradiciones de pensamiento religioso y no religioso” (Rawls 2001, 24). El elemento adicional de la coexistencia de sociedades bien ordenadas es la relación de estas sociedades reunidas bajo el *Derecho de gentes*, con sociedades que no están bien ordenadas y que son fuente de inestabilidad internacional.

Para resumir, dejando ahora de lado todos los problemas de su teoría, Rawls se ocupa de la justicia internacional liberal que, en su escenario ideal, se logra estableciendo la coexistencia armoniosa de los pueblos en la «sociedad de los pueblos» bajo el *Derecho de gentes*. Esta Ley está diseñada para implementar la dimensión política de la justicia con la ayuda de dos pilares: en primer lugar, los derechos humanos básicos seleccionados y, en segundo lugar, una versión de tolerancia y reconocimiento intercultural de las particulares diferencias de las sociedades bien ordenadas. El caso no ideal tiene una añadida relación con sociedades que no están bien ordenadas. Estas perspectivas pueden definirse como una teoría política de la justicia internacional basada en el seguimiento de los derechos humanos básicos.

⁵⁴ La explicación de la principal diferencia entre los términos “razonable” y “racional” se presentan, por ejemplo, en (Rawls 1983).

⁵⁵ Rawls no insiste en algunos artículos de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, por ejemplo, en el artículo 21, que se refiere al gobierno democrático. Compare con el punto de vista opuesto, por ejemplo, el de *Cosmopolitan Democracy* (Archibugi, Held 1995). Compare también con “A World Consensus on Human Rights?” (Taylor 1996, 15–21).

La explicación dada hasta ahora es suficiente para señalar ciertas inconsistencias en la teoría liberal de Rawls sobre las relaciones internacionales. En primer lugar, me gustaría llamar la atención sobre el problema que aparece en la formulación de Rawls sobre la *posición original*, donde las partes individuales del contrato social deciden sobre los principios de justicia internacional. Por el momento, dejaré de lado la cuestión de si es del todo sustentable definir los principios de justicia a través del modelo contractual como posición original, y si fuese mejor articular los principios de justicia con la ayuda de un otro modelo no basado en el contrato social. A pesar de que el modelo de un contrato social no presente una solución para la mayoría de las teorías, creo es posible evaluar el problema discutido dentro de este modelo de forma independiente.

El problema se presenta en la especificación de los sujetos de justicia. En la teoría de la justicia de Rawls formulada en el marco del Estado Nacional, los individuos se representan a sí mismos en una posición original; sin embargo, en su teoría de justicia internacional, los agentes son representantes de los pueblos e incluso de Estados enteros, cuya tarea consiste únicamente en representar los intereses de las Naciones o Estados. Como argumenta Rawls en *Teoría de la justicia*: “a las partes contratantes, en este caso, a los representantes de los Estados, sólo se les permite el suficiente conocimiento para hacer una elección racional para proteger sus intereses...” (Rawls 2006, 342).

Este cambio, de ser individuos quienes representan sus propios puntos de vista, con posición de individuos morales a convertirse en representantes, quienes representan *los intereses de las personas (de los pueblos)*, transforma significativamente la teoría de Rawls. El óptimo escenario en esta teoría es una defensa racionalmente designada de los derechos individuales, o un nacionalismo liberal que promueve los intereses nacionales en nombre de los miembros de estas naciones frente a los intereses de otras naciones. Se trata de principios que “rigen las políticas públicas hacia otras naciones” (Rawls 2006). Esta descripción muestra la teoría normativa de Rawls como una teoría de las relaciones internacionales, donde el centro de atención son las relaciones nacionales.

Las razones de este punto de vista no se encuentran en la teoría liberal de la justicia de Rawls. Para Rawls, no se trata de una teoría liberal ideada excesivamente con términos comunitarios. Si bien es necesario percibir su punto de vista como considerado con un principio comunitario, para Rawls, a nivel nacional, la defensa de la comunidad está guiada por otros motivos. El principio subyacente de la teoría de las relaciones internacionales de Rawls es la petrificación de las políticas prácticas de las relaciones internacionales (Rawls 2001, 126).

A la luz del argumento presentado hasta ahora, la diferencia entre la teoría de la justicia internacional de Rawls y la teoría de la justicia global se hará más evidente. Para ello, podemos partir de formulaciones de justicia cosmopolita, de las que pasaré a una noción más adecuada de justicia global. La distinción básica entre estos dos tipos de teoría, según Rawls, quien se refiere a las teorías cosmopolitas de Brian Barry, Charles Beitz, Thomas Pogge y David Richards es que, mientras la justicia cosmopolita se ocupa de los individuos, la justicia internacional liberal se ocupa de sociedades y Naciones enteras (Rawls 2001, 97-101, 133-42; Barry 1989; Beitz 1979; Pogge 2002; Richards 1982, 275-99). Sin embargo, los puntos de vista de los referidos teóricos sobre el cosmopolitismo son considerablemente más complejos y no pueden entenderse únicamente sobre la base de la teoría de Rawls.

En primer lugar, es necesario al menos distinguir entre las teorías libertarias y las teorías del cosmopolitismo. Las teorías libertarias igualitarias de la justicia, por ejemplo, las teorías de Hillel Steiner (1994) o de Henry Shue (1980)⁵⁶, en realidad, como afirma Rawls, se ocupan de los individuos y de los derechos humanos asignados a los seres humanos sobre la base de sus características comunes. En ello difieren del punto de vista de Rawls, donde estos derechos aseguran “un estándar necesario; aunque no lo suficiente, para la decencia de las instituciones políticas y sociales domésticas”, requerido a las Naciones como miembros de una justa sociedad mundial de pueblos (Rawls 2001, 77-85, 93-97). Si en la teoría de Rawls los derechos de los individuos son sólo una de las condiciones requeridas para la aceptación de una Nación entre otras Naciones en el marco de la sociedad de los pueblos, los individuos desempeñan aquí un mero rol instrumental.

La teoría cosmopolita, por otro lado, no es necesariamente una teoría libertaria. Puede considerar no sólo a pueblos enteros, como en la teoría de Rawls, sino *también* a los individuos como ciudadanos del mundo. Esto no necesariamente significa que el tema de la justicia deba ser abordado por los teóricos cosmopolitas directamente en relación con los individuos. La teoría cosmopolita de la justicia puede incluir un enfoque a través de instituciones de varios niveles (Beitz 1999; Pogge 2001)⁵⁷. Un esclarecedor enfoque de la teoría de la justicia global lo

⁵⁶ Al centrarme en la teoría de Rawls, dejo de lado las teorías libertarias de derecha, que no son tan relevantes para las polémicas sobre la teoría de Rawls.

⁵⁷ Charles Beitz articula la diferencia entre las versiones institucionalizadas y morales del cosmopolitismo que cuestionan esta no mediación. Mientras que la justicia cosmopolita institucional, por ejemplo, tal como la presentan Pogge y Beitz, se ocupa de varios tipos de instituciones supranacionales, incluidas las instituciones globales, el cosmopolitismo moral se ocupa, en particular, del fundamento moral sobre el cual se pueden justificar

ofrece el modelo de niveles comunitarios que incluye un nivel local, uno nacional, uno regional (o macrorregional) y uno global (Jones 1999)⁵⁸. Al mismo tiempo, es importante señalar que el cosmopolitismo no tiene porqué resultar en un gobierno global⁵⁹. Su implementación es igualmente posible con la ayuda de Estados o pueblos u otras instituciones, además de un gobierno mundial (Kant 1999).

Hasta ahora, el principal pensamiento detrás del argumento puede resumirse con la siguiente proposición: Una teoría cosmopolita puede situarse entre las teorías internacionales liberales que, como la teoría de Rawls, dependen de la relación entre las comunidades nacionales e ignorando a los individuos, por un lado; y, por el otro lado, las teorías libertarias que se centran principalmente en el individuo e ignoran todo aquello que no sean las instituciones globales.

De la tabla que se presenta a continuación se desprende que los resultados de las teorías mencionadas son respecto a: a) individuos, b) individuos y comunidades, c) comunidades. Con respecto a esta especificación, la teoría libertaria se inclina por un atomismo social y político, en tanto tiende hacia una percepción aislada del individuo. La teoría internacional liberal, en cambio, vira hacia el nacionalismo al preferir a la Nación por sobre el individuo y hacia un concepto instrumental de los derechos individuales. Ello se debe a que, dentro de los marcos internacionales y transnacionales, los intereses nacionales son el centro de su atención; los intereses que están vagamente representados por representantes problemáticos pueden no representar a la mayoría de las personas y sólo representar a un estrecho grupo liberal de personas influyentes. Por otro lado, una teoría equilibrada tiene el potencial de reconocer a los individuos, distinguirlos y comprenderlos en vías de afianzarlos dentro de comunidades culturalmente variadas.

estas instituciones: "cada ser tiene un estatus global como última unidad de interés moral" (Beitz 1999, 287).

⁵⁸ A diferencia de los autores mencionados en el anterior pie de página, Charles Jones (1999), quien considera su teoría como moralmente cosmopolita, no acepta el cosmopolitismo institucional; es su concepto neo Hegeliano de comunidad el que ofrece una base adecuada.

⁵⁹ Entre los diversos tipos de cosmopolitismo también existe el llamado cosmopolitismo legal que lucha por la gobernanza global. Este tipo de gobierno define un orden jurídico unificado de la República Mundial en donde todos los ciudadanos posean los mismos derechos y deberes. Compárese con (Nielsen 1988, 263-82).

<i>Teoría</i>	Libertaria	Cosmopolita	Internacional liberal
<i>Tema</i>	Individuo	Individuo y comunidad	Comunidad
<i>Potencial</i>	Atomismo	Individuo en el mundo	Nacionalismo liberal

Tabla 3: Sujetos e inclinaciones en las teorías libertarias, cosmopolitas y liberales

La distinción presentada en esta tabla claramente no agota la explicación de las complejas teorías que se enfocan en temas más allá de las fronteras de los pueblos o naciones (Walzer 1999, 201–10). Su ventaja es que resume la interpretación realizada hasta ahora en este capítulo, basadas en las polémicas entre la teoría internacional y la cosmopolita; teoría que el propio Rawls considera como principal alternativa a su propia teoría; sin embargo, Rawls la malinterpreta como teoría libertaria. Más adelante, en el capítulo 8 pasaré de la teoría liberal y la teoría cosmopolita a una teoría crítica del reconocimiento; posteriormente, en los capítulos 9 y 10, me referiré a mi propia teoría de la justicia global, misma que parte de la justicia en el ámbito local y llega al nivel global pasando por los niveles nacional, internacional y regional.

6.2 Comparación de los principios de justicia

Hasta ahora me he ocupado en definir a los sujetos (individuos y naciones) de la justicia internacional liberal y de la justicia cosmopolita. Ahora me gustaría centrarme en los principios que se supone regulan las relaciones internacionales/transnacionales entre estos sujetos. Para Rawls significan los principios a elegir en la original posición internacional.

En su *Teoría de la justicia*, Rawls afirma que la selección de los principios de justicia no sería problemática: “Sólo puedo dar una indicación acerca de los principios que serían reconocidos; pero, en todo caso, no habría sorpresas, pues creo que los principios elegidos serían bastante conocidos” (Rawls 2006, 344).

Rawls se refiere aquí al libro *The Law of Nations* de J. L. Brierly, y simplemente agrega que “este trabajo contiene todo lo que aquí necesitamos” (Rawls 2006; Brierly 1963, caps. IV-V). Queda la pregunta de si los pueblos decidieran y si debieran aceptar algunos principios familiares y bien conocidos. Es muy cuestionable si los pueblos del tercer

mundo están particularmente satisfechos con las relaciones internacionales contemporáneas, al punto de realmente preferir preservar el *status quo*.

En los escritos de Rawls, podemos identificar varias concepciones de los principios de justicia y, de esta manera, introducir un debate sobre estos principios entre los defensores de los tipos de justicia internacional y cosmopolita e incluso también global. Hay esencialmente tres conceptos: primero: (A) la formulación de los principios de justicia internacional de Rawls en su forma inicial de 1971 en *Teoría de la justicia*; y (B) en su forma ya desarrollada en 1993 en *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*; en segundo lugar: la formulación de Rawls de principios más demandantes que sean válidos entre los individuos a nivel nacional; y, en tercer lugar: la reformulación implícita de Rawls del concepto liberal de principios entre los individuos en el ámbito nacional, es decir, una reformulación de los principios de Rawls por parte de aquéllos autores quienes proponen extrapolar los principios válidos de orden internacional/transnacional, a partir de los principios de Rawls que actualmente regulan las relaciones entre los individuos dentro del marco nacional; estos autores consideran inadecuada la extrapolación elaborada por Rawls⁶⁰.

I A) Principios de la justicia internacional en *Teoría de la justicia*

En su libro *Teoría de la justicia*, Rawls designa cuatro principios básicos de justicia que regulan las relaciones entre las naciones (Rawls 2006, 344).

1. El principio de *equidad*: los pueblos independientes que están organizados dentro de los Estados tienen ciertos derechos fundamentales iguales y análogos a los iguales derechos de los ciudadanos en un régimen constitucional.
2. El principio de *autodeterminación*: el derecho de un pueblo a determinar sus propios asuntos sin intervención alguna de potencias extranjeras.
3. El derecho a la *defensa propia*: el derecho a repeler ataque cualquiera, incluido el derecho a formar alianzas defensivas para salvaguardar este derecho.
4. El principio de *respetar los tratados*: concordar con las obligaciones de los tratados, siempre que sean compatibles con otros principios que se ajusten a las relaciones entre los Estados.

I B) Principios de justicia internacional en el *Derecho de gentes*

⁶⁰ He puesto en cursiva las palabras clave de los principios individuales para guiar al lector.

En *El derecho de gentes*, Rawls desarrolla aún más sus principios de justicia entre los pueblos:

1. Los pueblos son *libres* e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir los *tratados* y convenios.
3. Los pueblos son *iguales* y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan.
4. Los pueblos tienen un deber de *no intervención*.
5. Los pueblos tienen el derecho de *autodefensa*, pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la de autodefensa.
6. Los pueblos deben respetar los *derechos humanos*.
7. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la *conducción de la guerra*.
8. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente (Rawls 2001, 50)⁶¹.

II. Principios que regulan las relaciones entre individuos dentro del marco nacional en Teoría de la justicia

Antes de expresar mi punto de vista sobre los principios de la justicia internacional, me gustaría llamar la atención sobre los dos principios de justicia de Rawls de *Teoría de la justicia* que se aplican al individuo a nivel nacional y que son utilizados por los defensores de la justicia global para presentar desafiantes principios transnacionales como los del propio Rawls.

1. *Primero*: el principio de libertad: “a) cada persona tiene el mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas iguales que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos; y
2. *Segundo*: el principio de la diferencia: b) las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad «el principio de diferencia».” En las últimas versiones de Rawls existe un enfoque sobre

⁶¹ J. Rawls, (1993) “Primera parte de la teoría ideal. 4. Los principios del derecho de gentes (43-54)”, en *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*. Nota de pie de página en Rawls: “4. Este principio es particularmente polémico. Lo estudio en los caps. 15-16”.

el principio de diferencia en los ciudadanos más desfavorecidos (Rawls 2002, 73; ibíd. 2006, 67-8)⁶².

Al comparar las dos concepciones presentadas en los principios internacionales IA y IB, es posible decir que, en sus primeros cinco principios, la concepción IB contiene cuatro de los principios encontrados en la concepción IA; ligeramente redefinidos. Si comparo los principios de justicia internacional de Rawls con los principios de Rawls que conciernen al individuo en el marco de los pueblos (II), pareciera que los principios 1 y 2 de la concepción IA y el principio 1 y parte del principio 2 de la concepción IB especifican, más o menos, iguales derechos y libertades a los pueblos que son análogos al primer principio contenido en la concepción II, es decir, el *principio de libertad* a nivel de los pueblos.

Los restantes principios o partes de los principios 1-4 que se encuentran en la concepción IA y los principios 1-5 en la concepción IB se refieren a aquellos principios clásicos del Derecho Internacional que no forman paralelo directo con los principios a nivel nacional. Podemos añadir que el principio 7 constituye una adición al principio 5.

La principal aportación de la concepción IB al derecho internacional son los principios 6 y 8. El punto central de la concepción IB es respetar los derechos humanos (principio 6) y ayudar a los pueblos en la medida en que sean capaces de establecer un decente orden político y social (principio 8). En referencia de Rawls sobre la reducción liberal de los derechos humanos (Rawls 2001, 93-6), el núcleo de la disputa entre los defensores de los tipos de justicia internacional y cosmopolita reside en el principio 8, que desempeña un papel menos significativo en el principio 2 del concepto II a nivel internacional, es decir, el *principio de diferencia* (*principle of difference*) del nivel nacional. Me gustaría mostrar cómo este principio de la dimensión distributiva de la justicia (que le establece límites a las desigualdades o diferencias socio económicas) se interpreta desde las perspectivas de la justicia internacional y cosmopolita.

6.3 Insuficiencias de la redistribución liberal internacional

En *El derecho de gentes* y «una revisión de la idea de razón pública», Rawls define las consecuencias de las teorías internacionales y cosmopolitas en relación con la dimensión distributiva de la justicia. Desarrolla el

⁶² El segundo principio también contiene un punto (b) que no suele ser cuestionado en el marco de la discusión sobre la justicia más allá de las naciones/pueblos: “adscritos a cargos y oficios abiertos a todos”. Para el desarrollo de la formulación de principios de la justicia de Rawls, compárese con (Rawls 1983, 3-87).

principio 8, que se refiere al dar apoyo a otros pueblos por medio del *deber de asistencia*, es decir, el *principio de asistencia* (Rawls 2001, 125-32). En su teoría liberal, Rawls afirma que la igualdad distributiva en el contexto internacional puede considerarse esencialmente en términos de una forma adecuada e inadecuada, es decir, como un bien en sí mismo o como un bien requerido bajo ciertas condiciones. De acuerdo al *principio de asistencia* de Rawls, “las desigualdades no siempre son injustas, y, cuando lo son, ello se debe a sus injustos efectos sobre la estructura básica de la sociedad de los pueblos y sobre las relaciones entre los pueblos y entre sus miembros” (Rawls 2001, 133). Tan pronto como se cumplen las exigencias relativas a la dimensión política de la justicia (análogas a las condiciones nacionales internas) dentro de la Sociedad de los Pueblos (es decir, la erradicación del sufrimiento de los pobres sobre lo esencial, la actitud estigmatizante hacia ellos y los obstáculos que bloquean la justicia de los procesos políticos dentro de la estructura básica de la sociedad), no habrá entre los pueblos mayores desigualdades a eliminar, afirma Rawls.

Algunos teóricos del cosmopolitismo, como, por ejemplo, Thomas Pogge con su principio igualitario global, propusieron un sistema que pone límites a las crecientes desigualdades que no son abordadas por el principio de asistencia de Rawls, al tiempo que muestran que esta propuesta para eliminar las desigualdades se deriva del propio pensamiento de Rawls sobre la justicia a nivel doméstico/interno/nacional (Pogge 1994, 195-224; Rawls 2015, 97). En relación a esto, Charles Beitz analiza dos principios: el principio de la redistribución de los recursos y el principio distributivo global. El primer principio se refiere a la hipotética premisa de una sociedad autocrática completamente dependiente de sus propios recursos y mano de obra; e independiente del comercio con otras sociedades. El principio de la redistribución de recursos garantiza la transferencia de recursos de las sociedades ricas a las sociedades pobres con el fin de establecer instituciones políticas y económicas que aseguren la satisfacción de las necesidades básicas de los pobres de conformidad con los derechos humanos.

El principio distributivo global, que es similar al principio igualitario global de T. Pogge, sigue el principio de redistribución de recursos, pero descarta la idea de una sociedad autocrática y presupone el intercambio de bienes y servicios entre sociedades individuales. Los recursos se les proporcionan continuamente a las sociedades pobres y es análogo al procedimiento por el cual *el principio de la diferencia* socialmente orientado de *Teoría de la justicia* de Rawls provee a los ciudadanos más desfavorecidos a nivel nacional interno.

Para evaluar los principios distributivos es necesario distinguir entre los dos tipos de justicia cosmopolita: justicia continua y discontinua. La justicia continua vincula estrechamente la justicia cosmopolita con la justicia nacional, misma que no necesitaría definirse más, tras ser designada justicia cosmopolita. Un ejemplo es la teoría propuesta por Phillipe van Parijs, que consiste en el requisito global de que todas las personas tengan un ingreso básico (Van Parijs 1995), o la *Teoría de la justicia* de J. Rawls, con el principio global de la justicia añadida, es decir, la teoría presentada por Pogge y por Beitz; como su buen servidor se ha esmerado en mostrar. Sin embargo, no suscriben a este tipo de justicia. En cambio, siguen el segundo tipo de justicia cosmopolita, es decir, la justicia discontinua. Rawls pasa por alto esta última, misma que contrasta con el primer tipo que está abierto a la posibilidad de que la justicia nacional pueda ordenarse siguiendo un código diferente al global.

¿Cuál es entonces la diferencia entre los tipos de justicia internacional y cosmopolita con respecto a la dimensión distributiva de la justicia? El modelo de justicia internacional liberal de Rawls requiere sólo una dimensión política de la justicia entre los pueblos y de ninguna manera cuestiona la posibilidad de que los habitantes de las sociedades quedasen en circunstancias muy desiguales, por ejemplo, en relación a la dimensión distributiva de la justicia. Por otro lado, la justicia cosmopolita, en su versión discontinua, al igual que la teoría de Rawls, *no* requiere una identificación simplificada de la justicia nacional con la justicia global; como ocurre con la continua versión de la justicia cosmopolita. En cambio, a través del principio distributivo global de Beitz o del principio igualitario global de Pogge, y en contraste con la teoría de Rawls, la justicia cosmopolita requiere intervenciones distributivas institucionales a nombre de los ciudadanos del mundo, incluso después de que se haya logrado una satisfactoria relación en la dimensión política internacional de la justicia. El concepto de justicia cosmopolita discontinua difiere de la justicia internacional de Rawls en consideración a las frecuentes substanciales desigualdades económicas entre miembros de varios pueblos. En este caso, la dimensión socioeconómica de la justicia no se subordina mecánicamente a la dimensión política de la justicia; siendo que ambos tipos se complementan.

Rawls se opone al punto de vista de que el principio de distribución global deba tener un objetivo y un punto límite o punto de terminación. El principio o «El deber de asistencia» tiene ambas cosas. Pretende promover a los pobres del mundo para que se conviertan en ciudadanos libres e iguales de una razonable sociedad liberal o miembros de una sociedad jerárquica decente. Éste es su objetivo. Y tiene un

término puesto que en cada sociedad desfavorecida deja de aplicarse el principio cuando se alcanza el objetivo” (Rawls 2001, 138). Este pudiera ser un posible modelo para un principio igualitario/equitativo con un objetivo específico; lo cual falta en los principios de Beitz y de Pogge. De acuerdo a Rawls, de designarse el objetivo, sus principios y los de Beitz y de Pogge, en gran medida, estarían en concordancia. Sin embargo, esto es una falacia, porque Beitz y Pogge no niegan la necesidad de un objetivo, ni de un punto límite, sino difieren en la cuestión de dónde y cómo especificar el objetivo. Una de las principales diferencias entre la justicia internacional de Rawls y la justicia cosmopolita de Beitz y de Pogge es el hecho de que, ni Beitz ni Pogge están satisfechos con la dimensión *política* de la justicia de Rawls y piensan que, incluso después de lograrse, es necesario afirmar intervenciones *redistributivas* que limiten los significativos problemas económicos y sociales de los miembros de los varios pueblos⁶³.

Incluso, como mencionado anteriormente, mientras Rawls formula su enfoque con el objetivo de definir una política exterior de orden liberal democrático y de crear una sociedad de pueblos, Beitz y Pogge piensan que la redistribución es necesaria, antes que el logro de una dimensión política de la justicia con respecto a los mismos problemas económicos y sociales, y no sólo instrumentalmente con respecto a las relaciones exteriores (Rawls 2001, 13-22, 146-149). Una pregunta relacionada aborda la posición del principio de asistencia de Rawls en la lista de principios. El orden cronológico de los principios adoptado por Rawls en el ámbito nacional, es decir, el primer principio tiene prioridad; el segundo es secundario y así sucesivamente; a pesar de no contar con la aprobación de la mayoría de los defensores de la dimensión distributiva de la justicia cosmopolita. Mas, sin embargo, el mismo Rawls no se adhiere del todo a este arreglo de principios a nivel nacional. De acuerdo con el énfasis liberal sobre la libertad, afirma que el principio de libertad tiene prioridad por sobre el principio distributivo de diferencia, sin imposición alguna sobre el principio de libertad; mas, sin embargo, en la página siguiente hace una concesión a ello en la nota al pie de página⁶⁴. Admite que el principio que le garantice el cumplimiento

⁶³ La India es un buen ejemplo de cómo es posible implementar muchas buenas instituciones políticas y, al mismo tiempo, ignorar muchos problemas redistributivos; mismos que las instituciones políticas no son capaces de abordar. Si tomamos en serio la opinión de que la India es la democracia liberal más grande, tuviésemos que concluir que el orden democrático liberal no es capaz de eliminar la pobreza generalizada, cuyo efecto secundario es socavar las democráticas instituciones liberales.

⁶⁴ Rawls hace formulaciones similares en *El derecho de gentes* y «una revisión de la idea de razón pública» (Rawls 2001, 77-8, 93) como en *Liberalismo Político* (Rawls 2015, 10) pero no hay

de derechos a la seguridad básica y a la subsistencia de cada ser humano ha de tener prioridad por sobre el principio de libertad. Esta redefinición transforma por completo la teoría de Rawls, porque, parte de la seguridad social, por la cual lucha el principio de diferencia, la garantiza Rawls a través de una especie de principio cero (*zero principle*). Si este ajuste fuese válido, tanto a nivel internacional como transnacional, ello cambiaría la hasta ahora discusión entre los defensores de los tipos de justicia cosmopolita e internacional. Rawls no hace tal concesión a nivel internacional/transnacional; a pesar de que instrumentalmente exija el cumplimiento de requisitos similares.

Por regla general, todas estas cuestiones se abordan principalmente como cuestiones redistributivas, no distributivas, tanto en la teoría liberal de la justicia internacional como en la teoría cosmopolita de la justicia. Se refieren, por tanto, a formas de redistribuir recursos que son propiedad o están controlados por alguien distinto de las personas que necesitan la redistribución. En el caso de la justicia internacional liberal, se trata principalmente de recursos de propiedad local o nacional que se redistribuyen a otras comunidades locales o nacionales. Sin embargo, ya es una realidad cuya disputa también afecta los recursos naturales escasos (por ejemplo, petróleo, gas, agua, tierra fértil, etc.) que, aunque siguen siendo propiedad de unidades territorialmente cerradas, los Estados-nación, al mismo tiempo son reclamados por razones igualitarias (a veces legítimamente) por otros grupos de población más allá de las fronteras de estas unidades territoriales. La cuestión de la propiedad supranacional y mundial de una parte de estos recursos externos, así como del medio ambiente, no tardará en plantearse. Sin embargo, hay que señalar que el uso indebido de estos argumentos en favor de intereses completamente opuestos viene produciéndose desde hace mucho tiempo.

6.4 Insostenibilidad del orden liberal internacional

En la parte final de este capítulo, intentaré arrojar más luz sobre las principales causas de las limitaciones del concepto de justicia internacional liberal de Rawls, causas que hasta ahora sólo he delineado en el análisis de partes individuales de su teoría. La primera causa que le impide a Rawls desarrollar una concepción más adecuada de los

suficientes fundamentos en todo su argumento para permitir su evaluación esencial o al menos para eliminar la inconsistencia del orden de los principios.

principios de justicia, en particular, el principio de redistribución, es la subestimación de los impactos negativos de los actuales conflictos económicos y otros al nivel global. Ello muestra las limitaciones de la concepción internacional de justicia social distributiva que se deriva de la teoría liberal de Rawls. La segunda causa es evidente en una forma más general que la primera causa. La subestimación general de un enfoque crítico de la realidad conlleva a Rawls a una inadecuada concepción de los elementos normativos básicos de su teoría, tales como: la relación entre el individuo y la comunidad a nivel doméstico/interno/nacional y la transposición de esta relación al nivel internacional/trans-nacional.

Como intentaré demostrar, las limitaciones contenidas en este concepto de la relación entre el individuo y la comunidad, no le permiten a Rawls transferirse o fluir de la comunidad *local* a la comunidad *nacional* y, finalmente, a la comunidad *global*. Las limitaciones de su teoría se solucionan en la paradoja de un inter espacio nacional, que, por un lado, desatiende al individuo a nivel nacional y, por un otro lado, no logra transferirse a la comunidad regional y global. Para empezar, consideremos la primera causa. Como he dicho, Rawls cree que los obstáculos limitando la prosperidad económica y social de los pueblos individuales residen en la injusticia política y no en la injusticia distributiva. Esta es una dicotomía insostenible basada en una sociedad bastante más aislada internacionalmente (autocrática), en una situación de integración global, donde las sociedades individuales están significativamente interrelacionadas por las conflictivas afluencias financieras, económicas y laborales a nivel global⁶⁵. La influencia de los eventos sociales, económicos, políticos y culturales, a través de diversas intervenciones del exterior, no sólo políticas, sino principalmente económicas pueden empeorar radical y rápidamente las circunstancias nacionales como, por ejemplslo, el nivel de vida, incluso en el contexto de la justicia política a nivel doméstico/nacional. Este deterioro de la situación pudiera constituirle una seria amenaza a dicha sociedad. Además, estas crecientes intervenciones transnacionales ya están siendo coorganizadas por importantes instituciones internacionales y transnacionales que, por ejemplo, ayudan a la Banca mundial y a las transacciones de intercambio internacional. Como han ilustrado Leslie Sklair, William Robinson, Jerry Harris y otros autores, la concentración transnacional y mundial del capital es una realidad de la trayectoria económica, que crea reconfiguraciones de las relaciones nacionales, internacionales, regionales, mundiales y tensiones entre Estados o grupos

⁶⁵ Compare, por ejemplo, con los informes anuales de la ONU: *World Economic and Social Survey*; *World Economic Situation and Prospects*; *Human Development Report*. El FMI y el Banco Mundial también brindan específica evidencia sobre las interacciones globales.

de Estados (bloques o agrupaciones laxas). Esta es la razón por la cual la crítica de A. Brook plantea la comprensible básica cuestión "materialista". Simplemente se pregunta quién es el generador de utilidades (*profit-maker*) y quién es el perdedor de utilidades (*profit-loser*) en el orden político. Ello no significa que sea un determinista reduccionista económico (Brook, Taylor 1993).

En las últimas décadas, las empresas transnacionales y las instituciones financieras internacionales se han hecho con el control de muchos aspectos de la esfera económica y financiera y han conducido la estructura del capitalismo global neoliberal a la crisis financiera y económica de 2008, durante la cual obligaron a los Estados nacionales a rescatar a bancos privados y otras empresas con fondos públicos. El actual orden mundial, el capitalismo global, es inherente a importantes desigualdades sociales. Las consecuencias de estas desigualdades se reflejan en la pérdida de vidas humanas. Algunos consideran que estas pérdidas son meramente colaterales, o —en terminología militar— permitidas. En su opinión, se trata de fenómenos no deseados, pero que acompañan en mayor o menor medida a todo tipo de acuerdos sociales. Aunque estas pérdidas suelen producirse lejos de la seguridad de la vida cotidiana en la Unión Europea o en Estados Unidos, de modo que la mayoría de los occidentales pueden desterrarlas cómodamente de su conciencia, incluso quienes se sienten cómodos con esta interpretación moralmente minimalista, deberían preguntarse al menos si el nivel de pérdidas ha superado ya un límite tolerable.

En los años sesenta, una generación de jóvenes alemanes empezó a preguntarles a sus padres qué hicieron durante la Segunda Guerra Mundial y cómo reaccionaron ante la existencia de los campos de concentración nazis. ¿Cómo responder a la pregunta de cómo hemos reaccionado ante el actual orden mundial? Según las estadísticas de las últimas décadas, millones de personas al año han muerto a causa de la pobreza y a otras causas relacionadas; por ejemplo, cada cuatro segundos muere una persona por el hambre (Pogge 2002; Pogge 2010; Humanitarian 2022; In the World of Wealth 2021). En 110 países, 485 millones de personas viven en la pobreza extrema (United Nations Development Programme 2023). Sin embargo, esto no se debe a la falta de financiación y riqueza. Según Oxfam, "el porcentaje de multimillonarios se ha duplicado desde la crisis financiera, y su riqueza ha aumentado en 2.500 millones de dólares al día, pero los superricos y las empresas pagan tipos impositivos más bajos que en las últimas décadas" (Oxfam 2019, 2). En otro informe, la misma organización añade "El 1% más rico recibió el 82% de la riqueza creada el año pasado: la mitad más pobre de la humanidad no recibió nada" (Oxfam International 2018). De

este modo, la injusticia social del actual orden social condena a millones de personas a vivir en diversas formas de pobreza.

Volviendo a la fijación de Rawls en la justicia política, puede decirse que es importante evitar todo reduccionismo, incluido el reduccionismo político. Por eso creo que la justicia cosmopolita sea más convincente que la extrema unilateral idea liberal de Rawls de asegurar la justicia internacional a través de la justicia política que subestima las actuales presiones económicas globales. La justicia cosmopolita en su versión discontinua y a través de su justicia distributiva, al menos como un primer paso, pudiera resolver los más graves problemas del actual sistema de capitalismo global. Esta versión de la justicia cosmopolita permite la realización de una relación más adecuada entre el principio de libertad y el principio redistributivo diferencial.

Para identificar la segunda causa de las limitaciones de la teoría liberal de la justicia internacional, es necesario analizar la explicación de Rawls del porqué no se pudo implementar la justicia cosmopolita, incluida su parte redistributiva (Rawls 2001, 131nn). Rawls afirma que no habría consenso para este tipo de justicia. Este es un argumento que pareciera contradecir otro de los argumentos de Rawls que establece que las partes individuales en alguna situación internacional original detrás del velo de ignorancia (sin saber de su futuro económico ni de otros tipos de seguridad) toman sus decisiones de acuerdo a las opciones en la situación original y en ése marco social. Entonces, las partes en el contexto internacional debieran inclinarse por decidir sobre un principio distributivo global, de la misma manera como antes lo hicieron en el contexto interno doméstico/local-nacional respecto al principio distributivo de diferencia.

Pudiera ser etnocéntrico el mecánicamente tratar de transferir argumentos del nivel doméstico-local-nacional de los países occidentales al nivel global; sin embargo, al considerar el principio de la diferencia en manera distinta al de la teoría de Rawls y sus arreglos domésticos occidentales, considero convincente decir que el principio distributivo global sería ventajoso para los países menos desarrollados del tercer mundo en la medida en que exista una alta probabilidad de que estén dispuestos a aceptarlo.

Las discusiones sobre el argumento de Rawls de que no habría consenso sobre la implementación de un principio distributivo global nos lleva a problemas que están presentes no sólo en la teoría de la justicia internacional de Rawls, sino también en su teoría de justicia doméstica. Ya en el plano doméstico de su teoría, nos enfrentamos a los problemas motivacionales de los individuos, tal y como se plantean al implementar el principio de diferencia dentro del esquema de negociaciones de las relaciones entre el individuo y la comunidad. En

general, se puede argumentar que las instituciones sociales deban garantizar normas de reciprocidad lo suficientemente fuertes a nivel doméstico para garantizar un justo intercambio de los resultados de la cooperación social; siempre y cuando ésta cooperación esté regulada por reglas aceptadas por todos.

El problema con la mayoría de las teorías liberales, incluida la teoría de Rawls, es que carecen de incentivos motivacionales que lleven a los ciudadanos a promover los valores de una sociedad liberal (compare Taylor 2003, 195-212; Taylor 1978, 133-54). Por un lado, el liberalismo quiere ofrecer a los ciudadanos el marco básico de una sociedad justa, al tiempo de asegurar los derechos y libertades universales y, por un otro lado, requiere una determinada cantidad de responsabilidad política y de solidaridad por parte de los ciudadanos. Este requisito sólo puede lograrse si los miembros de la comunidad tienen un sentido suficientemente desarrollado de obligación hacia las demás personas. La mutua unión de obligación y, con él, también la motivación del sujeto a respetar ciertas reglas normativas, no surge de una sólo insistencia en promover regla neutra alguna, sino se desarrolla al interior de los individuos, a partir de relaciones basadas en el mutuo reconocimiento dentro de la comunidad. No es sólo la habilidad, sino la motivada voluntad de los ciudadanos para aceptar su responsabilidad por los valores de la comunidad y de la sociedad y de promoverlos activamente, lo cual les permite a los ciudadanos identificarse con las demandas de las instituciones políticas. La responsabilidad y la participación de los ciudadanos sólo puede esperarse en aquellos casos en que las instituciones políticas representen a los ciudadanos reales y, en este proceso, se pueda crear un entorno donde los ciudadanos se identifiquen con la comunidad política.

Hasta cierto punto, Rawls acepta este argumento. De desarrollar más su argumento y de explicar que su posición se deriva no sólo de Kant sino también de Hegel⁶⁶, hubiera abierto un espacio en su teoría para una mejor evaluación de un concepto de sociedad neo Hegeliano más basado en la comunidad, lo cual está ligado al mutuo reconocimiento de individuos, ofreciéndoles a las personas una motivación hacia la solidaridad (Rawls 2001, 86-7; Hegel 2004, §308). Lo cual no significa que Rawls haya resbalado hacia un concepto *substancialista* de comunidad que definiese el contenido de las prácticas

⁶⁶ El punto de vista de Rawls es un liberalismo igualitario de la libertad que, por un lado, sigue y evalúa significativamente las enseñanzas de Kant, Hegel y Mill; pero, según mi opinión, no lo suficiente. Ello se refiere en particular a la concepción de Hegel de sociedades bien ordenadas que interconectan las vidas de los individuos con su comunidad (Rawls 2001, 86-7, 149; Rawls 2000, 329-72; Hegel 2004, § 308).

dentro de la comunidad. Mas, sin embargo, una mejor especificación facilitada con la ayuda de una concepción más *formal* de comunidad beneficiaría su teoría. Axel Honneth sigue a Hegel en este sentido y analiza la relación del reconocimiento mutuo entre los individuos dentro de la comunidad como un *bien básico* a través del cual las personas puedan encontrar su realización personal (*self-fulfilment*) (Honneth 2000, 28; Honneth 1992; Taylor 1985; Taylor 1995). Desde esta perspectiva y con referencia a la justicia distributiva, Rawls tiene razón al hablar de un *bien* a distribuir; aunque subestime el *bien básico* como condición previa de éste otro bien, el cual consiste en las relaciones basadas en el reconocimiento mutuo entre la gente dentro del marco de la comunidad. Sin embargo, en términos del tema del cosmopolitismo, hasta el momento, Honneth no ha utilizado ni desarrollado este argumento en su concepción de las relaciones internacionales (Honneth 2009).

En la teoría orientada de Rawls, la insuficiente inclusión de los individuos en estas relaciones intersubjetivas significa que los individuos no están lo suficientemente dispuestos a identificarse con la comunidad, ni siquiera a nivel doméstico. Luego entonces, su atomización es comprensiblemente reproducida en formas de comunidades más pobladas a nivel regional y global. Si hubiese un mejor ambiente para arraigar (*grounding*) a los individuos dentro de la comunidad, ellos mismos pudieran integrarse mejor en las relaciones dentro de la comunidad doméstica y expresar su solidaridad. Este esquema pudiera entonces ser transgredido, pudiendo identificarse inter culturalmente en solidaridad con las comunidades regionales o macrorregionales; así como con la comunidad cosmopolita. Incluso pudiendo conformarse formas de comunidades específicas a través de territorios diferentes.

Por un lado, en gran medida, la ausencia de consolidación en las relaciones intersubjetivas lleva a los aislados y alienados individuos a uniones complementarias de tribalismo o nacionalismo (Hroch 1985). Mientras que el reconocimiento inadecuado y la consiguiente inadecuada inserción social de los individuos pueden conducir a expresiones agresivas de nacionalismo, la inserción del individuo en relaciones de reconocimiento mutuo en una comunidad justa, por otra parte, permite diversas formas de patriotismo y emancipación nacional, como mencioné en el capítulo anterior. Siendo que el concepto de justicia internacional de Rawls se deriva de fuentes del nacionalismo liberal, se encuentra en una posición paradójica desde el punto de vista del liberalismo, porque limita la defensa liberal de los derechos individuales. Como he mostrado en la tabla anterior y en relación a su propuesta, la concepción de la justicia internacional de Rawls no reconoce completamente el aspecto individual de los seres humanos, y se basa en la relación entre las unidades colectivas de las personas. Por otro lado, se basa en individuos

insuficientemente vinculados a nivel social. Esta situación no les permite a los individuos trascender más allá de la integración nacional, ni transferir al desarrollo de relaciones basadas en el reconocimiento mutuo a niveles más amplios de una comunidad, tales como los niveles regional y global. La paradoja de la teoría internacional que tiene su origen en el nacionalismo liberal se encuentra, por ende, en la tensión entre un individualismo excesivamente fuerte dentro del marco doméstico/nacional y el nacionalismo dentro del marco internacional.

Las teorías cosmopolitas de la justicia tienen el potencial de abordar esta paradoja en su forma intersubjetiva, no perdiendo de vista ni a los individuos, ni a más amplias formas de comunidades además de la comunidad nacional. Pero, si la teoría cosmopolita no se basara —en relación con el enfoque hegeliano antes mencionado— en relaciones sustentadas en el reconocimiento mutuo de los sujetos dentro de la comunidad, sufriría de los mismos problemas mencionados con respecto a la teoría internacional liberal de Rawls. Esto es particularmente evidente para los neo hegelianos defensores de la justicia cosmopolita, quienes reviven el potencial cosmopolita de la teoría de Hegel presente en la crítica del cosmopolitismo no basado en la comunidad (compare Fine 2003, 609-30; ibíd. 2007; Jones 1999). Se trata de un buen paso hacia una teoría de orientación crítica de una justicia global más desafiante.

Aunque Rawls incluya en parte el concepto hegeliano de comunidad en su teoría internacional, esta influencia no se proyecta sobre otras partes de su teoría, sin mencionar la posibilidad de que lo aplique para redefinir las principales características de su teoría. A pesar de estas limitaciones, Rawls sostiene de manera tolerante e inter cultural, que el concepto de comunidad de Hegel puede ser un elemento benéfico, no sólo para el modelo de las sociedades occidentales, sino también como un modelo para sociedades no democráticas ni liberales, pero que poseen un estatus de legitimidad como sociedades decentes que observen los derechos humanos básicos⁶⁷. Como he argumentado, la concepción de Rawls de la justicia internacional se constituye como un concepto de una sociedad de personas, pudiendo tener, o bien un gobierno democrático liberal, o un gobierno decente que permita la realización de sociedades jerárquicas bien ordenadas. Siendo que Rawls impone mayores exigencias a los gobiernos liberales que a los gobiernos jerárquicos, el concepto de una sociedad de personas jerárquicas decentes (pero que se basa en premisas liberales), en realidad, presenta en su teoría el primer intento de un mínimo concepto universal de

⁶⁷ Véase un enfoque intercultural en el caso de *Between Islam and the West* (Hrubec 2009).

comunidad compatible con el concepto de comunidad de Hegel y que tiene que ser incorporado a la teoría para poder incluir a personas (*people*) dentro de la sociedad inter cultural de los pueblos (*peoples*). A pesar de que el concepto hegeliano de comunidad fuese interpretado desde una perspectiva diferente en la teoría de la justicia internacional de Rawls, juega un significativo papel intercultural, porque se concibe como un elemento conector entre diversos tipos de sociedades dentro del marco de la justicia internacional. Este papel es importante especialmente para las teorías neo hegelianas que desarrollan la idea de justicia cosmopolita.

Es posible resumir los principales pensamientos sobre la insostenible teoría de la justicia internacional y la necesidad de una justicia global en dos partes: En primer lugar, la dimensión política de la justicia enfatizada por Rawls y por muchos otros teóricos liberales debe equilibrarse con una dimensión distributiva de la justicia, siendo así el foco de atención de los autores que se dan cuenta del significado de la justicia social. En segundo lugar, la adición de una dimensión distributiva a la dimensión política sería insuficiente en el caso de no estar respaldada por un aspecto de la justicia más centrado en las relaciones de reconocimiento mutuo entre los individuos dentro de una comunidad justa. Estos dos pensamientos apuntan a la necesidad de pasar, de una teoría liberal de la justicia internacional basada en el nacionalismo liberal de Rawls, a una teoría de la orientación crítica de justicia global que no ignore las actuales desigualdades substanciales en la distribución global entre individuos y entre comunidades.

IV. Experiencias del reconocimiento

7. Dilemas del reconocimiento local

7.1 Cristalización del reconocimiento

“Honneth da el paso histórico desde Marx a Hegel para restaurar el programa «de Hegel a Marx»”
Jürgen Habermas

Tras haber criticando la teoría liberal en los niveles nacional e internacional (Sección III), paso ahora (Sección IV) a la explicación de la teoría alternativa, concretamente a la teoría crítica, identificando y redefiniendo los elementos subyacentes de las teorías del reconocimiento desarrolladas hasta ahora, en niveles similares: primero en los niveles local y nacional (Capítulo 7) y después en los niveles internacional y transnacional (Capítulo 8).

El erróneo reconocimiento crea numerosos conflictos y es fuente de críticas diarias por parte de muchas personas. A pesar de que las luchas por el reconocimiento hayan sido consideradas desde hace mucho tiempo como motivo de suma importancia, sólo se convirtieron en fenómeno y en concepto realmente significativo con el desarrollo de la sociedad moderna y con el esfuerzo por eliminar las tradicionales jerarquías sociales. Muchas personas se han dado cuenta de que una subordinada posición social no es un inevitable hecho dado, sino una construcción social de no reconocimiento que no necesitan tolerar y que pueden resistir. Tal tendencia crítica puede haber pasado por un periodo de calma, estando actualmente de nuevo en auge. Las diversas interacciones y crisis con sus implicaciones sociales y políticas y los conflictos impulsados por la xenofobia entre las diferentes culturas crean diversos errores de reconocimiento difíciles de ignorar.

Podemos preguntarnos dónde hoy en día se producen los errores del reconocimiento, y en el contexto de cuáles acontecimientos e interacciones locales y globales. En primer lugar: debemos decir si y cuándo las personas suelen experimentar instantáneos sentimientos de falta de reconocimiento en situaciones cotidianas; aún cuando no se especifique plenamente sobre el origen de estos sentimientos. La experiencia de la falta de reconocimiento se percibe y se diagnostica semejantemente como el ambiente de nuestra época o como el espíritu del tiempo, el *Zeitgeist*. Las personas —sobre todo en las sociedades occidentales— tienen el justificado sentimiento de que existe una

constante presión social que les conlleva a entrar en luchas competitivas que opresivamente les rodean a ellos y a sus semejantes y, quienes, bajo el condicionamiento y único fin de lograr el reconocimiento de sus actividades y de sí mismos, intentan alcanzar objetivos que a ellos mismos les importan poco o nada. Este sentimiento se experimenta a menudo, en particular, en los medios académicos, universitarios y periodísticos, pero también en otros lugares, donde las personas suelen verse envueltas en este tipo de situaciones porque son llevadas por sus ambiciones personales ligadas al ejercicio de su profesión. Muchos de ellos perciben esta presión competitiva como algo desagradable e indeseable, siendo que, por la propia definición de la lucha competitiva, la mayoría no puede ganar y los que pierden van acompañados de una pérdida de respeto. Sin embargo, estos grupos de la población no son los que más sufren la experiencia del irreconocimiento, desconsideración o falta de reconocimiento.

En la atmósfera social global que siguió a fines de la Guerra Fría y, sobre todo, tras el 11-S de 2001, a menudo las luchas por el reconocimiento se han asociado con disputas entre culturas y civilizaciones. Estos enfrentamientos no se limitan a conflictos entre el Islam y el Occidente, sino a menudo son desacuerdos que encubren una lucha política por el acceso a las materias primas y a las esferas de influencia. Y también es cierto que son una reacción defensiva a los restos de los regímenes coloniales y al impacto contemporáneo de la globalización económica, como también están vinculados a los esfuerzos de la China, la India y el Brasil por liberarse de la posición marginal como países en desarrollo, y al resurgimiento de Rusia. La situación general está marcada por el esfuerzo de redefinir el reconocimiento económico, político y cultural de cada uno de los actores de la constelación global contemporánea tras el cambio del unipolarismo al multipolarismo y al multilateralismo. Algunos países emergentes que muestran su dinamismo, macroregiones enteras y las civilizaciones se esfuerzan porque se les reconozca su propia modernización, ya fuese china, latinoamericana, africana u otra («modernidades múltiples»), defendiéndola(s) para que no se les reduzcan a la vía de desarrollo hasta ahora recorrida por Occidente.

Las disputas interculturales desplegadas más allá de las fronteras nacionales del Estado también tienen sus paralelos nacionales y locales en las disputas entre las mayorías y las minorías culturales, las étnicas u otras. Las disputas sobre si el enfoque multicultural de las minorías es adecuado o no y la forma de evitar enfoques xenofóbicos y de agresión nacional hacia ellas han representado conflictos de varias décadas de duración. Las cuestiones se delimitan entre los extremos: entre, por un lado: la liquidación y la exclusión de las minorías; y, por otro lado: su

asimilación. A menudo se discute sobre cuál forma adoptar que fuese una posición justa y consistente, que incluya la pluralidad de formas y justificaciones e integre razonablemente a las minorías en el marco de los principios constitucionales y jurídicos del país y de la cultura de que se trate, al tiempo de conservar el reconocimiento de su especificidad cultural.

Sin embargo, los conflictos culturales no son la única forma de falta de reconocimiento, siendo a menudo la más grave. La indigencia social de cientos de millones de personas hambrientas en los países en desarrollo es resultado de que no se les reconozcan sus necesidades más básicas. La lucha de los pobres del mundo por su reconocimiento es la lucha por su supervivencia. Su diaria lucha por mantenerse con vida estriba en el derecho a la alimentación, al agua, a la vivienda y a otros derechos sociales; es una lucha por el reconocimiento de sus derechos humanos básicos. En este sentido, la ayuda al desarrollo y la colaboración de las organizaciones sin ánimo de lucro es un intento por resolver tal penuria. También son deseables aquellas actividades en aras del desarrollo de las instituciones estatales de los países desarrollados; aunque a veces la otra cara de la moneda de estas instituciones sea su mal uso para promover los objetivos políticos y económicos de los países "donantes". Lo mismo ocurre a escala nacional donde, en algunos países, la tan necesaria aplicación de los derechos sociales de las personas socialmente vulnerables se aplica de forma tan selectiva y estricta que se acerca al control, a la represión de los desempleados, de los mal pagados, marginados, etc. Precisamente esta falta de reconocimiento de los grupos marginados es rasgo típico de la tensión que surge de la lucha por los recursos limitados; especialmente en un momento de recesión económica.

Otros tipos del erróneo reconocimiento trascienden las categorías dadas de las esferas cultural, política, social y otras. Por ejemplo: las cuestiones relativas a las relaciones entre hombres y mujeres son tanto culturales como sociales, económicas e incluso políticas. Por ejemplo, la menor recompensa económica al trabajo realizado por las mujeres y la insuficiente recompensa por su trabajo en el hogar no sólo representa el estigma de una categoría económica, sino también un condicionamiento de los modelos culturales de este tipo de falta de reconocimiento. La menor representación de las mujeres en la vida política tiene causas similares. Al mismo tiempo, sin embargo, también por parte de algunos políticos, corporaciones y medios de comunicación existen abusos de esta agenda que efectivamente van en contra de la emancipación de la mayoría de las mujeres.

La teoría social y política del reconocimiento se basa en la filosofía social y política arraigada larga y fructíficamente en la historia de

las ideas. El desarrollo de la teoría del reconocimiento se deriva de conceptos de Jean-Jacques Rousseau, Johann Gottlieb Fichte, entre otros autores. Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y la base de la desigualdad entre los hombres* (1754) analiza las cuestiones básicas de la injusticia y los puntos de partida para abordarlos, afirmando el hecho de que las personas comenzaron a “apreciarse mutuamente” (*s'apprécier mutuellement*), con lo cual establecen lazos sociales. Ello tuvo ramificaciones tanto en el reconocimiento positivo como en el erróneo reconocimiento o desconocimiento de las personas (Rousseau 2015, 239). Fichte, en sus *Fundamentos del derecho natural según los principios de la Wissenschaftslehre* (*Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1791), trata del reconocimiento como el “efecto recíproco” (*Wechselwirkung*) entre las personas. Este efecto recíproco se utiliza para imponer ciertas restricciones que los mismos individuos establecen entre sí para formar una conciencia jurídica común. Sin embargo, la principal fuente para la interpretación del reconocimiento es el concepto del «reconocimiento» (*Anerkennung*) de Hegel (Siep 1979; Neuhaus 2000; Hardimon 1994; Sobotka 1969), retomado por Karl Marx, György Lukács, Alexandre Kojève y Jean-Paul Sartre en sus análisis de conflictos existenciales y de clases (Lukács 1970; Kojève; Sartre; Habermas, 1996), así como por Georges Sorel, Jean Hyppolite y Simone de Beauvoir.

Aunque a diferencia de los esfuerzos neohegelianos del siglo XX asociados principalmente al existencialismo, algunos autores no únicamente se vinculan al famoso concepto de la “lucha por el reconocimiento” en la obra de *La fenomenología del espíritu* de Hegel (Hegel 1985, 154–61), sino igualmente amplían la temprana y más crítica obra de su período de Jena 1803 (Hegel 2008), cuando la teoría social del reconocimiento no estaba oscurecida por la noción de un fondo metafísico del desarrollo del espíritu. El tratamiento o procesamiento postmetafísico del concepto del reconocimiento, desprovisto de ilusiones sobre el progreso no problemático de la razón en la historia también se asocia a la imposibilidad de pasar por alto los desastres del siglo XX, en especial el Holocausto. A diferencia de como ocurría hasta hace poco tiempo, la elaboración post-metafísica del concepto del reconocimiento de George Hegel no se limita a sus primeros escritos ni a sus trayectorias socio-filosóficas en *La fenomenología del espíritu* de 1807. El creciente interés impulsó análisis más sofisticados de otros textos de Hegel, incluida su obra final *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política* (1821), donde se identifican ciertos elementos que luego se reconstruyen y desarrollan (Hegel 2004; Riedel 1975; Honneth 2000).

Hegel proporciona una base filosófica que da como resultado una concepción intersubjetiva del ser humano en el marco de la sociedad. El hombre se concibe como una persona quien, en su entorno

con otros seres humanos, busca eliminar los momentos que distorsionen o perturben su reconocimiento. Ello abre la cuestión de la dinámica y la evolución del reconocimiento a partir de la lucha contra su menoscabo y desconocimiento; los esfuerzos por el reconocimiento.

Entre los autores más importantes que examinan la concepción del reconocimiento de Hegel y quienes continúan basándose en él para análisis sociales y políticos críticos contemporáneos se encuentran Axel Honneth y Charles Taylor (Honneth 1997; *ibíd.* 1994; Taylor 2010; *ibíd.* 1979; Schmidt y Zurn 2010). Ambos se basan en la filosofía del reconocimiento desarrolladas a lo largo de las líneas inter y transdisciplinarias de las ciencias sociales. Mientras que, en este proyecto, Honneth principalmente vincula las exploraciones filosóficas de la lucha contra el desprecio con la sociología y la psicología, Taylor pone mayor énfasis en analizar el reconocimiento positivo complementándolo, en particular, con el análisis de la ciencia política. En particular, un refinamiento más detallado y específico de sus análisis los sigue George Herbert Mead (Mead 1934; *ibíd.* 1982), entre otros.

En su libro conjunto publicado, *¿Redistribución o Reconocimiento?*, Nancy Fraser y Axel Honneth incluso comienzan con la frase: "«Reconocimiento» se ha convertido en una palabra clave de nuestro tiempo" (Fraser & Honneth 2006, 14). Una declaración tan ambiciosa exige, sin embargo, un adecuado análisis. Honneth intenta formular una concepción primordialmente moral de los conflictos sociales, no sólo sobre la base del análisis ontológico sino también en cooperación con las ciencias sociales (De Oliveira, Hrubec, Sobottka, Saavedra 2015; Pereira 2013; Ikäheimo, Lepold, Stahl 2021; Giles 2020; Schmidt, Zurn 2010). Intenta materializar la teoría de Hegel conservando sus prolíficos elementos idealistas en el sentido discurrido en el tercer capítulo. Como insinué en la Introducción, una ejemplar expresión de esta posición teórica es la frase de Habermas que resume la intención del libro de Honneth: "Honneth da el paso histórico desde Marx a Hegel para restaurar el programa «de Hegel a Marx»" (Habermas 2009). En el curso de mi explicación, dejaré claro que, aunque la intención principal de este restablecimiento era buena, no se ha cumplido mucho, y mucho menos se ha actualizado adecuadamente. Entre otros autores contemporáneos destacados que se dedican a revitalizar el concepto del reconocimiento de forma original han estado Nancy Fraser, Iris Young, Paul Ricoeur y Robert Brandom. A ello y por ende, aquí y ahora planteo una interpretación más detallada.

Taylor, en el marco de su ontología moral, ofrece una definición de fondo del reconocimiento recíproco entre las personas; aunque sin centrarse en las sustantivas y variadas formas de interpretación que el ser humano pueda adoptar en función de las particulares formas de la

comunidad donde se encuentre el individuo. Dado que una interpretación sustantiva de este tipo estaría en desacuerdo con la legítima pluralidad de los diversos tipos de comunidad, Taylor sólo formula aquellas características de la persona que pudieran ser universalmente válidas, considerándolas las características elementales del ser humano.

Taylor se atiene a las dos concepciones alternativas del hombre (Taylor 2003, 195-212) discurridas en los anteriores capítulos y que ahora pueden concebirse colectivamente como concepciones negativas del ser humano. En primer lugar, se centra en las concepciones libertarias que promueven principalmente el concepto ontológico atomista de asumir al ser humano de forma aislada, sin referencia a las otras personas, ni a su inserción en las relaciones dentro de la comunidad. Esta crítica se aplica tanto a las versiones de derecha como de izquierda del libertarismo. En segundo lugar, Taylor considera inadecuada la concepción liberal/libertaria porque, si bien no aboga explícitamente por una concepción atomista del hombre y de la mujer, al ignorar el plano ontológico de la interpretación, implícitamente se identifica con algunas premisas de la concepción libertaria del ser humano. Esta identificación tiene varios orígenes. Ciertas premisas liberales insuficientemente fundamentadas e insuficientemente desarrolladas proponen elementos que constituyen una concepción aislada del individuo, porque de *a priori* se niegan a analizar el nivel ontológico, basándose en el mero análisis político sin ninguna base en el trasfondo social de la vida de una persona (Rawls, 1971). Aunque esta postura liberal no sólo es inestable, sino, sobre todo, poco determinada al querer defender principios liberales no anclados en nada. Otros autores de teorías liberales introducen deliberadamente elementos del libertarismo.

Como reacción a estas concepciones ontológicamente deficientes del ser humano, Taylor presenta su propia posición basándose en la concepción de la moral de Hegel y, a partir de ella, construye un concepto del individuo contextualizado en la comunidad. Como tal, Taylor articula una versión holística de la ontología moral que supera los déficits de la versión atomista e intenta reemplazar el subjetivismo trascendental kantiano con lo que pudiera denominarse intersubjetivismo trascendental (Apel 1999). Siendo que la concepción subjetiva es incapaz de justificar las condiciones de la posibilidad para la validez intersubjetiva de diferentes normas, la concepción intersubjetiva se centra precisamente en tal razonamiento y demuestra la validez basada en la comunicación interpersonal. El lenguaje y la comunidad se encuentran entre las características que definen al ser humano (Taylor 1985, 45-76). Sin embargo, el fundamento lingüístico del ser humano en la comunidad no tiene por qué estar lastrado por tal trascendentalismo,

pudiéndose hacer hincapié en complementarlo con una interpretación hermenéutica moral también contenida en la interpretación de Taylor y que desarrolla el concepto de la capacidad de utilizar el lenguaje correspondiendo a las ideas y a las capacidades del ser humano para interpretarse a sí mismo y a su entorno. La interpretación se concibe como una actividad evaluadora. Uno(a) se interpreta y se evalúa a sí mismo(a) y a los demás en sus interrelaciones con la comunidad.

Una definición del ser humano a través de esta ontología holística requiere de una más estrecha determinación y evaluación de las personas. Según Mead, Taylor y Honneth hablan de "los otros seres significativos" como aquellas personas que ocupan una posición destacada entre las demás personas al desempeñar un papel importante en la vida de los demás. La interpretación de su persona y de las otras personas, relaciones y objetos en su presencia es de carácter constitutivo para el intérprete y para el evaluador. La relevancia de estas personas es esencial al formar los valores de una comunidad.

La capacidad para evaluar también requiere una distinción más precisa entre los distintos tipos y grados de evaluación. El grado de evaluación de los individuos puede variar, pudiéndose realizar varios tipos de evaluación. A diferencia de las evaluaciones convencionales, también se realizan "fuertes evaluaciones" mediante las cuales varía la importancia concedida a los distintos bienes de vida. De esta manera dan fe de su capacidad para distinguir no sólo entre la variedad de bienes, sino también entre las diferencias entre las clases de bienes. Taylor distingue varios tipos básicos de bienes: los bienes comunes, que desempeñan un papel al asumir las preferencias entre los fenómenos y objetos más o menos deseables, así como entre los bienes comunes e intensamente compartidos y que son significativos según la valoración común de las personas en la comunidad; entre los bienes vitales cruciales para el individuo o grupo específico de personas, e hiperbienes: aquéllos decisivos para un grupo de personas o incluso para toda una cultura o civilización. Los hiperbienes son los bienes constitutivos de una cultura específica que, con el telón de fondo de los horizontes de valores o marcos de valores de la cultura, proporcionan una orientación básica para los miembros de la cultura. Los horizontes de valores crean un contexto global integral en el cual los hiperbienes permiten a las personas crear una determinada jerarquía de bienes para entenderse entre sí.

En un meta-nivel, pudiésemos resumir esta interpretación y, con referencia al capítulo cuarto sobre los paradigmas críticos, afirmar que la ontología social de Taylor proporciona una aclaración de la antropología filosófica, que no es sólo una especie de interpretación hermenéutica, sino que también se adhiere al giro lingüístico. Uno de los motivos es una aclaración hermenéutica que enfatiza la comprensión evaluativa y la

autocomprensión humana. El segundo motivo es la inclinación hacia aquél paradigma de la comunicación que enfatiza el papel del lenguaje y su importancia en la vida humana. Este paradigma es elaborado por Taylor al tiempo que trasciende una interpretación orientada a la comunidad destacando la importancia de una comunidad unida. De esta manera, esta fase se encuentra en transición entre el paradigma de la comunicación en aras del paradigma del recíproco reconocimiento entre personas en su entorno comunitario. En particular, Taylor desarrolla el concepto del reconocimiento en sus posteriores investigaciones relacionadas con el análisis político. Aunque Taylor elabora extensamente su teoría, no ofrece una interpretación resumida, como lo hizo Habermas, por ejemplo, en su teoría de la acción comunicativa; por lo cual es necesario reconstruirla y determinar el lugar que ocupan las partes individuales en el conjunto de su teoría. La reconstrucción de su teoría indica cómo con Taylor no hay un gradual desarrollo de los puntos de vista del paradigma de la comunicación a el paradigma del reconocimiento, sino, más bien, interpretaciones explicativas sincrónicas basadas en la antropología filosófica del lenguaje, con ciertos elementos del concepto de reconocimiento desarrollados en la más amplia teoría del reconocimiento social y político.

La contribución de Taylor a la transición del paradigma de la comunicación hacia el paradigma del reconocimiento se aproxima a la propuesta de Honneth, quien se basa en ciertos factores de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, al tiempo que intenta superar su unilateralidad desarrollando su propia teoría del reconocimiento. Sin embargo, Honneth, siendo una generación más joven que Taylor, se vincula mucho menos al paradigma de la comunicación de lo que lo hace Taylor; además, a diferencia de Taylor, Honneth no se basa en problemática trascendental alguna del ser humano y elabora su teoría crítica desde un punto de vista postmetafísico. Aunque Honneth aprecia el papel de la comunicación en cuanto se trata del comportamiento interpersonal, hace hincapié en este comportamiento interpersonal, considerando que la principal aportación del paradigma del reconocimiento estriba en su característica más general, siendo así una tendencia hacia la acción intersubjetiva que, si bien incluye la comunicación, no limita las interrelaciones (las relaciones intersubjetivas) en la comunicación misma⁶⁸. La teoría de Honneth, a diferencia de la de Taylor, se sitúa así plenamente en el paradigma del reconocimiento. Honneth, en su teoría crítica del reconocimiento, actualiza la

⁶⁸ Por el momento dejaré de lado el vínculo de Honneth con el aspecto normativo del paradigma de la comunicación por no ser tema de mi interpretación. Sin embargo, pueda el lector encontrar respuestas en el subcapítulo 4.2.

identificación de Hegel en tres tipos de reconocimiento, mismos que analizaré en los subcapítulos siguientes. Cualquier tipo de reconocimiento incluye tensiones y conflictos sociales que, por un lado, revelan problemas; pero, por otro lado, muestran las potenciales posibilidades para nuevos desarrollos que faciliten resolver estos problemas.⁶⁹

Formas de reconocimiento	Relaciones primarias: amor y amistad	Relaciones jurídicas: derecho	Valor: rendimiento
Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración, estima social
Dimensión de personalidad	Necesidades y afectos	Responsabilidad	Cualidades y capacidades

Tabla 4: Las formas de reconocimiento en la teoría de Honneth

7.2 De la esfera privada a la pública

En diversas teorías sociales y políticas, especialmente en las teorías liberales, el análisis distingue dos esferas principales: la privada y la pública. Sin embargo, la crítica feminista y la realizada entre otros grupos marginados han demostrado que la desconexión práctica entre estas esferas da lugar a injusticias. Siendo que estas esferas se superponen y, en ciertas partes, están normativamente entrelazadas, en mi interpretación pondré de manifiesto, dilucidaré no sólo sus especificidades, sino también su interdependencia (Ricoeur 2006). En estos análisis, siguiendo a Nancy Fraser, es importante distinguir entre un feminismo emancipador que no teme criticar el capitalismo, y un “feminismo” que sucumbe al neoliberalismo y a otras versiones del capitalismo y, en

⁶⁹ Aunque también me ocupo de *El derecho de la Libertad* de Honneth, mis análisis se refieren sobre todo a sus textos escritos antes de este libro, puesto que éste ya reproduce plenamente la filosofía tardía del derecho de Hegel y tiende hacia conclusiones menos críticas con énfasis en la concepción liberal de la libertad. Axel Honneth (2014) *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* Traducción: Graciela Calderón. Buenos Aires y Madrid: Katz Editores. Orig. (2011) *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

alianza con él, daña los derechos de la mayoría de las mujeres y el propio planeamiento feminista (Fraser 2008).

Por sobre todo, mientras Taylor aborda la íntima esfera del reconocimiento para distinguirla de la esfera pública, Honneth ofrece un tratado más específico, siendo que, por un lado analiza cada esfera en su especificidad y, por un otro lado, en gran medida, en cuanto a su interacción, las concibe dentro de una única teoría del reconocimiento; aunque su teoría requiera de una mayor y más específica interconexión. Siguiendo a Hegel, en la esfera privada, analiza la primera fórmula del reconocimiento en la forma del amor y de la amistad (Honneth 1997, 95-107). Al hacerlo, Honneth se enfoca en las estructuras institucionales de estas relaciones primarias de reconocimiento, y en su provisión de apoyo emocional. Muestra cómo, no sólo en el orden burgués-capitalista, sino incluso antes, el orden estamental ha gestado una personalidad: “se formaban actitudes de afecto y de amor —sin las cuales las personalidades de los niños no pueden desarrollarse en absoluto— como forma independiente de reconocimiento” (Honneth y Fraser 2006, 110; Lear 1990). Así, las sociedades premodernas ya contienen formas de socialización de la descendencia y, más generalmente, las personas se identifican y definen mutuamente en relación con otras personas, por ende, se individualizan durante el proceso. El reconocimiento en forma de amor se define aquí generalmente como la «conexión afectiva de los otros concretos», como una relación afectiva positiva entre una y otra persona específica, en suma, como una especie de apoyo emocional (Honneth 1997, 109, 117-118). Esta relación también se describe por fuertes lazos afectivos realizados entre un “reducido número de personas”. Así, los criterios para distinguir el amor de otras formas de reconocimiento son, en una primera aproximación: las características de los fuertes y positivos vínculos afectivos entre personas y la concreción de estos vínculos entre dos personas o entre pequeños grupos de personas. Al igual que Taylor, Honneth los relaciona, en términos meadianos, con las personas quienes nos son “los otros significativos” (Honneth 1997, 90-114). Esta forma de reconocimiento emocional aparece inicialmente en la forma del amor filial. También surgen versiones de ése amor entre adultos en forma de amistad, en relaciones amorosas o entre miembros de la familia, y también puede ocurrir entre personas que se relacionen positivamente entre sí en concretos y similares vínculos íntimos.

El amor y la amistad a los que Honneth suele referirse, en aras de brevedad, como amor, son formas genéticas evolutivas de aprecio, siendo a su vez relacionadas con la materialización de otras formas de la esfera pública. Honneth muestra cómo, sin amor, los individuos no pudieran desarrollar otras formas de reconocimiento. El amor aquí

también es conceptualmente primario, porque sin él no se pudieran explicar las restantes formas de reconocimiento. En este sentido, el amor es una precondition fundamental para otros tipos de reconocimiento y autorrealización del individuo humano. Aquí Honneth también da seguimiento a los conceptos de Heidegger sobre el cuidado (*Sorge*) y al concepto de atención amorosa al bienestar del otro (*Fürsorge*), que caracterizan la actitud básica del hombre hacia el mundo (*Dasein*) (Honneth 2008, 51; ibíd. 2001, 10 y 27). Esta actitud existencial o tipo de reconocimiento existencial precede a todos los demás tipos de reconocimiento más amplios y específicos en la forma de cómo afirmar todas las demás características de la persona. El reconocimiento existencial forma la base concreta de cada relación intersubjetiva del mutuo reconocimiento entre seres humanos. Hegel expresa vigorosamente esta idea al decir que, en el amor, todos existen en el otro (*Seinselfstsein in einem Fremden*: Ser uno mismo en un desconocido) (Hegel 2008, 425).

Las relaciones íntimas de reconocimiento crean vínculos específicos entre los sujetos quienes se basan en relaciones de mutua confianza. Sin embargo, el amor y la amistad, al igual que otras formas de reconocimiento, no son sólo relaciones interpersonales, sino también desempeñan un significativo papel en la relación de una persona consigo misma. Como tal, la formación de su personalidad e individualidad se configuran mediante la confianza en una(o) misma(o). Para un(a) niño(a), ello significa, desde el punto de vista del desarrollo, ganar confianza primero en su propia persona física (su cuerpo) y en sus necesidades y emociones corporales y en los sentimientos involucrados. Una relación de amor/afectuosa proporciona la seguridad de que sus propias necesidades y emociones son reconocidas y tienen derecho a ser satisfechas. Las necesidades y los sentimientos se reconocen como valiosos y dignos de ser satisfechos. No hay necesidad de reprimirlos u ocultarlos; es posible manifestarlos y confiar en una(o) misma(o) para satisfacerlos. A medida que la/el niña(o) madura, estas relaciones se extienden a procesos psicológicos más desafiantes, a la apreciación de los intereses y a la orientación de valores del adolescente. En una perspectiva más amplia, esto abarca el reconocimiento de la propia orientación de vida de una(o) misma(o) y el reconocimiento de sí misma(o) como individuo independiente y distintivo.

Claramente, el reconocimiento no es una condición estática: existe un proceso dinámico en el desarrollo de las relaciones. Sin embargo, el reconocimiento no surge sólo como un acto de relación positiva. Debe su existencia principalmente a los esfuerzos de la persona para obtener el reconocimiento de los demás. Aunque los padres u otros cuidadores se relacionen con la/el niña(o) de manera muy positiva, la/el

niña(o) debe expresar sus propias necesidades y sentimientos esforzándose para articularlos y ser reconocida(o). La lucha por el reconocimiento de las necesidades y los sentimientos en un entorno de apoyo constructivo es una lucha sólo en sentido figurado, pero el menosprecio, la negligencia o denegación deliberada de las necesidades y emociones de un(a) niño(a) pueden lesionar y sacudir la identidad de la persona en su totalidad (Honneth 1997, 160). El abandono, la negligencia, el menosprecio mental y físico, el abuso o la violación de un(a) niño(a) pueden tener graves consecuencias en la integridad psicológica y física del individuo en cuestión derivando en una intangibilidad de la persona. Si el reconocimiento que un(a) niño(a) espera no se produce, se socava su confianza en que se satisfagan sus peticiones, surgiendo desconfianza sobre sus padres y/o sus cuidadores. En última instancia, las formas de desprecio también socavan la confianza del(la) niño(a) en sí mismo(a). Las formas prolongadas o graves de daño a la integridad de una persona conducen al desarrollo patológico, a la deformación o al bloqueo del crecimiento de la personalidad, provocando trastornos en la integridad psicológica o somática del individuo.

En sus análisis filosóficos, Honneth y otros autores de la teoría crítica se expanden principalmente —como es habitual en la teoría crítica— en los estudios psicoanalíticos, realizando una lectura crítica no sólo de Freud, sino también de autores de generaciones posteriores. En particular, Honneth prefiere los análisis de Donald Winnicott y de Jessica Benjamin (Winnicott 1985; Benjamin 1988), realiza un análisis del desarrollo del(la) niño(a), centrándose especialmente en el proceso de adquisición de la identidad a través del amoroso cuidado de los progenitores. Demuestra la inicial unidad del padre y de la madre para con su niña(o), incluso mayoritariamente de la madre en la sociedad occidental, así como la gradual reducción en su interdependencia, lo cual conduce a la cristalización o concretización de la identidad individual del(la) niño(a). Honneth describe esta capacidad como una “diferenciación cognitiva entre sí y el entorno” (Honneth 1997, 123; Winnicott 1984, 112). Honneth identifica a la madre y/o al padre como a personas fundamentalmente importantes para el(la) niño(a), pero a quienes el(la) niño(a) no puede influir ni controlar por completo. De este modo, el(la) niño(a) adquiere consciencia sobre su propia dependencia desilusionándose de sus opciones. El(la) niño(a) pasa de la dependencia absoluta a la relativa, comienza a enfocarse más libremente en los diversos tipos de cuidados maternos esmerándose en obtenerlos. Como lo ilustra Jessica Benjamin, ello conlleva a los padres a esforzarse por satisfacer las necesidades de su niña(o) a través de los métodos de cuidado, luchando por reconocer las necesidades del(la) niño(a)

(Benjamin 1988). Si un progenitor le brinda a un(a) niño(a) un cuidado receptivo a través de una relación de amor/afectiva y le brinda apoyo integral, el/la niño(a) se orienta y adapta al mundo, desarrollando la capacidad para enfrentarse a él, adquiriendo confianza en el mundo y en sí mismo(a). La capacidad de crecer de forma independiente se deriva de la confianza del/la niño(a) en un padre cariñoso, quien le cuida y le permita independizarse gradualmente. Ello facilita el proceso de separación de su progenitor y el/la niño(a) va obteniendo incrementalmente más capacidad de consciencia al desarrollar su propia identidad. A su vez, la desvinculación del/la niño(a) le proporciona al progenitor quien lo cuida de un menor grado de interdependencia y más autonomía. En este sentido, el amor es una compleja relación de reconocimiento entre padres e hijos, en la cual se reconocen las necesidades físicas y psíquicas del/la hijo(a) y en la cual se valoran las características universales del(a) hijo(a) compartidas con otros(as) niños(as) como las características propias de ese(a) niño(a) concreto(a). Esta relación de amor es recíproca; aunque, de manera específica, las necesidades y las emociones de los padres se satisfacen en función de la creación de su identidad como individuo adulto.

Sin embargo, la interpretación psicológica sobre el desempoderamiento como consecuencia del desprecio y la alienación tiene sus límites, como nos lo señalan Nancy Fraser y varios otros autores (Fraser y Honneth 2006, 127-51). Si bien Fraser es consciente de que algunos tipos del desempoderamiento provienen de problemas que la psicología social y el psicoanálisis son capaces de reconocer y ayudan a eliminar, insiste en la necesidad de centrarnos en las razones políticas causadas por el desprecio experimentado en la esfera privada. Este argumento recuerda la muy difundida premisa en la teoría feminista de «lo personal es político». Por ejemplo, Carole Pateman rechaza la división de los problemas en las esferas privada y pública porque, tradicionalmente y basándose de esta distinción, la teoría liberal ha ignorado las injusticias vividas en la esfera privada, centrándose únicamente en la esfera pública (Peteman, 1989; 1988; Benjamin 1988). Este enfoque reprodujo e incluso creó desigualdades entre la condición de las mujeres y de los hombres. Por lo tanto, la teoría feminista exige que se preste mayor atención a la esfera privada, concediéndosele el mismo protagonismo que hasta ahora ha mantenido el ámbito público. La citada tesis feminista fue popularizada a fines de la década de 1960 por la figura fundamental del movimiento feminista, Carol Hanisch, en su texto de 1969, *Lo personal es político* (Hanisch 2006). No siendo que rechace la exploración psicológica del desprecio o el irreconocimiento en

la esfera privada de la vida (Chodorow 1989)⁷⁰. La principal idea de su premisa es que muchos problemas e injusticias que enfrentan las mujeres en la esfera privada no tienen sus raíces únicamente en la esfera privada y que, en última instancia, debieran abordarse y resolverse, principalmente, como cuestiones políticas. Ello se debe a que, a menudo, estos problemas son causados por el orden político, pero hasta ahora, en gran medida se han ignorado como problemas políticos, siendo abordados como problemas privados de mujeres individuales: “Requerimos cambiar las condiciones objetivas; no ajustarnos a ellas.” En respuesta a estas cuestiones políticas, Hanisch sostiene que, para las mujeres, la “terapia no está en primer lugar”, es decir, la terapia privada. No le disminuye la importancia dada a los estudios psicológicos privados, sólo recalca que se les ha dado un lugar secundario en la jerarquía del análisis y, en el pasado, se les ha pasado por alto, por dárseles más importancia a las soluciones políticas. De manera similar, Honneth y otros autores no niegan las fuentes políticas de las diversas injusticias existentes en la esfera privada (Young 2007, 189–212). Creen que las injusticias en la esfera privada deben abordarse como problemas políticos, en caso de ser políticos; y como problemas psicológicos en caso de ser psicológicos; y como problemas culturales cuando son culturales, etc. Esta postura analítica y comprensiva también es adecuada para la teoría crítica, que también ha de ser feminista porque no puede ignorar los diversos abusos y desprecios de género. Por lo tanto, pudiera decirse que cualquier teoría crítica debe incluir y ser una teoría crítica feminista. De igual forma, es necesario combinar la teoría crítica con la crítica elaborada por otros grupos marginados sobre la privación de derechos.

El enfoque integral de la teoría crítica debe ser cauteloso y desconfiar de los enfoques que, en la teoría social y política, no tematizan las causas políticas del desconocimiento o de la privación del reconocimiento, limitando las fuentes psicológicas y dejando de lado aquellos problemas psicológicos silenciados por causas políticas. En cuanto a cuestiones psico-políticas combinadas, los predicamentos psicológicos que los individuos deben afrontar políticamente son de doble naturaleza: Primero: pueden provenir directamente de causas políticas, deformando los aspectos psicológicos de la personalidad. En segundo lugar, en un plano psíquico, las interacciones de un inadecuado reconocimiento, específicamente en el ámbito de las relaciones intersubjetivas, pudieran bloquear el posterior desarrollo de las relaciones de reconocimiento en otros planos, incluido el nivel político,

⁷⁰ De las autoras feministas que se enfocan directamente en un análisis psicoanalítico del plano primario de reconocimiento en relación con la esfera pública y la superposición de las mismas, véase, por ejemplo, Nancy Chodorow (1989).

concretamente el ámbito de la sociedad civil y del Estado-Nación. Por ende, se necesita un enfoque integral que examine ambas fuentes de problemas y que, además, centre el análisis político y psicológico —de forma general— en las características universales básicas compartidas por todos los individuos y —de forma concreta— oriente dicho análisis de acuerdo al determinado bienestar vital de individuos o de grupos de personas concretas.

Aunque Fraser llame acertadamente la atención sobre la indiferencia política, subestima las formas psicológicas y combinadas de la indiferencia, ambas originadas en fuentes políticas y psicológicas. Sin embargo, Nancy Fraser hace una importante observación: señala que la teoría psicológica pudiera entrar en conflicto con la teoría política en razón a la reivindicación *normativa* (Fraser y Honneth 2006, 37-39). Ciertos hechos que en la teoría psicológica se consideran obvios pueden tener consecuencias políticas represivas. Por lo tanto, es necesario que el análisis psicológico se realice no sólo en consideración de la descripción de las formas políticas de abyección, sino también de acuerdo con las normas políticas requeridas que debieran crear las condiciones para la existencia de una sociedad no represiva. Fraser tiene razón en cuanto a destacar la dimensión normativa del problema; pero, metodológicamente, opta precisamente por un camino contrario e inadecuado. Ninguna norma política aislada y no fijada que se oponga a la investigación descriptiva puede ser criterio de juicio o de evaluación alguna. La corrección de las normas no puede basarse principalmente en la normatividad aleatoria, sino en la crítica elaborada por parte de las mujeres emancipadas y por otros seres no reconocidos ante la privación de sus derechos, en aras de una identificación descriptiva de fragmentos positivos de la realidad, y sólo entonces se consideraría una crítica desarrollada que añadiera significado al concepto normativo de reconocimiento. En Fraser encontramos reflejados los problemas de una inadecuada tricotomía que sustenta los fundamentos y los métodos de la teoría crítica.

Antes de considerar el análisis del reconocimiento en el ámbito de la sociedad civil y de la ciudadanía política, me gustaría abordar otro punto que, en el plano privado, apenas si ha suscitado disputa teórica respecto a las relaciones filiales; aunque sí es materia de controversia en el contexto de las relaciones de reconocimiento entre amigos y entre sujetos adultos. Si bien aparece ya en la esfera privada, obtiene mayor relevancia en la esfera pública. El punto en cuestión es la *a/simetría* interna del reconocimiento recíproco entre las personas.

Aunque las relaciones de amor y de amistad entre individuos adultos difieren en muchos aspectos de la relación padre-hijo, la *gramática moral* básica del reconocimiento recíproco es análoga. Una de las

principales diferencias es el hecho de que la relación padre-hijo es una relación fundamentalmente asimétrica, en donde el/la hijo(a) se encuentra en una posición jerárquicamente subordinada por depender del cuidado de sus padres. A pesar de la gradual emancipación del niño, los elementos asimétricos siguen siendo parte integral de esta relación, aunque posteriormente queden ocultos bajo la capa del autónomo desarrollo del adolescente y, posteriormente, del individuo adulto. Sin embargo, pudiera decirse, que, particularmente en su infancia, uno(a) mismo(a) se encuentra en relaciones asimétricas de dependencia; pero pudiera ser que en su edad adulta tuviese la oportunidad de cuidar de niños, ancianos y de otras personas necesitadas, de modo que, desde una perspectiva intergeneracional a largo plazo, sea posible hablar de un cierto tipo de simetría (Young 2007, 189-212). Es entonces que en las relaciones adultas puedan cultivarse las relaciones de amor y de amistad de manera simétrica, aunque, naturalmente, su específica realización dependa de los determinados patrones del orden moral, cultural de cada sociedad.

Sin embargo, la relación de reciprocidad simétrica contiene ciertos elementos problemáticos. Por un lado, es importante desarrollar relaciones de igualdad entre las personas; pero, por otro lado, es evidente que el reconocimiento de la especificidad y la diferencia de la otra persona requiera una aproximación más empática. Las diferencias entre ambas posiciones quedan bien ilustradas en la polémica entre Iris Marion Young y Seyla Benhabib (Young 1997, Cap. 2).

Benhabib, en su respuesta reformulatoria a la teoría de la ética comunicativa de Habermas, defiende la concepción universalista de la reciprocidad igualitaria, es decir, la reciprocidad basada en relaciones simétricas entre individuos. Según ella, la concepción moderna está presente en la semántica normativa del discurso cotidiano. En el curso del diálogo, los actores formulan reivindicaciones igualitarias sobre los principios generales dentro de un vocabulario moral a compartir juntos. Aún cuando cada uno tenga diferentes experiencias y perspectivas de interpretación, pueden comprometerse en una “generalización sobre el otro” y esforzarse por obtener un consenso.

Sin embargo, en opinión de Benhabib, este concepto Habermaseano es insuficiente y lo reformula por medio de un concepto suyo que conserve la perspectiva del “otro concreto”. Ella intenta formular un otro concepto más comprensivo sobre las personas “como «los otros generalizados y los concretos»” (Benhabib 2007, 32 y 170). Aunque pareciera que debiera elegirse entre la generalización y la concreción, encuentra un concepto que combina ambas demandas. La base de esta síntesis es la idea de asumir la posición del otro. Según Benhabib, la posibilidad del respeto igualitario hacia una otra persona en

situación de su generalización requiere que seamos capaces de intercambiar nuestro lugar con él/ella. La universalidad igualitaria de lo concreto en las relaciones de reconocimiento recíproco se expresa en la sentencia: “Toda acción comunicativa implica simetría y reciprocidad de expectativas normativas entre los miembros del grupo” (Benhabib 2007, 32, 136–37). Iris Young confirma esta posición en el sentido de que las normas del recíproco reconocimiento social entre las personas están presentes en las normas a cumplir de las situaciones dialógicas cotidianas y, en este sentido, también pueden servir de modelo para los conceptos morales y políticos. Sin embargo, cree que el “otro concreto” debe ser reconocido por métodos más exigentes, que a través de inciertas tentativas por asumir la posición del otro. Ella busca un concepto que “atienda más las específicas diferencias entre las personas” (Young 1995, 31). La idea de reciprocidad simétrica reemplaza la idea de reciprocidad asimétrica: “El respeto moral entre las personas implica reciprocidad entre ellas, en el sentido de que cada individuo se reconozca y se tenga en cuenta una a la otra. Pero su relación es asimétrica en cuanto a la historia de cada uno y a la posición social que ocupe” (Young 1997)⁷¹. Ignorar la posición asimétrica social y política desventajosa entre los demás, o su deliberada posición asimétrica en términos de su identidad personal, pudiera conducir a la desconsideración o menosprecio entre personas y/o a un trato represivo. La falta de sensibilidad a las diferencias del otro y a la imposibilidad ontológica de transformar la propia perspectiva de una determinada posición social a la perspectiva de otra persona y, en última instancia, las consecuencias políticas negativas de este planteamiento llevan a reflexionar sobre la necesidad de la participación del otro en aras de las relaciones de reconocimiento.

La misma Benhabib menciona esta idea en explícita referencia a Hegel. Ella escribe que lo que se necesita no es nuestra presuposición sobre la situación del otro, sino su directa participación en el orden social: “Es el otro quien nos permite tomar consciencia de su ser concreto, así como de su otredad o alteridad. En el sentido Hegeliano, si no hay un compromiso entre personas, cualquier confrontación o diálogo e incluso 'el esfuerzo por el reconocimiento' constituye una muestra de indiferencia, una proyección, fantasía e ignorar la alteridad del otro” (Benhabib 2007, 32). Aunque Benhabib sea consciente de la idea del reconocimiento recíproco entre personas concretas, sólo lo entiende

⁷¹ Young cita, como ejemplo, la romantización de la vida de la población original de América por parte de los blancos. Aunque los blancos a veces hicieron intentos constructivos por empatizar con la posición de los indígenas, su falta de experiencia personal y grupal los llevó a adoptar una posición de poder que sólo puede describirse como “imperialismo cultural”.

en sentido restringido, sin más precisión y sin otorgarle mayor significado ni importancia; sin por ello redefinir su concepto del reconocimiento recíproco.

Iris Young explica la necesidad de una reciprocidad asimétrica bajo su propia interpretación del reconocimiento recíproco entre personas. Las personas se reconocen mutuamente, al tiempo de reconocer el tener perspectivas e intereses específicos y que no pueden reducirse al punto de vista ni a los intereses de persona alguna. El respeto entre personas requiere de este concreto tipo de reciprocidad, porque las demás personas no son sólo un medio, sino un fin en sí mismos. Al mismo tiempo, la reciprocidad y reconocimiento recíproco contiene el reconocimiento de la asimetría entre las personas (Young 1997, Cap. 2). El reconocimiento asimétrico de las relaciones entre las personas es de considerable importancia, especialmente cuando se encuentren en muy diferentes y desiguales posiciones. Young basa principalmente las conclusiones de sus análisis en las desigualdades y diferencias entre hombres y mujeres y en el análisis de aquellas minorías culturalmente definidas.

7.3 Públicos políticos

Una vez analizadas las disputas entre la posición de reciprocidad simétrica y la posición de reciprocidad asimétrica, busco analizar el reconocimiento en la esfera pública, siendo que, como lo menciona Taylor, este conflicto concierne tanto a la esfera privada como a la esfera pública (Taylor 1994, 25-74). Ahora, sin embargo, me gustaría centrar la explícita atención al nivel público (Thompson 2006, 319–30; Burns 2001; Lazzeri y Caillé 2007; Ricoeur 2000, *ibíd.* 2007). Aquí, los análisis se refieren a los tipos de reconocimiento social y político aplicables al individuo según las varias formas de distinción —según se trate de características universales o particulares de las personas. Mientras Charles Taylor distingue entre la política del universalismo y la política de la diferencia, Axel Honneth enfatiza la diferencia entre el respeto jurídico igualitario universal en el ámbito de la relación con el Estado y con las diferenciaciones históricas de las esferas de reconocimiento social en la vida civil, manifestadas en amor, derecho, solidaridad (Honneth 1997, 51, 114-160) o amor, ley, logro (Honneth 2006, 109, 107-126; Honneth 2014; Schecter 2019).

Las interpretaciones de Taylor y de Honneth se construyen en base a sus concepciones de la ontología moral y se mueven tanto en el plano de la ética general cuasi universalista contextualizada, como en el

plano de la ética cuasi universalista, misma que analiza la forma inferior del cuasi universalismo que ha circunscrito la cultura occidental durante los últimos tres siglos. Sin embargo, estos dos niveles no se distinguen explícitamente entre sí, coincidiendo en partes individuales de sus análisis. Al reconstruir los elementos positivos de la teoría del reconocimiento de Honneth y de Taylor, sólo es necesario transformar y ampliar su concepción normativa del realismo moral/ético en un realismo del desarrollo social, a partir del cual sería posible proceder a la especificación de la normatividad jurídica, política y de otros tipos de normatividad; como he señalado en el segundo capítulo sobre métodos.

Taylor concibe la interpretación casi universalista principalmente como una elucidación histórico y conceptual del desarrollo de la personalidad occidental moderna (Taylor 1996; ibíd. 2007). Es una manera de concretizar a la persona moral, concebida aquí como la individualidad del hombre/mujer moderno(a) o, en terminología más antigua, como el espíritu de los tiempos modernos. La identidad occidental contiene ciertos bienes constitutivos, siendo valores compartidos conjuntamente por la mayoría de los miembros de la cultura occidental. Taylor los examina a través de eventos históricos específicos sobre las interpretaciones en el contexto de la investigación sobre la historia de las ideas. Toda su investigación se enmarca en una reflexión sobre las auto-interpretaciones de las personas quienes, a través de los acontecimientos e ideas, crean su propia identidad/personalidad. La identidad moderna es aquí una serie de relevantes autointerpretaciones cuasi universales agrupadas en torno a los bienes que constituyen los fundamentos de la sociedad occidental moderna. Taylor también articula una narrativa donde, a través de auto-interpretaciones se intente demostrar la auto-comprensión de los miembros de la cultura occidental. Naturalmente, la formulación de tal imaginación creativa no logra ser exhaustiva ni puede captar todos los matices de la identidad occidental; aunque sí puede cubrir las principales tendencias de desarrollo; a pesar de las inconsistencias y limitaciones de su casi universalismo.

Taylor pinta el cuadro del desarrollo histórico de la identidad occidental moderna al explicar las "fuentes del yo". En primer lugar, se centra en varios fenómenos importantes de la modernidad aparecidos en siglos recientes. El primero es la "interioridad", a lo cual Taylor refiere la vida interior del individuo. El gradual desarrollo de la interioridad puede describirse como la subjetivización de los individuos, es decir, la formación de la libre subjetividad individual que comenzó a emerger del trasfondo de las diversas identidades colectivas cruciales en la identificación humana hasta el advenimiento de los tiempos modernos. Hasta entonces, la vida interior de la mayoría de la población no estaba particularmente estructurada y las estructuras existentes sólo

desempeñaban un papel marginal en la conciencia de la gente. El segundo fenómeno es la “vida cotidiana”. Naturalmente, la vida ordinaria no fue ignorada en el pasado, pero permaneció desarticulada por no asignársele suficiente importancia. Sólo en la época moderna se ha centrado la atención en las actividades humanas cotidianas, su institucionalización y racionalización. Sin embargo, su creciente importancia no se deriva únicamente de la secularización de determinadas actividades. Esto se puede evidenciar comparando el antiguo ideal de vida contemplativa y política. El tercer fenómeno es la “voz de la naturaleza”, que, desde el romanticismo, ha indicado una expresión única humana, distinta a las características únicas de otras personas. Naturaleza significa no sólo los buenos talentos naturales de una persona en particular, sino también las buenas características adquiridas socialmente, aún cuando el individuo las perciba como sus propios rasgos específicos. El cuarto fenómeno son los “lenguajes más sutiles”. La omnipresencia del lenguaje se manifestó en diversas formas de expresiones científicas y artísticas, cuya cristalización/concretización puede observarse especialmente desde el período victoriano. El período postromántico se caracteriza por la formación del método científico de interpretación, una concepción de la justicia con ambiciones cívicas universalistas y diversas formas de expresión artística.

Estos y otros fenómenos constituyeron el trasfondo de valores para la gradual formación de los bienes de la especificidad de la identidad moderna. Los bienes individuales de los grupos de personas y de las personas individuales se formaron en el marco de valores de estos bienes constitutivos, que gradualmente reemplazaron, transformaron o coexistieron durante algún tiempo con los bienes constitutivos anteriores. La primera fuente de la identidad moderna es la “razón desinteresada”. La razón desinteresada es una manifestación característica del razonamiento de la Ilustración, con pretensiones en el ámbito de la cognición libre como en el aprendizaje de las actividades prácticas, especialmente las ambiciones morales e incluso políticas. El sujeto adopta la intención de acercarse al mundo exterior a través de esta racionalidad ilustrada de manera imparcial, objetivante y aspirando a un conocimiento neutral. Hay un paralelismo y una coherencia entre este enfoque y el ámbito político, donde el sujeto es considerado un(a) actor/actriz independiente que, interactuando con otros, pueda establecer él/ella mismo(a) las reglas de su conducta, es decir, actúe como sujeto autónomo que libremente determine las leyes de la conducta moral y política.

La segunda fuente de identidad moderna es el “expresivismo”. La naturaleza humana no sólo se percibe como un buen punto de partida y criterio de la acción humana; sino, sobre todo, como la original

expresión de cada determinado individuo o grupo de personas. Las actividades únicas de los seres humanos y sus resultados son una expresión auténtica del yo individual y grupal. La expresividad se manifiesta aquí en las áreas artística, social y política, como la identidad del artista, de la nación, etc. Finalmente, la tercera fuente es la “tradición judeocristiana”. A diferencia de las dos fuentes anteriores, si bien no es un producto nuevo de la modernidad, al menos, al comienzo del modernismo, era un bien constitutivo perdurable para la mayoría de la población en el mundo occidental. La creciente secularización debilitó, que no eliminó, este bien constitutivo. Aunque estaba en conflicto con los otros dos, el elemento agonizante también estaba presente en la relación entre las otras dos fuentes. A lo largo de su paulatina evolución se fueron configurando específicas relaciones de convivencia, complementariedad y de persistentes tensiones entre estos bienes. Sin embargo, juntos constituyeron una unidad de valor relativamente cohesiva por ser coherente al garantizar una identidad de la modernidad lo suficientemente estable como para proporcionar las bases de valores para los individuos y los grupos en el entorno de cambios fundamentales en las esferas íntima, social y política provocados por el advenimiento de la producción industrial. Los bienes constitutivos de la identidad moderna en los países occidentales en los últimos siglos pueden resumirse en los términos mutuamente contradictorios “autonomía”, “autenticidad” y “Dios”. Los principales portadores de los cambios modernos, sin embargo, fueron los dos primeros bienes (Taylor 2007),⁷² porque el tercer bien no tuvo una influencia tan directa y fuerte en el desarrollo de los tiempos modernos debido a la secularización, aunque la ética del trabajo protestante tuvo un impacto significativo en la trayectoria del capitalismo en los países occidentales.

Mientras la autonomía se asocia principalmente a la exigencia del reconocimiento de las características universalistas del hombre como ciudadano igual con iguales derechos civiles y políticos, la autenticidad se vincula en particular a la exigencia del reconocimiento de las características particulares del individuo, incluida la apreciación o estima de su específica identidad cultural y su desempeño en el ámbito económico. Aunque la definición de bienes constitutivos modernos de éste ámbito esté muy extendido no sólo es inexacto, sino también engañoso. Precisamente por estar tan extendida, constituye una buena base para la crítica y la redefinición.

⁷² Véase esta explicación de los bienes constitutivos de la sociedad moderna y la crítica de su deformación y su relación mutuamente desequilibrada en el subcapítulo 5.2, y también: (Taylor 2007).

Honneth ofrece una interpretación del desarrollo histórico y conceptual de los bienes constitutivos individuales de la identidad occidental que ha llevado a la institucionalización de un cierto orden de reconocimiento que encarna el marco de valores que interpretan la organización/estructura de la sociedad burguesa-capitalista (Honneth 2006, 109; 2014). Mientras el desarrollo del reconocimiento primario en forma de amor y amistad se institucionaliza en fórmulas o patrones de reconocimiento recíproco, es la particularidad de la esfera privada, donde las relaciones primarias se institucionalizan trascendiendo más allá de los confines de la esfera privada adoptando, asumiendo formas específicas codificadas jurídicamente, como lo son el matrimonio y/o el concepto legal de las relaciones filiales. Las fórmulas y patrones típicos de vínculos intersubjetivos entre grupos de personas como entre individuos, sin embargo, comprendían diferentes fórmulas de reconocimiento o menoscabo de este, a saber, desestima, devaluación jurídica y social de los individuos adultos en relación con el Estado y con la sociedad civil.

Honneth y Taylor coinciden en que la sociedad premoderna, que en el mundo occidental estuvo representada por los estamentos del orden feudal, estuvo acompañada de un reconocimiento social y jurídico de individuos y grupos, principalmente en función a su afiliación a determinado estamento que, a su vez, se deriva bajo principios de origen y posteriormente de la función que desempeñaron en la sociedad. La posición del individuo en el orden o sistema de valores feudal, asociada a un cierto honor profesional se distribuía de manera muy asimétrica. Los estratos sociales más altos se relacionaron con la mayoría de la población de manera no igualitaria dentro de una sociedad fuertemente jerarquizada económica y políticamente. La otra cara del privilegio aristocrático, legitimada por el reconocimiento en forma de honor nobiliario era la servidumbre de las capas inferiores. La gradual expansión de la estructura burguesa-capitalista desbarató este orden estamental, socavó el *estátus* hasta casi desaparecer.

La transformación del orden de reconocimiento en los países occidentales, de ser sociedad tradicional a moderna es descrita a más detalle por Peter Berger y Charles Taylor en 1970. (Berger 1983, 172, 339-47; Taylor 2009, 53,54-116; *ibíd.* 1994, 47). Crucial punto de inflexión representó la caída de la tradicional jerarquía social, acompañada de la deslegitimación del honor en su versión aristocrática. Mientras el honor era la definición asociada a los privilegios del orden feudal, el reconocimiento moderno en forma de dignidad abarca una gama más amplia de personas burguesas. El honor carecería de justificación y relevancia si perteneciera a todo el mundo, dado que los privilegios son sólo en medida en que puedan asignarse a un selecto grupo de personas. En cambio, la dignidad debe ser

manifestación de un reconocimiento diferente que corresponde, de forma anónima, a todos aquéllos quienes gozan de reconocimiento político en una estructura capitalista-burguesa, lo que no significa toda la gente.

Aquí el énfasis se adjunta al reconocimiento de los derechos civiles y políticos. Los sujetos han de convertirse en miembros independientes de la sociedad civil, actores autónomos en la toma de decisiones políticas. Se presupone que tomemos decisiones sobre sí mismos sin autoridad política superior alguna situada a nivel superior de orden jerárquico alguno. El fortalecimiento del reconocimiento en forma de dignidad allanó así el camino para establecer elementos de gobernabilidad democrática. El intento por reemplazar el particular honor segregado por una dignidad concebida como universal, se convirtió en la base del establecimiento de la democracia. Símbolo de esta transformación del reconocimiento es el uso habitual del título cívico “señor”, en lugar de los títulos jerárquicos sucesorios (*estátus* de príncipe, barón, etc.).

Dicho reconocimiento público se disocia en varios términos de manera confusa, cuyos análisis requieren atención: Taylor utiliza los términos “dignidad cívica” e incluso “dignidad del ser humano”, respaldando su opinión en cómo la eliminación del honor patrimonial resultó en la eliminación casi completa del reconocimiento basado en el principio de la exclusividad y la introducción del reconocimiento basado en el principio de inclusión de todas las personas. Simbólicamente, esta transformación significó alcanzar la posibilidad de utilizar el término “ciudadano”. El problema con esta idea y su terminología es que los términos “ciudadano” y “ser humano” aquí, de hecho y en realidad, originalmente se refieren sólo al hombre rico. Las formas de reconocimiento burguesas-capitalistas manifestaron los esfuerzos públicos de aquéllos específicos grupos de personas: hombres ricos para ejercer suficiente influencia económica e intentar oponerse a todo privilegio de élite aristocrática que descartase a pobres, a mujeres, a diversas minorías.

Pero hay que añadir que aunque los pobres y las mujeres no formaban parte original de esta élite, también intentaron emanciparse en los movimientos socialdemócratas, socialistas y comunistas. Esto incluye el tratamiento inclusivo e igualitario de “camarada” para hombres y mujeres que se estableció en oposición a la jerarquía burguesa de propietarios privados de los medios de producción, pero que ahora se utiliza menos. En su afán de reconocimiento, los grupos de personas marginadas van desmantelando la concepción segregacionista de los derechos políticos, sustituyéndola por una concepción más equitativa que incluyese a las mujeres, a los desposeídos, a diversas minorías, etc.;

siendo el gran logro resultado de largos esfuerzos en procesos a igualar condiciones; aunque, sin embargo, disten mucho de completarse. Sin embargo, al menos en algunos aspectos, en la arena política es ahora posible referirse a todas las personas o, casi universalmente, a todo ser humano; aunque, en gran medida, en las actuales sociedades oligárquicas occidentales sólo se trate de un reconocimiento formal.

Honneth trasciende parcialmente y complementa las consideraciones de Taylor a nivel moral de la argumentación. Él cree que el reconocimiento del individuo se basa en el respeto moral por el ser humano, capaz de usar la razón para programar sus actividades. En este sentido se le considera una persona autónoma e independiente (Pereira 2013), es decir, se trata, ante todo, de autonomía racional. La toma de decisiones racional e independiente se acompaña por la rendición de cuentas por tal acción. La responsabilidad moral de la identidad del hombre y la mujer como individuo enfoca su atención a la libre decisión sobre su aspecto y personalidad (Honneth 1997, 114). Como el hombre no vive aislado, sino en comunidad, la razón de la responsabilidad moral es relacional entre personas. En forma abstracta y absoluta, las obligaciones morales son recíprocas entre personas morales. Aquí, los otros generalizados son la base de una perspectiva que se aplica a todas las personas sin distinción. Todo el mundo somos reconocidos de manera indiferenciada e igualitaria, lo cual tiene aspectos positivos y negativos.

En esta parte de su argumentación, Honneth da un salto, pasando directamente de las normas morales a las jurídicas sin articular normas generales que pudieran concretar normas específicas, sean políticas, jurídicas, culturales u otras. Esto puede explicarse como la ampliación de las normas morales a normas jurídicas, aunque sujetas a diferentes requisitos institucionales, o —lo que probablemente sea una inferencia más apropiada— como una interpretación de enfoque limitado que sólo aclara los fundamentos morales de las normas jurídicas. Dejando de lado ambas versiones del intervencionismo moral que pasa por alto los diferentes roles de las normas morales y jurídicas, que sobrestima sus conexiones y construye sobre la interpretación comenzada arriba y que se concreta en los requisitos civiles, sería posible enfocarnos en otros análisis de Honneth que considero de valor. Honneth muestra que las relaciones jurídicas otorgan honor, prestigio social, respeto cognitivo que implica el reconocer la capacidad de autocomprensión, autoconocimiento del individuo mismo, permitiendo reconocer a otras personas como seres por sí mismos, jurídicamente autónomos y legalmente responsables de sus acciones. Estas personas, por su parte, nos reconocemos como seres autónomos y asumimos ser legalmente responsables de nuestros actos. Las relaciones jurídicas

institucionalizan expectativas mutuas de autonomía y responsabilidad en relaciones del recíproco e igualitario reconocimiento respecto al ordenamiento jurídico. El mutuo respeto entre personas se basa en la aceptación de derechos y obligaciones recíprocos en las relaciones jurídicas. En este sentido, el respeto y los derechos están vinculados internamente, principalmente a través del individuo autónomo que adquiere derechos, obligaciones, responsabilidades.

Son derechos y obligaciones individuales de toda persona miembro de una determinada comunidad bajo orden jurídico. Estos derechos y sus correspondientes responsabilidades configuradas en las luchas por el reconocimiento, suelen basarse en derechos grupales, por ejemplo, en las luchas de los grupos sociales de bajos ingresos del siglo XIX por el sufragio individual, más tarde por el sufragio femenino, posteriormente por los derechos sociales que le aquejan a un determinado grupo de personas por liberar a un particular territorio del dominio colonial, etc., y pueden especificarse como derechos de grupo, por ejemplo, en el caso de la acción positiva de grupos marginados de la población, como explico a continuación.

Hasta ahora he hablado de los derechos como una especie de precondition legal de reconocimiento, la concreción del derecho conduce a la institucionalización específica de los derechos legales. Esto significa la mediación de las relaciones jurídicas por parte del Estado, una organización supranacional, ciudad, municipio u otras unidades de jurisdicción. El reconocimiento legal es una especificación del término respeto, que Honneth reserva en su teoría para este tipo de reconocimiento.

En este contexto, un punto importante de análisis es si considerar el derecho como una esfera separada de la justicia o analizarlo en el contexto de otras esferas. Honneth considera que el derecho es un área importante con características separadas y, por lo tanto, cree que debe analizarse como un área separada, enfocándola principalmente como una esfera de respeto legal entre personas. Critica a Nancy Fraser por ignorar más o menos la lucha por la igualdad jurídica de las personas. Si bien es cierto que Fraser no distingue el derecho como una esfera separada, sí lo analiza dentro del alcance de varias otras esferas; primero, en el contexto de la redistribución socioeconómica y en el campo del reconocimiento cultural, y luego también en relación con la representación política. Explica que el derecho impregna las esferas individuales y considera adecuado su razonamiento sobre la concepción del derecho: “En cambio, (Honneth) concibe el derecho como un instrumento que pertenece a ambas dimensiones de la justicia, la distribución y el reconocimiento, en las que pueda servir, al mismo tiempo, como vehículo y como remedio de la subordinación. Por la parte

del reconocimiento, algunas luchas jurídicas pretenden reparar la subordinación de estatus no tipificada en derecho... Por parte de la distribución, los esfuerzos para modificar las leyes fiscales y hereditarias, sesgadas con respecto a la clase social, tratan de mitigar la desigualdad económica sancionada por la legislación, mientras que las luchas para que se promulguen nuevas leyes que reduzcan los derechos de propiedad de las empresas, que controlen la especulación internacional y establezcan una renta básica universal e incondicional buscan una transformación más fundamental” (Fraser 2006, 165-66). Por lo tanto, en esta interpretación, el factor principal parece no ser si la ley, el derecho pertenecen a una esfera separada, sino si permite y cómo la afirmación de diferentes tipos de luchas por el reconocimiento, su vinculación a particulares cambios en la economía, en la política, en la cultura, etc., y si son luchas promulgadas por los distintos grupos de la población. Si ahora me planteo la cuestión de las motivaciones de la lucha por el reconocimiento legal, es necesario tematizar los otros cambios históricos que aumentaron su influencia y el papel de la burguesía.

Sin embargo, estos cambios históricos van mucho más allá en su importancia. Están vinculados a las economías en transformación resultantes de la expansión del colonialismo occidental en África, América Latina y Asia y a la aparición capitalista de la producción industrial. El brutal sistema colonial esclavista y postesclavista se solapó durante mucho tiempo con el desarrollo del capitalismo, que explotó la mano de obra colonizada no libre y las riquezas naturales en las colonias. Con el desarrollo de la industrialización y la resistencia a la esclavitud, el colonialismo y el feudalismo, el sistema se transformó gradualmente en un sistema capitalista asalariado, pero sólo mucho más tarde perdió sus territorios coloniales (Fanon 1999; Seth 2013). Estos son los motivos transnacionales que hay que destacar. Lo que está claro es que en este proceso aumentó la producción y, en función de ella, también el consumo; aumentó el énfasis en el papel del mercado y de la propiedad privada en la economía.

En este contexto, Honneth señala que las relaciones de mercado requerían normas jurídicas específicas para regular las relaciones de aquéllos a quienes debieran aplicarse los mismos o iguales derechos (Honneth 2006, 109). Es importante recordar que Marx, quien afirma que la idea de igualdad de derechos es de origen económico y su fuente es la idea de la naturaleza idéntica de los bienes (Marx y Engels 1979). En este sentido, la igualdad de derechos de los ciudadanos es el paralelo jurídico de la igualdad de acceso al mercado de todos los bienes comercializados. Cada producto específico puede concebirse como un bien igual en el sentido de corresponder a una cantidad de unidades financieras abstractas. La introducción de la igualdad de derechos de la

burguesía fue un paso liberador en comparación con la discriminación negativa de los estamentos, pero pronto se hizo evidente que un enfoque igualitario de los grupos de personas socialmente desiguales simplemente confirma y reproduce, e incluso a veces empeora la situación de los socialmente débiles. La igualdad de derechos no refleja las características comunes específicas de las personas marginadas y oculta las ventajas de las que gozan los grupos favorecidos. Un ejemplo es el impuesto único, aunque se ignore qué parte de la cantidad gravada necesiten los contribuyentes para sobrevivir. La igualdad de derechos también actúa despiadadamente contra las características específicas no sólo de grupos enteros de personas, sino también de individuos, algunos de los cuales son ricos y otros no, algunos tienen talento y otros no, algunos tienen familias e hijos y otros no, etc. En este sentido, aunque la igualdad de derechos pueda conceptualizarse como progresiva, son derechos a la desigualdad, a menos que se incorporen a un sistema de derechos más amplio en el que desempeñarán un papel positivo.

La igualdad de derechos se concibió y se concibe generalmente como derechos civiles y políticos que no pretendía abordar cuestiones sociales. El problema es también que esto no atañe sólo a cuestiones sociales, sino también a la condicionalidad social de los derechos civiles y políticos. Taylor al menos llama la atención sobre este tema cuando afirma: “Las personas que se ven sistemáticamente impedidas por la pobreza para aprovechar al máximo sus derechos de ciudadanía se consideran, desde este punto de vista, relegadas a un estatus de segunda clase, lo que requiere una acción correctiva a través de algún tipo de compensación” (Taylor 1994, 54). Por tanto, reconoce que el “universalismo” de la dignidad civil, desde esta perspectiva, no abarca plenamente a todas las personas y que también es necesario abordar los derechos sociales y económicos.

Aquí es pertinente mencionar la renta básica incondicional, que se experimenta desde hace varias décadas en decenas de países de todo el mundo y puede concebirse como un derecho social y civil igualitario (Hrubec, Brabec, Mlynářová 2022). La renta básica se paga a todas las personas, independientemente de sus características, lo que tiene consecuencias sociales positivas y crea las condiciones para la participación democrática en la sociedad. Además, no es sólo una medida sino un precursor de una sociedad más justa, ya que aplica el principio de “a cada uno según sus derechos fundamentales”.

Podemos aclarar la interpretación actual diciendo que la lucha por el reconocimiento legal se da en el contexto de dos tensiones históricas: En primer lugar está la tendencia concebida por Honneth como la expansión de los derechos (Honneth 1997, 170; *ibíd.* 1994). Diversos grupos de personas marginadas sean pobres, mujeres,

afroamericanos en los EE. UU., etc., han buscado su inclusión como ciudadanos iguales. Como mencioné, a la luz de las luchas históricas por el reconocimiento de estos grupos de personas, sería preferible emplear una terminología diferente, lo cual implica explorar el tema desde un ángulo diferente. La terminología utilizada y el propio orden de valores liberal se basó en la disputa entre los privilegios legales de la aristocracia y en las reivindicaciones legales de los hombres ricos en recursos, y no se basó en el conflicto entre otros grupos sociales marginados por obtener una fórmula de reconocimiento legal que también tuviese en cuenta sus intereses. Por lo tanto, no se trataba principalmente de una disputa entre hombres ricos por un lado, y hombres, mujeres y otros grupos de personas pobres por el otro, como se supone implícitamente en la premisa de ampliar los derechos a otros grupos de personas marginadas. El reconocimiento legal obtenido o, más específicamente, el orden de reconocimiento creado por la burguesía rica y acomodada sólo podía satisfacer parcialmente las reivindicaciones de los marginados. Este reconocimiento trazó las demandas de los ciudadanos varones, mientras las demás demandas se subordinaron a los requisitos civiles y políticos. La ampliación real del reconocimiento legal, sin redefinirlo sobre la base de la especificación de las reivindicaciones jurídicas de los grupos marginados, sería insuficiente y subordina a los grupos marginados a los derechos definidos en función de los intereses de otros grupos más privilegiados.

Honneth también analiza un segundo método en el desarrollo histórico de los derechos: la intensificación o profundización de los mismos. El problema aquí es la desventaja que enfrenta la población socialmente desfavorecida; ya aludida por Taylor. También está la cuestión de los requisitos planteados en relación con ciertos tipos de nivelación destinados a mejorar la situación de los pobres. El reconocimiento se intensifica en este sentido por el hecho de que los socialmente desfavorecidos buscan el reconocimiento de sus derechos sociales y económicos, y estos derechos son gradualmente exigidos y garantizados legal e incluso constitucionalmente. Este punto de razonamiento sigue siendo impreciso porque es una encrucijada de la cual se bifurcan al menos dos caminos interpretativos.

Primero pudiera decirse que los derechos sociales y económicos son el siguiente plano de derechos, la segunda generación de derechos humanos que simplemente complementa los derechos civiles y políticos (es decir, derechos humanos de primera generación). Los derechos civiles y políticos se consideran aquí derechos primarios. El problema de esta interpretación liberal es que, aunque trabajemos con la versión de reconocimiento de los derechos sociales y económicos, en la tradición liberal estos se reconocen sólo por razones instrumentales, como medio

para alcanzar la igualdad civil y política. La igualdad social y económica no entran en la ecuación.

En segundo lugar, en la interpretación más crítica, los esfuerzos por los derechos sociales y económicos también pueden entenderse como luchas por el reconocimiento de derechos que son, desde la perspectiva de los esfuerzos por el igualitarismo social, equivalentes a los derechos civiles y políticos o incluso derechos primarios en términos de supervivencia humana. Desde la perspectiva de los grupos de personas marginadas, tanto la terminología feudal como la liberal se perciben como segregacionistas y, por lo tanto, indeseables. Las luchas por el reconocimiento son por reconocer los derechos sociales y económicos de los ciudadanos pobres, el reconocimiento de los derechos de las mujeres, el reconocimiento de las minorías étnicas, culturales y demás, etc. En este segundo caso, los derechos sociales, económicos y culturales no se subordinan jerárquica ni instrumentalmente a los derechos políticos y civiles, por ejemplo, como condicionante para un orden político, sino que se formulan por sí mismos. Ello significa un avance de las reivindicaciones liberales que constituyen la formulación socialista de demandas no originalmente planteadas por los hombres ricos, sino por los otros grupos de personas.

7.4 Reconocimiento de la igualdad y la diferencia

Las consideraciones sobre la necesidad de una noción más adecuada del reconocimiento jurídico renuevan la tematización del reconocimiento de las características particulares de los humanos. Si bien el reconocimiento del estatus de los aspectos particulares de las élites aristocráticas en la estructura jerárquico feudal resultó en el menoscabo del reconocimiento de los otros grupos de personas excluidos por completo de la esfera del reconocimiento, o bien su reconocimiento se deformó, considerándoseles personas inferiores —los esfuerzos por reconocer las particulares características en la sociedad moderna también pueden tener una versión positiva cuando los varios grupos marginados buscan salir de la negativa posición en la cual se encuentran para obtener, recuperar la estima de sus específicas características.

Relacionado con esto está el segundo de los métodos sobre la exigencia moderna del reconocimiento referido en relación al liberalismo nacional. Taylor los identifica en las tendencias de la teoría y la práctica política que él denomina la política del universalismo y la política de la diferencia (Taylor 2009, 53-116; Young 1990), aunque de más limitado contenido. Estas etiquetas ahora muy extendidas no son nombres de

demandas generalmente formuladas para el reconocimiento de características universales o particulares, sino cubren una sección más estrecha de las reivindicaciones, a saber, la tensión entre la política liberal del universalismo y la política comunitaria y multicultural de la diferencia. Aunque Taylor considere problemático el primer modelo e intente justificar la legitimidad del segundo, pueden plantearse importantes reservas en relación a ambos modelos, existiendo convincentes argumentos que indican su inadecuación. Vale la pena discutirlos porque representan la formulación clásica e influyente del problema de la relación entre el universalismo y el particularismo en la teoría política de las últimas décadas del siglo XXI.

En primer lugar: es necesario aclarar que, si bien la política del universalismo se centra en ciertas determinadas características humanas universales, su principal enfoque estriba en los elementos cuasi universalistas vinculados a los bienes constitutivos de la identidad occidental. Como mencioné en el capítulo que brinda una crítica al liberalismo, en términos generales, mientras la política del universalismo está estrechamente relacionada con el bien constitutivo de autonomía, la política de las diferencias se enfoca en el bien constitutivo de la autenticidad. A nivel político, la política del universalismo estuvo mayormente ligada a la interpretación liberal de la autonomía del individuo, asociándose el énfasis en los derechos individuales. Aplicar institucionalmente el desarrollo de la idea de la autonomía da como resultado la concepción de la independiente toma de decisiones de los individuos a través de procedimientos abstractos. Sin embargo, ¿pueden los individuos aislados actuar verdaderamente de manera autónoma, sin interacción intersubjetiva en la comunidad? ¿Se pueden enajenar procedimientos concebidos instrumentalmente de manera que los ciudadanos puedan y quieran tomar decisiones? ¿Y están motivados estos individuos atomizados para participar en el autogobierno y así salvaguardar institucionalmente su libertad? Taylor no está en contra de una concepción moderna del mundo ni en contra de los derechos individuales, pero sí rechaza su deformación. Propone una solución a los males de la modernidad a partir de los propios recursos de la modernidad.

Es en este contexto que Taylor formula sus dudas y reservas sobre la política liberal del universalismo proponiendo como alternativa la política de la diferencia. No está del todo en contra de la política del universalismo, sino más bien en contra de su distorsionada forma liberal y en contra de su reduccionismo. Aquí, Taylor se basa en su ontología de orientación holística y presenta su concepción del individuo anclada en relaciones intersubjetivas mutuas de interpretaciones, evaluaciones y reconocimiento; como he explicado al comienzo de este capítulo. Este

anclaje permite al individuo articular su auténtica identidad y realizar actos autónomos dentro de la comunidad. Taylor complementa la situación del individuo en la comunidad como una idea republicana según la cual las relaciones recíprocas del reconocimiento dan al individuo el incentivo para participar en el gobierno y así efectuar y salvaguardar su propia libertad. Esto significa que Taylor se basa en una teoría social holística que da como resultado una teoría política individualista, llamando a este aspecto el individualismo holístico. El objetivo de la individualidad holística es no caer en dos extremos: por un lado, el colectivismo holístico y, por otro lado, el individualismo atomista, es decir, el punto de vista excesivamente colectivista del estalinismo y excesivamente individualista del libertarismo y, también, en gran medida, del liberalismo (Taylor 1997).

Esta interpretación sustentada en análisis ontológicos también adquiere forma más concreta en algunas de las objeciones de Taylor a la política del universalismo que formula como telón de fondo de su articulación de la política de la diferencia. Muestra cómo las políticas del universalismo enfatizan la autonomía unilateralmente como un valor distorsionado y se limitan a los derechos individuales del hombre meramente concebidos de manera abstracta y en su elección en la política procesal, con lo cual se suprimen y distorsionan los valores de la autenticidad y de la estima de las características únicas y distintivas de los individuos y comunidades enteras, ya sean culturas minoritarias, culturas enteras u otras entidades. En consecuencia, en su política de la diferencia, se concentra en características más específicas y auténticas no reconocidas por la política liberal contemporánea. Las políticas de la diferencia facilitan el apoyo de individuos y comunidades con respecto a sus manifestaciones únicas. Las minorías culturales y étnicas, quienes en el modelo actual de democracia mayoritaria no pueden oponerse a la desventaja precisamente por ser minoría, y ni siquiera pueden impulsar sus decisiones como la implementación real de sus derechos individuales, pueden sí, debido a la política de la diferencia, superar la ignorancia y la represión por parte de la población mayoritaria y lograr el reconocimiento de sus características únicas y específicas. Mientras que, en el mejor de los casos, el reconocimiento de las características generales de la política del universalismo es el reconocimiento de las personas en su indistinguibilidad y al respeto abstracto de sus aspectos comunes; por su parte, las políticas de la diferencia no sólo intentan complementar tal reconocimiento, y así apreciar sus características auténticas, sino que simultáneamente crean las condiciones para la existencia del reconocimiento universal al preparar los supuestos de los derechos individuales comunes de las personas abstractamente concebidas.

Sin embargo, la terminología de Taylor en ocasiones puede resultar confusa. Reserva el término “políticas del reconocimiento” para las políticas de la diferencia porque se basan en la filosofía del reconocimiento, pero niega este término para las políticas del universalismo porque, si bien también trabajan con el concepto del reconocimiento, se basan en una filosofía diferente. Siendo que Taylor busca aclarar que el motivo principal de la política del universalismo —el respeto por las características cuasiuniversales de la persona— también puede y ha de trasladarse a la filosofía del reconocimiento universal.

Más desconcertante, sin embargo, es el uso de los términos “universalismo” y “diferencia” (Taylor 2009, 58). Taylor los utiliza como sinónimos: “política del universalismo”, “política de la dignidad” y “política de la igualdad de la dignidad” y basa su concepto de política del universalismo que subraya la dignidad e igual valoración de todos los ciudadanos, es decir, todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto. El sujeto de este reconocimiento igualitario es “el potencial humano universal, una capacidad que comparte todo ser humano” (Taylor 2009, 69), es decir, compartir esta capacidad nos hace a todos iguales. Este potencial suele ir ligado a “la capacidad de acción racional”, de ahí se deduce la acción autónoma y la democracia; como mencionado anteriormente. Es importante destacar que el término “igualdad” se utiliza aquí de dos maneras: como un enfoque igualitario de las personas y/o su reconocimiento igualitario; como reconocimiento del mismo o igual contenido de reconocimiento, es decir, se reconoce aquello que es igual. La política de la dignidad debiera consistir en lo que yo llamo “reconocimiento equivalente de la igualdad”.

La política de la diferencia, que es la política del reconocimiento por excelencia en la interpretación de Taylor, puede compartir la “igualdad” con la política del universalismo en dos sentidos: primero, a partir del reconocimiento igualitario o de igualdad entre personas, para posteriormente reconocer el hecho de que el “potencial universal es inherente, es decir, existe el potencial para formar y definir la propia identidad del individuo, el propio yo y su cultura” (Taylor 2009). Esto quiere decir que el reconocimiento de la diferencia es el reconocimiento de la misma o igual base común a todas las personas, y el reconocimiento de la diferencia o identidad especial, resultado de la capacidad del hombre para formarse a sí mismo. Sin embargo, en comparación con la política del universalismo, la política de la diferencia enfatiza el hecho de que las personas y los grupos individuales culturales, étnicos y de otro tipo difieren entre sí. Con respecto al estatus igualitario de las personas, el enfoque de la política de la diferencia puede entenderse como el “reconocimiento igualitario de la diferencia”. Mientras que la política del igual reconocimiento de la igualdad se concentra en lo que las personas

tienen en común, la política del igual reconocimiento de la diferencia se centra en lo que las hace únicas (Honneth 1997, 122). Sin embargo, en relación con el estatus desigual negativamente discriminatorio de las personas, la política de la diferencia debe concebirse como el "reconocimiento desigual de la diferencia" porque esta diferencia única puede ser apoyada, por ejemplo, por la acción positiva, que iguala, por ejemplo, a personas marginadas o a minorías enteras, etc.

La pregunta es si el reconocimiento de minorías culturalmente definidas debiera constituir el reconocimiento de su igual valor en el sentido de que cada valor de una comunidad cultural dada debiera tener un valor igualitario genuino o, en el sentido del mero "igual valor potencial", lo que significa que cada cultura deba valorarse por su capacidad básica para crear una cultura única, independientemente de si esta cultura creada se ha desarrollado o no lo suficiente como para tener el mismo valor. En la política del igual reconocimiento de la igualdad, si los individuos son también reconocidos en términos del reconocimiento de su igual capacidad potencial para actuar racionalmente —lo que no quiere decir que así actúen efectivamente las personas en la mayoría de los casos— pudiésemos inclinarnos hacia el reconocimiento del igual valor potencial de grupos de personas definidas culturalmente o de minorías culturales.

Otro problema que guarda relación con el anterior es el ya señalado cuestionamiento del universalismo real en la política del universalismo. La realidad del cuasi universalismo no es sólo que las características individuales cuasi universalistas de una persona estén limitadas únicamente por una cultura dada y definida por un grupo de personas, por ejemplo, de la cultura occidental o europea. También radica en el hecho de que las características cuasi universalistas individuales de una persona se implementan principalmente dentro de los límites de los Estados Nacionales individuales. Por lo tanto, el tema del reconocimiento aquí tienden a ser sólo las características cuasi universalistas de la comunidad mayoritaria dado el Estado Nación que, sin embargo, son valores relativamente particulares; aunque, en sus rasgos principales, puedan estar basados en la cuasi generalidad —características universalistas de una persona de la civilización occidental en una época histórica dada, o en menos características cuasi-universalistas más generales que un determinado grupo culturalmente definido de personas comparte con otras áreas territoriales más allá de las fronteras del Estado Nación. A este respecto, la política del universalismo, por un lado, y la política de la diferencia, por el otro, no se oponen entre sí en términos del reconocimiento. Más bien, aquí se entrelazan dos políticas particulares, que difieren únicamente en que una

es el esfuerzo de la sociedad mayoritaria, mientras la otra es el esfuerzo de una minoría.

Bajo esta luz, pudiésemos entonces tratar de abordar el anterior problema del potencial o real valor de una determinada comunidad o grupo de personas culturalmente definido, a manera de también cuestionar el criterio del valor de la sociedad mayoritaria. Una adecuada solución parece ser una definición de los criterios bajo los cuales a tal o a cual grupo de personas les serán otorgados derechos culturales grupales específicos que efectivamente también se le otorgan a la mayoría. El criterio para reconocer el reconocimiento suele buscarse entonces en el número de personas que plantean exigencias culturales y en un equilibrio entre la realización de la cultura mayoritaria y la cultura minoritaria, o culturas minoritarias en plural. Esta propuesta se encuentra con la negativa a reconocer los derechos de grupo por parte de los autores quienes, en su mayoría, suscriben una solución liberal que utiliza los derechos individuales complementados con una valoración, por ejemplo, de la pertenencia cultural u otros complementos culturalmente definidos al concepto liberal de derechos individuales (Kymlicka 1996; *ibid.* 1991). La política, entonces, permanece enfocada en el ejercicio individual de las demandas, pero el Estado, la región o la ciudad pueden intentar evaluar y apoyar imparcialmente todas las demandas culturales de todos los miembros individuales de la población. Sin embargo, esta solución tropieza con el problema de que alguien tendrá que dictar normas sobre la tematización de estos o aquellos círculos culturales a ser atendidos por la administración estatal, y dichas normas serán definidas por una u otra cultura, es decir, no de manera imparcial. Queda el tema del reconocimiento de grupos de personas, acompañado de la necesidad de abordar problemas vinculados al reconocimiento de derechos no sólo individuales, sino también grupales.

Otro tema comprende los cambios relativos a la asimilación o subordinación de personas, de grupos minoritarios o enteros a la decisión de la mayoría, así como su exclusión y segregación, ya sea en forma de ghetto o de expulsión del país. La posición central entre estos polos extremos es la integración, es decir, dentro un determinado país, la primordial exigencia del respeto a los bienes constitutivos fundamentales de la sociedad mayoritaria, es decir, los intereses y los valores formulados por la constitución y por las leyes, el reconocimiento básico de la lengua, la capacidad de comunicarse a la medida en que una persona pueda participar en la vida de una determinada sociedad y en la medida en que sea capaz de seguir las normas constitucionales, etc. Surge un conflicto cuando, en aras de la integración, se difunden normas que limitan directamente las diferencias culturales de las minorías. Sin embargo, la reivindicación de los derechos culturales grupales y su equilibrio entre las

diferentes comunidades que representan diferentes intereses y valores cuasi-universalistas ha de tener en cuenta los intereses y valores de los pueblos indígenas de un determinado país —intereses y valores de la mayoría y de la minoría— siendo una especie de guía que deba concretarse en condiciones particulares; sin poder dictarse como una solución universal para todos los casos. La especificación exacta se realiza según cada sociedad particular.

Estrechamente relacionado con esto está el tema de la migración, que tiene múltiples fuentes. Las más relevantes en los últimos tiempos son la emigración debida a conflictos bélicos, desigualdades e injusticias sociales y económicas, regímenes políticamente represivos y catástrofes naturales, incluidos los efectos del cambio climático. Una comprensión adecuada de la migración debiera basarse en una concepción de las interrelaciones entre las distintas estructuras y acciones de los actores en las interacciones nacionales y transnacionales, y no sólo en términos de instituciones "plenamente determinantes" o de migrantes "libres". La reflexión debiera tener en cuenta no sólo las fronteras nacionales que son a la vez impugnadas y reforzadas por la migración, sino también las relaciones locales, regionales, macrorregionales y transnacionales más complejas del capitalismo global que constituyen el espacio real de la movilidad. Las injustas estructuras económicas y políticas transnacionales, a menudo producidas por empresas y gobiernos occidentales, crean y reproducen la explotación y la pobreza de la población de los países en desarrollo. Esto tiene consecuencias migratorias que, en el futuro, si no se abordan las causas en los países de los que proceden los migrantes, podrían llevar a la desestabilización también de los países desarrollados. Las políticas y conceptos migratorios no deberían referirse únicamente a las olas migratorias actuales, como hacen los medios de comunicación dominantes, sino también a un enfoque a medio y largo plazo de los migrantes que se enfrentan a condiciones inestables e injustas. Además, las condiciones de desigualdad en las sociedades capitalistas no permiten la plena realización ni siquiera de los derechos ya adquiridos, e incluso algunos derechos pueden entrar en conflicto con otros, como ocurre, por ejemplo, en el conflicto entre los derechos de las minorías y los derechos de las mayorías, ejemplificado en los suburbios de las ciudades francesas. La desigualdad en este caso se deriva a menudo de la situación de los emigrantes que abandonan los países en desarrollo, ya que estos países han sido a menudo explotados por los países occidentales durante mucho tiempo. Esto requiere un análisis teórico social, económico, político y cultural multidimensional transnacional y la práctica correspondiente (Carens 2018; 2015).

Pero las anteriores interpretaciones del reconocimiento de las características únicas de los individuos y de las comunidades se ha

concentrado casi exclusivamente en las diferencias culturales o étnicas. Es en esta reducción donde reside la insuficiencia de la concepción Tayloreana de la política, si bien, en un plano general, también permite su aplicación, por ejemplo, al ámbito económico (Fraser 2006, 107-26)⁷³. Mientras que la llamada política de la identidad suele consistir precisamente en un reduccionismo cultural, étnico o de género, el reconocimiento de la diferencia puede formularse como un reconocimiento centrado en todas estas y otras esferas. Cada uno de ellos está vinculado a una determinada base material sujeta a la distribución y redistribución.

La implementación de la propiedad igualitaria de las fuentes internas y externas debe entenderse como una condición para realizar el reconocimiento, en el sentido discurrido en el quinto capítulo sobre la propiedad y la crítica de la teoría liberal. El punto de partida es la eliminación de las críticas barreras de propiedad que excluyen o restringen significativamente la realización de la propiedad entre los grupos de personas marginadas económicamente, el desarrollo de los elementos positivos posicionales existentes de la estructura económica, así como la implementación de modelos normativos de “economía participativa”, “democracia económica” u otro modelo social y económico alternativo basado en las luchas prácticas específicas de los ciudadanos por el reconocimiento y la justicia (Albert 2005; Schweickart 2002; *ibíd.* 1992, 9–38). Una forma de hacerlo es, por ejemplo, los presupuestos participativos ciudadanos y los sistemas participativos complejos que suelen promover tendencias de desarrollo social y crear las condiciones para ello (Silveira y Silveira 2015). Otros elementos de este desarrollo son las redes de infraestructuras públicas, los bancos públicos, las cooperativas, incluidas las compañías como Mondragón, entre otros. Hay espacio para la implementación del socialismo democrático, para la democracia socialista y para otros modelos como el socialismo de mercado (Albert 2005; Schweickart 2002; *ibíd.* 1992, 9–38). En estos modelos, el énfasis se pone en las cuestiones del plan estratégico y no en la completa planificación de todas las cosas.

Honneth intenta concebir la estima social —que originariamente, en una sociedad estamental, determinaba el

⁷³ Nancy Fraser adopta un enfoque diferente al de Taylor y al de Honneth sobre el reconocimiento de las características únicas y universales del hombre. Ella usa el concepto de reconocimiento sólo para apreciar las características culturales del individuo y de las comunidades (analiza el reconocimiento cultural en contraste con la redistribución socioeconómica) y, por lo tanto, modifica la tendencia de Taylor; aunque (a diferencia de Taylor) en su análisis del reconocimiento cultural enfatice en el orden del Estado (Fraser y Honneth 2006).

reconocimiento legal como adversamente discriminatorio de los individuos, de manera represivamente jerárquica— en conexión con la problemática transformación de la misma, en el orden burgués-capitalista emergente, situándola en relación con la idea Weberiana del impacto de la ética protestante en el desarrollo del capitalismo. En esta idea se instaura la valoración del desempeño laboral del individuo, junto con la paulatina secularización de la justificación religiosa originaria del valor del trabajo. En la nueva concepción normativa de los valores, un factor primordial debe ser el reconocimiento económico de las personas en base a su desempeño individual, no en base a su origen social y afiliación a tal o cual estamento. Parte del honor del patrimonio es “meritocratizada” en cierto sentido: cada uno disfrutaría de la estima social según sus logros” (Honneth 2006, 112). Las personas individuales deben ser tratadas por igual y las diferencias deben derivarse únicamente de su distinguible desempeño laboral. Esta es la promesa de un enfoque meritocrático que tiene la ambición de abordar este único aspecto del reconocimiento relacionado con el rendimiento, que debe complementarse y equilibrarse con otros aspectos.

El principio de desempeño es importante no sólo en los países capitalistas; en el socialismo de Estado era muy nivelado. Su revitalización sólo se ha hecho realidad en los países que han implantado el socialismo estratégico de mercado.⁷⁴ Sin embargo, hay que subrayar aquí que el reconocimiento del trabajo en forma de estima del desempeño en la sociedad occidental real no está exento de la estructura jerárquica de la sociedad. Igualdad meritocrática declarada en el enfoque de la estima del desempeño se ve lastrada por una interpretación ideológica del mismo (Honneth 2007b, 323–47). Los tipos individuales de las actividades son injustamente apreciados no sólo en función de la valorización de las actividades de los principales actores del poder de la sociedad estamental, sino también en función de la medida en que se asocian con las principales entidades en lucha por el reconocimiento del desempeño y rendimiento. Dado que estas entidades, desde el principio, han sido la burguesía, es decir, predominantemente hombres blancos adinerados, eran las actividades que ellos realizaban las consideradas, en particular, como rendimiento. La estructura de la valoración, en gran medida, refleja así los valores promovidos por los principales actores del capitalismo industrial y postindustrial. La crianza de los hijos y el trabajo doméstico, el trabajo realizado por las clases o estratos inferiores de la

⁷⁴ Comparativamente, mientras el Bloque del Este tenía un sistema nivelado en este sentido, la meritocracia con la economía del mercado socialista empezó a imponerse paso a paso, especialmente en China después de 1978, en Vietnam después de 1986, etc. Este será mi enfoque en el capítulo 10.

población y las actividades realizadas por inmigrantes y otros grupos marginados son subvaloradas; si apreciadas acaso. Por ejemplo, el beneficio, la contribución social del trabajo realizado en su mayoría por mujeres en licencias de maternidad o paternidad está muy infravalorado y, en algunos países, no se recompensa económicamente en absoluto. Las mujeres y otras personas cuidadoras dependen entonces de la seguridad financiera de sus parejas, abuelos, amigos u organizaciones sin fines de lucro, organizaciones no gubernamentales (ONGs) enfocadas principalmente en apoyar a madres solteras. El problema aquí es principalmente la inadecuada o inexistente redistribución financiera por parte del Estado u otras instituciones. También se reproducen relaciones de poder y otras negativas en los casos en que dichas actividades desvalorizadas transitan de la esfera no remunerada a la remunerada. A las mujeres también se les niega la estima social no financiera, que se refleja en los valores compartidos colectivamente de la sociedad determinada promovidos por los grupos de personas dominantes. En las sociedades occidentales ellos tienden a ser hombres ricos (Hochschild 2003).

Como señala Honneth, los cambios estructurales en el contexto del capitalismo tardío en las sociedades occidentales son portadores de transformaciones que potencian aún más la jerarquización de la evaluación del desempeño laboral (Honneth 2002). Sin embargo, no elabora en buena medida esta premisa a la luz de la transformación del capitalismo nacional al capitalismo transnacional, lo que conlleva una jerarquización aún mayor del sistema de valores de la evaluación del rendimiento que también afecta negativamente a los principales actores del poder en el orden económico occidental (Sklair 1995; 2002; Robinson 2013; Harris 2008). Los agentes de esta transformación son los actores transnacionales, ya sean propietarios individuales, directivos, políticos, especialistas altamente cualificados, corporaciones multinacionales o instituciones financieras internacionales que desplazan la evaluación en detrimento de los actores actuales del capitalismo nacional y en beneficio de los actores del capitalismo transnacional. Abordaré las cuestiones que surgen en este contexto a más detalle en posteriores secciones de este libro.

Actualmente el reconocimiento del rendimiento incorpora varios métodos del reconocimiento que sólo en su conjunto permiten mencionar la valoración del rendimiento laboral: primero: igual estima de la contribución (al menos eficiencia) del trabajo del individuo cuyos esfuerzos para realizar esta contribución pueden, lamentablemente, verse bloqueados; segundo: estima, valoración jerárquica (es decir, desigual) según la valoración jerárquica residual de las actividades de los principales actores de la sociedad capitalista burguesa, es decir,

principalmente propietarios y empresarios varones más ricos; en tercer lugar: estima jerárquica (es decir, desigual) basada en la valoración jerárquica residual de las actividades de los actores de poder de la sociedad estamental, es decir, en su mayoría hombres acaudalados, dueños de recursos externos de influyentes propiedades en una sociedad feudalmente jerarquizada; y, en cuarto lugar: estima jerárquica (es decir, desigual) según el reconocimiento de la actuación de los principales actores del capitalismo transnacional, es decir, especialmente propietarios y directivos de empresas transnacionales e instituciones financieras internacionales.

Si bien la interpretación de la valoración al rendimiento laboral es la forma contemporánea más típica de apreciar la diferencia, no abarca toda la amplitud del reconocimiento de rasgos y expresiones que distingan a individuos y a grupos de personas entre sí. La generalización del argumento de Honneth a la forma como lo usó en sus primeros escritos (Honneth, 1997), permite articular otras formas de reconocimiento de la diferencia. El reconocimiento de expresiones auténticas que distinguen a los individuos entre sí puede aclararse como la específica estima de los aspectos individuales de los individuos en relaciones intersubjetivas en la medida en que tales individuos comparten un conjunto de valores significativos, en cuyo contexto pueden apreciarse mutuamente. En la estimación a partir del rendimiento se esperaban condiciones que sustentaran la demanda de tal rendimiento por parte de otras entidades; mientras que en la estima de la contribución individual más general de otras personas y de la sociedad es necesario concebir este elemento de estima de las contribuciones excepcionales de manera más compleja.

La dirección seguida por las consideraciones de Honneth pudiera sugerir un componente dinámico del reconocimiento en las relaciones de derecho, es decir, el potencial desarrollo de la estima social con dos tendencias actuales: “las posibilidades de universalización y materialización, y en la comunidad valorativa con la posibilidad de individualización e igualación” (Honneth 1997, 193-205, 204-5). La individualización es la posibilidad de concretizar incrementalmente el reconocimiento a partir de aquellas manifestaciones únicas del individuo o grupo particular. El reconocimiento se vuelve más específico con respecto a expresiones y a entidades individuales. El individuo puede esperar un reconocimiento relacionado directamente con sus propias expresiones pudiendo asociarse libre y creativamente a otras personas o a comunidades varias. La igualación significa la posibilidad de una mayor igualdad, no en el sentido de un método o un grado idénticos de estima, sino la idéntica oportunidad o igualdad al estimar las expresiones únicas

de individuos y grupos. Siendo la estima social igualmente accesible a todas las personas.

Formas de reconocimiento	Relaciones primarias: amor y amistad	Relaciones jurídicas: derecho	Valor: rendimiento	Relaciones sociales: solidaridad
Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración, estima social	Compartir social
Dimensión de personalidad	Necesidades y afectos	Responsabilidad	Eficacia y esfuerzo	Cualidades y capacidades

Tabla 5: Las formas actualizadas de reconocimiento con énfasis en una normatividad exigente.

Los intereses y valores compartidos de la comunidad sirven como criterio para medir la específica contribución de un individuo a los objetivos estimados por la sociedad y evaluados positivamente por sus miembros. Aunque la sociedad moderna esté pluralizada y dividida en muchas comunidades que también pudieran proporcionar reconocimiento, el marco de valores básico de toda la sociedad sigue siendo el común, porque sin él habría desintegración. Dado que el pluralismo de valores es condición previa de las sociedades modernas heterogéneas, aquí tienen lugar luchas por el reconocimiento de características, habilidades, expresiones y específicos logros de individuos y grupos de individuos, así como la estima de las características auténticas se realiza de una manera más compleja del compartir social en varias comunidades, superponiéndose a la sociedad a manera de culturas de respeto en su conjunto (Honneth 1997, 114-60; Fraser 1990, 56-80). Los miembros de la comunidad, en un acuerdo adecuado, aprecian y estiman mutuamente las contribuciones y los beneficios únicos de los demás a la comunidad, al tiempo que muestran comprensión y solidaridad con las situaciones negativas específicas en las que se encuentran ciertos individuos. Honneth sostiene que “la «solidaridad» pudiera entenderse como una relación interactiva en la cual los sujetos simpatizan con una variedad de formas de vida diferentes porque, entre ellos, se valoran simétricamente unos a otros” (Honneth 1997, 157). Esto crea las relaciones del compartir social. Este argumento en un sentido más aplio pudiera utilizarse no sólo para valorar a los individuos, sino también para comprender la dinámica del desarrollo y cohesión de

grupos enteros de personas y su solidaridad mutua basada en el compartir social, como ilustro con la Tabla 6 sobre formas actualizadas y más diferenciadas de reconocimiento con énfasis en el desarrollo de una normatividad más exigente. Las tres formas de reconocimiento de Honneth se redefinen aquí en cuatro formas acordes con las tendencias de desarrollo, lo que también enlaza con su análisis. En las Conclusiones del libro reformulo la cuestión de forma más exhaustiva y sistemática.

En resumen, el reconocimiento de la diferencia en forma de estima social debe consistir en el recíproco reconocimiento de las características únicas de las personas y los grupos sociales, en relación con las posiciones positivas y negativas específicas en las que se encuentran individuos particulares. Según mis conclusiones teóricas, se puede hablar no sólo de un reconocimiento igualitario de la diferencia, sino también de un reconocimiento desigual de la diferencia, no en el sentido de la acción negativa de las personas, como ocurre en una sociedad de estamentos o en casos bajo discriminación negativa de género, raza, etnia, sino en el sentido de alguna discriminación positiva de solidaridad de las personas desfavorecidas en una posición o situación negativa. Me explayaré sobre el desglose general de los distintos tipos individuales de la justicia en las conclusiones del libro, donde reformulo un esbozo de la teoría crítica sobre los principios del reconocimiento, ello se basará en mi redefinición de los elementos positivos del reconocimiento desde una perspectiva social y económica y desde una perspectiva política y cultural.

Desde una perspectiva empírica a más largo plazo, concluyo este capítulo destacando las principales tendencias de desarrollo de las luchas por el reconocimiento y, de forma más general, por la justicia, mismos que los autores analizados han pasado por alto tras muchos de sus análisis parciales. En primer lugar, el hecho de que la era moderna, aunque configurada principalmente por el capitalismo como consecuencia de su desarrollo haya empezado a verse gradualmente perforada por las reivindicaciones socialistas desde la Revolución Francesa. La Comuna de París, la Revolución de Octubre en Rusia y los subsiguientes experimentos lanzados en Europa, Asia y América Latina tras la Segunda Guerra Mundial, así como las diversas versiones de socialismo autóctono y adoptado en el periodo poscolonial tras la independencia de los países africanos son hitos de este desarrollo que, sin embargo, fracasó en la mayoría de los países.

Mientras tanto, en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, como insinué al final del segundo Capítulo, el Estado de bienestar se estableció en los países occidentales, y estas tendencias emancipadoras culminaron en las luchas antirracistas de los afroamericanos, los movimientos civiles y sociales y en la revuelta

estudiantil de los años sesenta; pero, paralelamente, estos países explotaron asocialmente las materias primas y la mano de obra barata de los países en desarrollo. La emergencia gradual del capitalismo neoliberal comenzó de forma experimental con el golpe de Pinochet y luego se estableció en los países occidentales a partir de la década de 1980. Tras el colapso del bloque del Este, este proceso desembocó en el triunfalismo neoliberal y liberal a partir de la década de 1990, más tarde también con manifestaciones neoconservadoras. Sin embargo, la expansión llegó a su límite en la crisis financiera de 2008 con las consecuencias que ahora vivimos.

Todo nuevo sistema en la historia de la humanidad, incluidos el feudalismo y el capitalismo, ha necesitado más ensayos y errores para afianzarse. Los altibajos pertenecen al proceso histórico de aprendizaje social. Las diversas corrientes socialistas también han pasado por un proceso de actualización y han aprendido de sus propias experiencias, de las liberales y conservadoras. Pero mientras algunas de estas corrientes han renunciado a sus fundamentos y han adoptado el liberalismo o el conservadurismo como la máxima conquista posible, con sólo fragmentos de reivindicaciones sociales anteriores más exigentes, otras corrientes han preservado sus fundamentos y se han comenzado a desarrollar de nuevo mediante experimentos innovadores híbridos de socialismo y democracia.

8. Dilemas del reconocimiento transnacional

“Los procesos sociales y económicos globales llevan a individuos e instituciones a una conexión estructural infinita entre sí a través de las jurisdicciones nacionales. Adoptar una concepción de la responsabilidad que reconozca esta conexión es un elemento importante para teorizar la justicia global.”

Iris Marion Young

En comparación con los análisis de reconocimiento local y nacional, los análisis de reconocimiento más allá de las fronteras de la jurisdicción o de una Nación aún no son lo suficientemente detallados y requieren un enfoque más desafiante. Si, en el marco de la teoría de orientación crítica, reflexionásemos sobre cuestiones relativas a asuntos entre el reconocimiento nacional y global, debiésemos recordar nuevamente la influencia formativa de los textos clásicos de la Escuela de Fráncfort centrados en la crítica de la civilización occidental, en particular la *Dialéctica de la Ilustración* por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (Adorno y Horkheimer 1994). En el capítulo cuarto, cuya problemática es sobre los paradigmas de la teoría crítica, caractericé este trabajo haciendo relevancia en el importante cambio o transición del inicial punto de vista de la Escuela de Fráncfort, misma que depositó una considerable esperanza en la emancipación social. Mas, sin embargo, una década después, los horrores de la Segunda Guerra Mundial y las patológicas características de la sociedad en Alemania, Italia, la Unión Soviética y otros países occidentales transformaron las opiniones de T. Adorno y de M. Horkheimer. Sus históricas y filosóficas interpretaciones identifican los factores negativos de la manipulación racional de la naturaleza externa e interna como fuente del patológico desarrollo de la civilización, desde su antigüedad hasta el presente.

La *Dialéctica de la Ilustración* contiene no sólo una posición de pesimismo cultural y de problematización global de la racionalidad técnica, sino también una aproximación a la crítica social, cuyo surgimiento es motivo del presente texto (Honneth 2000, 116–27; Honneth 2009, 63–7). Elementos importantes del análisis de Adorno y de Horkheimer sobre las tendencias negativas de la civilización también pueden entenderse como un marco más amplio de la interpretación de Axel Honneth sobre la crítica de la falta de respeto, del no reconocer al prójimo y/o mal reconocerle o irreconocerle. Aunque Honneth no

prosiguiera con la escéptica consideración de estos procesos históricos a largo plazo, en tan sólo el corto plazo de los últimos siglos recurre a un tipo de crítica de la patología social de la «revelación del mundo» y a la reformulada articulación de tendencias de desarrollo, detectables en la gramática moral de los conflictos sociales basados en la lucha contra el irrespeto e irreconocimiento de individuos y grupos (Honneth 1997; Fraser & Honneth 2006; Honneth, 2002). El concepto de las polémicas relaciones entre el irrespeto y el reconocimiento entre Estados es una de las especificaciones de este concepto de conflictos sociales. Los análisis de Honneth del orden más allá del Estado-Nación siguen siendo incompletos (Honneth 2012; Fraser & Honneth, 2006; Honneth, 2007). Mas aún cuando este concepto no esté completamente desarrollado sí ha abierto muchas preguntas relevantes.

Los análisis de la lucha por el reconocimiento entre Estados requieren de una mayor distinción conceptual entre las diferentes relaciones que cruzan las fronteras Estatales. Si dividimos estos temas entre los clásicos problemas internacionales y los problemas transnacionales y globales contemporáneos, los análisis de Honneth se basan principalmente en la categoría del orden internacional. Hace una clásica diferenciación en Estados individuales, pero no se examinan las relaciones entre Naciones, como las ha realizado recientemente, por ejemplo, Rawls (Rawls, 1997). Honneth se refiere al enfoque principal de su posición como un análisis del reconocimiento entre Estados. Pudiésemos hablar del concepto de orden internacional, ya que él mismo utiliza el término “internacional” como sinónimo de «inter Estatal» (Honneth 2012, 7).

Ello no quiere decir, sin embargo, que Honneth desee atribuir prioridad normativa a los Estados ni a las relaciones de reconocimiento entre ellos, o simplemente examinar su posición dentro de la teoría de las relaciones nacionales e internacionales. Como explicaré, en su realismo moral elige analizar la estructura actual de los Estados-Nación y las relaciones entre ellos; pero ve este análisis parcialmente también como una preparación para la transgresión informada de este estado de cosas. Sin embargo, él mismo aún tiene que elaborar más sobre esta transgresión. Ofrece puntos de partida y bases desarrolladas en el concepto de justicia local y nacional, pero los utiliza sólo para el concepto de reconocimiento internacional; mientras descarta por completo el concepto de reconocimiento global. Naturalmente, ello genera una considerable atención y legítimas preguntas entre muchos

académicos que continúan construyendo o desarrollando el concepto del orden internacional, o avanzan más allá de él al nivel global.

En la primera parte de este capítulo, en el plano meta teórico daré seguimiento a la interpretación del realismo discutida en el capítulo cuarto sobre los métodos críticos, especificándola en relación al tema de la legitimidad de los Estados y explicando en qué se diferencia del concepto de realismo utópico en la filosofía política liberal. En este contexto, me concentraré en los fundamentos de Honneth sobre el concepto de 2009, *Reconocimiento entre Estados. Sobre el substrato moral de las Relaciones Internacionales* (*Recognition between States: On the Moral Substrate of International Relations*), para posteriormente morar en la necesidad de reconocimiento para cada Estado, incluyendo un análisis de la relación entre el Estado y el reconocimiento político y cultural. En la segunda parte formularé los dilemas del concepto del reconocimiento inter Estatal en vista de las cuestiones sociales del proceso de globalización y, con relación al concepto del individuo en la comunidad, tras lo cual discurriré la transposición de los modelos de Volker Heins y de Thomas Pogge sobre el reconocimiento, desde el plano nacional al internacional y transnacional. En la tercera parte, me centraré en las tendencias de desarrollo del reconocimiento transnacional en sus diversas formas, con énfasis en la ética transnacional y global, la ley financiera mercantil y las interacciones supranacionales. En la cuarta parte analizaré las interacciones macrorregionales con un enfoque en los procesos de integración en la frontera entre el internacionalismo y el supranacionalismo. Me centraré principalmente en la Unión Europea, ya que la interpretación en este capítulo y en los anteriores ha cartografiado hasta ahora sobre todo cuestiones europeas y occidentales, mientras en los capítulos 9 y 10 me centraré en el marco no occidental y global. Allí también me ocuparé de las macrorregiones conformadas por civilizaciones y culturas enteras.

8.1 Reconocimiento inter Estatal

En general, existe cierta similitud entre el realismo de Axel Honneth y el de John Rawls (Honneth 2012, 7), aunque especificaciones más detalladas muestran que los dos conceptos difieren fundamentalmente. Rawls accede a las teorías de las utopías realistas que, por un lado, trascienden la realidad con cierta visión normativa; pero, por otro lado, limitan la normatividad por el realismo de su diseño. Significando que el grado de normatividad en estas teorías está limitado en nombre de su implementación (Rawls 2001, 16 y 17; la utopía realista se analiza en 16–

22, 27–8, 187 y 191–9). El concepto de una utopía realista está diseñado para la «reconciliación» con el mundo social, lo cual para Rawls significa ser prueba de que existe la posibilidad de un cierto tipo de sociedad y de política; tal como lo presenta Rawls.

Aunque Rawls se atiene a esta definición de la utopía realista, en el fondo de su razonamiento se esconde una otra idea: si bien no está directamente incluida en su definición de utopía realista, es un componente integral de su teoría política. Lo que aquí está en juego no es simplemente una consideración pragmática de factibilidad que tratase de evitar requisitos excesivamente engorrosos y establecer una solución de compromiso. La utopía realista también incluye el elemento de legitimidad civil anteriormente mencionado. Este elemento también está cerca del concepto de realismo moral de Honneth que, debido a las relaciones internacionales, necesita ser especificado y puesto en contexto por el hecho de que este tipo de realismo moral, a diferencia del de Rawls, pretende contener algo más que legitimidad. Como Honneth no sólo se concentra en la integración de la normatividad en el marco de su potencial entrega ni en el marco de la legitimidad a los ojos de los ciudadanos, la ve sistemáticamente dentro del marco de su concepto de realismo (Honneth 2006; Honneth & Hrubec 2007), lo cual permite que su teoría aproveche la crítica y logre la estructura deseada con respecto a las demandas a largo plazo de los ciudadanos por legitimidad y justicia. Honneth también señala que una adecuada normatividad requiere la comprensión de las diferencias entre los Estados. Por lo tanto, el análisis debe comenzar con un examen crítico de la estructura actual de los Estados Nacionales y las relaciones entre ellos, y luego formular una posición normativa que permita establecer los criterios para la real evaluación de los Estados Nacionales. Tal enfoque requerirá una reformulación retroactiva del análisis de los Estados Nacionales. El concepto de realismo de Honneth, para comprenderlo en su forma más amplia reformulada en el sentido del establecimiento realista de estándares sociales —incluidos los estándares legales, en lugar de los estándares morales— debe extenderse más allá de una descripción de la situación entre los Estados y apuntar a una normativa articulación de estándares capaces de reducir los conflictos entre los Estados y contribuir a su orden más pacífico.

Volviendo ahora al reconocimiento de manera más general, en términos de relaciones internacionales, primero es necesario aclarar

algunos de sus significados básicos. En 1820, los *Principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*, Hegel no utiliza el término reconocimiento en el campo de las relaciones internacionales porque lo asocie sólo con las pretensiones de las Naciones aún no reconocidas, es decir, Naciones que aún no figuran como actores en las Relaciones Internacionales (Hegel 1968). Honneth sigue a Hegel y, en muchos aspectos, lo reformula (Honneth 2001); aunque, en el “Reconocimiento entre Estados. Sobre el substrato moral de las Relaciones Internacionales” siga un camino diferente (Honneth 2015; 2007; 2014). Es consciente de que, si bien la búsqueda del reconocimiento es una parte común del vocabulario de los gobiernos o Estados individuales, la consideración de este vocabulario insta a un enfoque más cauteloso del uso del concepto de reconocimiento en las relaciones internacionales. Lleva a tomar conciencia de las connotaciones psicológicas del concepto de reconocimiento que se da en formulaciones más precisas, así como en los tratados sobre la clásica lucha por el reconocimiento. Debido a que estas connotaciones están ausentes a primera vista en el nivel muy impersonal de las relaciones internacionales, dado que los Estados no tienen condiciones mentales, el concepto de reconocimiento no parece ser el apropiado para un análisis de la interacción entre Estados. Sin embargo, esta consideración intuitiva del reconocimiento en el contexto de las relaciones internacionales no deja de ser problemática porque, mientras en las consideraciones teóricas que tratan de las relaciones internacionales prevalecen argumentos deliberadamente racionales sobre las relaciones entre los Estados, en la esfera de la teoría del derecho internacional y de las relaciones internacionales el término reconocimiento se usa en un sentido diferente al que intuitivamente se percibe e implementa en la tradición filosófica asociada con connotaciones existencialistas. En el discurso del derecho legal internacional, la definición del Estado fuese teórico o práctico, generalmente requiere no sólo de personas (una población residente), de territorio y de un gobierno funcional, sino también de la capacidad de entablar relaciones con otros Estados, lo cual implica uno u otro tipo de reconocimiento externo por parte de los demás Estados (Buchanan 1999, 46–78; Naticchia, 1999, 242–57)⁷⁵. Aquí, la lucha por el reconocimiento es más que un marco psicológico o, más precisamente, va más allá del alcance de la interpretación psicológica que se concentra en las relaciones entre individuos humanos o entre pequeños grupos de

⁷⁵ Véase el análisis (de Allan Buchanan) quien reconoce la legitimidad que un Estado recibe de otros Estados sobre la base del cumplimiento de ciertos criterios de justicia. La disputa (de Chris Naticchia) con este enfoque se ofrece, por ejemplo, mediante la justificación que reconoce la legitimidad desde un punto de vista pragmático.

personas. El camino a las relaciones internacionales no se ofusca al concepto de reconocimiento de esta manera.

Sin embargo, hay una explicación aún más precisa. Honneth, en su polémica con Hans Kelsen, cuestiona la reducción del reconocimiento al registro *descriptivo* por parte de un Estado sobre el hecho de la existencia de un otro Estado (Honneth 2012; Kelsen 1941, 605-17). Aunque Kelsen entiende el reconocimiento legal como un acto recíproco entre dos o más entidades, percibe el reconocimiento en un sentido relativamente estrecho de cognición, es decir, sólo como un acto de gobierno que reconoce la existencia de un otro Estado. No se trata de una activa relación volitiva con el otro, sino sólo la confirmación de un hecho. Sin embargo, como el reconocimiento requiere una real posibilidad de decisión y no sólo una confirmación del *statu quo*, según Kelsen, no se trata de una re-cognición, sino de una mera y única cognición.

Como he indicado brevemente, este argumento, en una formulación un tanto más práctica también es utilizado por Hegel al afirmar que las «Naciones civilizadas» no necesitan relaciones de reconocimiento, porque ya son reconocidas (Hegel 2004). Sin embargo, esta formulación no impide por completo el reconocimiento entre Estados, porque implica que sólo las Naciones que aún son incipientes o las que luchan por el respeto de otras Naciones buscan el reconocimiento. Desde este punto de vista, sólo aquellas Naciones que aún no son reconocidas necesitan reconocimiento. Necesitando reconocimiento, el método que desean emplear para lograrlo permite poner en duda el principio de Kelsen del sólo comprender el acto de la cognición de la realidad.

Ambas interpretaciones —la más radical de Kelsen y la interpretación más moderada de Hegel— son consideradas inaceptables por Honneth. Honneth encuentra una interpretación adecuada sólo en una de las distinciones de Kelsen: la distinción entre el reconocimiento legal y el político (Kelsen 1941, 605-17). Si bien el reconocimiento legal como mero conocimiento no es efectivamente un reconocimiento para Kelsen, Honneth considera que los actos de reconocimiento «políticos» a través de los cuales los gobiernos se relacionan positiva o negativamente con los gobiernos y ciudadanos de otros países son comprensibles y

reales. Toma el término reconocimiento político para significar aproximadamente lo que Honneth llama reconocimiento en general.

Estrictamente hablando, el reconocimiento político puede entenderse como parte de un reconocimiento más amplio que incluye el reconocimiento legal (Thompson 2006). Aunque el reconocimiento político también pueda verse como algo específico, es un concepto más fundamental que el reconocimiento legal ya que, en una interpretación más detallada, se vuelve evidente que no es posible tener una relación legal con otros Estados sin constantemente asumir el reconocimiento político en el sentido de obtener respuestas afirmativas a los esfuerzos por el reconocimiento oficial de la identidad colectiva del Estado. Los Estados individuales no sólo necesitan la legitimidad de sus ciudadanos, sino también la legitimidad del mundo exterior más allá de sus fronteras. Los Estados no reciben ninguno de estos tipos de legitimidad de forma totalmente automática ni permanente. En este sentido, los Estados, incluso los ya reconocidos están luchando por su reconocimiento todo el tiempo. Este argumento también se aplica a los Estados autoritarios, donde la gente no tiene una oportunidad real de participar en el funcionamiento del Estado. Estos Estados también, si no desean depender de la violencia en el entorno interno y externo, deben luchar por una cierta legitimidad entre sus ciudadanos y otros países. Además, dado que la violencia absoluta es tanto insostenible como pragmáticamente ineficiente, cada Estado funciona con mayor o menor medida de legitimidad. En este sentido, sin embargo, sería más exacto hablar de reconocimiento de la legitimidad; más que, en general, de reconocimiento político, el cual pudiera incluir un rango más amplio de reconocimiento. Sin embargo, como he señalado anteriormente, los Estados también necesitan reconocimiento a largo plazo y no sólo legitimidad actual.

Honneth menciona otra forma de reconocimiento buscada por los Estados, como el reconocimiento no oficial (a diferencia del reconocimiento oficial mencionado anteriormente), tanto en el plano cultural como en el diplomático. Pudiésemos referirnos a esto como el «simbólico horizonte del sentido» (Honneth 2015), que crea el contexto de reconocimiento político oficial. Este tipo de reconocimiento simbólico suele ser implícito; pero no menos significativo. No es una acción pura e intencionalmente racional dirigida a la búsqueda de poder y de ciertos bienes, sino un acto simbólico que contiene requisitos

normativos basados en las expectativas de la población del Estado. Por lo tanto, es aquí imposible hacer una clara distinción entre la acción estratégica y la acción social de naturaleza simbólica. Esta interconexión no es una explicación aleatoria ni auxiliar, sino se corresponde con el anterior concepto de interrelacionar los aspectos descriptivo y normativo del reconocimiento; también evidente a partir del reconocimiento de la fuerza militar que, por el contrario, está fuertemente ligada al poder y puede manifestarse simbólicamente en situaciones de conflicto sólo mediante el reconocimiento tácito, es decir, la tolerancia en forma de ausencia de intervención militar. La lucha por el reconocimiento entre Estados puede ser percibida sumariamente como esfuerzos encaminados al respeto, desarrollados desde la perspectiva de los miembros de la comunidad del Estado o, indirectamente, de sus representantes políticos. Según Honneth, tales esfuerzos buscan el reconocimiento de un particular grupo de personas, lo cual asume así un específico vínculo de reciprocidad, tanto dentro del grupo, como con entidades externas que brinden reconocimiento. Estas relaciones no son unidireccionales, siendo el reconocimiento una relación recíproca; aunque las partes asuman posiciones asimétricas (Wallace-Bruce, 1994)⁷⁶.

8.2 Trascendiendo el nivel inter Estatal

Me centraré ahora en los dilemas contenidos en el concepto de Honneth sobre las relaciones entre Estados, como aquellos problemas característicos y otros conceptos similares de este tipo. Señalaré también el potencial que ofrece la teoría del reconocimiento de Honneth para la redefinición del concepto de relaciones inter Estatales o, más en general, relaciones internacionales y relaciones globales. A pesar de que Honneth todavía requiera desarrollar su teoría del reconocimiento en esta

⁷⁶ Observemos que el caso del conflicto entre la teoría constitutiva de la condición de Estado (*statehood*), basado en el reconocimiento de un Estado por parte de otros Estados y de la teoría declaratoria no es un planteamiento crítico porque incluso las teorías declarativas asumen un cierto reconocimiento por parte de los Estados; aunque quizá no político. Ello es evidente en la *Convención sobre derechos y deberes de los Estados (Séptima Conferencia Internacional Americana, Montevideo – 1933)* donde, en una cláusula u oración, la existencia política explícita del Estado se considera independiente del reconocimiento por parte de otros Estados; aunque, en otras declaraciones y cláusulas, sí asuman ciertas formas de reconocimiento, por ejemplo, en materia de Conservación de la Paz al mediar por “métodos pacíficos reconocidos” (Wallace-Bruce 1994).

dirección, presenta argumentos que sustentan dicho desarrollo. En el capítulo sexto expongo los antecedentes de mi polémico análisis del concepto de relaciones internacionales que ahora trataré de precisar. Prestaré atención a la diferencia entre las teorías internacional y cosmopolita o global, así como a las razones que le impiden a los teóricos del orden internacional avanzar de una teoría internacional a una teoría global.

Tanto J. Rawls como A. Honneth no pueden desarrollar una más adecuada teoría por el hecho de subestimar los negativos impactos de la actual globalización económica, manifestándose así los límites del concepto de orden internacional. Leslie Sklair, William Robinson, Jerry Harris, Nancy Fraser y otros autores señalan la influencia de los fenómenos sociales, económicos, políticos y culturales nacionales en la sociedad a través de diversas intervenciones (no sólo políticas, sino también —y, en particular— económicas) que pueden empeorar sustancial y rápidamente las circunstancias nacionales, tales como el nivel de vida, incluso al respecto de las condiciones de justicia política en un marco nacional, lo cual puede también comprometer significativamente la justicia nacional e internacional (Robinson 2013; 2014; Sklair 2001; 2002; Harris 2016; Fraser 2009, 151-79; Linklater 2007; *ibíd.* 2013; Forst 2001). Como mencionado en la interpretación de la disputa entre la justicia internacional y cosmopolita del capítulo quinto, creo que la teoría de la justicia global ha de incluir análisis de la transición de la teoría de la justicia internacional a la justicia global, siendo más convincente que el mero concepto de las Relaciones Internacionales; sólo que lo subestima e incluso ignora las actuales presiones y conflictos económicos, entre otros.

Además, un razonamiento más profundo muestra los límites de las principales teorías de la justicia internacional y también una forma de trascenderlos utilizando la teoría del reconocimiento. A diferencia de J. Rawls, A. Honneth presenta una teoría crítica del reconocimiento, cuyos fundamentos no están codificados por los límites de las teorías liberales de las relaciones internacionales y, que, por lo tanto, de desarrollarse, pudiera contribuir a su eliminación (Taylor 2003; *ibíd.* 1978).

La salvaguardia de los fundamentales derechos y libertades universales exige una cierta responsabilidad y solidaridad políticas y, por lo tanto, también una identificación con la comunidad política. La clave hacia la identificación con la comunidad es el bien básico en forma de

relaciones de reconocimiento mutuo (Honneth 2000). Axel Honneth observa: "...Hegel, en contraste con Rawls, no asume que éste «bien básico» sea un bien en sentido estricto, algo que deba ser dividido y distribuido de acuerdo con un estándar justo; más bien, parece que Hegel quiere defender la idea de que las sociedades modernas puedan ser justas sólo en la medida de sus capacidades para permitirle a todos los sujetos participar en este «bien básico» equitativamente" (Honneth 2000, 28; ibíd. 1997; Taylor 1985; ibíd. 1995). Según A. Honneth, si bien J. Rawls habla con razón del bien en la justicia social distributiva, no entiende su fundamento del «bien básico», lo cual es requisito previo para cualquier justicia.

Si los individuos estuviesen más enraizados en las relaciones con otros en la comunidad, bien pudieran integrarse mejor en las relaciones dentro de las relaciones de la comunidad nacional y demostrar solidaridad en ella. Entonces pudieran ir más allá de este marco y, en solidaridad, alinearse con la comunidad intercultural regional o continental por un lado, y con la comunidad global más grande por el otro. Esta versión de la teoría global desarrolla elementos medio olvidados de la filosofía hegeliana estableciendo una posición universalista dentro de la comunidad (Fine 2003, 609–30; Fine 2007, 407–29; Jones 1999)⁷⁷. Aunque Honneth se base en el concepto del reconocimiento o de la comunidad de Hegel, no prevé un concepto neo hegeliano que trascienda los límites de la política internacional o que analice los varios problemas transnacionales y globales. Por lo cual no aprovechamos el potencial que ofrece la teoría de Honneth a la teoría global.

El principal problema que encuentro con el concepto de Honneth es la subestimación de los vínculos transnacionales y globales y, en consecuencia, una cierta reificación del Estado-Nación. Este enfoque le impide captar la dinámica evolutiva que tiene lugar por encima del plano de los Estados Nacionales, porque la transnacionalización des Estatizan parcialmente los órdenes económico, político, legal, social, entre otros (Sklair 2008, 215–27; Chase-Dunn & Anderson 2005; El-Ojeili & Hayden 2006). Y, si Honneth pasa por alto este aspecto, no puede desarrollar suficientemente sus pensamientos sobre la justicia social global o la posición de la cultura occidental en el marco global de las relaciones interculturales. A pesar de estos problemas, el

⁷⁷ Un ejemplo representativo de esta posición puede encontrarse, por ejemplo, en los textos de Robert Fine. Véase también Charles Jones.

establecimiento de un análisis del orden más allá del Estado Nación en la teoría del reconocimiento por parte de Honneth proporciona un excelente punto de partida; aún no utilizado.

Volker Heins sigue la línea de esta insinuación de razonamiento global y recientemente trató de aplicarla a tres de los tipos de reconocimiento de Honneth (Heins 2008a, 141–53; Honneth 1997; Fraser & Honneth 2006, 179–95). Basado en la teoría tridimensional del reconocimiento de Honneth (amor, ley, mérito), Heins infirió argumentos para la transición del reconocimiento dentro de un marco nacional al reconocimiento más allá del Estado-Nación, en su razonamiento ejerce dentro de la teoría cosmopolita; aunque recurra de manera incoherente a ciertos elementos de la teoría internacional. Sin embargo, ésta es más o menos la mecánica transmisión de las ideas de Honneth desde un nivel nacional a un plano global; independientemente de los diferentes contextos y condiciones de realización. Mirando la teoría de Honneth, perteneciente al ámbito de los Estados Nacionales, y sus análisis de las relaciones internacionales, existe un potencial paralelismo entre los tipos de reconocimiento a nivel nacional e internacional. Los tres tipos de reconocimiento que Honneth estructura en la comunidad local se encuentran a nivel de las relaciones internacionales. Pudiésemos preguntarnos si es posible y cómo lograr tal identificación más allá del Estado Nación en la invariable forma de esos tres tipos de reconocimiento: amor y amistad; igual respeto y derechos; estima y desempeño. Si bien el propio Honneth no realiza tal análisis, Heins intenta hacerlo mediante la transposición de estos tres tipos diferenciados en las relaciones internacionales.

Así como Thomas Pogge redefinió la *Teoría de la Justicia* de John Rawls mediante la extensión transnacional de los principios nacionales de justicia, Heins hace una extensión transnacional de los patrones de reconocimiento que Honneth reformula en *La lucha por el reconocimiento* (Honneth 1997). Como se desprende claramente del título del artículo de Heins (*Realizing Honneth*), este paralelo con T. W. Pogge (*Realizing Rawls*) es intencional y reconocido (Heins 2008a, 3; Pogge 1990; 1994). Tanto Heins como Pogge comparten las principales ideas de los autores de la teoría original (Honneth y Rawls, respectivamente) desarrollándolas y elaborándolas en un área más allá del marco del Estado Nación.

Sin embargo, existen límites a este paralelismo que resultan del enfoque interpretativo de la teoría de John Rawls y de Axel Honneth. La

teoría liberal y la teoría crítica, naturalmente, tienen diferentes puntos de partida y posiciones. Se puede decir que, si bien A. Honneth y V. Heins concuerdan con J. Rawls y con T. Pogge en la idea de la necesidad de la justicia distributiva, también critican la dominante teoría de ésta justicia distributiva, incluida la teoría Rawlsiana que deforma la identidad de los seres humanos, lo cual ocurre como resultado de ignorar los patrones de mutuo reconocimiento entre las personas. Sin embargo, cuando se trata de cuestiones de justicia transnacional o global, este paralelismo es adecuado. Los esfuerzos de Heins están dirigidos al desarrollo global de los patrones de reconocimiento de Honneth que determinarían las expectativas morales de los individuos en las mutuas relaciones de amor, derechos y estima en un entorno transnacional. Es consciente de que el marco institucional proporcionado como telón de fondo para la aplicación de los tres principios de reconocimiento de Honneth en el ámbito internacional es muy débil y subdesarrollado. Sin embargo, cree se puede desarrollar.

El primer tipo de reconocimiento —el de la forma de amor y amistad— parece ser de escala neutral en relación con la extensión territorial. Esto se ve confirmado por las diversas formas de amor que se llevan a cabo a través de las fronteras, ya sean relaciones a larga distancia no registradas formalmente, matrimonios entre parejas de diferentes países, etc. Sin embargo, la transmisión automática de patrones de reconocimiento de un nivel nacional a uno internacional y transnacional, como propone Heins, no es posible. Por ejemplo, el apadrinamiento de niños al que se refiere no entra en la categoría de reconocimiento en forma de amor; mientras en los análisis de Honneth a nivel nacional sí se relaciona con relaciones íntimas y afectivas entre un reducido número de personas. Si bien este tipo de adopción se asemeja a la relación tradicional padre-hijo, es ante todo una relación de solidaridad con personas que viven en situación de inseguridad, particularmente en el tercer mundo; y no propiamente una relación de amor familiar (filial). El patrocinio de niños es una relación de categoría limítrofe en el límite del primer y tercer tipo de reconocimiento de Honneth. Otras relaciones problemáticas son las prácticas de cuidado transnacionales que, en forma de niñeras inmigrantes y trabajadoras domésticas, hacen que las madres de países menos desarrollados dejen a sus hijos y busquen trabajo en hogares de países desarrollados. Esta es la deformación transnacional de las relaciones interpersonales que, de manera significativa, pero más desvinculada de los padres, sólo beneficia a una parte, es decir, al empleador, y no constituye el desarrollo del amor transnacional (Ehrenreich & Hochschild, 2003; Hochschild 2004; Hondagneu-Sotelo & Avila 2006, 254-65; Parrenas 2001). En relación con el lema “lo personal es político”, pudiera también decirse que “lo personal es

global”; pero, como un problema, más que como una relación positiva (Hochschild 2008). Estas complicaciones también son evidentes en otros ejemplos de la transposición de Heins, como en relación con el amor, a lo cual Max Weber llama el *ethos* del amor o amor acósmico (Weber 2008, 2004)⁷⁸; ésta es una versión de la ética de la hermandad entre hermanos y hermanas, cuya visión, en el contexto de la cultura occidental se implementó principalmente como el Amor Cristiano; donde una persona distante es vista como una persona cercana; el amor relativo a lo lejano debe asumir la naturaleza del amor relativo a lo cercano. La inclusión de este tipo de amor en la teoría de Honneth, si fuera teóricamente posible, requeriría una reformulación sustancial para facilitar la correspondiente interconexión más compleja del amor de lo cercano y lo distante, porque el concepto de amor de Honneth se basa en la relación íntima de las personas mediante el contacto personal (Fraser & Honneth 2006, 187-8)⁷⁹. Mas, sin embargo, Heins no lo asume así, al igual que ignora el hecho de que, en primer plano, otras formas de reconocimiento como la amistad se realicen en cierta medida a nivel internacional y transnacional, siendo compatibles con la teoría de Honneth. La amistad puede adoptar, aunque no necesariamente, la forma de una tradicional amistad basada en el contacto personal, y también puede ser una amistad virtual en las diversas formas de interacción generalizada del Internet⁸⁰. Heins considera que el segundo nivel de reconocimiento —el reconocimiento legal— es territorialmente muy específico (2002; 2008a 15-16; 2008b). Si bien no considera que el anclaje institucional del primer nivel de reconocimiento sea problemático a nivel territorial, el reconocimiento legal está institucional y estrechamente relacionado con el territorio del Estado-Nación, en particular, debido a la aplicación de los derechos individuales por parte de las instituciones gubernamentales. Aunque también considera los derechos humanos, señala la posibilidad de su limitada aplicación por

⁷⁸ Aquí, Heins se inspira Max Weber.

⁷⁹ La redefinición de Honneth de su propia interpretación original del reconocimiento en forma de amor en el sentido de la posibilidad de un mayor desarrollo normativo de esta forma de reconocimiento facilita el desarrollo de consideraciones en esta dirección transnacional.

⁸⁰ Estas interacciones se pueden realizar de diversas formas, desde intercambios de correo electrónico hasta la interacción diaria en redes sociales como Facebook, MySpace, etc. La elaboración más detallada de un análisis del plano legal del reconocimiento la realiza Heins principalmente en los ejemplos de los derechos globales de los niños, los derechos humanos y la propiedad intelectual; pero sus artículos también ofrecen argumentos más generales sobre el orden global.

falta de apoyo institucional (Pogge 2002; 2007a). Si los derechos humanos no se convierten en parte de las constituciones de los Estados-Nacionales, bien han de ser considerados más y únicamente como derechos de manifestación, cuya fuerza radica principalmente en su significado político y diplomático. La promoción de los derechos humanos en las relaciones internacionales puede, al menos, llamar la atención sobre los problemas, y exigir soluciones en el espíritu de la *Declaración Universal de Derechos Humanos* internacionalmente aceptada y los acuerdos internacionales relacionados. Según Heins, delimitar esta esfera de influencia determina los límites de los derechos humanos.

El fin de la Guerra Fría y las oportunidades políticas que surgieron llevaron a Honneth a promover la necesidad de la moralización de la política mundial, argumentando a favor de fortalecer la importancia de los derechos humanos y la posibilidad de su aplicación legal (Honneth 2007). Dado que Honneth otorga importancia al aspecto legal de reconocimiento a escala internacional, su enfoque en cuestiones de derechos humanos es tema relevante en el análisis de su teoría. A este respecto, la transposición de Heins de las relaciones de reconocimiento es apropiada. Sin embargo, es limitado en el sentido de que los derechos humanos están únicamente sujetos a los Estados, subestimando las instituciones internacionales que se extienden más allá de los Estados con sus actividades internacionales y transnacionales. Como mostraré en el décimo capítulo, en la aplicación de los derechos humanos, los elementos transnacionales y, en especial el reconocimiento extraterritorial, deben agregarse a las superposiciones del marco internacional, no sólo formar parte divisible de las instituciones transnacionales, sino también fungir a través de los Estados Nacionales. En este sentido, Heins no respeta plenamente el reconocimiento legal en las relaciones internacionales y legales.

Según Heins, el tercer tipo de reconocimiento, por incluir formas de estima meritocrática y de solidaridad, lo hace deficiente a nivel internacional y transnacional (Heins 2011, 192-213; ibíd. 2008a); porque no tiene adecuado paralelo más allá del Estado Nación (Heins, 2008c) (Heins 2008c); en concreto, no existen valores globales suficientemente desarrollados como para fundamentar este tercer tipo de reconocimiento. La muy desigual valoración financiera del trabajo a escala transnacional irrespet a las personas que reivindican la valoración meritocrática del trabajo. Sólo hay excepciones en sectores particulares,

como los servicios que promueven ciertos estándares transnacionales, pero que tienden a introducir desfavorables condiciones laborales. Como resultado de las comparaciones de remuneración del trabajo, en tiempos recientes ha habido un mayor impulso encaminado a exigir mayores salarios para los trabajadores, al menos en algunos sectores como la agricultura; como también hay iniciativas en la lucha por la igualdad de género. Cabría preguntarse, sin embargo, si Heins, en lugar de su énfasis bastante unilateral en la descripción de las formas de estima, debiera centrarse más en la crítica de la situación actual, así como en una interpretación de las expectativas normativas actualmente manifiestas y propuestas en estas luchas por el reconocimiento.

Para resumir la transposición de patrones de reconocimiento de Heins, desde el nivel nacional a nivel internacional y transnacional, pudiésemos decir que él considera que los diferentes niveles de reconocimiento son transferibles en diversos grados: el primer tipo de reconocimiento (amor y amistad), suavemente transferible; el segundo tipo de reconocimiento (reconocimiento legal), parcialmente; y el tercer tipo de reconocimiento (estima), casi intransferible. Los tres tipos de reconocimiento, sin embargo, ocurren en mayor o menor grado en patrones de reconocimiento institucionalizados a nivel internacional y transnacional.

8.3 Reconocimiento transnacional

Pasaré ahora, de los problemáticos intentos por trascender el concepto de reconocimiento internacional, a la articulación de enfoques capaces de realizar esta transcendencia. Hasta ahora he centrado mis objeciones sobre la transposición de Heins sólo en cuestiones particulares dentro de cada tipo de reconocimiento. Sin embargo, en mi opinión, el principal problema es el enfoque ahistórico de los patrones de reconocimiento. Así como Heins copia el desarrollo de Pogge de la teoría de Rawls, también sigue su enfoque ahistórico de los principios de justicia de manera infundada. Mientras un enfoque ahistórico es típico de la teoría liberal, es completamente inadecuado para la teoría crítica, particularmente en la versión de Honneth, quien realiza explícitamente un análisis detallado de la dimensión (histórica) sincrónica y diacrónica de los patrones de reconocimiento. Además, para Honneth, el análisis del

aspecto histórico no es sólo un accesorio, sino una parte importante y significativa de su metodología para la teoría crítica en general. No obstante, Heins no refleja los desarrollos en las estructuras institucionales de reconocimiento a nivel internacional, dado que la transmisión estática de los patrones de reconocimiento del nivel nacional al plano internacional no puede brindar una interpretación de la estructura de los patrones de reconocimiento a nivel internacional ni transnacional. Por lo tanto, la transposición de Heins no es una elaboración de la teoría del reconocimiento de Honneth, sino la contradice metodológicamente.

Honneth es consciente de las dificultades de tal transposición y ni siquiera lo intenta de esta manera. Por lo tanto, mientras que en la comunidad local considera tres niveles de reconocimiento, en el plano de las relaciones internacionales simplemente no accede a éste, porque cree no haber apoyo para ello. Es más, en las diferentes condiciones de las relaciones internacionales, considera que actualmente no contamos con las necesarias instituciones sociales (Fraser & Honneth 2006, 79-85)⁸¹. A nivel internacional, por lo tanto, Honneth se concentra en el reconocimiento general de los Estados y, específicamente, en el reconocimiento de la personalidad de los Estados. Desde esta perspectiva, su análisis del reconocimiento entre Estados pudiera considerarse una contribución inspiradora; aunque subdesarrollada en cuanto al análisis del reconocimiento más allá de las fronteras de los Estados-Nación.

El análisis de Honneth ofrece un modelo de tres patrones de reconocimiento en el contexto occidental. Heins intenta, de una manera centrada en Occidente, transponer este modelo a la arena global sin analizar la formación de patrones de reconocimiento en otras culturas (no occidentales). Esta ausencia del aspecto a través de lo cultural (*cross-cultural*) es otra deficiencia en el análisis de Heins. A pesar del problemático enfoque general que prefiere, su análisis contiene ciertos elementos adecuados de reconocimiento más allá del Estado Nación. En específico, donde —de acuerdo con Honneth (Honneth 2008, 83–112)—, muestra cómo el reconocimiento legal ofrece una esperanza (casi) universal de reconocimiento global, porque el gradual fortalecimiento de estructuras legales e internacionales ya representa una cierta estructura institucionalizada compartida por Estados individuales y por otros actores. Sin embargo, la articulación de las formas de reconocimiento

⁸¹ Nuevamente, contemplando un plano metateórico, un argumento similar es desarrollado por Honneth en sus polémicas con Nancy Fraser en su trabajo conjunto *¿Redistribución o reconocimiento?*

debe someterse a un análisis más detallado, y los patrones de reconocimiento más allá de las fronteras del Estado Nación requieren identificarse con mayor precisión a lo hecho por A. Honneth y V. Heins.

Los esfuerzos en aras de desarrollar y reformular los análisis de justicia de Honneth más allá de los Estados requiere de la estructuración de las tendencias de desarrollo a través del orden social, económico, político y legal. Aunque Honneth aún no analiza directamente los problemas globales, se inclina a pensar que las relaciones jurídicas a nivel internacional y global están mucho más desarrolladas en comparación con las otras dos esferas de reconocimiento; es decir, la esfera de las relaciones personales y la esfera de la estima y del desempeño (Honneth 2014). Mientras que las relaciones sociales y económicas están todavía poco institucionalizadas y reguladas en el espacio global y sus sujetos poco reconocidos, las relaciones jurídicas desde la "Declaración Universal de los Derechos Humanos" y otras normas jurídicas proporcionan, al menos formalmente, unos fundamentos normativos prometedores que podrían aplicarse a las otras dos esferas, aunque sean, en su núcleo, relaciones derivadas en gran medida de las relaciones sociales y económicas. Más concretamente, la institucionalización del reconocimiento en las otras dos esferas ha estado hasta ahora poco desarrollada normativamente en el espacio internacional y transnacional y, por lo tanto, actualmente sólo proporciona una base débil para solapamientos normativos significativos en términos de realismo moral y social; aunque, en la experimentada lucha por el reconocimiento comenzara a cobrar más protagonismo, especialmente en relación con el reconocimiento legal. La importancia de la ley también se ve aquí reforzada por el hecho de que las disputas sobre la justicia son más demandantes que la propia responsabilidad moral.

Sin embargo, la tercera y la segunda esfera no están completamente separadas entre sí en estos contextos. A nivel internacional, el reconocimiento legal y cultural es interdependiente, porque las relaciones legales no están completamente separadas del estatus cultural de los Estados Nacionales. Las relaciones jurídicas conservan ciertas connotaciones culturales de una política de la diferencia y del carácter de reconocimiento, propio de esta área, incluyendo el uso del término reconocimiento, tanto en el sentido tradicional (jerárquico) como en el post-tradicional (equitativo). Por ejemplo, el reconocimiento del *estatus* soberano de un nuevo Estado por los Estados existentes es un acto jurídico, cuyo componente intercultural

se refleja en la aceptación del otro; en la aceptación de una entidad diferente.

Sin embargo, el reconocimiento legal allende a las fronteras estatales contiene su propia estructura interna. Hasta ahora he distinguido, entre, por un lado: la ley jurídica de las relaciones internacionales; y, por otro lado: el derecho jurídico de las relaciones transnacionales y globales. No obstante, la transnacionalización y la globalización de la ley (del derecho legal) debiera desglosarse más finamente en varios tipos básicos (Koskenniemi 2006; ibíd. 2001; Joyner 2005). Para empezar, cabe señalar que, como en la historia, varios órdenes transnacionales se han creado gradualmente en respuesta a la conquista de nuevas tierras y a su colonización, aún hoy, a raíz del mapeo de nuevas actividades económicas existe un proceso de implementación tanto corporativa coercitiva como parcialmente democrática de diversas nuevas normas jurídicas que brindan un particular marco para las transacciones comerciales. Dado que estas transacciones económicas tienen lugar en un entorno de inversión global y transnacional de reciente formación, quienes las ejecutan aprovechan las deficiencias o incluso la ausencia de regulaciones legales estándar e introducen normas legales pragmáticamente mínimas que les son convenientes. Las entidades económicas y financieras individuales llevan a cabo sus actividades, a menudo sin estar reguladas por leyes nacionales o internacionales; o con sólo pequeñas correcciones. En este contexto, hablamos de que la economía supera al derecho y a la política. Los contratos celebrados entre entidades económicas a menudo eluden las normas legales estándar de los Estados Nacionales individuales o las menos extensas normas del derecho internacional. En el contexto de la «ética empresarial», este tipo de normas jurídicas transnacionales se denomina *lex mercatoria*, ley comercial (*business law*), cuyo origen está en las convenciones de las medievales economías europeas occidentales.

Los tipos alternativos de las reglas que tienen tendencias de desarrollo transnacionales y globales igualmente buscan aprehender el liderazgo de la economía global sobre la ley. Cuando las reglas no puedan hacerse cumplir mediante la coerción, estas alternativas son generalmente varios tipos de responsabilidad ética de las consecuencias ocasionadas por las actividades económicas. Sin embargo, las diversas formas de «responsabilidad corporativa» (*Mesa redonda de Caux* 1992, 169–90) a menudo difieren de las inversiones corporativas para incrementar la competitividad fomentando una buena imagen corporativa en los

medios. Dado que todos estos intentos de «regulación suave» de la economía transnacional a través de las varias versiones publicitarias de la ética han sido demasiado débiles, al menos por el momento, la atención debe centrarse principalmente en las reglas que las autoridades puedan hacer cumplir.

El reconocimiento parcial de los actores occidentales en su rendimiento laboral tiene lugar en interacciones globales injustas que dependen de la mano de obra barata del Sur global. Honneth menciona aquí acertadamente que muchas personas en los países occidentales se han liberado de las preocupaciones de la subsistencia diaria gracias a la globalización de los mercados, el número de personas que responden a los anuncios de bienes de consumo ha aumentado y el consumismo de masas moderno se ha impuesto en los países occidentales. Sin embargo, Honneth no sigue analizando sistemáticamente las injusticias sociales y económicas en las interacciones globales, y centra las conclusiones transnacionales principalmente en el espacio europeo, como también lo muestra la última frase de su libro *El derecho de la libertad*: "Y en el momento en el que la defensa de las reivindicaciones de libertad ya conseguidas y la conquista de las aún incumplidas necesitaran de un público transnacional comprometido, hay pocas esperanzas de que pueda desarrollarse una cultura europea de atención mutua compartida y amplia solidaridad en el suelo de una conciencia histórica de este tipo" (Honneth 2014, 440).

Un influyente intento de ponerse al día con la economía transnacional y global comprende, al menos en cierta medida, procesos de desarrollo de reconocimiento legal, donde, al igual que en la integración política pueden distinguirse dos tipos básicos: internacionalización y supra nacionalización, o integración internacional y supranacional. El derecho internacional incluye reglas que se aplican a las relaciones entre los Estados Nacionales y otros actores como organizaciones intergubernamentales, corporaciones internacionales e individuos. La ley internacional está firmemente vinculada a su formulación y cumplimiento por parte de los Estados Nacionales. La diferencia entre el derecho internacional y el derecho supranacional radica en el hecho de que las leyes de un Estado Nación en particular no pueden aplicarse en los casos que estén en conflicto con el derecho supranacional superior, el cual surge tanto a través de los Estados Nacionales, como a través de las instituciones internacionales creadas con anterioridad por los Estados Nacionales. Si bien es cierto que el

sistema jurídico supranacional y las instituciones supranacionales de reconocimiento aún no están bien desarrollados y, a medida en que se aplican hoy en día, se pueden encontrar casi sólo a nivel macro regional (aunque algunos de sus elementos también parezcan de limitado alcance a nivel global), la misma existencia de entidades supranacionales y su codificación legal muestra la inadecuación de teorías que se limitan sólo al derecho internacional; pero ignoran en su mayoría el derecho supranacional. Sin embargo, cabe señalar que la economía transnacional y global trasciende no sólo los territorios nacionales, sino también los macrorregionales, por lo cual, las posibilidades de las unidades integradas a nivel macrorregional se ven necesariamente limitadas frente a la ausencia de una solución a nivel global. Aunque actualmente sean poderes regulatorios relativamente fuertes y necesiten ser explorados, sería desaconsejable sobrestimar su capacidad al hacerle frente a los desafíos globales. Suponiendo que no se conviertan en una «fortaleza», sino que continúen abiertos a varios aspectos de la integración global, el nivel de regulación macrorregional sigue siendo otro plano de organización, e incluso más fuerte, cuyo cumplimiento real no puede realizarse sino hasta que, a nivel mundial, se presente el establecimiento de un orden más equitativo.

8.4 Interacciones macro regionales

Ahora analizaré los esfuerzos por crear un reconocimiento jurídico supranacional que se están dando en aquellos procesos de paulatina integración de unidades macrorregionales e integradas económica, políticamente, etc. En este sentido, en este subcapítulo me centraré en conceptos de organismos supranacionales jurídicamente institucionalizados a nivel macrorregional, especialmente en la Unión Europea. Por ahora dejaré de lado las estructuras supranacionales a nivel global para ocuparme de ellas más adelante. Me concentraré más en los datos reales de los temas explorados aquí, porque las teorías de reconocimiento de orientación crítica elaboradas hasta ahora, aunque contienen tanto análisis teórico como referencias a la investigación empírica en muchas áreas de investigación, tienden a no prestar demasiada atención a la integración macrorregional.

Al referirme a las macrorregiones, no sólo me refiero a los organismos supranacionales emergentes formados en la gradual integración de múltiples Estados individuales, lo cual a menudo es un largo proceso con muchas etapas de integración tumultuosa y de posterior depresión. También tengo en mente países grandes y

económicamente fuertes que tienen la comparativa ventaja de que, debido a su tamaño, pueden resistir parcialmente la presión de los grandes actores económicos del capitalismo global. Los Estados Nación como Brasil, Rusia, India, China (BRIC, pero no la Sudáfrica más débil como parte de los BRICS) y los EE. UU., ya son en sí mismas entidades macrorregionales con una economía fuerte, una gran población con valores similares y vastos territorios, cuyas provincias individuales o sus Estados son bastante diferentes entre sí, y cuyo gobierno, en algunos casos, es más independiente que el común gobierno de ciertos Estados reunidos en los últimos tiempos en los nuevos organismos supranacionales como la Unión Europea. Otro tipo de integración supranacional son esencialmente los vínculos económicos y culturales de ciertas superpotencias con sus antiguas colonias, aunque los integrados territorios se ubiquen en diferentes partes del mundo⁸². Todos estos tipos de macrorregiones juegan en la actualidad un importante rol en el proceso de redefinición de su reconocimiento mutuo y, por lo tanto, en la transformación del actual orden mundial virtualmente unipolar, a la creación de un orden mundial multipolar y multilateral.

Aunque en ciertos casos los organismos transnacionales puedan concebirse como el resultado de la integración de Estados Nacionales autónomos, el caso de la India y de otros países integrados de manera similar representa un diferente tipo de organismo macrorregional. Durante mucho tiempo, la disposición de estos países fue vista por los autores occidentales como una anomalía que no encaja en el tipo de interpretación dominante ni en la realidad de la formación del Estado, es decir, el concepto de un Estado soberano; como clásicamente establecido e interpretado en la filosofía europea moderna. “La soberanía del monopolio, tal como la articula la teoría absolutista occidental, fue una reacción a cualquier forma de política liberal o autoritaria, medieval o contemporánea; en la cual la soberanía estaba parcelada y compartida” (Rudolph & Rudolph 2010, 557). Como resultado de los conflictivos desarrollos en la sociedad y de los crecientes temores de una violenta guerra de todos contra todos, Hobbes abogó por la subordinación a un

⁸² Un ejemplo actual serían los vínculos entre el Reino Unido, Canadá, Australia y otros países; bajo subordinación, sólo formal, al Reino Unido. Sin embargo, a diferencia de Canadá y de Australia, las demás colonias son países en desarrollo y la influencia de la antigua potencia colonial es significativamente mayor. La misma importante influencia también se ejerce en los antiguos territorios coloniales desarrollados, los cuales son generalmente más pequeños, como Hong Kong y Macao, quienes tuvieron un considerable impacto en la presión de intervención ejercida por las superpotencias en otros países vecinos de estos territorios coloniales.

soberano absoluto en aras de la supervivencia. La defensa del absolutismo y de la soberanía absoluta presentada en el *Leviatán* de Hobbes de 1651 fue luego reformulada en 1762 por Rousseau en la legitimación de la soberanía del pueblo; mientras se preservaba la absoluta soberanía Estatal. La idea del Estado Nación se basa en esta soberanía indivisible (Hobbes 1990; Rousseau 2007, 215–88). Varias formas de soberanía limitada o compartida en el federalismo u otros organismos multinacionales fueron consideradas excepciones de atrasadas formas de desarrollo. Si bien la expansión colonial por parte de los países europeos no tuvo como objetivo otorgar soberanía a sus territorios colonizados, en última instancia y sin querer, comenzaron a difundir la idea de un Estado soberano en África, Asia y las Américas, donde, más tarde, en el período post colonial fuera parcialmente aplicado a la práctica. Sin embargo, el concepto de un Estado-Nación totalmente soberano fue —a menudo sólo formalmente— recibido e implementado en países no europeos en una mucho menor medida a la admitida por la céntrica reivindicación occidental de la validez universal del concepto de soberanía.

El problema con la teoría y los intentos prácticos de un Estado totalmente soberano es la creencia de que este tipo de Estado está generalmente en un nivel más alto de desarrollo que supera la soberanía dividida, compartida y negociada de Estados anteriores (pre modernos) más complejos, como las unidades Estatales multinacionales que se caracterizaron por características autoritarias y jerárquicas. Sin embargo, la sustitución del Rey por el Pueblo no siempre coincidió con el tránsito de la soberanía compartida a la soberanía ilimitada. Sin embargo, a menudo, el hecho de que esto sucediera no era cuestión de necesidad, sino se debía únicamente a la constelación histórica. El Estado soberano adquirió la forma de lo que a veces era un Estado autoritario absolutista y otras veces un Estado de orientación democrática. Tanto la versión autoritaria como la democrática del Estado, sin embargo, también tienen una formación más compleja de soberanía compartida: el Imperio por un lado, y los organismos democráticos federales por el otro. Es importante destacar que, mientras la soberanía estatal monopólica se caracteriza por la uniformidad, la soberanía compartida de un Estado Federal contiene pluralidad y heterogeneidad. La soberanía estratégica es igualmente parcial, concentrándose sólo en los elementos clave de la autosuficiencia nacional o regional, y a la que volveré en el próximo capítulo.

Como hemos visto, el énfasis liberal moderno del concepto individualista del ciudadano, quien, como hombre adinerado debe ser soberano en sus decisiones y acciones tendió a asociarse con el concepto del individuo atomizado. Paralelamente a esta separación del hombre está el concepto del Estado-Nación soberano monopolizado, tal como se desarrolló en los países occidentales, que también incluye connotaciones separatistas y aislacionistas de una soberanía que no se comparte con nadie. Además, la reducción de la soberanía a la soberanía de un territorio étnicamente homogéneo se convirtió, de manera problemática, en un criterio generalizado a menudo sólo implícito para la demarcación de las fronteras de los Estados en la historia europea. Este enfoque aislacionista también contribuyó a la creación de conceptos de limpieza étnica y de represión racista.

En cambio, el concepto del individuo en las relaciones de mutuo reconocimiento en la comunidad, del individuo inserto en el marco de otras comunidades, se corresponde al concepto de una soberanía compartida entre varias comunidades. Un ejemplo de esto es la India que, antes, durante y después de la colonización británica, nunca abrazó el concepto de Estados soberanos completamente separados; más bien, se caracterizó y se caracteriza por diversos grados de orden federal (Majeed 2009; *ibíd.* 2004)⁸³. Sin embargo, la India no es una excepción. Brasil, Argentina, Rusia y otros Estados no occidentales exhiben características similares; aunque, en algunos casos, en algunas eras se superponen con elementos autoritarios en la conducta de los políticos. Si bien la soberanía compartida implica una probabilidad de mayores disputas internas, también permite el mutuo reconocimiento de diversos grupos de la población, allanando el camino para organismos federales multiétnicos y multilingües que, en el actual contexto global, están en mejores condiciones para competir.

⁸³ Antes de la llegada del gobierno británico, la India implementó una compleja estructura de provincias que oscilaba entre los reinos regionales e imperios subcontinentales, los ingleses asumieron este modelo en gran medida; pero sus intentos de un concepto centralista del Estado bajo la corona británica no tuvieron éxito. La disputa por la soberanía también continuó después de la Independencia. Los esfuerzos de Nehru por la soberanía unificada en nombre de la transformación social son comprensibles; pero el apoyo de Gandhi a la soberanía compartida abrió la oportunidad para la participación de base de las comunidades rurales, logrando así el mutuo reconocimiento entre diferentes comunidades lingüísticas y étnicas, que también contenían elementos de reconocimiento social. Aunque el posterior desarrollo de la India fue complicado, el país ha mantenido un sistema de soberanía compartida hasta el día de hoy, lo cual le permite mantenerse firme en su lucha por el reconocimiento en el campo de las presiones económicas globales.

De las unidades macrorregionales de reciente formación en un único espacio territorial, las tendencias integradoras —tanto negativas como positivas— están más desarrolladas en la Unión Europea.

A continuación, en aras de simplificación, utilizaré los términos «Europa», «europeo», etc., no en relación con toda Europa, sino sólo en referencia a la Unión Europea. Si bien la Unión Europea es ya un organismo supranacional, su implementación continúa manteniéndose al borde de ser integración internacional y supranacional con una perspectiva federalista. Según la terminología de los estudios europeos, se trata principalmente de un conflicto entre un enfoque intergubernamental y uno neo funcionalista; aunque la integración supranacional también pueda basarse en otras teorías (Rosamond 2000)⁸⁴. La integración europea también tiene sus raíces en las tendencias transnacionales en la economía y las normas sociales, específicamente las tendencias de integración que en las últimas décadas se han traducido en una forma ambivalente promoviendo una *lex mercatoria* (ley económico-financiera) de tipo neoliberal, por un lado y, por otro lado, normas jurídicas que limitan el derecho de este tipo a través de la promoción de los derechos económicos y sociales e intenta superar el déficit democrático mediante el fortalecimiento de las instituciones participativas.

Una mejor comprensión de la interpretación teórica requiere un análisis más específico, en esta subsección me centro principalmente en Europa, y abordaré las perspectivas no europeas o, más en general, no occidentales en los capítulos 9 y 10. La actual disputa por Europa refleja el proceso de integración europea, misma que forma parte de la transformación contemporánea de las relaciones entre la estructura nacional, la europea y la global. En este alterado contexto, la ampliación y consolidación de la Unión Europea tiene una diferente naturaleza a la cooperación europea en las décadas de posguerra. Sin embargo, una vez más se cuestiona hasta qué punto es éste el genuino y autónomo deseo

⁸⁴ Muchos autores entienden erróneamente el supranacionalismo sólo desde un punto de vista funcionalista, ya que no tienen en cuenta teorías teleológicas distintas al funcionalismo ni al neo funcionalismo, que hoy día es probablemente la teoría teleológica más extendida. Además, una interpretación teleológica no necesita concebirse sólo como un enfoque descriptivo de pronóstico, sino también puede considerarse dentro del alcance de la teoría normativa. Además, en el caso de la Unión Europea, que en muchos aspectos ya está integrada supranacionalmente, los enfoques más descriptivos pudieran librarse por completo de la teleología.

de los europeos por establecer un mayor o menor grado de integración en la institucionalización de patrones de reconocimiento, y hasta qué punto constituye una reproducción regional y continental económicamente forzada por la influencia de las empresas privadas; unida a modificación de acuerdo con la constelación internacional. Los intentos por responder a estas preguntas conducen a discusiones sobre cómo se forma democráticamente el proceso de integración en la Unión Europea. Esto allana el camino para la reflexión sobre el actual estado de transición caracterizada por una combinación de dos elementos: En primer lugar, esta etapa se caracteriza por un cambio parcial de la estructura orientada democráticamente de parte de los Estados Nacionales individuales, a su debilitamiento en un régimen post democrático causado por el hecho de que las corporaciones multinacionales, la especulación financiera global y otros factores limitan cada vez más el reconocimiento de los ciudadanos en términos de su democrática toma de decisiones en los Estados individuales. Los actuales desarrollos a nivel supranacional y europeo en la Unión Europea —aunque dolorosos y con giros ocasionales— por el momento son pacíficos; en comparación con la, a menudo, conflictiva formación de los Estados Nacionales —en el pasado orientados democráticamente. Sin embargo, al futuro desarrollo pudiera seguirle una agónica trayectoria si las tendencias post democráticas globales antes mencionadas se intensificaran y las reacciones a ellas fueran ilusorios intentos de aquéllos debilitados Estados Nacionales por encontrar una solución nacionalista a la situación, parte de la cual tiende a limitarse a correcciones intergubernamentales.

En segundo lugar, ésta era se caracterizó por la gradual expansión de los poderes políticos a nivel europeo, dando lugar a la posibilidad de un más pleno reconocimiento político entre los ciudadanos a través de los esfuerzos por establecer una estructura democrática de toma de decisiones que, de manera progresiva, pudiera asumir variados poderes comunitarios, confederales, federales o características similares, y así dar vida a las esperanzas depositadas en la transición de la actual situación europea pre democrática o semi democrática a una situación democrática y social. Simplemente, mientras el papel de la democracia en cada país se ve disminuido debido a las actuales presiones globales, en su conjunto, la Unión Europea apenas está comenzando a desarrollar su estructura democrática supranacional. Por lo tanto, el debilitamiento de la democracia en los Estados

Nacionales y la tendencia económica post democrática deben compensarse con la gradual transformación del Estado pre democrático europeo, en aras de estructuras de toma de decisiones europeas plenamente democráticas correspondiente a las potencias europeas; lo cual es tarea difícil, porque las corporaciones transnacionales también están tratando de cooptar la integración europea.

Es importante darse cuenta de que la idea de crear una Europa justa e integrada, y su gradual cristalización/concretización tienen una larga tradición, siendo sólo en el reciente período desde los cambios de régimen en Europa Central y Oriental y la global expansión del capitalismo que la actual ambigüedad ha ocasionado problemáticas dinámicas de profundización de la Unión desde la década 1990. Si bien la adhesión de los países postcomunistas a la Unión Europea les dio la oportunidad de sumarse activamente a la formación del espacio europeo, a raíz de la mencionada situación actual en la Unión Europea, diversas causas (en especial, socialmente desfavorecidas), así como grupos de población se sienten legítimamente afectados por un déficit, tanto socioeconómico como democrático, es decir, un déficit derivado del inadecuado reconocimiento de los ciudadanos en relación con su real oportunidad por participar en la formación de la Unión Europea. Independientemente de si la toma de decisiones democráticas en nuestra sociedad de un capitalismo tardío se ve socavada por una estructura política supranacional inadecuadamente desarrollada o por otros factores; claramente, la Unión Europea no debe alienarse de los ciudadanos y, en cambio, debe encarnar sus ideas normativas sobre política, reconocimiento social y de otro tipo en la comunidad en la cual viven. Estos estándares debieran ser parte de los cimientos de los prerequisites institucionales necesarios para el orden democrático a nivel europeo, porque ciertas estructuras equitativas de la sociedad y de la política son requisito(s) para cualquier decisión tomada democráticamente.

Dado que en las últimas dos décadas la especulación financiera mundial y la influencia de las corporaciones transnacionales no han sido reguladas con éxito ni siquiera por las actividades intergubernamentales, el más amplio conjunto macrorregional ha experimentado un mayor fortalecimiento; éste es el resultado, tanto del impacto del capitalismo global como de los actores quienes tratan de combatir tal influencia por corporaciones transnacionales. Esto significa que la Unión Europea no únicamente se desarrolla sobre la base de su propia lógica europea interna, que incluye tanto elementos post democráticos como esfuerzos para regularlos mediante un proceso de democratización, sino también como una respuesta defensiva a las presiones externas de la globalización. La naturaleza defensiva del proceso de europeización tiene

dos aspectos: uno es la defensa contra los fuertes y el otro es la protección de los débiles. Lo que aquí está en juego es la antes mencionada defensa frente a los actores económicos supranacionales; que, junto con la respuesta a las acciones de una única superpotencia *a posteriori* se refleja también en la esfera política y militar de los Estados europeos individuales; que en estos aspectos dejan de ser autónomos; aunque sigan unidos. Otro factor es la construcción de una fortaleza para defenderse de la emigración, el comercio competitivo y otras actividades en las zonas periféricas, especialmente en los países del Sur global en desarrollo, los cuales, desde los inicios del colonialismo han sufrido las consecuencias militares y económicas de la injerencia y la dominación por los países occidentales, buscando librarse de ellos.

Naturalmente, la perspectiva europea no es la única manera de ver estos asuntos. La actual constelación global y la posición de Europa pueden verse desde al menos otras dos importantes perspectivas que, en realidad, están internamente muy diferenciadas; mas sin llegar a abarcar todos sus aspectos; incluso debe mencionarse en aras de la transparencia de las principales líneas de pensamiento. Vinculándonos libremente a la terminología establecida (Baran 1957; Wallerstein 2011)⁸⁵, pudiésemos mencionar, en primer lugar: la opinión de los EE. UU., cuya posición política central(izada) acumula el capital económico, militar y político global; en segundo lugar: el aspecto periférico de los países en desarrollo contiene muchas diferentes formas, y también idénticos caracteres o características compartidas para tales formas; ya sea en el desarrollo de la cooperación del ámbito social y político, en la votación ante la ONU, o de alguna otra manera.

Considerando que, hasta la década de 1980, la mayoría de los países de Europa Occidental formaron un Estado de bienestar para abordar sus propias contradicciones sociales y, en parte, en respuesta al desafío que les representó la Unión Soviética socialmente orientada; tras la caída del Telón de Acero en Europa, el modelo utilizado por EE. UU. tenía mayores ambiciones de liderazgo mundial, comenzando a desempeñar un papel dominante (Brzezinski 2004). La perspectiva estadounidense se convirtió así en un importante modelo para la visión de Europa sobre su misma posición en el orden global. A pesar del impacto negativo de la actual crisis, el punto de vista estadounidense nunca había experimentado las genuinamente desastrosas consecuencias

⁸⁵ Inicialmente, estas ideas se establecieron en la teoría de la dependencia; figura importante fue Paul A. Baran, originalmente estudiante dentro del círculo de la Teoría Crítica en Frankfurt/Fránkfort. Véase también Immanuel Maurice Wallerstein.

de las crisis económicas y políticas en su propio territorio, es decir, la existencial experiencia/vivencia de Europa de sobrevivir la Segunda Guerra Mundial; repetir un proceso de integración fallido hubiera llevado a los europeos por un callejón sin salida y hacia una crisis más profunda. A pesar de las negativas consecuencias que afectaron a otros países, así como sus propias pérdidas en áreas sociales y de otro tipo, los EE. UU., como única superpotencia mundial, estaba en posición de apoyar el orden global contemporáneo hasta la crisis de 2008. La principal razón no es el hecho de que fuese una unidad integrada territorialmente más grande y más habitada que los Estados europeos. Las razones clave incluyen el hecho de que el específico y particular concepto de la economía de los Estados Unidos funcionó sobre la base del extraordinario atractivo de la relativa estabilidad y seguridad del capital depositado en territorio estadounidense, que contaba con el apoyo económico y político.

Los inversionistas no sólo buscaron al símbolo de auge financiero y colocar su capital en un territorio con una economía sólida y/o con el mayor rendimiento, sino buscaron un refugio relativamente seguro, lo cual era representado por la gran superpotencia; con intensidad decreciente incluso después del 11 de septiembre de 2001, tras caer las Torres Gemelas de Nueva York, NYC, y tras el 2007-2008, al estallar la crisis económica estadounidense. Estados Unidos ha intentado mantener esta posición global excepcional a través de la política internacional y militar, siendo el país del mundo con mayor gasto en armamento y con una vasta red global de cientos de bases militares y otras instalaciones. Esto crea un orden mundial desequilibrado que produce grandes excesos en la financiación militar y la seguridad mundial (Rufanges 2021).

La actual constelación global también puede verse en términos de la periferia, es decir, aquellas personas quienes viven en países en desarrollo enfrentándose a los grandes problemas existenciales de los países occidentales, debidos a la explotación de las relaciones altamente asimétricas en la interdependencia de los Estados individuales, las cuales se crearon frecuente y directamente y/o están en continua creación; mientras, otras veces, tal interdependencia sólo complica los problemas⁸⁶. La pobreza no es el único problema, muchas personas también ven, por ejemplo, varias intervenciones extranjeras en el territorio de sus Estados como una falta de respeto y exigen un remedio global.

⁸⁶ Véase capítulo 6.

Como ejemplo de integración macrorregional —uno de los proyectos de integración en el mundo en desarrollo— es la *Unión de Naciones Suramericanas*, UNASUR - *Union of South American Nations*, USAN⁸⁷. Tal como el concepto de la integración en la Unión Europea se arraigó en tratados internacionales que crearon un organismo supranacional donde los poderes intergubernamentales se mantienen fuertes⁸⁸, la UNASUR es un concepto de integración supranacional en política, economía, finanzas, seguridad social, defensa y otras áreas. En el actual sistema de capitalismo global, la UNASUR ocupa una posición crítica y defensiva frente a las poderosas corporaciones multinacionales, frente a las organizaciones financieras y económicas internacionales y frente a aquellos Estados poderosos; pudiésemos decir que ésta es una respuesta a esas presiones en particular. Por un lado, apoya la integración interna de América Latina basada en la solidaridad y, por otro lado, refuerza los beneficios que se obtienen del estatus de una fuerte economía en el capitalismo global. La UNASUR, en su conjunto, sigue en gran medida este enfoque, al menos en cuanto ha formulado un proyecto normativamente fuerte de sociedad socialmente justa; aunque su implementación en condiciones difícilmente idóneas para el desarrollo en el contexto global actual requiera un tiempo más largo. También puede analizarse un proceso análogo de integración regional en otras organizaciones: la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), el Mercado Común del Sur (MERCOSUR), la Unión Africana (UA), así como la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN), la Asociación del Asia Meridional para la Cooperación Regional (SAARC), el Consejo de Cooperación del Golfo (CCASG) y otras agrupaciones como la influyente Organización de Cooperación de Shanghai, la Unión Económica Euroasiática y la Liga Árabe.

Otro proyecto: “Economía Política Islámica” es una propuesta de organización supranacional en el campo de la economía, y su marco legal también se basa en la perspectiva de la periferia. Aunque la validez de los estándares de este proyecto es multinacional, su introducción es principalmente una cuestión de implementación dentro de los Estados individuales, todos los cuales comparten la cultura islámica y algunos de

⁸⁷ La sólida posición económica y política del Brasil ha complicado recientemente esta categorización al incluir como elemento BRIC el ser «potencias emergentes».

⁸⁸ La formación de este organismo se basó en el concepto ya logrado de integración en dos unidades macrorregionales más pequeñas (*Mercosur* y la *Comunidad Andina de Naciones*) con la posterior ampliación para incluir a otros países individuales. La UNASUR se define genuina y territorialmente e incluye a todos los países de América del Sur; con la excepción de la Guayana Francesa, la cual es una región francesa de ultramar y, por lo tanto, en particular, un territorio sudamericano perteneciente a la Unión Europea.

los cuales comparten la herencia cultural árabe y, por lo tanto, un idioma común; pero las diferencias entre la mayoría de ellos son considerablemente más grandes que los encontrados en la UNASUR. Sin embargo, al igual que la UNASUR, la alternativa islámica se diferencia intencionalmente de la actual opinión neoliberal y rechaza una visión estrictamente utilitaria o monetaria del comportamiento humano (Khan 2006, 251-4; Weber 2006, 187–206)⁸⁹.

Las tres perspectivas implementadas para enfrentar la actual y mencionada constelación global (por parte de la UE, de los EE.UU. y desde los proyectos de integración de los países en desarrollo), así como el proceso de integración supranacional en la Unión Europea brindan algunas pautas que pudieran ayudarnos a los europeos a comprender nuestros propios problemas suscitados por la actual constelación global y concebirlos como problemas globales. En este contexto, sin embargo, Europa pudiera pasar inadvertida al papel de una semi periferia, tentada a ignorar los fundamentales problemas globales relacionados con la periferia e imitar al centro; para lo cual, el actual régimen global ha sido temporalmente ventajoso (Habermas & Derrida & Borradori, 2003). Este acuerdo, sin embargo, amenaza no sólo al mundo en desarrollo, sino también a la población de la Unión Europea y EE.UU. Implicando la drástica desigualdad social y la deconstrucción del modelo social europeo; así como la democrática toma de decisiones se ve igualmente mermada en el espacio europeo por las tendencias post democráticas,

⁸⁹ En términos de contenido, la alternativa se apoya en varios pilares que proponen ubicar la economía en los siguientes conjuntos de normas. Los esfuerzos para erradicar la pobreza tienen prioridad. En comparación con los objetivos similares establecidos por la mayoría de los países occidentales, estos esfuerzos apuntan no sólo a reducir la pobreza a la mitad para el 2015, sino a eliminarla por completo. Si bien los representantes de la economía política islámica reconocen que la pobreza no se puede erradicar de la noche a la mañana, no quieren adoptar planes a medias que, además, deban lograrse en un futuro cercano/lejano. Si es posible financiar guerras caras, es más que justo dedicar parte de ése gasto a la drástica eliminación de la pobreza y así salvar la vida de millones de personas cada año. La economía política islámica propone que las necesidades básicas clave, es decir: alimentación, vestido, salud, vivienda, etc., estén aseguradas mediante préstamos especiales o mediante “impuestos extraordinarios”. Otros pilares consisten en la formación de nuevas instituciones internacionales para reemplazar las instituciones inadecuadas existentes, así como la estabilización del sector financiero mediante la reintroducción de un estándar financiero y la reorganización económica en términos de limitar el interés de los préstamos.

siendo éste un desafío para la realización de la democracia económica y la democracia política.⁹⁰

Claudia Ritter cree que las actuales tendencias post democráticas pudieran eliminarse si las personas en la Unión Europea fuesen reconocidas como ciudadanos, si pudiesen votar y expresar públicamente su simpatía no sólo con los arraigados partidos políticos, aferrados al centro de la atención pública debido a su estatus establecido y al apoyo financiero de fuentes privadas y públicas, sino también con el apoyo de las diversas agrupaciones de interés y ONGs que, a menudo, y a pesar de ello, carecen del respaldo financiero; aún cuando en sus actividades disfruten de cierta legitimidad y del apoyo e interés de las personas (Ritter 2006). Los ciudadanos deben tomar decisiones sobre la legitimidad política y la justicia, así como sobre la cohesión social y la justicia. En estas reflexiones sobre el posible desarrollo de este, hasta ahora único y unilateral plan pre democrático, Ritter considera la crucial cuestión de cómo formular el concepto del ciudadano europeo en términos del orden político europeo; mas ahora bajo una estructura poli céntrica y de multinivel (Bache & Flinders 2004). A ello y en particular, Ritter establece vínculos con las teorías de aquellos grupos sociales que han abordado este tipo de estructuras, destacando el reconocimiento grupal con igual relevancia. Por consiguiente, la democracia exige el reconocimiento social, económico, político y cultural de aquellas entidades a las cuales se les aplica, mismas que exigen el reconocimiento de su identidad colectiva. Sin embargo, como tal, a largo plazo, el reconocimiento es resultado de la formación y del avance del concepto de justicia y política social; el orden político y el legal dependen de patrones culturales y, específicamente dentro de Europa, dependen de la cultura en su entorno policéntrico y de multinivel.

Desde la perspectiva de la teoría crítica de la sociedad, Ritter considera que la dominante teoría política de la integración europea es insatisfactoria. Los individuos deben ser vistos no sólo en términos de

⁹⁰ Por ejemplo, entre otros factores, para evitar la especulación financiera, la crisis económica ha suscitado un debate sobre la regulación supranacional de las operaciones financieras, específicamente, la introducción de un impuesto a nivel europeo sobre las transacciones financieras (el Impuesto sobre Transacciones Financieras, también conocido como *Impuesto Robin Hood*). Al mismo tiempo se crearía un fondo capaz de financiar soluciones ante varios desplomes financieros. Aunque el Parlamento Europeo ha aprobado el impuesto, el resultado de la votación no es vinculante para los países individuales. Véase <http://www.europarl.europa.eu/en/headlines>

autonomía política, sino también desde la perspectiva pre política, cultural y social. Ritter cree que la orientación multicultural e intercultural de los Estados-Nación europeos contemporáneos es un campo de prueba(s) para la subjetividad transcultural.

Esta prueba requiere un cierto discurso público crítico, en donde se puedan hacer esfuerzos por el reconocimiento de personas o grupos de personas. En este contexto, Thomas Risse, en su tratado sobre el público europeo, trata de unir las ideas de la teoría de la acción comunicativa de Habermas con la construcción social de la identidad colectiva, eliminando así la naturaleza unilateral, tanto de la teoría de la identidad como de la teoría de la acción comunicativa (Risse 2006; Musil 2005). Esta reformulación de la teoría de Habermas originada en su primer período es más crítica desde la actual posición de la teoría económica, política y cultural de la constitución de grupos e intenta refinar la caracterización normativa y empírica del público europeo en aras de contribuir a la eliminación de la indeseable aleatoriedad que pueda surgir del actual modelo de toma de decisiones. T. Risse examina al público europeo en relación con el discurso público crítico que tiene lugar, especialmente en los medios independientes, a los que otorga una importancia clave para la comunicación entre el Estado y la sociedad y entre las autoridades públicas y el público representado por actores privados individuales.

Sin embargo, a diferencia del concepto de consenso de J. Habermas, T. Risse, en su concepto de conflicto, considera que las diferencias de opiniones son inicial y esencial componente de cualquier orden democrático, fuesen un arreglo de los Estados Nacionales individuales o un arreglo europeo. Las diferencias de opinión aumentan la incidencia y la importancia de los temas europeos en los debates públicos y son un signo del emergente público europeo; así como antes fueron la manifestación del establecimiento del público nacional. La respuesta insinuada de Risse a la pregunta de cómo, en relación con esta construcción social de la comunidad supranacional de comunicación surge el contexto de las conversaciones discursivas europeas y cómo se forma el marco europeo de valores, nos remite a un principio que incorpora la comunicación en el marco más amplio del concepto del reconocimiento; formulado a más detalle por Claudia Ritter, es decir, el conocimiento de que los participantes en esta comunidad deben lograr el reconocimiento de sí mismos como europeos en disputas europeas sobre cuestiones económicas, políticas y de otro tipo.

En general, puedo decir que cada Estado necesita reconocimiento económico, cultural, político y legal; aunque, en el período global actual, esto se esté volviendo cada vez más difícil de lograr en el reconocimiento nacional e internacional. Aunque las teorías de reconocimiento existentes ofrecen un enfoque adecuado inicial sobre cómo conceptualizar el reconocimiento más allá del Estado-Nación, esto requiere la articulación de avanzar hacia el reconocimiento transnacional y global frente a otros actores, especialmente del Sur global. Aquí se debe hacer énfasis tanto en los procesos económicos reales y los conflictos políticos asociados a ellos, como en el reconocimiento legal y contractual, que, de los distintos tipos de reconocimiento más allá de las fronteras del Estado Nación, es el más desarrollado a nivel institucional; aunque aún se encuentre en una etapa inicial de desarrollo, como lo demuestran los varios proyectos de redes transnacionales e integración supranacional. Siendo así, están surgiendo nuevos dilemas en la transición de un orden mundial unipolar a uno multipolar y multilateral. Las reales posibilidades de promover el reconocimiento más allá de las fronteras estatales indican la necesidad de apoyarse en la institucionalización internacional del derecho legal existente y tratar de trascender y redefinir dicha institucionalidad de acuerdo con las luchas actuales por el reconocimiento y justicia; mismas que abordan los conflictos interculturales y socioeconómicos.

V. Perspectivas globales de la justicia

9. Polílogo intercultural: La justicia cultural y política

συλλάβεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον,
συνῆδον διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

Uniones: *plenas e incompletas, congruentes e incongruentes, cordial y discordia;*
y del todo uno; y del uno, todo.

Hérakleitos (B10)⁹¹

Mientras en el capítulo anterior me ocupé de las relaciones internacionales, transnacionales y supranacionales principalmente desde la perspectiva europea y occidental, en este capítulo me centraré en las relaciones *interculturales e intercivilizatorias*; en el siguiente, en las relaciones *extraterritoriales y macroregionales* desde la perspectiva *global* que abarca múltiples perspectivas de diferentes culturas, civilizaciones y sistemas sociales.

Siguiendo con mi interpretación de la tricotomía *crítica, explicación, normatividad* del primer capítulo, ahora es necesario especificar qué tipo de normatividad trabajé en la parte mayormente descriptiva del libro (Sección IV) y qué tipo de normatividad considero tratar en esta parte principalmente normativa (Sección V). Cuando se lee con más detalle, ello significa mostrar la interconexión de los elementos individuales de la tricotomía utilizando el realismo del desarrollo social. Dado que el realismo social no trabaja con normas construidas arbitrariamente, sino siempre se basa en normas que se concretizan en luchas reales por el reconocimiento, es necesario distinguir entre fórmulas normativas menos exigentes, siendo apropiado aclararlas dentro del marco de la descripción de la realidad (Sección IV), y

⁹¹ La antigua tesis de Heráclito refleja sus paralelos a la Europa contemporánea, al África, al Asia y a las Américas. Le siguen tanto la Unión Europea como los Estados Unidos de América; aunque, hasta ahora, su tesis de unión sea más declarativa que realizada. El lema oficial de la Unión Europea es "*In varietate concordia*" ("Concordia en la variedad", primero en inglés como "Unidad en Diversidad", ahora "Unidos en la diversidad"). El lema "*E pluribus unum*" ("Uno entre muchos") se encuentra en el anverso del Gran Sello (emblemático nacional) de los EE. UU. Esta idea también aparece en otras culturas, i.e. el lema de la República de Sudáfrica es "*!ke e: l xarra ll ke*" ("Personas diferentes viven en unidad" en el idioma l Xam); en la cultura china existe la idea de 和而不同 (He'erbutong, armonía en la diferencia); en el país islámico más grande del mundo, la República de Indonesia, el lema es "*Bhinneka Tunggal Ika*" ("Diferentes, pero unidos"); etc.

fórmulas normativas más exigentes, siendo más adecuado incluirlas en la interpretación de la normatividad (Sección V).

En el capítulo anterior (la segunda parte de la Sección IV), me centré en la explicación (y descripción) de las relaciones y del derecho existente, especialmente en la descripción de sus *límites* (explicación crítica) y en las *superposiciones normativas inmediatas* contenidas en estas relaciones (la explicación normativa y la explicación *per se*). Por eso me centré en los temas *internacionales* y *supranacionales*, específicamente en el nivel macrorregional en el marco occidental, porque tanto las relaciones internacionales como el proceso transnacional de integración —como en la Unión Europea— son una realidad con elementos de normatividad que, sin embargo, sólo superan ligeramente la realidad en cuestión. Los elementos del reconocimiento internacional y supranacional en la Unión europea son, aunque de forma imperfecta, un hecho que permite un mayor desarrollo normativo; pero es un proceso cuyas posibilidades de desarrollo se han visto limitadas por los compromisos adquiridos en el sistema capitalista al día de hoy.

En esta sección dedicada principalmente a la normatividad, me centraré en las formas de justicia que, en su mayoría, han tenido una *mayor superposición normativa*. Como buscaré aclarar, estos análisis requerirán un enfoque intercultural que clarificaría el desarrollo del orden internacional y global en relación a las diferentes formas de reconocimiento en diferentes círculos culturales, cómo, por ejemplo: los círculos occidentales, chino y latinoamericanos pudieran proporcionar evidencias de posibilidades, motivos y puntos de partida para la articulación del orden más allá de las fronteras estatales. Además, puede añadirse que el reconocimiento intercultural puede ser una especie de reconocimiento global, dado que no tiene por qué realizarse sólo a escala macrorregional, sino a escala mundial. A continuación, en el capítulo décimo, formularé un tipo de justicia muy específica, a saber, el reconocimiento extraterritorial que, aunque se base en el reconocimiento internacional, va más allá y establece nuevas relaciones transnacionales. Hasta ahora sólo se ha implementado en algunos casos, pero tiene un potencial para el desarrollo real, existiendo principalmente como una fuerte opción normativa. Los requisitos socialistas más exigentes —del socialismo estratégico o de mercado— también tienen una mayor normatividad. Potencial adicional es en una justicia global ampliamente concebida, misma que abordaré en relación con el concepto del Estado global para hacer frente a la hegemonía, el autoritarismo y la guerra al nivel global al final de mi explicación en la última parte del décimo capítulo. Estos tipos de reconocimiento y justicia —intercultural, intercivilizatoria, extraterritorial, macroregional alternativa y global— tienen en común la normatividad más fuerte.

9.1 Polílogo intercultural e intercivilizatorio

Se sabe que el actual clima global suscita un mayor nivel de contacto entre personas de diferentes culturas, sean interacciones económicas, de comunicación o de otro tipo, y se producen frecuentes conflictos interculturales. Ello no siempre significa un estado de guerra. Los conflictos toman diversas formas, desde cultivadas hasta agresivas (Arnason 2003). Mientras el choque de culturas o civilizaciones conduce a la polarización y a la escalada del conflicto, el diálogo que incluye la justicia intercultural e intercivilizatoria intenta resolver disputas y, a través de la formación de relaciones positivas entre culturas o civilizaciones individuales, busca contribuir a su armoniosa coexistencia (Dallmayr 2010; Taylor 1994, 36-54; Fraser & Honneth, 2006, 306-8). El diálogo intercultural es parte constitutiva del reconocimiento intercultural.

Éstas formas de resolución de conflictos no surgieron como entidades de pensamiento separadas, sino surgen del desarrollo de las relaciones del mutuo conflicto entre personas y de los requisitos para sus resoluciones. Algunos tipos de injusticia pueden ser causados por conflictos artificiales, cuyo propósito es legitimar determinadas y particulares estructuras de poder(es) de injustos intereses económicos y/o de otro tipo. Si bien algunos choques entre culturas son ficticios y, a pesar de ello se imponen a las personas sin tener originalmente ningún fundamental significado en la realidad, el hecho de la «profecía autocumplida» (Merton 1948, 193-210) influye parcialmente en que estas disputas se transformen en graves conflictos que afecten la realidad. Un ejemplo es el conflicto entre el Occidente y el Islam tras los sucesos del 11 de septiembre de 2001 y las inadecuadas respuestas a los mismos, o las recientes disputas entre Estados Unidos (con sus aliados de la OTAN), Rusia y China. Las relaciones entre los pueblos se conforman entonces como una compleja red de disputas reales y ficticias. La crítica de las existentes formas de injusticia y los intentos por corregirlas pueden implementarse de forma culta en los intercambios de opinión del marco del diálogo intercultural.

A través del diálogo intercultural y a través del debate crítico —entre otras interacciones— se intenta no sólo reconocer las específicas diferencias de cada cultura individual, sino también y, sobre todo, identificar las existentes normas comunes y crear nuevas normas, pudiendo ser universalmente compartidas por las diferentes culturas individuales como un cierto mínimo consenso transcultural, lo cual permitiera eliminar los principales conflictos interculturales y desarrollar el recíproco reconocimiento. Como no se trata únicamente de comunicación o reconocimiento entre *dos* culturas, es decir, de un *diá-logo* en sentido literal, es más exacto hablar de un *poli-logo*. Aquí puede hacerse

un seguimiento conceptual del *Polylogue: Forum for Intercultural Philosophy* (Polílogo: Foro para la Filosofía Intercultural), lo cual es una asociación que implementa un debate filosófico entre culturas y naciones⁹². Sin embargo, el término *diálogo* está ya bien establecido y no se limita a su significado literal asociado con sólo dos actores de la discusión; mientras que el término *polílogo* es utilizado por un limitado círculo de expertos; es posible usar el primer término también. Después de todo, el problema no se refiere sólo al debate de la filosofía intercultural en sí, sino a la formación más amplia —interdisciplinaria y pública— del diálogo, polílogo, reconocimiento y justicia intercultural.

Los esfuerzos interculturales por lograr un consenso transcultural pueden presentarse en diferentes discursos. Uno de ellos es la ética transnacional y global (Stepanyants 2007; Sullivan & Kymlicka 2007; Wiredu 2005, 45-51). En los varios círculos culturales macrorregionales, las personas crean reglas morales que tienen el carácter *cuasi* universal de la ética contextual. Las afirmaciones para aplicar esta ética definida contextualmente son, en su mayor parte, sólo macrorregionalmente contextuales, aún cuando algunos segmentos de esta ética se apliquen con ambiciones globales (Küng 2010)⁹³ como: la ética occidental secular, cristiana, china, musulmana, hindú, por nombrar sólo las más difundidas, cada una de las cuales, por supuesto, tienen muchas variaciones. El discurso análogo, sin embargo, también puede ser político, jurídico, etc.

El objetivo de este capítulo es contribuir a descubrir los requisitos previos para el polílogo intercultural con respecto a las justas normas y a las justas prácticas que son o puedan ser compartidos por todas las culturas y civilizaciones. Tales normas y prácticas que también tienen un considerable significado de poder obviamente no sólo son objeto de esperanzas en aras de un acuerdo, sino también fuente de muchos conflictos. Si identificamos candidatos potenciales para estos valores y sus prácticas, actualmente podemos decir que varios tipos de derechos humanos son los más compartidos, pero a menudo sufren por el hecho de que se imponen versiones particulares no consensuales. Puede afirmarse que una de las importantes formas en que las personas

⁹² La asociación polylog funciona bajo el liderazgo del filósofo germano-mexicano Bertold Bernreuter. Además del sitio web <http://polylog.org>, también consulte la revista *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. La Sociedad para la Filosofía Intercultural coopera con polylog, principalmente siguiendo las actividades del filósofo indio-alemán Ram Adhar Malla.

⁹³ Por ejemplo, Hans Küng, quien dirige la Fundación para la Ética Mundial (Stiftung Weltethos), lucha por la ética global desde la perspectiva de la teología ecuménica católica.

intentan resistir a su irreconocimiento e injusticia es por medio de la promoción de los derechos humanos en todas las culturas y civilizaciones individuales, ya sean derechos sociales, económicos, civiles o de otro tipo. El problema básico no es que las personas en algunas culturas rechacen los derechos humanos *a priori*, sino que a menudo se promueven diferentes derechos humanos a los de las personas en otras culturas, o bien se promueven los mismos derechos, pero formulados de manera diferente. Un problema frecuente es, por ejemplo, el abuso ideológico y la imposición de ciertos derechos políticos. Por lo tanto, los esfuerzos para luchar por los derechos humanos requieren de la formulación de los derechos humanos que, sin ser impuestos a nadie, vengan «desde abajo», desde las culturas individuales y de las relaciones del recíproco reconocimiento entre personas de culturas individuales. Sin embargo, aquí utilizo los derechos humanos sólo como ejemplo representativo para analizar normas globales.

Ahora, en el primer subcapítulo mencionaré brevemente sobre el conflicto y el polílogo; en la segunda parte me enfocaré en la naturaleza intercultural e intercivilizacional de la disputa sobre la justicia; en la tercera parte me enfocaré en los derechos humanos siguiendo la interpretación anterior y, en el último subcapítulo, tocaré los documentos jurídicos sobre los derechos humanos. Tal interpretación busca ser una contribución a la formación de la unidad en la pluralidad, aunque no sea del todo evidente, porque la atención de la mayoría de las personas se centra o bien sólo en el diálogo intercultural y las cuestiones de la pluralidad de las culturas, o bien sólo en normas generales (los derechos humanos, por ejemplo), así como en las cuestiones de la universalidad de la civilización de todos los seres humanos. El intento de unir ambos discursos puede leerse como parte de eliminar el frecuente abuso ideológico de los derechos humanos que se distorsionan en la lucha por la hegemonía cultural: el reconocimiento intercultural y sus resultados, así como la forma de los acuerdos planetarios sobre derechos humanos compartidos conjuntamente y las condiciones para la realización de la hegemonía cultural.

El discurso es el objeto de mi análisis, el cual contiene dos componentes básicos: El primero es la formación del diálogo o polílogo «desde abajo», desde el punto de vista de las culturas individuales y su relación con respecto a la civilización. El segundo componente es el resultado que pudiera surgir de este diálogo en forma de derechos humanos básicos universales. Este resultado, que se formula gradualmente desde el punto de vista de culturas individuales de muchos lados y que está sujeto a muchos comentarios, pudiera ser su superposición unificadora y universal (An-Na'im 2002; ibíd. & Howard-Hassmann 2003; Gyekye 2004).

En definitiva, el objetivo es ir por un camino *inter cultural* en busca de un acuerdo *trans cultural* común o, más precisamente, uno *supracultural* más auténtico y reemplazar el actual estado supra-cultural forzado y no universalmente aceptado. Jan Patočka encuentra una salida a la crisis en la universalización: "Si la forma moderadora de la supercivilización todavía es viable ... debe tenerse el objetivo claramente en mente, el cual es transformar el mundo, de una etapa no universal a una universal; debiendo aprenderse a pensar universalmente y no en términos de privilegiados, estratos, naciones, continentes" (Patočka 1996, 281)⁹⁴.

¿Qué significa que el polílogo sea *intercultural*? El adjetivo puede leerse inicialmente como un término general que englobe las relaciones entre culturas o civilizaciones individuales o los círculos de culturas o civilizaciones. Esta definición, este enfoque plantea la cuestión de la relación entre las palabras *cultura* y *civilización* (Arnason 2003). Una preliminar respuesta pudiera definir las como sinónimas; mas bajo condición de antes aclarar los límites y los posibles malentendidos al usar estos términos. Su frecuente confusión se presenta más allá de los idiomas occidentales, como el checo (eslavo). Por ejemplo, existe la palabra árabe *umran*, con prominente lugar en las enseñanzas de Ibn Khaldun en el año 1406 del siglo XV, pudiendo traducirse, bien como civilización o como cultura (Khaldun 1989).

Algunos autores prefieren utilizar la palabra civilización en lugar de sinónima aproximación alguna. Onuma Yasuaki presenta este término como más apropiado, porque la palabra cultura también pudiera interpretarse en estricto sentido de quien sólo habla de obras de arte y de obra con función estética (Yasuaki 2001, 21-82). Esto es ciertamente correcto. Además, al margen de esta interpretación, existe otro uso de la palabra cultura vinculada únicamente a un tipo de derechos humanos como son los derechos culturales. También es el caso de cuando la palabra cultural se concibe en sentido limitado, relacionado al más amplio tema del conflicto intercultural sobre los derechos humanos, incluidos los derechos culturales (Kroeber & Kluckhohn 1963).

La palabra civilización tampoco se utiliza en sentido único. Por un lado, se designa a toda la civilización humana en cuanto a su humanidad, mientras que, por otro lado, se designa exclusivamente a uno sólo de los círculos civilizatorios o culturales, se utiliza, por ejemplo, en relación a la civilización o a la cultura de Occidente, de China, etc. (Benjamin 1973, 79-

⁹⁴ Esta crítica de la supercivilización va en la similar dirección que mi crítica, aunque aquí entiendo la palabra supracultural de manera algo diferente en el sentido de un paralelo semántico con el término supranacional del derecho internacional.

105). El primer significado mencionado de la palabra «civilización» tiene su origen en la definición de una específica etapa de desarrollo de la sociedad o de la cultura (Diamond 1999). La civilización intenta superar la primitiva etapa del desarrollo cultural. Esencialmente comienza a diferir: de ser una cultura primitiva, hasta el momento de quedar caracterizada según la compleja organización de su sociedad. Mientras las sociedades primitivas parecen relativamente estáticas, las civilizaciones se caracterizan por el proceso de desarrollo. Es posible hablar en detalle sobre el gradual desarrollo de ser hordas a ser tribus, y de tener jefaturas a las formaciones, organizaciones estatales y supra estatales (supranacionales). El criterio de diferenciación entre estos tipos de culturas ha considerado la densidad de la población, los patrones de asentamiento, las relaciones entre parientes o las relaciones dentro de la sociedad, el intensificar la producción de alimentos, la introducción de la división del trabajo y las formas y determinaciones en las igualitarias o centralizadas tomas de decisiones, en la gestión informal o legal de conflictos, etc. Anteriormente, la trayectoria del desarrollo sólo mantenía su carácter regional, y sus diversas etapas históricas se analizaban con mucho mayor detalle en comparación a la compleja trayectoria planetaria (Eisenstadt 2017; Honneth 1997; Habermas 2003; Elias 2000). Una vez que la etapa de desarrollo de la civilización de la mayoría de las culturas humanas se extendiera por el planeta, la discusión se centró en considerar a toda la humanidad como una civilización. Por ende, desde el punto de vista de esta explicación, el desarrollo procede, de ser culturas a ser civilización. Este proceso también permite la argumentación sobre el progreso o el retroceso (Adorno & Horkheimer 1994; Toynbee, 1987).

Esta interpretación de civilización también es compatible en relación a los aspectos práctico-técnicos de una sociedad; aunque el término «cultura» se utilice en sentido contrario, es decir, no como un producto más primitivo, sino como lo más desarrollado de una sociedad. La distinción entre cultura y civilización se basa en definir a la civilización por las dimensiones prácticas y técnicas de la sociedad, tal como la escritura, el urbanismo, etc. La cultura se adscribe entonces, a veces no sin dificultades, al papel más refinado en referencia a valores y a ideales humanistas (Tönnies 2009).

La desventaja de definir de tal forma la palabra civilización, tal y como se usa con respecto a las distintas civilizaciones (occidental, china, etc.) es que no permite la discusión sobre el diálogo entre culturas que no alcanzaron el nivel de desarrollo para ser consideradas civilización. El diálogo se reduce entonces sólo a la discusión entre civilizaciones técnicamente desarrolladas; mientras las culturas quedan bajo la dependencia del poder de aquella civilización, o bien, bajo algún otro tipo de relación de dependencia.

Más aún, el mero uso de la palabra civilización, tanto en sentido plural como en singular, tiende a causar polémica cuando elimina la diferencia entre los significados de cultura (en plural) y cosmopolita o global (en singular). Sus múltiples significados conllevan consecuencias para la discusión intercultural y transcultural. El uso de la palabra civilización en sentido plural tiende a aferrarse implícitamente a una discusión que omite el reconocimiento de las diferencias de las culturas individuales, dirigiéndose a un enfoque unificador. Posteriormente, este enfoque luego define las culturas con énfasis en la unicidad de una civilización que conciba a la humanidad entera. Generalmente, este tipo de enfoque no es la personificación de un verdadero universalismo que, en el diálogo intercultural, de una manera deseable y no impositiva trata de unificar los actuales elementos positivos de las culturas individuales, al tiempo de sugerir elementos universalmente aceptables a compartirse voluntariamente entre culturas individuales. Es más frecuente el punto de vista imperialista —se muestre reflejado o no— donde, bajo el título de civilización, se promueve una cultura a expensas de otra. Las desafortunadas consecuencias de la historia del colonialismo y sus legitimadas formas de colonialismo son *el universalismo europeo* o, más precisamente, *el pseudo universalismo* (Wallerstein 2007). La misma transgresión la cometen las posiciones metateóricas que, careciendo de la contribución de otras culturas y centrado desde el punto de vista de una cultura única, intentan dictar qué conceptos sociales, valores, etc. son relevantes y, eventualmente, deban ser considerados como universales. Todos estos enfoques suelen denominarse imperialismo cultural (Said 2018; Kögler 2005, 247-69).

Una forma de conceptualizar este problema es mantener el sentido más amplio del término *civilización*, es decir, usarlo únicamente en su sentido singular para denotar y definir a la totalidad de la civilización humana; y, en segundo lugar, reservar el término, el concepto *cultura* para su conexión plural con las sociedades individuales. Si bien, como mencioné anteriormente, la palabra cultura puede dar lugar a varios conceptos parciales: desde entender a la cultura como un conjunto de obras de arte, hasta los aspectos culturales de diversas áreas como, por ejemplo, los derechos culturales, incluyendo a culturas que no se han desarrollado en civilizaciones complejas y que poseen tecnología; incluye a las culturas como sinónimo de civilizaciones. Sin embargo, siempre se trata de subentidades diferentes y no de cultura como un todo único, porque la cultura no suele entenderse como la cultura de todos los humanos, sino culturas diferentes o pluralidad cultural. Aquí podemos seguir a Majid Tehranian, quien afirma en su análisis de la civilización y de la resolución de conflictos: "es más realista pensar en una civilización humana, así como en muchas culturas humanas" (Tehranian 2006). El

inconveniente de este enfoque, sin embargo, es que las distintas civilizaciones utilizan en realidad el término civilización para referirse a sí mismas y, por lo tanto, lo emplean en plural. Conceptos de cultura y civilización definidos de forma diferente pueden alcanzar una interpretación similar de su contenido con un enfoque definitorio sensible a las cuestiones problemáticas.

Probablemente el más apropiado en este caso se rechazar la fijación en una sola de estas categorías: sea de la civilización en sentido singular o de la cultura en plural. Es necesario reconocer tanto las diferencias entre las culturas y civilizaciones individuales como los intereses y las normas comunes que unen a la humanidad en un todo, en una única civilización (Taylor, 2009)⁹⁵. La clave aquí es que, con esta definición es posible respetar la pluralidad de opiniones y trabajar «desde abajo» de las culturas y civilizaciones individuales y apuntar hacia su interconexión, a su entrelazamiento en aras de formar una civilización única. Al tiempo que existe un continuo intercambio entre la construcción social de ambos términos.

Uno de los mencionados problemas del imperialismo cultural es su particularismo cultural. En su contenido, a menudo aboga por los mismos valores que el imperialismo cultural; pero, a diferencia de éste, se adhiere abiertamente a su posición específica y particular; que no a la universal. Como los defensores del particularismo cultural enfatizan las fundamentales diferencias de las culturas individuales, a menudo se inclinan por la opinión de que las culturas individuales no pueden alcanzar valores compartidos en común y, por lo tanto, en ciertos aspectos no pueden unificarse en una única civilización o en una comunidad de seres humanos. La ausencia del potencial del consenso universal, junto con el imperialismo cultural, predisponen una posición unificadora y a la confrontación de culturas. A este respecto, la palabra cultura, así como la palabra civilización mundial, tienen connotaciones negativas, ya que ambas pueden referirse a *Kulturkampf* o *Conflicto de Civilizaciones* (*Clash of Civilizations*) (Huntington 2017; Senghaas 2007)⁹⁶.

En este debate intercultural, a menudo nos encontramos con dos posiciones extremas: Dado que de un lado están los esencialistas y del otro lado los relativistas, la discusión es análoga al debate

⁹⁵ En discusiones similares al marco del Estado Nacional, es habitual diferenciar entre la política del reconocimiento o de la diferencia y la política del universalismo o de la igualdad. Véase Charles Taylor (2009).

⁹⁶ Autores quienes desarrollan estos pensamientos a menudo usan las palabras cultura y civilización como sinónimas. Véase, por ejemplo, Samuel P. Huntington en *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Compárese con una interpretación alternativa de Dieter Senghaas: *On Perpetual Peace. A Timely Assessment*.

mentado anteriormente sobre cultura(s) y civilización. Al enfatizar las insuperables diferencias entre las culturas individuales, los defensores del imperialismo del particularismo cultural a menudo perciben la cultura de manera segregada y ahistórica, como unidades cerradas, como entidades dadas e inmutables. Las culturas individuales se conciben aquí como esencias específicas (Wallerstein 2007). Esta posición pudiera considerarse en un sentido limitado dentro del marco de las culturas individuales, donde las culturas pueden considerarse como esencias relativamente inmutables en un cierto período de tiempo, y su reconocimiento e interpretación pueden desarrollarse; aunque, en su mayoría, sólo a partir de una perspectiva a largo plazo. Si bien, desde el punto de vista de las culturas individuales es posible pensar en ellas como ciertas cuasi-esencias artificiales; mas, sin embargo, la visión esencialista se ve limitada en sus esfuerzos por construir no sólo elementos aleatorios de consenso intercultural basados en el parcial acuerdo de la superposición de valores de diferentes culturas, sino también por elementos del consenso transcultural, el cual requiere de la apertura de las culturas individuales hacia una parcial redefinición de sus valores (Samson & South 1996; Berger & Luckmann 2003). El punto de vista esencialista se enfrenta a la crítica de la cosificación de las culturas y al énfasis en la formación gradual de patrones culturales como construcciones sociales, lo cual significa el rechazo del punto de vista esencialista transcultural (Fraser 2005; Narayan 1998)⁹⁷. Por ello que el esencialismo sea difícilmente aceptado en el diálogo y en el reconocimiento intercultural. Sin embargo, la negación al esencialismo no debiera conducir al punto de vista relativista, siendo también una renuncia al consenso transcultural no contingente.

La concepción del polílogo intercultural y transcultural también requiere una identificación más exacta de los sujetos de justicia. En relación con Lawrence Blum, se pueden distinguir al menos tres categorías más importantes, aunque ninguna de ellas tienda a ser designada definitivamente y puedan transformarse con el tiempo (Blum 1998, 51-68; Ingram 1998, 69-73). En primer lugar, se puede hablar de los *individuos* con alguna identidad cultural, es decir, los individuos moldeados por una formación cultural. En segundo lugar, podemos distinguir a *un* específico *grupo de individuos* quienes fueron y son moldeados por una *determinada y particular identidad cultural*. En tercer

⁹⁷ En este artículo, Fraser ofrece una clara interpretación de la relación entre esencialismo, relativismo y posiciones afines como el antiesencialismo y la democracia radical, utilizando, como ejemplo, el desarrollo del pensamiento feminista. Compare Uma Narayan (1989).

lugar, podemos analizar las *culturas enteras* que, juntas, componen la civilización humana.

Si bien el objetivo del reconocimiento intercultural es la justicia para todas las personas individuales, en el polílogo intercultural no todas las personas individuales son actualmente el centro de atención porque tal comunicación y mucho menos el acuerdo entre siete mil millones de personas no sería factible. Los individuos son aquí actores, sólo si representan algún grupo de personas, es decir, el segundo caso del sujeto.

Esto nos lleva al tema del diálogo entre grupos de personas, que es el tema que más se ocupa en el diálogo intercultural. Ésa primera categoría del sujeto no está en el centro de la atención en el diálogo intercultural porque el diálogo sigue principalmente las relaciones entre unidades culturales más grandes y más allá de los mismos *individuos*. Sin duda, las relaciones a nivel individual también son ciertamente importantes, aunque, en el conflicto de culturas enteras, millones de personas individuales no entren a discusión; son sus representantes quienes puedan promover sus intereses individuales y grupales. Sin embargo, es importante asegurarse de que los representantes de las culturas individuales no sólo representen su propio punto de vista, ni su propia cultura, ni sólo marginalmente; sino que también los *representantes* consigan representar su cultura y las opiniones de los grupos sociales minoritarios (marginales), no debiendo representar la corriente principal de su cultura de manera más predominante; obviamente también es deseable reconocer las corrientes de los grupos étnicos, mujeres y demás grupos necesitados. Ello abre la cuestión de un diálogo *multicultural* dentro del *marco intracultural* entre la mayoría y las minorías, entre hombres y mujeres y así sucesivamente (Taylor 2009; Senghaas 2007). Los conflictos *intraculturales* también se relacionan en gran medida con los conflictos sociales. Como lo menciona Yash Ghai, en el contexto de las economías del Asia Oriental, un particular territorio no sólo ofrece acceso a los derechos; son los jefes de las empresas quienes enfatizan leyes distintas a las de los sindicalistas, mientras las minorías enfatizan leyes distintas a las de los miembros de la mayoría, etc. (Ghai 1999, 241-63). En el marco del diálogo intercultural es importante mantener en mente los importantes factores socioeconómicos.

La segunda categoría: los *grupos de individuos* formados culturalmente, por ejemplo: «una cierta mayoría de la población de Francia» incluye un sentido más restringido; mientras, en sentido más amplio, se le considera como mayoría entre toda una población

occidental. Es la población de la Unión Europea, la de los Estados Unidos, o de otros países como Canadá, Australia, etc., quienes tienen sistemas culturales, económicos y políticos específicos y similares. Por ejemplo, se pudiera iniciar una discusión similar en relación con las minorías islámicas de Francia o de otros países de la Unión Europea en general. Aunque no sea regla general, estas minorías suelen estar relacionadas culturalmente con la mayoría de otro país: i.e. la minoría turca en Alemania está culturalmente relacionada con la mayoría en Turquía. Por supuesto, las minorías y las mayorías no pueden considerarse fijas y la relación entre minoría y mayoría puede transformarse significativamente con el tiempo e incluso revertir su curso.

La tercera categoría de sujeto(s) está formada por el reconocimiento intercultural y en el diálogo relacionado con *culturas o civilizaciones enteras*; sin que quiera encerrarlos en una esencia inmutable. En caso de utilizar este término de manera imprecisa, en tal caso, sin embargo, el tercer tipo de sujeto se superpondría con el segundo tipo e incluye las creaciones de grupos culturalmente definidos: como una colección de varias entidades sociales, políticas, legales u otras, desde las obras de arte hasta las diversas costumbres sociales y, finalmente, a toda la vida en sociedad. En el contexto más amplio y desde una perspectiva a largo plazo, también es posible referir y considerar estas creaciones como el producto cultural de una determinada población *per se*. En un contexto más amplio y desde una perspectiva a largo plazo, también es posible añadir a estas creaciones a la población misma como un determinado producto cultural *per se*; se afirma principalmente como sujeto creador quien gradualmente se conforma a partir de sus costumbres, reglas y objetos culturales y en su interacción con el entorno relacionado.

¿Qué significaría referirse a la tercera categoría de un diálogo intercultural que implique a las culturas enteras? Charles Taylor habla de culturas enteras cuando expresa la necesidad de *reconocer* el igual valor de las diferentes culturas que no sólo facilitase el diálogo, sino las bases de su propia existencia. Taylor afirma se ha de analizar y reconocer el valor igualitario de las culturas (Taylor 2009). En la interpretación de Taylor, el reconocimiento del igual respeto a las diferentes culturas es análogo al reconocimiento de la igual dignidad de los individuos. Sin embargo, dado que buscamos principalmente el reconocimiento de personas o grupos de personas como el objetivo de hacer justicia, el principal argumento contra el reconocimiento de culturas enteras debe basarse en una postura crítica contra el no reconocimiento, desconsideración y desconocimiento de las personas, y no sólo en la evaluación de la relación entre sus productos culturales, es decir, sus culturas. Por ende, el reconocimiento intercultural debe estar dirigido al reconocimiento de grupos de personas

individuales definidos por una determinada cultura, al tiempo de superar la injusticia del desconocimiento, del reconocimiento desigual o del no reconocer las características universales o específicas de estos grupos.

Queda la cuestión de si, por ejemplo, para el reconocimiento de las culturas sea más apropiado o no aplicable un enfoque igualitario a los individuos e implementar una relación de sus características comunes, de su humanidad o de su ciudadanía; el reconocimiento de las culturas. (Blum 1998, 51-68). Tal enfoque de las culturas pareciera problemático por dos razones: primero es el argumento gnoseológico sobre las dificultades para medir los valores de las culturas individuales. Por ejemplo: para evaluar la cultura afroamericana o la cultura gitana (romaní) sería necesario considerarlas como una especie en su totalidad, a lo cual le atribuiríamos un específico valor medible. El segundo argumento se relaciona con la dificultad de comparar el valor de las culturas individuales; incluso siendo un valor medible. Ello no significa la tendencia al relativismo, sino comparar culturas enteras sólo para reconocer sus problemas. La reivindicación del valor surge por temores justificados e históricamente fundados del despectivo enfoque eurocéntrico o, en la actualidad, más centrado en el Occidente con alcance hacia otras culturas. Una de las fuentes de este problemático enfoque se basa en la minuciosa comparación evaluativa de las culturas que a menudo llevó a la conclusión de que la cultura euro americana es superior a otras culturas.

Si abandonamos este tipo de rigurosas comparaciones culturales y tratamos de redefinir la formulación de Taylor centrándonos principalmente en el reconocimiento equitativo de *grupos de personas* que se definen por una cultura particular, existe la posibilidad de que también nos deshagamos de la desdeñosa y centralizada actitud de Occidente. Esta consideración ilustra mejor cómo comprender los requisitos de la política del reconocimiento. También es necesario no deslizarse hacia una interpretación que ignore homogéneamente a varios grupos de individuos con identidades culturales diversas y/o hacia el enfoque de utilizar exactas técnicas de medición para luego clasificarlas en categorías jerárquicas.

Este tipo de argumentos remiten a la segunda categoría del sujeto, es decir: *a grupos de individuos*, ya sean pequeñas comunidades en posición de minoría o comunidades más grandes en forma de mayoría o incluso «culturas» enteras; aunque aquí se trate de culturas en el sentido de grupos de individuos; que no de entidades culturales no *definidas* por sujetos humanos.

A la vez, los *grupos de individuos* pueden tener dos requisitos básicos que a menudo se relacionan con requisitos legales: uno es la reivindicación de su reconocimiento como sujetos con diferente

identidad cultural a no ser ignorada; el segundo requisito es la reivindicación de que estos grupos de sujetos de un determinado diálogo y acción sean reconocidos por los otros como iguales a otros grupos. Aunque este tipo conceptual de sujetos del *diálogo intercultural* no sea del todo ideal y requiera de una cierta necesaria reformulación para el propósito de este texto, este enfoque pudiera ser el más adecuado para hablar de culturas enteras o de civilizaciones; mas sin reconocimiento como grupos de individuos. En la era global contemporánea, cuando los Estados-Nación mantienen una disputa sobre su posición para adoptar una particular política hacia grupos de individuos culturalmente definidos, adoptar la política del *diálogo intercultural* hacia grupos de individuos definidos es política generalmente más provisora que la actual obsoleta postura del derecho internacional casi totalmente obsesionado con los Estados Nacionales (Blum 1994; ibíd. 1998, 56)⁹⁸.

9.2 Disputa sobre el universalismo de los derechos humanos

Siguiendo lo anterior, pudiera decirse que el vínculo entre las *culturas* (primordialmente ligadas a grupos de individuos culturalmente definidos) y la *civilización* (en términos de toda la humanidad) es el *polílogo intercultural*. El significativo rasgo del polílogo intercultural es el esfuerzo por encontrar en común algún rasgo *transcultural* a ser compartido por todas las culturas y, por lo tanto, por la civilización humana entera. El esfuerzo por acordar y compartir ciertas normas fundamentales hace de los derechos humanos un tema importante. Hay varias formas de tratar de llegar a un acuerdo o consenso sobre ciertas normas básicas compartidas y sobre las que se construiría el reconocimiento mutuo, de las cuales la discusión sobre los derechos humanos es significativa (Maritain 1948). En la actualidad, en materia de derechos humanos —a pesar o precisamente por sus múltiples y diversas interpretaciones— existen ambos: conflicto y consenso. Antes de proceder a la especificación del acuerdo potencial sobre una versión particular de los derechos humanos es necesario distinguir cómo los teóricos del reconocimiento usan el

⁹⁸ Es importante agregar que el reconocimiento debe apuntar no sólo a los componentes contemporáneos de los grupos de individuos, sino también a toda la experiencia histórica de éstos. Por ejemplo, sólo reconocer los componentes del grupo de afroamericanos actuales omitiría la histórica experiencia del racismo y la resistencia al mismo, lo cual forma parte de la identidad afroamericana a no ser olvidada, si nos esforzamos por incluir a los afroamericanos en el conjunto de la sociedad.

término "ley" y cómo se usa dentro del discurso jurídico (Honneth 1997; ibíd. 2001; Fraser 1997; Fraser & Honneth 2006).

Mientras que los teóricos del derecho escriben exclusivamente sobre los derechos sociales básicos, los expertos en derecho también se centran en cuestiones del orden jurídico, la sociedad civil, el derecho penal, el derecho mercantil, las leyes fiscales, etc. Como aún no ha habido una redefinición precisa de las teorías del reconocimiento en términos jurídicos es necesario señalar la diferencia entre derechos de reconocimiento y derechos jurídicos. Ambos tipos de derechos comparten la misma intención, ya que ambos están contruidos para asegurar el recíproco reconocimiento de los seres humanos. Al mismo tiempo, el reconocimiento de derechos representa pretensiones de derechos que crean las condiciones sociales necesarias para el establecimiento de los propios derechos jurídicos. En otras palabras, la demanda moral y social de los derechos es una condición para los derechos legales, que luego se pueden poner en práctica en las demandas morales y sociales dadas. Por lo tanto, los dos tipos de derechos mencionados son mutuamente dependientes. Sólo después de esta aclaración de terminología podremos pasar del reconocimiento de los derechos a los derechos legales, en este caso específicamente a los derechos humanos y cómo las personas de grupos culturalmente definidos de manera diferente pueden potencialmente acordar, consensuar sobre ellos.

Dejando de lado la discusión *intra* cultural y con respecto al diálogo *inter* cultural, pudiera decirse que tanto los esencialistas como los relativistas presentan algunos argumentos convincentes; aún cuando los fundamentos de sus puntos de vista sean cuestionables (Ignatieff 2003). Para los esencialistas, los derechos humanos no son una mera creación del ser humano, sino tienen un origen más profundo. Según la visión esencialista, los derechos humanos son naturales, lo cual significa que, por naturaleza, pertenecen a todos los seres humanos y/o se les reconoce su origen divino, Dios, etc. La diversidad de estos puntos de vista, sean su argumentación o visión, todos se refieren a la opinión discutible que afirma que los derechos poseen una esencia a descubrirse y a difundirse en todas las culturas⁹⁹.

Al igual que la posición esencialista, la posición relativista también es cuestionable. Los relativistas señalan justificadamente el hecho de que la formulación, aplicación y promoción de los derechos humanos

⁹⁹ De ser esta concepción de los derechos humanos *intra culturalmente* adecuada para la comunidad donde se desarrolló y, de no ser impuesta a otras comunidades, la deficiencia de su concepción radicaría "sólo" en el hecho de no ser considerado un caso de derechos *humanos* o derechos pertenecientes a todos los seres humanos.

estuvieron y están dados tras su particular selección que, a su vez, fue elaborada por uno u otro grupo de individuos. Generalmente, esta selección reduccionista se suele promover como una colección o conjunto universal de derechos y se implementa contra otras normas ya compartidas entre las diversas culturas. Por ejemplo: las normas del pasado se aplicaron de manera similar a las varias expansiones colonialistas, como probablemente lo han sido el colonialismo europeo y su pseudouniversalismo sobre los derechos humanos (Wallerstein 2007, 15-46, 53-67). Prácticas de las corporaciones transnacionales y de las superpotencias contemporáneas en el capitalismo global son, en este sentido, continuadoras de este legado. En ciertas partes del mundo, los varios fundamentalismos teñidos culturalmente son, entonces, la otra cara de la misma moneda. Este pseudouniversalismo es en realidad un tipo del imperialismo cultural mencionado.

Valdría esmerarse en seguir a los esencialistas en su objetivo por lograr derechos universales como paradigmas dignos de seguirse, sin basarse los esencialistas en particularismos no por todos compartidos. En este sentido es cuando fracasan los relativistas. No es posible deducir de los diversos fracasos actuales —como lo intentan los relativistas— la imposibilidad de lograr un consenso sobre los valores universales; y con ello imponer el relativismo. Queda aquí abierta la posibilidad de una construcción social de los derechos universalmente compartidos que tengan sus bases fundamentales en las diversas culturas, así como los múltiples intentos dirigidos a su consecución a través del diálogo intercultural (Honneth 2007). Mientras el mal uso pseudouniversalista de los derechos humanos confirma su poder sustentado en la idea de que los derechos humanos sean el ejemplo para que varios grupos de individuos consideren útil enmascarar sus intereses particulares detrás de la amplia y aceptada versión de derechos humanos. Por un otro lado, la positiva aportación del relativismo es su aceptación y respeto por la pluralidad cultural. Más aún, de no querer caer en una relativista indiferencia ante los genocidios, el canibalismo, la tortura u otras brutales aproximaciones al ser humano, requerimos admitir que el reconocimiento hacia las demás personas debe contener determinados límites a no ser traspasados y que deben ser definidos legalmente de forma universalista a través del polílogo intercultural.

La formulación de límites comúnmente compartidos de este tipo presupone un entendimiento mutuo entre los participantes del diálogo o polílogo (von Schmied-Kowarzik 2002; Hohlenstein 1999). Cada lengua o idiomas de las culturas individuales tienen sus propias y específicas características, no por ello compartidas por otras culturas. Ello no implica una disputa absoluta, ni la ausencia de espacio para la mutua inspiración, ni tampoco una superposición de categorías articuladas con el fin de

consensuar un tema específico (Taylor 1999, 124-44). Si usamos los términos de Kwasi Wiredu y de Elmar Holenstein, las categorías superpuestas y universalmente compartidas se consideran construcciones sociales derivadas de similares enfoques a símiles problemas enfrentados por las diversas culturas, pudiendo considerarse como culturales universales (Wiredu 1997), o como actos universales del habla (Holenstein 1985; ibíd. 1998). Cualquiera su fundamento, debido a que ninguno de los más grandes círculos culturales está aislado y todos se influyen recíprocamente, existen circunstancias a largo plazo para los sociales universales creados a escala global.

Desde el siglo XV se ha producido una significativa expansión mundial del Occidente, a su vez influida por una relación desigual entre las culturas encontradas/conquistadas por Occidente. Las tendencias de las interacciones globales de los últimos tiempos no hicieron más que fomentar estos encuentros entre culturas y civilizaciones. No siendo evidencia de especie de unidad alguna compartida; sin embargo, sí es testimonio de al menos la atención y conscientización (*the awareness*) de nuestros problemas comunes a no ser ignorados. A pesar de que la lista de estos problemas no sea idéntica en todas las culturas, existen ciertas coincidencias, superposiciones o un cierto solapamiento. Si bien entre culturas la jerarquía de los temas no sea idéntica, en sí misma, la comunicación y la argumentación del/los tema(s) son el proceso que conlleva a resultados particularmente fructíferos. Uno de sus resultados es un distinguido nivel consensual con respecto a la designación de un grupo o selección de derechos humanos.

Sería erróneo identificar la base de los derechos humanos únicamente dentro de la civilización occidental y declarar a autores occidentales (como a John Locke, John Stuart Mill, entre otros) como sus únicos creadores. Las características universales de los derechos humanos pueden encontrarse en las varias culturas donde los requisitos para la acción y el comportamiento de las personas se forma en el devenir del desarrollo histórico de los sistemas de normas morales, filosóficas, religiosas y de otros tipos (Krejčí 1996). A pesar de que estos derechos se viniesen formando gradualmente en el contexto Occidental desde el siglo XVI en relación con las revoluciones estadounidense, francesa y también dentro de muchas otras culturas, la evolución de una forma de derechos humanos es de tradición significativamente más antigua. Habermas, en su redefinición de la justificación republicana-liberal es consciente de la polémica afirmación mundial de esta disposición, lo cual se refleja en las expresiones ambivalentes de sus diversos textos.

Más aún, un importante aspecto de los derechos humanos no es sólo su formulación, sino también su activa implementación en la historia. Por ende, es importante darse cuenta de los equivalentes a los tipos

específicos de derechos humanos en práctica en varias culturas no occidentales en el pasado y que a menudo fueron eliminados por la colonización occidental. Por lo tanto, la interpretación del desarrollo y de la implementación de los derechos humanos requiere dejar de lado las ilusiones del rol de una civilización singular por entre los círculos culturales, a saber, la de Occidente. Ello no significa renunciar a la articulación de los derechos humanos desde el punto de vista occidental, que bien debiera contribuir al debate intercultural; mas no siendo su principal contribuyente.

La búsqueda de algún tipo de implementación de los derechos humanos en la cultura occidental a menudo se le relaciona a la era Westfaliana de los Estados Nacionales, es decir, a partir de la Paz de Westfalia de 1648. El marco nacional del pensamiento Occidental fue la solución para las dos corrientes de pensamiento dominantes: el pensamiento sobre la legislación para la soberanía de los pueblos, así como el pensamiento sobre los derechos de los particulares en relación con los gobernantes despóticos y las mayorías oprimidas. Estos pensamientos a veces se convierten en desacuerdos y las dos interpretaciones se entrelazan al conectar la autonomía pública de los ciudadanos de un Estado con la autonomía privada de los individuos.

Jürgen Habermas explica la relación entre ambas partes de la autonomía en el contexto de los derechos humanos, mismos que él concibe como una institucionalización de las «condiciones de comunicación» bajo las cuales podamos formar una voluntad política (Habermas 2000a, 147-66; ibíd. 2005). La soberanía del pueblo da fundamento a la democracia y a los derechos que se entrelazan en condicionamientos recíprocos en forma de autonomías privadas y estatales. Sin embargo, en su redefinición de la razón republicana-liberal, Habermas es consciente de la cuestionable/controvertida promoción de la democracia a nivel mundial, lo cual se refleja en sus ambivalentes comentarios sobre el tema a lo largo de sus diversos textos (Habermas 2000b).

Un enfoque similar, pero desde una perspectiva diferente puede verse en Axel Honneth. Mientras que su artículo sobre la política de los derechos humanos refleja un optimismo democrático proyectivo, en sus posteriores obras encontramos formulaciones más cautelosas que desarrollan una noción más aceptada de lo común o en la comunidad (Honneth 2007, 197-217; Fraser & Honneth 2006). Son varios los autores quienes han sufrido esta evolución de opinión. En el ambiente posterior a 1989 parecía evidente en los países occidentales que las tendencias democratizadoras del modelo occidental eran casi una tendencia mundial; pero más tarde se hizo evidente de que se trataba de

una tendencia principalmente de Europa Central y de parte del Este, y que estaba marcada por muchas distorsiones fundamentales.

Las múltiples nociones de democracia abarcan ámbitos que van desde la democracia formal y el populismo democrático, pasando por el socialismo democrático, la democracia socialista, el centralismo democrático, la democracia cristiana hasta diversas versiones de la democracia islámica, así como la resistencia a las implementaciones contundentes y, con frecuencia, meramente retóricas más allá de las fronteras occidentales, por ejemplo: cómo el caso de la guerra en Irak ha llevado a muchos de sus actuales defensores de la democracia a la cautela¹⁰⁰.

Primero, esperemos que la norma de la democracia pueda aceptarse como un modelo universal como resultado del polílogo, bajo la condición de aceptarla de forma en la cual sería posible incorporarle interpretaciones muy diferentes de la democracia u otros modelos participativos. En segundo lugar, a escala global se pudiera utilizar un modelo diferente —siendo que el modelo de democracia puede dejarse a los países en los que se implementa; al menos parcialmente. Según Joshua Cohen, quien a su vez se basa en la idea de democracia deliberativa o discursiva, la democracia no puede implementarse a nivel mundial como parte de los derechos humanos sin abusar del principio de la tolerancia, dado que representa un modelo institucional político exigente no compartido por todos. (Cohen J 2006, 226-50; Bell 2000; ibíd. 2006). Por ello es que aún no se cataloga a la democracia entre los derechos humanos básicos, debiendo ser la base de una convivencia intercultural tolerante. Pudiésemos hablar de un modelo más modesto expresado en los derechos fundamentales, es decir: un modelo basado en la pertenencia y en la participación de las personas en comunidades políticas (Cohen JL 2007-2008, 914-5)¹⁰¹.

Así, este modelo no incluiría todo el ordenamiento institucional democrático, sino incluiría el derecho a la libertad de expresión, de reunión, diversos derechos sociales y económicos, etc. Actualmente, autores como John Rawls enfatizan sobre el polílogo intercultural y la tolerancia de los diversos regímenes, destacando la concepción de los

¹⁰⁰ La introducción de la democracia en los países que fueron derrotados en la Segunda Guerra Mundial no es análoga a la actual difusión militar de la democracia, debido a que no es el mismo caso del país participante en la aniquilación global que se llevó a cabo durante la Segunda Guerra Mundial.

¹⁰¹ Como este modelo de pertenencia está asociado con el derecho a la protesta, a la obligación del gobierno de justificar públicamente sus medidas políticas y a otros derechos relativamente amplios, algunos autores también consideran que este modelo lleva una relevancia específica, por lo que va más allá en el tema de la tolerancia.

derechos internacionales basados en la Ley y el *Derecho de Gentes* (de las Naciones). Presuponen la coexistencia de sociedades democráticas occidentales con sociedades que, a pesar de no ofrecer un establecimiento democrático son regímenes dignos (*decentes*) que ganan su legitimidad en el marco de una jerarquía consultiva que posibilita la participación de la población (Rawls 2001, 109). En este tipo de convivencia, preguntas como: ¿Por qué debiera ser conveniente implantar la democracia en, por ejemplo, a indígenas de tribus no contactadas del Amazonas, cuyos miembros quieren su propio modelo de organización y cuya formación participativa de diversas formas se considera justificado? Ello de ninguna manera significa que se apoye régimen represivo alguno. Por ende, en el marco de la tolerancia y del polílogo intercultural podríamos considerar importantes los derechos humanos básicos que brindan a los ciudadanos la oportunidad de vivir y participar en la toma de decisiones, a la vez de crear las condiciones que legitimen el régimen. Desde este punto de vista es que la democracia puede ser parte de una gama más amplia de derechos; aún cuando no sean parte de los derechos humanos *básicos*. Sobre todo, es buena noticia para mí, un demócrata, el que muchos autores de diferentes culturas suscriban la democracia, y aún cuando sus definiciones de democracia a menudo sean bastante diferentes a la de quien suscribe, las varias visiones siguen requiriendo una justificación intercultural.

En el esfuerzo por llegar al reconocimiento mutuo y al consenso en el marco del diálogo intercultural es necesario distinguir entre al menos cuatro tipos de modelos de relación que intervienen en el diálogo. Respecto a estos modelos, Axel Honneth, Charles Taylor, Nancy Fraser, Iris Young, entre otros autores, afirman que, en la actualidad, los derechos humanos se perciben mayoritariamente no sólo como las condiciones para la comunicación, sino como requisito para que las personas se reconozcan entre sí y así disponer de las condiciones sociales, económicas y cívicas necesarias para su respeto y dignidad (Honneth 1997; *ibíd.* 2008, 197-217). Los fundamentos de este modelo no pierden su capacidad de persuasión en cuanto al ajuste potencial del modelo, lo cual proviene de otras culturas. Al mismo tiempo, los derechos humanos están relacionados con los requisitos para las reglas de una comunidad de personas solidarias. La principal definición de estas reivindicaciones para todos es requisito y condición para la realización de la existencia humana. Las personas necesitan la garantía de al menos varios tipos fundamentales de derechos humanos para la realización de la existencia humana en el marco de la comunidad. Aquí es importante que cada parte del diálogo tenga la real oportunidad de ofrecer una propuesta a ser universalmente compartida en la conformación intercultural de las normas transculturales. A continuación, las propuestas debieran

debatirse en aras de adoptar de una propuesta común. Dado que sería erróneo formular los derechos humanos transculturales en el diálogo intercultural como un mero vástago del derecho nacional occidental, es importante no sólo estar abiertos a una redefinición cosmopolita de nuestras posiciones y a las propuestas procedentes de otras culturas y países, sino también emprender la argumentación en los cuatro niveles mencionados con modelos de organización adecuados y desde diferentes perspectivas de diálogo.

Estos modelos contienen diversos puntos de vista sobre arreglos culturales, políticos, sociales y económicos: En primer lugar, es posible tratar de lograr el modelo menos exigente: un *modus vivendi* que asegure un cierto consenso en la estructura del poder actual. Este modelo suele formar parte de pensamientos, reflexiones y compromisos práctico políticos. En segundo lugar: es posible tratar de lograr un *modelo intercultural* que reconozca las diferencias de las varias culturas, mientras se busca el consenso sobre los derechos humanos *fundamentales* como un aceptable y permisible límite de tolerancia. Este modelo es más exigente que el *modus vivendi*, porque su concepción normativa va más allá de la actual estructura de poder de los participantes en el diálogo, siendo menos exigente al consenso de la recopilación de *todos* los derechos humanos. Lograr un deseable consenso sobre una colección de todos los derechos humanos requeriría superar el doble significado del egocentrismo y la ambigüedad en la definición de los derechos humanos. En tercer lugar: es posible reconocer otras culturas donde se aplica una mayor tolerancia; aunque, en el marco de nuestra cultura o en el estrecho marco de nuestra nación, podamos tener una idea más específica de los derechos humanos que bien pudiera no ser compartida por otras culturas y naciones. En relación con esto, pudiera verse que, desde la Segunda Guerra Mundial, el Estado de bienestar (*welfare state*) se ha formado por el consenso de los Social Demócratas y Demócrata Cristianos en los estados de Europa Occidental, siendo que sus seguidores esperan sea eventualmente aceptado por otras culturas. A la vez, existen conceptos políticos que reclaman la misma legitimidad que poseen los modelos occidentales; aún sin lograrla. Pudiésemos abogar por una estructura de ordenación social/socialista, democrática, cultural, ambiental o de otro tipo significativamente más exigente a la implementada hasta ahora en la concepción de los derechos humanos, tanto del régimen norteamericano como de la Unión Europea. Mientras, por ejemplo, el ambientalismo político en los EE.UU., o el Hinduísmo político de la India pertenecen a otros conceptos políticos aún sin aplicarse. En cuarto lugar: dentro del marco de cada cultura, en cada nación o en cada unidad minoritaria hay diversos grupos sociales e individuos quienes prefieren su propio modelo denominado integral y basado en puntos de vista filosóficos, religiosos u

otro tipo específico (Rawls 2015, 11). Siendo conscientes de que su modelo no es compartido por todas las personas, no intentan imponerlo a otras comunidades ni a otros individuos. Sin embargo, pueden presentar este modelo a los otros e intentar justificar su capacidad de persuasión. Con la actual interpretación propuesta, he definido derechos característicos del contexto Occidental a los universalmente compartidos. Si buscamos abarcar más allá del *modus vivendi* (primer modelo) nos acercamos al modelo *inter cultural* (segundo modelo). La cuestión sería: ¿cuál pudiera ser el contenido más específico del tipo de modelo *inter cultural* a usarse para definir el marco de valores de los derechos humanos? Más aún, pudieran presentarla a los demás e intentar justificar su capacidad de persuasión. Estos cuatro modelos de relaciones entre definidos grupos de personas, culturalmente pueden hacer hincapié en el consenso sobre la base de valores y prácticas superpuestas ya dadas entre grupos de personas, así como sobre la base de su transformación o interconexión, y sobre la base de la creación innovadora de nuevos valores y prácticas (Kwok-bun 2005, 14–34)¹⁰².

Aunque los participantes en el polílogo buscan construir consenso a través de diversas disputas, suelen preferir comenzar con un *modus vivendi* y luego pasar gradualmente a otras formas de acuerdos más exigentes; no es aconsejable evitar por completo la presentación de posiciones omnímodas que a menudo desempeñan un papel crucial para sus proponentes, sepamos de antemano que probablemente sólo serían compartidas por algunos participantes en el diálogo. Revelar posturas morales, filosóficas o religiosas que lo abarcasen todo pudiera servir para mejorar el entendimiento entre los participantes y optimizar la creación

¹⁰² Chan Kwok-bun analiza cinco tipos generales de relación mutua entre culturas o grupos de personas definidas culturalmente: “1 Escencialización: $A \leftrightarrow B = A/B$; 2 Alternancia: $A \leftrightarrow B = A+B$; 3 Conversión: $A \leftrightarrow B = B$; 4 Hibridación o conexión: $A \leftrightarrow B = AB$ o Ab o Ba ; 5 Innovación: $A \leftrightarrow B = AB$ o Ab o $Ba \rightarrow C$ ”. Con respecto a los modelos, pudiera decirse que el primer modelo (*modus vivendi*) para la supervivencia, por necesidad, acepta la 'escencialización', es decir: respetar a los grupos culturales separados tales como son. El segundo modelo, el diálogo intercultural, también parte del respeto a determinados grupos culturales, al tiempo que desarrolla nuevas normas comunes como: "innovación", "transformación" y "conexión". Los modelos tercero y cuarto pueden proceder de la misma manera que el segundo modelo, pero se trata principalmente de respetar las diferencias locales y no de encontrar superposiciones comunes, por lo cual el énfasis está en mantener y desarrollar las diferencias. Sin embargo, una adición importante es que Chan Kwok-bun llama la atención sobre el tercer tipo de relación, la "conversión", misma que debemos evitar y permitir sólo cuando alguien realmente quiera hacerlo plena, voluntariamente y por cuenta propia. La forzada conversión en las relaciones interculturales equivale al imperialismo cultural.

de consenso. Rawls enumera varias formas de presentación pública de posiciones omnímodas (Rawls 2001, 155-6); aunque no las incluye en la razón pública, les da cierto espacio al articularlas. A su vez, en relación con estas manifestaciones públicas, Habermas habla de la necesidad de aceptar la carga de las versiones entre las opiniones de todos y las públicas, una carga a ser compartida equitativamente por todos los participantes en la discusión (Habermas 2006, 8; ibíd. 2008). Esta oportuna visión pudiera ser utilizada para las formas más exigentes de reconocimiento mutuo, el cual discutiré a continuación en relación con las nociones de comunalidad de Joseph Chan, Axel Honneth, Craig K. Ihara, Daniel R. Wong y otros autores. Estas reivindicaciones se relacionan con los requisitos para la convivencia de las personas en comunidad y en la sociedad más amplia, cuya definición es la realización de una existencia humana digna disponible para todos (Taylor 1996; Xin 2002; Al-Jabri 2011). En aras de tal realización de la existencia humana dentro de la comunidad, las personas necesitan garantías de al menos varias áreas de derechos básicos que puedan garantizarles el reconocimiento básico¹⁰³.

9.3 Pluralidad de las culturas y las civilizaciones

Autores de varias culturas, civilizaciones o sistemas sociales hacen hincapié en la importancia fundamental de la comunidad en la que tienen lugar las interrelaciones de sus miembros, ofreciendo también respuestas diferentes a algunas preguntas que los autores occidentales. Daré aquí algunos ejemplos, no con la intención de ofrecer una relación exhaustiva, sino simplemente para demostrar las líneas básicas de argumentación de algunas posturas seleccionadas que se han reclamado con fuerte atención. Examinaré las alternativas no occidentales, especialmente en Asia, América Latina y África con más detalle en el próximo libro, en cierto sentido podría decirse que en el segundo volumen.

Como mínimo, se puede sugerir que algunos autores latinoamericanos desarrollan una concepción crítica del reconocimiento (o *reconhecimento* en Brasil) en las relaciones interpersonales en la comunidad (*comunidade*), aunque con un significado específico pero similar al que expongo en este capítulo y en el capítulo siete sobre el reconocimiento local. La cultura latinoamericana se ha formado y se sigue

¹⁰³ Viz la versión más amplia de reconocimiento que traté en relación con los países occidentales en el Capítulo 7.

formando hasta el día de hoy principalmente por influencias indígenas de allí, así como por influencias europeas y africanas. Dado que América Latina y el Caribe engloba a más de tres decenas de países, es importante ver las conexiones en las agrupaciones y la cooperación regionales y macrorregionales. En las últimas décadas se han producido los movimientos sociales y cívicos más destacados y dos mareas de izquierda (las mareas rosas) (Lampter 2023, 319–334), a las que me referiré en el próximo capítulo.

Si bien la congruencia transcultural de las necesidades, intereses y valores de Occidente con los de América Latina es considerable, tanto en términos reales como, sobre todo, en perspectiva (Dussel 2008; Dussel 2011; Alcoff & Mendieta 2000; Mbiti 1991), dado el entrelazado desarrollo histórico de las sociedades europeas y latinoamericanas, otros contextos específicos contienen diferencias considerablemente mayores en diversos aspectos, especialmente el desarrollo social y la lucha contra la marginalización del Sur global.

Quisiera mencionar ahora el ejemplo de China, que también trataré en el próximo capítulo. Allí, los autores socialistas hacen hincapié en las condiciones sociales y económicas de la vida comunitaria, por ejemplo, Wei Xiaoping (Wei 2010). También hay una continuidad con la concepción de lo común en la civilización tradicional de allí, especialmente en los últimos dos mil años aproximadamente, aunque la civilización china es mucho más antigua (Nolan 2019). Autores confucianos de China y de otros países de la cultura confuciana también destacan el valor fundamental de la comunidad que opera sobre la base de las relaciones recíprocas entre los miembros de la comunidad; aunque en algunas cuestiones se ofrezcan diferentes respuestas a las de los autores occidentales. No sólo se trata de las especificidades históricas de la cultura confuciana tal y como se desarrolló en China, Corea, Japón u otros países, sino también a la cada vez más relevante posición contemporánea de China y de otros países asiáticos influidos por la cultura confuciana (Bell 2008; *ibíd.* 2010). En este sentido, se puede recurrir a elementos e interpretaciones emancipatorias del confucianismo; libres de diversas relaciones tradicionales represivas. Craig K. Ihara caracteriza las relaciones entre los individuos de la comunidad confuciana como diversas formas de reconocimiento que adoptan la forma de "autoestima, dignidad humana, valor humano, orgullo apropiado, igualdad y respeto a los demás" (Ihara 2004). El reconocimiento de la dignidad humana de los seres humanos se deriva aquí de la pertenencia a la comunidad en la que la autoeducación que conduce a la superación personal se concibe como parte de la educación y el desarrollo de lo más.

El ideal confuciano de comunidad, junto con la noción ética de los roles sociales y el énfasis en la armonía 和 (he) son principios que,

desde una perspectiva confuciana, pudieran situarse a la vanguardia de los derechos humanos y servir a la promoción de la humanidad. Según David B. Wong, ambos tipos de tradiciones: tanto las orientadas a la ley, como las orientadas a la comunidad, necesitan la noción de una comunidad capaz de ofrecer un enfoque creativo a la resolución de problemas en las relaciones entre personas, sin perder el propio respeto a su persona, lo que se denomina mantenerse sin perder «la sustentabilidad del rostro» (Wong 2004, 31-48). El sustento es la noción intersubjetiva de la virtud del *ren* confuciano. El símbolo de la humanidad contiene el pictograma de la relación entre dos personas, siendo una categoría de relación o parentesco, cual *agens societatis*. Pudiese servir para resolver conflictos en las relaciones humanas y así evitar el contencioso proceso de la toma de decisiones judiciales sobre la corrección en los procesos judiciales. En este sentido se pudiera hablar del anclaje comunitario de los derechos.

En este sustento de la concepción intersubjetiva de la virtud de la humanidad 仁, (*ren*) que puede traducirse también como el reconocimiento, la amabilidad y el bien. Esta concepción de humanidad "tiene en su signo el pictograma del hombre en relación con el otro, es simplemente una categoría de relacionalidad, de relacionalidad personal" (Král 2005, 373). También representa un término y un valor central, respectivamente es un miembro de un grupo conceptual que incluye la justicia (仁义, tradicionalmente escrito 仁義; *renyi*) y la ceremonia (礼/禮; *lǐ*) (Zhang 2002). Los rituales comunitarios o las relaciones en la comunidad sirven las necesidades del individuo, como base para cultivar su yo individual y, a la vez, fungen como requisitos para acuerdo de comunidad cualquiera (Rosemont 2004, 49-71). La humanidad, *ren*, es una característica interna del ser humano, y las relaciones con los demás aportan un momento externo. Estas características van seguidas de una relación que reconoce a la otra persona. El reconocimiento 认 (*ren*; tradicionalmente escrito 認)¹⁰⁴ de la otra persona conlleva el reconocimiento de 承认 (*cheng ren*) o 认可 (*renke*) que tiene, tanto un significado epistemológico en el conocimiento o identificación de la persona, como un significado social, a saber, en aras de considerar al otro como a un ser humano con determinadas características, lo cual implica una especie de aprecio. La mutua o recíproca apreciación de las personas crea entonces la "armonía en la diferencia" 和而不同 (*he' erbutong*) en una

¹⁰⁴ La palabra *ren* (reconocer) se transcribe oficialmente en pinyin de la misma forma que la anterior *ren* (humanidad); sin embargo, en chino se pronuncia en el segundo tono (ascendente), mientras que *ren*, que significa humanidad, se pronuncia en el cuarto tono (descendente).

"sociedad armoniosa" 和认社会 (*heshei shehui*; tradicionalmente escrito 和諧社會)" (Kwok-bun 2005, 6, 7; Tang 1990, 249–55).

El énfasis en la comunidad se enfrenta a las fuertes tendencias individualistas de algunas teorías occidentales de orientación liberal. Los autores relacionados con la cultura confuciana, de manera similar a los comunitaristas occidentales, critican la excesiva valoración de los derechos individuales. Por un lado, Henry Rosemont Jr. menciona cómo, si los derechos humanos más fundamentales fuesen considerados derechos políticos concebidos de forma individualista (cada uno para sí), sería difícil anclar la idea de los derechos humanos en la tradición confuciana (Rosemont 2004). Por otro lado, afirma la posibilidad de incorporar los derechos humanos a la noción confuciana de la pertenencia de los seres humanos a la comunidad (Rawls 2001, 72nn). Los escritores liberales empiezan a darse cuenta de ésto en el diálogo intercultural.

Craig K. Ihara sostiene que, desde una perspectiva confuciana, los derechos individuales se valoran especialmente cuando deben aplicarse en el contexto *vs* la degeneración de las relaciones comunitarias (Ihara 2004, 23-43). Según Joseph Chan, las virtudes y las relaciones basadas en el reconocimiento debieran desempeñar un papel principal, mientras el mecanismo legislativo debiera apoyar este protagonismo sólo en caso de no funcionar propiciamente (Chan 1999, 212-37). Ciertamente, esta noción no es inusual, incluso para las corrientes socialmente orientadas de la teoría y praxis occidentales. Según varios autores confucianos, en el tema de los derechos humanos, las principales corrientes del pensamiento y las *praxis* occidentales pueden consensuar con el confucianismo en materia de derechos humanos, incluidos los derechos individuales; siempre que no se les dé prioridad por sobre otros derechos (De Bary & Weiming 1999, 524-7; Angle 2002).

Actualmente es importante articular los elementos básicos del orden chino en los modelos institucionales de relaciones interpersonales que existen en la actualidad (el modelo sincrónico), tal y como se han ido estableciendo a lo largo de la historia hasta la actualidad; de forma similar a los modelos occidentales que he tratado en capítulos anteriores (Honneth 2000).

El actual modelo sincrónico chino moderno es compatible con ciertas fórmulas institucionales históricas de larga data de las relaciones intersubjetivas en el procomún, por ejemplo, la importancia de la meritocracia en la educación y el trabajo (Bell, 2016) a nivel de familia, sociedad, Estado y economía. El sistema político-económico actual, denominado socialismo con características chinas, se caracteriza tanto por los mercados regulados como por la planificación estratégica estatal, y por una combinación de propiedad privada y pública. Es específico, pero al mismo tiempo es capaz de cooperar con diferentes modelos. Aquí, el

anclaje de las relaciones entre las personas en la comunidad se basa en la constitución intersubjetiva de los sujetos, que no se definen atomísticamente, sino en relaciones de reconocimiento recíproco en relación con sus deberes y derechos en la comunidad, es decir, en este aspecto, de forma similar a otras civilizaciones.¹⁰⁵

En la antigua sociedad feudal china pueden identificarse tres esferas de relaciones sociales: la familia, el Estado y el mundo. De la primera esfera se ha ido separando históricamente la esfera de la economía. También es posible concebir una esfera separada de la sociedad, que también se basa en la familia y que ha ido adoptando gradualmente ciertos aspectos de otras esferas. En resumen, puede decirse que hoy en día pueden recogerse en este modelo cinco esferas básicas de relaciones institucionalizadas: la familia, la sociedad, el Estado, la economía y la comunidad mundial (la humanidad).

La base de la institucionalización de estas relaciones se encuentra en la esfera común, en las relaciones familiares, es decir, en las relaciones entre padres e hijos (孝; xiao), entre hermanos y entre parejas en relaciones amorosas y de parentesco. Este ámbito ha desempeñado durante mucho tiempo un papel fundamental en la civilización china. La educación para un comportamiento meritocrático tiene su origen en la familia, lo que da lugar a un gran énfasis y aprecio por la educación en la cultura china, pero también en Asia Oriental en general.

También implica relaciones institucionalizadas en la comunidad y la sociedad, concretamente en las amistades, las relaciones interpersonales entre miembros de distintas generaciones fuera de la familia, las relaciones entre vecinos, etc. Aquí podemos ver la concepción de la contribución igualitaria y la contribución meritocrática de las personas a la sociedad en general, basada en la comunidad, en la solidaridad de las personas entre sí.

El tercer tipo de relación puede situarse en la esfera jurídica y política a nivel del Estado. Aquí se trata de un acuerdo en el que las condiciones igualitarias para la participación democrática a nivel local son fundamentales. Para la aplicación de la política y el derecho en los niveles superiores, el objetivo es un acuerdo meritocrático y un sistema consultivo que garantice el reconocimiento mutuo entre los ciudadanos y los representantes del poder que deben garantizar que se satisfacen las necesidades y los intereses de los ciudadanos. En cierto sentido en paralelo, se puede hablar de un concepto modernizado del mandato divino que postula la responsabilidad y la legitimidad del gobierno que

¹⁰⁵ Puede hacerse una comparación relevante con la teoría del reconocimiento de Axel Honneth que explica los patrones institucionales de las relaciones sociales en los países occidentales (véanse el capítulo 7 y también el capítulo 8 de este libro).

debe ejercerse en beneficio de los ciudadanos, sus intereses y necesidades.

El cuarto tipo de relación es la esfera económica, que se caracteriza por la búsqueda de una ética del trabajo con contribuciones meritocráticas por parte de los ciudadanos en un entorno definido como la economía socialista de mercado, es decir, mercados regulados y planificación estratégica estatal por un lado, y una combinación de propiedad privada y pública (estatal, provincial, municipal, etc.) por otro, con el fin de lograr resultados más solidarios. Erradicar la pobreza y elevar el nivel de vida de todas las personas es el objetivo del desarrollo. Desde un punto de vista comparativo, parece que la alta valoración de la meritocracia en China (y en Asia Oriental en general) está asociada a una ética del trabajo que puede considerarse paralela histórica a la ética del trabajo protestante en Europa. Se extendió gradualmente desde las zonas protestantes y se convirtió en el modelo de reconocimiento del trabajo mayoritariamente aceptado en Occidente.

En quinto lugar, las relaciones institucionalizadas tienen su continuación específica en la comunidad mundial, es decir, más allá de China, en diversas interacciones internacionales, transnacionales, macrorregionales y globales. Las políticas aplicadas en el marco del derecho internacional y otras instituciones jurídicas en las que China hace hincapié deben garantizar tanto la igualdad jurídica como el respeto de la diferencia dentro de esa igualdad, así como modos graduados de rendición de cuentas, en los que las Naciones Unidas, incluido el Consejo de Seguridad, desempeñan un papel importante. Aquí podemos identificar relaciones de solidaridad internacional y global en la ayuda al desarrollo y la cooperación y, más recientemente, en la lucha contra el cambio climático global (véase el proyecto de civilización ecológica de China), así como relaciones caracterizadas por esfuerzos meritocráticos para el reconocimiento internacional y global que implican principalmente a actores estatales. Los diversos esfuerzos por desarrollar estas condiciones se ven a menudo obstaculizados por diversas distorsiones nacionales, transnacionales, macrorregionales y mundiales por parte de una serie de oligopolios y sus exponentes políticos.

Partiendo de esta interpretación, y de una interpretación en los capítulos 7 y 8 sobre la evolución en los países occidentales, el estado actual de las esferas sociales en las distintas culturas y civilizaciones puede resumirse con respecto al grado de desarrollo institucional de las relaciones nacionales y transnacionales en el cuadro 4 que figura a continuación. El cuadro sólo ofrece una breve visión básica a tres niveles, aunque las relaciones transnacionales son, por supuesto, de varios tipos, incluidas las interculturales. El desarrollo de las normas en las tres escalas territoriales (nacional, regional, mundial) se indica mediante el tamaño de los círculos: un círculo más pequeño indica un

menor desarrollo, un círculo mediano indica un desarrollo medio y el círculo más grande indica el desarrollo más extenso. El grado de este despliegue de interacciones a diferentes escalas también es relevante para la posterior interpretación en el Capítulo 10 de este libro.

	Familia	Sociedad	Estado	Economía
Nacional	O	O	O	O
Regional	.	o	o	O
Global	.	.	o	O

Tabla 6: Grado de desarrollo institucional de las interacciones nacionales y transnacionales en relación con las cuatro esferas sociales.

También en la cultura islámica existen paralelismos con los relevantes conceptos para el reconocimiento intercultural y justicia (عدالة; *adalah* o *adl* en árabe). Los intereses y valores culturales y civilizatorios están ligados en gran medida a la religión. La cultura iraní representa una tradición distinta y antigua (Hrubec 2009; Dallmayr & Manoochchri 2007) que, al mismo tiempo, comparte puntos en común con otros países islámicos. Desde el punto de vista de la región árabe del Islam, que, si bien no abarca todo el mundo islámico, las relaciones entre los individuos constituyen la parte central del mismo, se discuten en el marco de la comunidad (*ummah*), lo cual significa no sólo la comunidad en general, sino también y, sobre todo, la comunidad de personas centradas en el Islam, es decir, la comunidad de musulmanes. Esta comunidad puede concebirse: en primer lugar: a nivel local como una comunidad local o pueblo; en segundo lugar: a un nivel más amplio como una nación islámica, es decir, una comunidad de creyentes (*ummat al-mu'minin*) dentro de un país individual; en tercer lugar: dentro de la comunidad de todos los musulmanes. Dado que el concepto *ummah* también se utiliza en el sentido de mancomunidad sin características islámicas, pudiera utilizarse en un sentido global, por ejemplo, para las Naciones Unidas (ONU, *Al-Umam Al-Muttahida*) (Göle & Ammann 2006). Sobre este contexto, en el Corán encontramos versos que todavía hoy en día ocupan un destacado lugar en la vida de los musulmanes. Una traducción más literal revela connotaciones importantes en términos de reconocimiento: "Que os convirtáis en una comunidad (*ummah*) que llama al bien, que ordena lo

reconocido (*ma'ruf*) y prohíbe lo no reconocido (*munkar*)"¹⁰⁶. Su vez, Abdullah Ahmed An-Na'im argumenta cómo el reconocimiento de los derechos de la mujer, incluidos los derechos civiles y sociales mencionados con más frecuencia en relación a la cultura islámica, pudiera incluso promoverse con más éxito (An-Na'im 2005, 56-80)¹⁰⁷. Pudiera ello ser posible de colocar a las comunidades culturales y religiosas en una posición más ventajosa, dado que la búsqueda de la solución a los problemas sólo opera a nivel abstracto. Norani Othman afirma: "La experiencia de muchos grupos de mujeres activas en los países musulmanes en las dos últimas décadas demuestra que se han hecho grandes progresos en sus luchas cotidianas utilizando específicos paradigmas religiosos y culturales" (Othman 1999; An-Na'im 2002; Göle & Amman 2006). Ello no significa en lo más mínimo renunciar al Estado laico o secular. Los enfoques comunes compartidos por los movimientos de mujeres occidentales y no occidentales están arraigados en un determinado sistema social de donde surgen los prejuicios y dentro del cual se combaten mediante la crítica interna. De acuerdo a los valores islámicos, la óptima noción de los derechos humanos se basa en *el idzhtihad*, la reevaluación crítica de los textos canónicos musulmanes, que también pueden incluir *la sharia* islámica con enfoque crítico en general. Es muy importante subrayar que este enfoque y sus similares conceptos en otras culturas son relevantes para una concepción crítica del reconocimiento de las personas en aras del bien común, ya que, como ocurre a menudo, sin este enfoque crítico, el bien común pudiera sufrir enfoques represivos tanto tradicionalistas como contemporáneos por parte de individuos o grupos enteros de personas. *El ijthad* proporciona a los miembros de la comunidad la directa o indirecta posibilidad de una forma crítica para resistir al menosprecio.

La significativa medida de los derechos humanos reside en su dimensión social y económica que es la base material. Yash Ghai afirma acertadamente que los valores y las actitudes hacia los derechos están condicionados principalmente por las relaciones materiales; a pesar de no existir una identidad de ideología ni de realidad (Ghai 1999, 241-63); señala el efecto de las interacciones globales en la situación material de las personas en el ejemplo de Asia y, de esta manera, también destaca la comprensión de los derechos y su implementación práctica. Leslie Sklair analiza dos crisis en relación con las interacciones globales: Una: la polarización de clases; y, dos: los problemas ecológicos de un desarrollo insostenible (Sklair 2011). De acuerdo con Sklair, ambas crisis están

¹⁰⁶ *El Coran*. Sura 3 (La familia de Imran) verso 104. Madrid, Usbook, 2016.

¹⁰⁷ Sobre la interconexión de las discusiones religiosas, culturales y políticas en el estado secular véase Abdullahi Ahmed An-Na'im.

relacionadas con la cultura y con la ideología del consumismo que dirigen la dinámica del capitalismo global; las contraponen a la cultura de los derechos humanos en la cual ve la posibilidad de resolver las dos crisis a través de una justicia global socialista configurada por los propios ciudadanos. Los derechos humanos se conciben aquí no sólo como derechos civiles y políticos, sino también como derechos que tienen una dimensión social y económica de la cual se beneficia la democracia.

Tema similar, mas desde una diferente perspectiva, es formulado por Jeffrey Flynn, quien también habla sobre las condiciones materiales del polílogo intercultural. Sostiene como necesario el superar el enfoque habitual del diálogo intercultural —la cuestión de «sobre en cuáles derechos podemos ponernos de acuerdo», y abordar ampliamente el contexto social y económico, donde el diálogo intercultural tiene lugar. Cómo tomar más seriamente las obligaciones que le corresponden a los derechos humanos, especialmente los derechos sociales y económicos" (Flynn 2009, 59-77); lo cual será el tema de análisis del siguiente capítulo. El polílogo intercultural puede ser más difícil ahí donde haya situación de extrema pobreza, la cual reina entre muchas personas, especialmente en los países en desarrollo. Sólo la abolición de la pobreza permitiría la legítima formación de las instituciones que puedan funcionar en el entorno global. Este enfoque no sólo requiere un discurso moral jurídico, sino uno más prominente: requiere de un discurso ético-político, lo cual significa un discurso basado en el marco de las relaciones comunitarias. Este énfasis también significa un interés más profundo por la práctica implementación de las normas. Tal enfoque requiere concentrarse en las condiciones socioeconómicas previas al polílogo intercultural, es decir, en las cuestiones que especifican las relaciones dentro de la comunidad. Sin embargo, ello conlleva al nivel metateórico de la interpretación, siendo necesario abordar quién decide el contenido de determinadas condiciones socioeconómicas como previas al polílogo intercultural y cómo es ese polílogo. No obstante, la solución, como la propia dirección del polílogo intercultural, no debe ser el dictado imperialista de un limitado grupo de personas. Debemos evitar las prácticas imperialistas y, en conjunto con las personas de otras culturas, las civilizaciones y los sistemas sociales, cocrear la concepción de las necesidades humanas y de las características universales. Excluir puntos de vista en aras de una concepción común significa tanto la ausencia como la pretensión de consenso sobre consideraciones centradas en Occidente como si fuesen necesidades *objetivamente* comprobadas por todos los seres humanos.

La solución la ofrece la teoría con la orientación crítica de la justicia, concibiendo el polílogo sólo como el esbozo instrumental de una relación de reconocimiento recíproco, donde se enfatiza el punto de partida en la crítica de los modos específicos de negación que se

descubren en las cuestiones conflictivas, para luego articularlas a las soluciones. Sin embargo, hay que tener en cuenta que los esfuerzos por encontrar un consenso entre grupos de personas definidos por diferentes culturas y civilizaciones son sólo un tipo de los esfuerzos por el reconocimiento y la justicia. Si bien un cierto consenso transcultural en torno a algunas normas puede abrirse paso y de hecho lo hace: en el ámbito socioeconómico, las luchas por el reconocimiento tienen su propia dinámica de desarrollo, sin poder reducirse a un momentáneo consenso intercultural; aunque esté significativamente influenciado por el consenso mismo. Ha de tomarse en cuenta que las perspectivas de largo alcance requieren conllevar a un consenso intercultural basado en el realismo del desarrollo social. Las necesidades sociales básicas de los seres humanos y los derechos sociales asociados a ellas pueden articularse adecuadamente a partir del realismo del desarrollo social basado en las luchas milenarias por la justicia de aquellos grupos de personas a los cuales se les niega la satisfacción de estas necesidades, incluidos sus derechos. Lo cual se analizará en el décimo y último capítulo, mismo que presentará la concreción de los derechos en relación y constitución de documentos y procesos jurídicos.

David Miller aborda un problema similar cuando distingue tres principales formas de legitimar los derechos humanos (Miller 2007, 168): en primer lugar, la legitimación a través de la *praxis*, donde el consenso sobre los derechos humanos se evalúa a través de su aplicación en la práctica. Uno puede centrarse en los principales documentos legales y en su firma y ratificación por parte de los Estados individuales, o evaluar su aplicación para ver de forma superficial qué consenso existe sobre ellos. También es posible examinar las normas en las que se basan diversas organizaciones gubernamentales y no gubernamentales de derechos humanos y evaluar su aplicación. En segundo lugar: el consenso puede determinarse a través del *consenso* de *superposición*, es decir, el consenso a través de la superposición mutua o la superposición de diferentes conjuntos de normas. Los grandes círculos culturales que comprenden diferentes normas seculares o religiosas pueden encontrar consenso sobre ciertas normas fundamentales compartidas. Aquí es posible identificar las fuentes *filosóficas*, *teológicas* y *culturales* de dichas normas, mismas que pueden tener diferentes tipos de justificación en cada una de las distintas culturas, más aún: es posible buscar una justificación común de al menos las normas básicas compartidas de la humanidad. En tercer lugar: es posible buscar *fundamentos comunes* a todos los seres humanos en todas las culturas, es decir, las normas de la futura comunidad compartida de la humanidad. La identificación de las necesidades humanas básicas, relacionadas con la supervivencia y la vida de los seres humanos pudiera permitirnos llegar a un consenso sobre los derechos fundamentales de todas las personas.

No se trata de formas fortuitas, siendo que cada una de estas formas de legitimación tiene un sofisticado argumento, aun cuando su grado de persuasión general pueda variar (Beitz 2018/2019, 44; Rawls 2015; Taylor 1996; Sen 2000; Nussbaum 1998). Desde la perspectiva de la teoría social con la orientación crítica es útil hacer que estos modelos sean complementarios. El primer tipo de aclaración vinculado a la consecución del consentimiento en la práctica de los derechos puede proporcionar y generar un primer punto de referencia que viene de los de abajo, (aquella gente quien cotidianamente sale a la calle a hacerse una vida, y quien vive al día), de la crítica del incumplimiento de los derechos, pudiendo ser evaluado de otras dos maneras. Si se basa en los tres enfoques, permitirá compartir las luchas prácticas por la justicia e intentar, tanto encontrar y dar forma juntos a las normas coincidentes entre las culturas y civilizaciones, como identificar las necesidades y cualidades humanas universales.

9.4 Normas comunes para toda la humanidad

Actualmente, la responsabilidad de la promoción de los derechos humanos recae en los Estados individuales quienes, en la era contemporánea de las interacciones globales, son capaces sólo parcialmente de garantizar, promover e implementar los derechos humanos. Por ello es necesario investigar y promover los derechos humanos y otras normas en la actual era posterior a la Paz de Westfalia con la ayuda del polílogo intercultural, a nivel de la comunidad local, a nivel nacional e internacional de las comunidades y, finalmente, a nivel global.

La lección aprendida a pocos meses de finalizar la Segunda Guerra Mundial condujo a la Carta de las Naciones Unidas, firmada el 25 de junio y bajo vigor a partir del 24 de octubre de 1945 por 51 países, lo cual conllevó a la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) o Naciones Unidas (NU) y al establecimiento de la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, que desde sus orígenes se preocupó por una propuesta para la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Inicialmente participaron los representantes de dieciocho estados, mientras en la formulación de la Declaración participó un grupo de ocho representantes de Australia, Chile, China, Francia, Líbano, URSS, Gran Bretaña y EE.UU. Posteriormente, la Secretaría de las Naciones Unidas de la ONU preparó la propuesta sobre la base de estas formulaciones, siendo la base para posteriores debates y propuestas de cambios por parte de otros Estados miembros.

La Declaración fue adoptada en 1948 en la Asamblea General de la ONU en presencia de cincuenta y ocho Estados miembros de más orígenes culturales. Cuarenta y ocho de ellos votaron a favor, ocho se abstuvieron y los representantes de dos países se ausentaron de la votación¹⁰⁸. Por ende, es posible decir que, si bien la propuesta original fue creada por un grupo de personas no lo suficientemente representativo ni compuesto por representantes de muchas otras naciones ni de varias culturas, civilizaciones y sistemas de todo el mundo, las propuestas y la aprobación del documento fueron logradas por una representación relativamente grande; aunque no exhaustiva.

El texto de la Declaración es resultado del intento de formular normas vinculantes que pudieran compartirse entre naciones, sistemas, civilizaciones y culturas individuales. Debido al hecho de que representantes de varios círculos culturales participaron en la formulación de esta Declaración con el afán de encontrar normas comunes, pudiera considerarse casi como el resultado *transcultural* de un *polílogo intercultural*. Ciertamente no es un resultado perfecto que cumpliera con todos los requisitos impuestos a la representación intercultural o al consenso transcultural. No obstante, es posible hablar de una de las primeras articulaciones de estándares globales. En la era de las agresivas interacciones militares planetarias y/o de otro tipo de agresiones, tal visión intercultural de normas compartidas transculturalmente es un acto de considerable importancia. Los modelos transculturales proporcionan una base normativa común que debiera ser el punto de partida para apoyar la abolición de diversos conflictos militares y/o de otro tipo. Aún cuando la Declaración no fuera jurídicamente vinculante, se convirtió en la base para la creación de una serie de documentos que sí lo son. Mencionemos al menos el "Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)", y el "Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP)"¹⁰⁹. Ambos Pactos fueron aprobados por muchos Estados-Nación en la Asamblea General de la ONU y, en la actualidad, ambos fueron ratificados más o menos por igual por la mayoría de los Estados¹¹⁰. Otros documentos legales especifican y

¹⁰⁸ La declaración fue aprobada el 10 de diciembre de 1948 en el Palais de Chaillot de París. Resolución de la Asamblea General 217 A (III), 1948.

¹⁰⁹ Los Pactos fueron aprobados en 1966 después de casi 20 años de proceso preparatorio en el marco de la ONU. Entraron en vigor 10 años después, en 1976, tras el necesario proceso de ratificación: *El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (1966, 1976); *El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (1966, 1976).

¹¹⁰ El número de Estados que ratificaron el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* fue de 158 al 18 de abril de 2008, y el número de Estados que ratificaron el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* fue de 161. Véase: Ratificaciones y Reservas: En cuanto a los derechos económicos, sociales y culturales ver: Ratificaciones y Reservas.

complementan estos Pactos en relación con varios derechos sociales, económicos, culturales, políticos, ciudadanos, ambientales, entre otros (Sklair 2008, 49-81).

Las normas jurídicas amplias pueden especificar bien la cuestión, pero los diferentes derechos deben estar también suficientemente definidos en relación con los demás. En este sentido, la ONU defiende tres características esenciales de los derechos humanos: *universalidad*, *indivisibilidad* e *interrelación*. Ya he comentado anteriormente su carácter universal. La indivisibilidad y la interrelación significan que los derechos humanos no deban concebirse de forma aislada, sino en unidad e interdependencia.

Es importante señalar que la indivisibilidad de los derechos humanos no garantiza un mutuo acuerdo sobre exactamente cuáles derechos aplicar y cuál debe ser la relación entre estos derechos. Quisiera subrayar la especial importancia de los derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales que, de presentarse en orden alfabético se condicionan y apoyan mutuamente. Sin embargo, aún no se garantiza el consenso sobre exactamente cuáles derechos promover y qué tipo de relación deba existir entre estos derechos. Típicos ejemplos son el conflicto entre los derechos sociales y políticos o el conflicto entrelazado con los derechos individuales y los derechos interconectados con la vida en comunidad: los bienes comunes. Este conflicto es evidente en las discusiones entre el Norte global y el Sur global, entre el Oeste global y el Este global y entre los Estados individuales.

Es fundamental darse cuenta de que los derechos humanos ratificados en documentos internacionales son hasta ahora un reclamo aún sin lograrse del todo. Precisamente por eso hablamos de derechos humanos *fundamentales* a cumplirse y a realizarse con primacía. Al mismo tiempo es necesario no abandonar el debate, la negociación sobre conjuntos más amplios de derechos humanos, definidos y ratificados en documentos internacionales. El cumplimiento de los derechos humanos requiere del apoyo de una colección de derechos humanos fundamentales que puedan recibir un mayor apoyo y, por lo tanto, una implementación más amplia. Sería más fácil pasar de los derechos humanos fundamentales al conjunto más amplio de derechos humanos y, posiblemente, a su forma redefinida y progresivamente especificada. Este es, sin embargo, un complejo asunto y un desafiante tema para el diálogo y la interacción intercultural.

Dado que la responsabilidad de la promoción de los derechos humanos sigue recayendo en los Estados individuales, al mismo tiempo, en la era de las interacciones globales, éstos tienen menos posibilidades de rendir cuentas sobre la promoción de los derechos humanos, ya que su influencia se debilita en comparación con los fuertes actores económicos

globales. Por ello, en la actual era post-Westfalia es necesario examinar y promover los derechos humanos desde el nivel de la comunidad local, pasando por el nivel nacional, el internacional y hasta el nivel global.

En términos de desarrollo histórico a largo plazo, pudiera decirse que el sistema jurídico actual contiene varios elementos progresivos a desarrollarse para contribuir al establecimiento de un sistema jurídico transnacional a escala mundial. El derecho internacional, como lo menciona el académico y asesor legal internacional finlandés, Martti Koskenniemi, ha pasado históricamente, de ser un instrumento de apología (defensa y alabanza) de un régimen político determinado, a ser una utopía (Koskenniemi 2006; *ibíd.* 2004). El acto del apologizar las cuestiones internacionales, a considerarlas con mayor sensibilidad se produjo a finales del siglo XIX y, a partir de entonces, el derecho internacional se desarrolló progresivamente hasta la década de 1960. Así, un análisis del crecimiento y del declive del derecho internacional muestra cómo esta tendencia en el desarrollo del derecho internacional ni siquiera cumplió su siglo. E incluso este periodo relativamente corto no estuvo exento de giros. La transición de la soberanía al internacionalismo se hizo realidad, pero empezó a derrumbarse cuando perdió el apoyo de las grandes potencias ante la Segunda Guerra Mundial. Tras la Segunda Guerra Mundial muchos países revitalizaron el derecho internacional, crearon las Naciones Unidas, redactando y adoptando importantes documentos jurídicos. Sin embargo, las aspiraciones originales más ambiciosas no se cumplieron debido a la Guerra Fría. Donde quedaban esperanzas, la mayoría se convertirían en mera utopía. Tras la Segunda Guerra Mundial, el proceso de descolonización confirmó esta trayectoria; los intentos de la ONU por erradicar la pobreza en el Tercer Mundo no han tenido mucho éxito porque los países desarrollados no se han tomado muy en serio los compromisos legales para mejorar significativamente la distribución global de los recursos a través del Derecho Internacional Público. En resumen, la Carta de la ONU no se ha convertido en una eficaz y planificada constitución.

A principios de los años noventa, tras el fin de la Guerra Fría, estadistas y juristas de varios países intentaron reactivar la institución del Derecho Internacional. Sin embargo, antes de que estas medidas tuvieran éxito, tras el 2001, la esperanza volvió a convertirse en desilusión. Aunque este resultado no se debió únicamente a decisiones políticas inadecuadas después de 2001, sí formó parte de la evolución de las relaciones internacionales a las relaciones globales, lo cual puso de manifiesto las debilidades del orden jurídico internacional en el contexto de las interacciones globales económicas. Las interacciones globales han fragmentado las relaciones internacionales. La ausencia de una perspectiva jurídica trascendente debilita la aplicación del derecho internacional y lo

hace particularista. No hay razón para abandonar el proyecto legal sino reformarlo transnacionalmente. Como sostiene Koskenniemi, "Hoy en día, la cuestión no es si hay que ser o no cosmopolita, sino qué tipo de *cosmópolis* o cosmopolitismo preferir y contra cuál particularidad hay hoy que posicionarse" (Koskenniemi 2004, 515).

Al final de este capítulo, me gustaría enfatizar el requisito de que cada lado del diálogo deba ser reconocido al obtener condiciones sociales y de otro tipo para ofrecer su propia propuesta en el proceso de formación intercultural de normas transculturales. Las propuestas han de ser discutidas con el objetivo de aprobar una propuesta en común. No sería aceptable crear derechos humanos *cuasi transculturales* como una rama de los derechos nacionales occidentales. Así, es importante que no sólo estemos abiertos a la redefinición global de nuestros puntos de vista, sino también a las propuestas de otras culturas, cuya variedad de perspectivas de diálogo nos involucra en la argumentación de adecuados niveles y modelos de ordenación; como mencionado en este.

10. Interacciones extraterritoriales, estratégicas y globales: Justicia social, económica y de seguridad

A continuación, me centraré en la justicia principalmente en términos de una concepción normativa de las cuestiones económicas y sociales sobre todo más allá del Estado-Nación en la aplicación de la redistribución y la propiedad. Concretamente, en primer lugar, examinaré la articulación del reconocimiento extraterritorial de los titulares de derechos sociales para el nivel internacional y transnacional de la justicia, abordando el irreconocimiento hacia el grupo de personas socialmente más débiles en el contexto global, es decir, los pobres globales. Demostraré que una razón importante por la que no se tiene en cuenta a los titulares de derechos es que las obligaciones de los poderosos agentes económicos y financieros que operan en el entorno capitalista mundial no están claramente especificadas en el orden económico y jurídico vigente. La eliminación gradual de la injusticia social global requiere una adecuada especificación normativa de a quién le corresponden las obligaciones y en qué consisten, sean éstas de los Estados-Nación, de las empresas transnacionales o de las instituciones financieras internacionales; quienes han impuesto esta estructura de capitalismo global. Sin embargo, porque las partes nacionales occidentales de esta estructura, especialmente en EE.UU., han topado con sus límites hasta cierto punto tras décadas de existencia, los representantes económicos y políticos del Estado-Nación están redefiniendo esta estructura mediante un cierre neoconservador parcial a la competencia externa. La dinámica inicial de la afirmación de las tendencias globales neoliberales y luego su restricción neoconservadora parcial es un ejemplo típico del desarrollo histórico dialéctico de apertura y cierre para afirmar una nueva estructura (o incluso todo un sistema) en aras de un nivel superior de desarrollo. Mientras tanto, continuamente durante el proceso dinámico en los últimos tiempos, la competencia al modelo occidental ha ido tomando forma a través de los países BRICS Plus y algunos de los otros países en desarrollo más destacados en la cooperación del Sur global (Pereira 2023, 366–377), algunos de los cuales han aportado nuevas formas de erradicar la pobreza, no sólo a través de la redistribución, sino también a través de concepciones específicas de la propiedad.

En el primer subcapítulo hago una distinción entre el sujeto tradicional de la desposesión y de los pobres globales, y en el segundo analizo las actuales posibilidades jurídicas de reconocimiento extraterritorial de los pobres globales. Estas posibilidades pueden encontrarse en algunos elementos de los convenios jurídicos internacionales, sobre todo, a modo de ejemplo, en el «Pacto

Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales». Al tiempo que señalo a la necesidad de un reconocimiento transnacional a escala regional y mundial, hago hincapié en el papel indispensable del reconocimiento extraterritorial en la transición de un orden económico y jurídico internacional a uno transnacional en la dinámica de las protestas contemporáneas contra la injusticia social para pedir la regulación del capital transnacional (especialmente empresas e instituciones financieras) en una era de conflictos mundiales. La mayor parte del impulso de estos esfuerzos en las últimas décadas ha procedido de los actores de las dos mareas rosas en América Latina, es decir, del activismo social y cívico con sus iniciativas locales, regionales y globales. En el tercer subcapítulo, muestro un modelo alternativo que, en cuatro décadas y mediante una revolución transformadora, ha logrado la eliminación total de la pobreza absoluta y un aumento significativo del nivel de vida de más de mil millones de personas en un país que es también toda una civilización. En concreto, este modelo chino se basa en un sistema estructural de propiedad pública y privada y en la vinculación del mercado y la planificación estratégica. El último subcapítulo, el cuarto, se basa en que los actuales conflictos económicos, sociales y políticos del entorno global son cada vez más difíciles de resolver mediante una transformación gradual y se concretan en disputas económicas y guerras por delegación entre las grandes potencias y los bloques macrorregionales informales o en red, pudiendo desembocar en enfrentamientos militares directos, en el colapso de los portadores hegemónicos del capitalismo global, o en la extensión del orden supranacional al Estado global y en sus riesgos de homogeneización, autoritarismo y guerra. Al mismo tiempo, llamo la atención sobre la incrustación integral del Estado global en el proceso de cristalización histórica al largo plazo de la civilización humana, en el que forma parte de las características negativas de la trayectoria tecnológica.

10.1 Identificación de los sujetos mal reconocidos

Mientras los análisis del reconocimiento intercultural tratan de las negociaciones político-culturales o diplomático-culturales sobre cómo establecer relaciones equitativas entre diferentes grupos de personas definidos culturalmente y en cómo encontrar y crear solapamientos transculturales, los análisis que tratan del ámbito del reconocimiento de las necesidades humanas básicas en los casos de cientos de millones de personas principalmente en África y Asia, tratan principalmente de las luchas por la supervivencia económica y social (Schweiger 2020; Kasanda, Hrubec 2022).

El empoderamiento de las corporaciones o empresas transnacionales (ETNs) y de las instituciones financieras internacionales (IFIs) es seguido por las reacciones de las personas mal reconocidas: por las protestas de personas desempleadas, sindicalistas y explotadas, por los movimientos sociales reflejados en foros sociales en sus varios niveles, desde el local hasta el global, por actividades de ONG centradas en cuestiones de género, migración, etnia y medio ambiente, y por el descontento de las masas de moribundos y pobres, especialmente en el Sur (McDonald 2006; Reitan 2007; SinghaRoy 2004; Fraser 2020). Se determina que la eliminación de una injusticia social surge desde abajo cuando deriva de las necesidades de la gente. Las fuentes de su resistencia contra la injusticia se articulan en el marco de las experiencias relativas a un incumplimiento del reconocimiento esperado (Honneth 1997, 2; Fraser 1997; ibíd. 2020). El irreconocimiento pudiera transformarse en la base motivacional para la resistencia y la crítica. Para identificar motivaciones en aras del cambio, tenemos que darnos cuenta de que las experiencias de la falta de reconocimiento juegan un protagonismo, una especie de catalizador de la crítica, pudiendo generalizarse y transformarse en conflictos sociales y en reclamos normativos sobre diversos tipos de reconocimiento y de participación igualitaria. De esta manera podemos indicar la lógica de los conflictos sociales que explica la dinámica del irreconocimiento de las personas (Thompson 2006; Burns 2001).

La incapacidad de los Estados individuales para proporcionar siquiera un correctivo a las actividades antisociales de sus empresas transnacionales y de las instituciones financieras internacionales en las que participan se convierte en una motivación para que los desposeídos exijan la creación de mecanismos reguladores transnacionales que garanticen la justicia social a escala regional y mundial. Los agentes sociales afectados e insatisfechos por las actuales soluciones de la injusticia social global están en proceso de convertirse en sujetos de cambio social que piden no sólo el desarrollo de instrumentos de justicia nacionales e internacionales contemporáneos, sino también el desarrollo y la creación de nuevas estructuras institucionales globales (Fraser 2020; Reitan 2007).

Como argumenté en el capítulo 6 sobre la crítica del actual orden internacional, esta oleada de críticas tiene sus causas. No son sólo las grandes desigualdades sociales y la drástica pobreza de muchas personas que pueden expresar su disidencia a través de manifestaciones y otros medios, sino también la pérdida de vidas. Millones de personas mueren cada año por problemas relacionados con la pobreza (Pogge 2002; Mathers, Loncar 2006, 2011–2030). Permítanme recordarles que cada cuatro segundos muere al menos una persona a causa del hambre.

El director ejecutivo del Programa Mundial de Alimentos de la ONU ha especificado que “en un mundo de riqueza, 9 millones de personas mueren cada año a causa del hambre” (Datos proporcionados 2022; In world 2021). Estas personas no suelen vivir en los ricos países occidentales del Norte global, sino en el Sur global, mucho más pobre. Sin alterar este punto principal, cabe añadir que, al mismo tiempo, hay un número creciente de lugares que podrían describirse como el Sur global en el Norte global y, a la inversa, el Norte global en el Sur global (Comaroff, Comaroff 2012).

En la *Declaración del Milenio* aprobada en la Cumbre del Milenio celebrada en 2000 se formulan objetivos básicos centrados en la pobreza, en la (des)igualdad de género, en el comercio internacional, etc. Estas metas elaboradas como «Objetivos de Desarrollo del Milenio» debían alcanzarse en 2015¹¹¹. Los Estados habían previsto para el año 2015 "reducir a la mitad la proporción de personas del mundo cuyos ingresos son inferiores a un dólar al día, al igual que reducir a la mitad la proporción de personas que padecen hambre"; y, "para la misma fecha haber reducido la mortalidad materna en tres cuartas partes; así como reducir la mortalidad infantil de menores de cinco años, a dos tercios de sus tasas actuales" (Declaración del Milenio 2008, párr. 19). Si la tasa de mortalidad infantil del año 1990 disminuyera como requerido, "significaría *sólo* 4 millones de muertes infantiles en el año 2015" (énfasis añadido) (Millenium Development Goals 2005, 28).

Pudiésemos plantearnos la pregunta: ¿Realmente hemos querido disminuir estas muertes? ¿Realmente queremos reducir a la mitad el número de personas que padecen hambre? Siguiendo a Thomas Pogge, preguntémosnos: ¿Qué hubiese sucedido si, durante la Segunda Guerra Mundial los Aliados también se hubiesen planteado, sin obstrucción alguna, disminuir, digamos, reducir a la mitad la tasa de asesinatos nazis para los siguientes 15 años? ¿Hubiesen sobrevivido judíos, romanos y otros no arios; mismos quienes fueron agredidos hasta mediados de la década de 1950? (Pogge, 2007; 211-12; Pogge, 2002)

Más aún, en la práctica, la ayuda humanitaria es incluso peor que las modestas propuestas de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM). Los datos anteriores sobre el número de muertes son reveladores. Sin embargo, una ambición positiva en 2015 fue que la *Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible* y el Objetivo de Desarrollo

¹¹¹ Este objetivo se introdujo originalmente en la Cumbre Mundial sobre la Alimentación (World Food Summit) de 1996. Para promover los ODM se creó el Llamamiento Mundial a la Acción contra la Pobreza, que se dio a conocer al gran público principalmente a través de la campaña "Hagamos que la pobreza pase a la historia" desde 2005.

Sostenible (ODS) Número 1 comenzaran a proponerse eliminar la pobreza en todas sus formas para 2030 (UN 2015; UNDESA 2015). Sin embargo, datos recientes muestran que es improbable que este objetivo se alcance incluso en el caso de la pobreza extrema: "Dadas las tendencias actuales, 574 millones de personas —casi el 7% de la población mundial— seguirán viviendo con menos de 2,15 dólares (USD) al día en 2030, la mayoría en África. Sólo en 2020, el número de personas que viven por debajo del umbral de la pobreza extrema aumentó en 70 millones. Se trata del mayor incremento anual desde que comenzó el seguimiento mundial de la pobreza en 1990" (World Bank Group 2022, 14).

Es un hecho el que las personas moribundas que sufren severa hambre y severa pobreza no son demasiado visibles para los medios de comunicación occidentales y para la mayoría de las personas de países occidentales. Hoy día, su descontento y objetivos no se transforman en imágenes que fuesen evidentes en todos los aspectos. En este sentido no hay alternativa lo suficientemente sustancial que pueda competir con el orden contemporáneo. Como observación, al instante de identificar las reivindicaciones normativas de los pobres del mundo, quienes experimentan irreconocimiento o desconsideración social, sólo nos limitamos a los objetivos normativos que hayan sido recibidos en la expresión pública.

Sostengo que la gente se acostumbra a esperar una determinada forma de descontento, la cual es típica del tradicional tema de la protesta moral y política en Occidente, es decir, aquél descontento del movimiento obrero, del proletariado y de los nuevos movimientos sociales que reflejan los varios tipos de movimientos activistas orientados a la paz, a la ecología, al género, etc. Por cierto, ya el mismo término de *movimiento social* nos invita a considerarlo un movimiento. Sin embargo, las masas de personas que sufren severa hambre y severa pobreza están estrechamente atadas a los lugares de su vida cotidiana y, metafóricamente "tomadas", sin casi poder "moverse" para protestar; mientras los ganadores de la globalización pueden "volar" fácilmente. A nivel global, el pobre representa un diferente tipo de movimiento. Su protesta consiste especialmente en las cotidianas luchas locales por la supervivencia; hasta ahora no demasiado visibles.

Es claramente relevante centrarse en los clásicos y en los nuevos movimientos sociales. Sin embargo, la manera como es difundido el sufrimiento social hacia la esfera pública por parte de los medios de comunicación contemporáneos pudiera inadvertidamente reducir la visibilidad del descontento de los movimientos activistas típicos de Occidente. Aunque la forma occidental de articular públicamente las experiencias de injusticia desempeña un papel indispensable en la lucha

por la justicia, la articulación pública por sí sola no puede ser una medida de relevancia, aunque el sufrimiento de los pobres del mundo se manifieste públicamente. Utilizar tal criterio excluiría la consideración de otras formas no públicas de sufrimiento social que merecen nuestra atención. Este enfoque también perpetuaría las limitaciones inherentes al actual nivel de articulación del irreconocimiento.

A pesar del hecho de que los medios de comunicación y la mayoría de la población de los países occidentales casi ignoren a millones de personas quienes todos los días sufren severa hambre y pobreza, debemos considerar y respetar a esas personas como específico tipo de manifestantes contra el contemporáneo régimen global (Scott 1985). Por supuesto, una exitosa protesta requiere de la articulación y de los medios de su demostración lo suficientemente fuertes como para generar influencia. Siendo una de las razones por las cuales, en las peores condiciones de vida, principalmente en las del Sur, existe, de manera casi invisible, el sujeto potencial de cambio social. Pero esas personas piden un cambio a través de sus propios medios de expresión. Articulan reclamos a través de sus luchas *cotidianas*, quienes, bajo severa pobreza, buscan resolver problemas relacionados a satisfacer las elementales condiciones de su sobrevivencia.

Trazando un paralelismo con los esclavos quienes no eran considerados seres humanos por parte de muchas personas antes de la abolición de la esclavitud, hoy en día, a los ojos de la mayoría de la gente, los que sufren de hambre y de extrema pobreza aún no han sido realmente reconocidos como sujeto quien protesta¹¹². Sin embargo, es la experiencia de la injusticia a la que se le ha negado la atención pública, y que puede ser la más urgente, como lo demuestra el caso de los pobres del mundo que padecen hambre y pobreza extrema. Podemos decir, entonces, que los pobres del mundo, quienes muestran así su disconformidad con desdén, sufren doblemente: primero, por su pobreza, y segundo, porque sus protestas son ignoradas.

Teóricamente, puede decirse que Axel Honneth tiene razón cuando argumenta que Nancy, aún cuando ella no subestime aquéllos quienes han recibido reconocimiento público, sí subestima los movimientos sociales (Honneth 2003, 113-4; Thompson 2006). Con lo cual Fraser reduce y limita parcialmente su análisis enfocándose en los

¹¹² Por lo general, estas personas sólo se hacen visibles públicamente durante campañas mediáticas de duración limitada o en casos de catástrofes naturales. Sin embargo, este tipo de visibilidad ha tenido un impacto positivo muy limitado en el reconocimiento de los pobres del mundo y en la satisfacción de sus necesidades. En este sentido, ni la política de ayuda al desarrollo de la UE ni otras actividades similares en este ámbito han provocado aún un cambio fundamental.

actuales movimientos sociales públicamente visibles. Sin embargo, por otro lado, Honneth no refleja cómo Fraser estudia los importantes problemas globales requiriendo su necesaria incorporación a la teoría, particularmente al cambiante papel de los Estados-Nación en el contexto global (Fraser & Honneth 2006, 167nn; Fraser 2020). Desde este punto de vista, Honneth subestima el posible alcance global de análisis. Es importante ver cómo, por un lado, la teoría necesita capacidad de respuesta con respecto al hecho de que la disidencia de los pobres del mundo no se ha convertido en formas manifiestamente poderosas ni, a veces, tampoco han sido formas abiertamente militantes; como sí ha demostrado serlo el movimiento de la clase obrera y los nuevos movimientos sociales. Por otro lado, una posible comprensión del descontento de los pobres del mundo y de sus reivindicaciones normativas requiere un estudio de los acuerdos internacionales y supranacionales contemporáneos a fin de abordar las necesidades de los pobres del mundo y los límites que los bloquean.

Mi argumento considera requisito imprescindible el tener en cuenta las luchas cotidianas por el reconocimiento, incluso de haber recibido poca o ninguna atención pública, al tiempo de desarrollar una investigación social de las constelaciones globales, especialmente a la luz de los pobres del mundo global. Y si aceptamos las premisas: primera: de que existe el hecho de que millones de personas están muriendo de hambre o sufriendo de otra forma por causas relacionadas con la pobreza; segunda: el que pudieran haber serias protestas formadas por la experiencia social de cuando un erróneo reconocimiento no haya estado en el centro de la atención pública en los principales medios de comunicación; entonces debiéramos conocer y reconocer que nos encontramos ante una de las mayores protestas en la historia de la humanidad.

Se requiere de una respuesta internacional y transnacional adecuada. Dado que esta protesta también va acompañada de muchas protestas de los otros grupos de personas oprimidas que he mencionado anteriormente, ya sean desempleados, mujeres discriminadas, minorías étnicas o definidas por su género, se trata de una grave serie de injusticias que deben ser eliminadas. Sin embargo, estos esfuerzos se complican por el hecho de que algunos de estos marginados, como algunas mujeres o sectores de diversas minorías, no son solidarios con otros marginados y no se unen a grupos políticos emancipadores para defenderse, principalmente por no encontrarse entre los explotados económicamente ni entre los pobres.

Dado que algunos tipos de reconocimiento ya están incorporados al derecho internacional, es necesario analizar primero las obligaciones jurídicas existentes que pueden contribuir a eliminar el

problema de la pobreza. Por supuesto, la demanda del empoderamiento del *contemporáneo* derecho internacional encabeza la lista de prioridades. Sólo tras darnos cuenta de lo imposible del "elevado camino" de la resistencia es que se invertirá energía para el desarrollo de una nueva ley alternativa a nivel transnacional. Actualmente, la población de muchos países critica a sus gobiernos y les exige que cumplan con sus obligaciones de respetar los derechos sociales consagrados en los documentos jurídicos internacionales. Un ejemplo llamativo es el *Informe de Social Watch*, que cada año elaboran ciudadanos de muchos países de casi todo el mundo como expresión de la protesta civil global contra el incumplimiento y la violación de los derechos sociales en los ámbitos de la pobreza y la desigualdad de género (Social Watch Report 2010; Social Watch 2006).

Los actores que con mayor fuerza han articulado las demandas de los tradicionales y nuevos movimientos sociales y de los pobres globales desde el comienzo del nuevo milenio han sido los participantes en las dos mareas de izquierda en América Latina. Estos activistas sociales, junto con muchos ciudadanos, políticos y académicos fueron capaces de integrar tendencias emancipadoras locales anteriores, como los presupuestos participativos y sistemas ciudadanos (Silveira, Silveira 2015; Prefeitura 2011) y de crear nuevas tendencias, por ejemplo, programas sociales innovadores (bolsa familia, etc.), reestructurando la propiedad en favor de lo público y organizando foros sociales locales y mundiales (Wallgren, Pyakurel, Revollo, Teivainen 2022; Conway 2012; Fisher, Ponniah 2003). Los Foros Sociales Mundiales, que comenzaron en 2001 en Porto Alegre, Brasil, y empezaron a celebrarse gradualmente en otros países de América Latina, África y Asia como una red transnacional y mundial, fueron especialmente importantes en la primera década del nuevo milenio, sobre todo en torno a la crisis de 2008.

Mientras Venezuela, Brasil y Bolivia fueron los países clave en la primera marea de la izquierda lanzada en América Latina en 1999, en la segunda, desde 2018, Brasil, Colombia y Cuba se han erigido como influentes (Lampter 2023, 319–334; Sobottka 2023, 304–318; Hrubec 2023, 349–365; Harnecker 2015; Gomis, Cepeda, Fransson-Quenoz, Durez 2021). Hugo Chávez empezó un proyecto revolucionario bolivariano basado en los esfuerzos históricos latinoamericanos de Zamora, Bolívar y Rodríguez en el siglo XIX. (Granés 2023; Dinušová 2023, 335–348) La cooperación internacional que ha desarrollado estos esfuerzos dio lugar a la organización regional ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América) que busca la cooperación emancipadora y la integración de América Latina y el Caribe. Además de Cuba y Venezuela, entre sus miembros figuran Nicaragua, Ecuador y otros países más pequeños del Caribe. Además del ALBA, otras

organizaciones regionales como la CELAC y el Mercosur son importantes en América Latina.

La segunda marea rosa en América Latina, al igual que la primera, también busca una cooperación más amplia en el mundo y participa en las diversas formas de cooperación del Sur global que han surgido recientemente. Por ejemplo, la organización BRICS se ha ampliado a Plus (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica y otros países recién admitidos) y está abierta a nuevas ampliaciones (Li Xing 2021). Algunos países están en proceso de adhesión, mientras otros se están convirtiendo en países observadores. También es importante el Grupo de los 77 más China (The Group of 77 2022), que ha pasado de los 77 países iniciales en 1964 a los actuales 134 países en desarrollo de América Latina, África y Asia. Este grupo de casi dos tercios de los países del mundo, junto con la nueva marea rosa en América Latina, intentan reforzar las tendencias sociales y la cooperación en el mundo como alternativa a la hegemonía asocial.

10.2 Reconocimiento extraterritorial y la regulación de la economía

Antes de abordar cuestiones jurídicas concretas de regulación internacional, transnacional y supranacional, es necesario aclarar teóricamente la posición del derecho internacional y sus posibilidades contemporáneas en el mundo. Para empezar, podemos afirmar que el derecho internacional no siempre ha sido una herramienta de progreso. Se desarrolló como instrumento de apología o vehemente defensa de un sistema político dado, hacia una utopía, como lo explica Martti Koskenniemi (Koskenniemi 2006; Koskenniemi 2004). El giro de ser apología a un incremento de la sensibilidad a ser aplicado en los problemas internacionales tuvo lugar a fines del siglo XIX; el análisis del ascenso y de la caída del derecho internacional muestra cómo el sistema de derecho internacional llegó a un cierto final práctico alrededor de 1960. Lo logrado de la transición de la soberanía al internacionalismo se derrumbó cuando la Sociedad de Naciones careció del apoyo de las naciones poderosas. Después de la Segunda Guerra Mundial, algunos documentos legales importantes fueron adoptados dentro de las Naciones Unidas. Sin embargo, los intentos dentro de las Naciones Unidas para erradicar la pobreza en el Sur global no han tenido demasiado éxito, porque la obligación legal de mejorar significativamente la distribución global de los recursos a través del derecho público internacional no fue tomada en serio por los Estados desarrollados. En resumen, la Carta de la ONU no se convirtió en una efectiva constitución planetaria.

Tras el final de la Guerra Fría a principios de la década de 1990 se revitalizó la institución del Derecho Internacional. Sin embargo, en la década de 1990, el unilateralismo de EE.UU. se afianzó y, después de 2001, la esperanza se transformó completamente en desilusión. Este cambio no fue causado únicamente por las decisiones políticas inadecuadas al 11 de septiembre de 2001, sino fue parte del desarrollo de las relaciones internacionales hacia las relaciones globalizadoras, mismas que revelaron las debilidades del sistema legal internacional en el contexto de las interacciones globales económicas y financieras.

Bajo estas interacciones, la aplicación del derecho internacional está fragmentada. Tiene sus consecuencias en el hecho de que la ausencia del punto de vista jurídico general debilita la aplicación del derecho internacional, haciéndolo particular. Esta no es razón alguna para renunciar al proyecto legal, al contrario, incluso se necesita de una reformulación supranacional.

El sistema legal contemporáneo contiene varios elementos emancipatorios que vale la pena desarrollar en un sistema legal global. Uno de los resaltantes elementos jurídicos que están ganando mucha relevancia es el reconocimiento extraterritorial. En la era de Westfalia del 1648, el término se usó en un limitado número de casos, no teniendo un gran impacto en muchas personas ni en las relaciones internacionales. Debido a que en la actualidad un mayor número de actividades económicas y financieras tienen mayor carácter transnacional y supranacional, la escala de la necesidad del reconocimiento de los diversos derechos aumenta en los territorios de otros Estados-Nación. En el orden post-Westfaliano, el reconocimiento de los derechos más allá del territorio del Estado ha comenzado a desempeñar un relevante protagonismo. Pero, por supuesto, también se está empezando a abusar paralelamente.

La demanda del reconocimiento extraterritorial de los diversos derechos más allá del territorio del Estado es un intento para obligar a los Estados a ser responsables de sus actividades, de las actividades de sus ciudadanos y de las corporaciones.

Anteriormente analicé la relación entre la redistribución socioeconómica y el reconocimiento cultural. Debido a que, básicamente, los derechos sociales y culturales se justifican bajo el mismo criterio de argumentos como en los principales documentos jurídicos internacionales, a continuación, en las siguientes subsecciones especificaré mi tema centrando el reconocimiento extraterritorial en los derechos sociales y mostrando la interdependencia entre la redistribución y las cuestiones de reconocimiento; que de otro modo no serían obvias.

"La pobreza es una violación de los derechos humanos básicos" (United Nations High Commissioner for Human Rights 2003),

argumentó el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH). *La Declaración Universal de los Derechos Humanos* (DUDH) pronuncia diversos derechos, junto con «el derecho a un adecuado nivel de vida que asegure la salud y el bienestar (de las personas), incluidos los alimentos, el vestido, la vivienda y la atención médica» (ONU 1948a, Art. 25, 1); en relación con un alcance transfronterizo se establece que "toda persona tiene derecho a un orden social e internacional en el cual los derechos y libertades [...] puedan realizarse plenamente" (ONU 1948a, Art. 28). Los derechos sociales y económicos básicos están legalmente especificados en el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC) (ONU 1966a; Craven, 1995)¹¹³.

El Pacto PIDESC fue adoptado por unanimidad por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1966, siendo ratificado por la mayoría de los países del mundo que tienen de los diversos regímenes culturales, económicos y políticos¹¹⁴. El Pacto PIDESC establece que "en ningún caso podrá privarse a un pueblo de sus propios medios de subsistencia" (ONU 1966a, Parte I, Art. 1, párr. 2), se reconoce "el derecho de toda persona a un nivel de vida adecuada para sí y su familia, abarcando alimentación, vestido y vivienda adecuados, y a la continua mejoría de sus condiciones de vida" (ONU, 1966a, Parte III, art. 11, párr. 1; véase también ONU, 1991; ONU, 1991). El Pacto establece la siguiente obligación: «Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a adoptar medidas, tanto por separado como mediante la asistencia y la cooperación internacionales, especialmente económicas y técnicas, hasta el máximo de los recursos de que disponga, para lograr progresivamente, por todos los medios apropiados, inclusive en particular, la adopción de medidas legislativas y la plena efectividad de los derechos aquí reconocidos» (ONU, 1966a, Parte II, Art. 2, párr. 2).

A su vez, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CDESC) afirma que la especificación "por todos los medios apropiados, incluida en particular la adopción de las medidas legislativas" es explicada por su Observación (ONU 1990b); el comentario señala

¹¹³ ONU, *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (PIDESC) (PIDESC 1966a), (En inglés *The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* - ICESCR), adoptado por los 105 votos presentes de la *Asamblea General de las Naciones Unidas* en 1966, después de casi veinte años de proceso de redacción, basado en el trabajo de las comisiones y agencias de la ONU. El Pacto entró en vigor 10 años después (1976), tras las necesarias medidas de ratificación.

¹¹⁴ En cuanto a los Estados Occidentales, mientras que los países de la U.E. y el Japón ratificaron el Pacto *PIDESC*, Estados Unidos no lo hizo. Mas, sin embargo, dado que los Estados Unidos sí lo firmó —aún sin completar su ratificación— no pueden actuar en contra del propósito del Pacto.

explícitamente que, la política y la economía permanecerían neutrales, en el sentido de no requerir tipo particular de sistema político o económico alguno, siempre y cuando se respeten los derechos humanos: "pudiera ser un sistema socialista o uno capitalista, o una economía mixta de planificación centralizada o de *laissez-faire*, o ... cualquier otro enfoque particular" (ONU, 1990b: párr. 8). Por lo tanto, depende de cada Estado el cómo definir los apropiados medios y las medidas legislativas.

Es útil comparar el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC) y el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (CDESC) con el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP), adoptado el 16 de diciembre de 1966 y entrado en vigor el 23 de marzo de 1976 (ONU, 1966b), dado que los Estados-Nacionales tienen que cumplir las obligaciones del Pacto PIDCP; mas, sin embargo, están obligados a perseguir la progresiva aplicación del primero, el PIDESC. Sin embargo, en la actualidad, algunas obligaciones del PIDESC tienen que cumplirse no sólo de manera progresiva, sino uniformemente en todos los Estados. Los Estados no deben discriminar, por ejemplo, ni por motivos de raza, de sexo, de idioma, ni por condición alguna (ONU, 1990b: párrs. 1, 3, 5), incluyendo, como buen ejemplo de ello, a la discriminación sexual.

Las obligaciones legales de los Estados-Nación se centran especialmente en los agentes dentro de su territorio y bajo su jurisdicción. Sin embargo, en la era de las interacciones globales, tanto los actores estatales como los no estatales influyen decisivamente en las personas, incluso más allá de sus territorios, en otros y en todos los demás Estados-Nación. En particular, los países del Sur global son cuasi impotentes en tal contexto; mientras que, aun siendo limitados, los Estados Occidentales tienen mayor poder y posibilidades extraterritoriales.

Los deberes de los Estados-Nación ratificados en el PIDCP parecen centrarse en los seres humanos que se encuentran dentro de su territorio o bajo su jurisdicción. Sin embargo, con respecto al PIDESC, sí es posible exigirles a los Estados un reconocimiento extraterritorial, porque el alcance de la acción del PIDESC no está limitado al tratado mismo. Así pues, la aplicación del derecho social del Pacto PIDESC puede ir más allá del territorio del Estado (Coomans 2005, 33-50; Craven 1995, 71-80).

El PIDESC señala que los Estados deben aplicar los derechos "individualmente, y a través de la asistencia y la cooperación internacional", por medio de "contactos y cooperación internacionales" y "acción internacional" (ONU, 1966a: Art. 2, párr. 1; Art. 11, párr. 1 y 2; art. 15, párr. 4; Artículo 23). Tales notas sugieren dos interpretaciones: En primer lugar: la realización de los derechos *individuales* exige mayor

responsabilidad del Estado. En segundo lugar: la asistencia *internacional*, las relaciones con las personas-contactos, la acción y la cooperación permitirían un enfoque menos ambicioso del Estado; donde sólo se comparta responsabilidad con otros Estados. Además, la noción de la asistencia internacional pareciera referirse a que el Estado ofrezca ayuda meramente humanitaria, o bien a participar en la ayuda humanitaria internacional. Sin embargo, más adelante demostraré cómo, en cuanto a su ámbito de aplicación, esta especificación es muy general y no lo suficientemente precisa; mientras el Pacto PIDESC y el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Económicos sí son lo suficientemente específicos y de mayor ayuda para los temas de derechos humanos que nos conciernen.

La declaración se elabora especificando un alcance extraterritorial del PIDESC por su alcance sustantivo, de sustancia, dentro de los términos del derecho al agua potable, el derecho a la alimentación, el derecho a una vivienda adecuada, etc. En cuanto al derecho al agua (ONU 1966a, Arts. 11 y 12), por ejemplo, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Económicos subraya que los Estados no deben imponer embargos que impidan la distribución del agua o las actividades necesarias para lograr el derecho al agua (ONU 2002, párr. 32).

Hay tres niveles de obligaciones que se imponen a los Estados: (1) respetar, (2) proteger, (3) cumplir, conteniendo obligaciones para facilitar y proporcionar soluciones (ONU 1999a, párr. 15; Right to Adequate Food 1989). En cuanto a los terceros, con respecto al derecho a la alimentación, los Estados tienen la obligación de respetar y proteger lo que los defensores de los derechos y otros miembros de la sociedad civil hacen cuando *ayudan* en el cumplimiento del derecho a la alimentación (ONU 1999a, párr. 35; Narula 2006). Los Estados individuales tienen la obligación internacional de: “Reconocer el papel esencial de la cooperación internacional y cumplir con su compromiso de adoptar medidas conjuntas o separadas para lograr la plena realización del derecho a una alimentación adecuada. Al implementar este compromiso, los Estados Partes deben tomar medidas para respetar el disfrute del derecho a la alimentación en otros países, proteger ese derecho, facilitar el acceso a los alimentos y proporcionar la ayuda necesaria cuando sea necesario” (ONU, 1999a: párr. 36).

Por lo tanto, se espera que los Estados satisfagan los tres niveles de obligación, al menos el mínimo nivel necesario para que un ser humano esté libre del hambre. Si bien la importancia de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación, la UNICEF, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura y La Agencia de la ONU para los Refugiados (ACNUR) son reconocidas por la

Organización de las Naciones Unidas, los Estados son responsables de manera individual y conjunta de cooperar para proporcionar asistencia humanitaria. En estos casos, "las poblaciones más vulnerables" tienen prioridad sobre las demás. Debiendo aplicarse también a la asistencia a los refugiados (ONU 1999a, párr. 38)

También me gustaría llamar la atención sobre el hecho de que, en virtud del Pacto PIDESC, los derechos sociales pudieran contradecir algunas obligaciones ratificadas por los Estados en virtud de los diversos regímenes jurídicos. Además, el mandato del PIDESC pudiera entrar en conflicto internacional, unilateral, o con el Consejo de Seguridad de la ONU con respecto a las sanciones económicas impuestas a algunos Estados (White 2007). Si bien sólo las sanciones autorizadas por la Carta de las Naciones Unidas y por el Consejo de Seguridad pudieran prevalecer; siendo que la Carta de las Naciones Unidas tiene prioridad en casos de conflicto, los Estados siguen siendo responsables de las posibles consecuencias negativas de su decisión de imponer sanciones y deber respetar aquellas partes de la Carta en relación con los derechos humanos como igualmente aplicables en estos casos. El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU nos recuerda cuándo varias sanciones económicas han tenido efecto negativo en la población del país en mira. Los comentarios sobre el derecho a la alimentación y el derecho al agua mencionan que los Estados no deben imponer embargo alguno que ponga en peligro el suministro del agua o el acceso a los alimentos, incluidos los servicios para asegurar el agua y las condiciones para la producción de alimentos. Se afirma que tanto los alimentos como el agua "nunca deben utilizarse como instrumento de presión política o económica" (ONU 1999a, párr. 37; ONU 2002, párr. 32). Estas declaraciones son totalmente explícitas y muestran que los motivos políticos y económicos no tienen prioridad ni sobre el derecho a la alimentación ni sobre el agua.

El Comité adoptó una observación especial (Observación General N° 8) sobre la relación entre las sanciones económicas y el respeto de los derechos económicos, sociales y culturales. Esto dice, por un lado, que la ONU no pone en duda la necesidad de sanciones en los casos apropiados; pero, por otro lado, que en casi todo momento, las sanciones "tienen un impacto dramático" en los derechos sociales; entre otros tipos de derechos (ONU 1997, párr. 3). Por ejemplo, a menudo las sanciones causan la mala distribución de alimentos, de agua potable limpia, de productos farmacéuticos, del mal funcionamiento de los sistemas de educación y salud; pudiendo reforzar a las élites opresivas, etc. El comentario enfatiza que "cualesquiera que sean las circunstancias, tales sanciones siempre deben tener en plena cuenta las disposiciones del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*" (ONU 1997,

párr. 1). Como explicación, el comentario afirma que "la ilegalidad (*lawlessness*) de un tipo no debe ser enfrentada por la ilegalidad/anarquía de un otro tipo" (ONU 1997, párr. 16).

El reconocimiento extraterritorial permite regular la economía transnacional, pero también define sus posibilidades límites de acción. William Robinson da en el clavo cuando afirma que al reducir la capacidad de los Estados para regular el capital, las interacciones globales están provocando la polarización entre los ricos y la mayoría pobre (Robinson, 2014). La polarización parece ser una especie de "nuevo apartheid social global" que requiere una separación del espacio que permita el control social para garantizarle a la pequeña élite tanto lo esencial de la vida como el consumo de bienes caros. "La carrera hacia el fondo" crea las apropiadas condiciones para la protesta que ahora está en proceso de formación. Una alternativa a la concentración transnacional del capital pudiera ser un proyecto popular que también tuviera un carácter transnacional. El tipo de disidencia transnacional de base pudiera formar un bloque contra hegemónico (Anheier & Kaldor & Glasius 2006).

Como es bien sabido, las corporaciones como la Organización Mundial del Comercio (OMC, WTO), el Fondo Monetario Internacional (FMI, IMF) y el Banco Mundial (BM, WB) han perseguido sus intereses y políticas provocando pérdidas entre las poblaciones más desfavorecidas y pobres. Las contribuciones de las medidas de ajuste, entre otras actividades, han iniciado protestas populares, tanto en el Norte como en el Sur. El pueblo protestó contra el impacto negativo de los varios tipos de liberalización ordenada a través del ajuste estructural y otros programas sobre la inequidad/desigualdad y la pobreza en muchos países. Es precisamente el impacto negativo en la parte más vulnerable de la población el núcleo de este tipo de argumentos que se discuten en relación con una regulación de las Empresas Transnacionales (ETNs) y de las Instituciones Financieras Internacionales (IFIs).

No quiero afirmar que las ETN y las IFI sean plenamente responsables de la grave pobreza de los pobres del mundo y de millones de muertes. Mi argumento es que en un mundo donde los Estados nación tienen el poder limitado en relación con las ETN y las IFI, tenemos que especificar el problema del hambre y la pobreza extrema en relación con la responsabilidad de las ETN y las IFI también. Un buen punto de partida para reflexionar sobre este tipo de responsabilidad es el concepto de justicia global de Iris Young, su modelo de responsabilidad basado en las relaciones sociales que explica que los agentes transnacionales son responsables de la injusticia estructural, debido a su actuación en procesos con consecuencias injustas (Young 2010).

En cuanto a la responsabilidad general, afirmo que cualquier agente influyente en el contexto mundial, incluidas las ETNs y las Instituciones Financieras Internacionales IFIs, debieran compartir su responsabilidad en aras de un acuerdo global, atendiendo a sus negativas consecuencias. En cuanto al sufrimiento y a la responsabilidad concretos, a primera vista parece razonable que las ETNs y las IFIs tomaran plena responsabilidad por sus acciones; en otros casos, de sólo tener influencia indirecta, sólo debieran tener responsabilidad parcial; y, en otro tipo de circunstancia, de no tener influencia alguna, entonces tampoco requieren asumir responsabilidad. Sin embargo, la estructura de la responsabilidad tuviese que ser más compleja, siendo difícil decidir si los agentes poderosos tuviesen o no influencia en el mundo interdependiente. Hay una distinción entre lo que el agente produce y lo que simplemente permite que suceda; aún cuando no lo genere directamente (Haydar 2005, 312-3; Pogge 2002).

Veamos cuáles son las obligaciones legales contemporáneas con respecto a estos problemas (Kamminga & Zia-Zarifi 2000). Las ETNs están, al menos en parte, legalmente limitadas por los Estados más poderosos a nivel nacional, en la medida en que los políticos representan a sus ciudadanos y no a los intereses corruptamente promovidos de las corporaciones (la corrupción legalizada a través del patrocinio de políticos y partidos políticos sigue siendo corrupción). Sin embargo, a nivel supranacional, están directamente reguladas principalmente por varias normas de justicia social que, en su mayoría, no son vinculantes ni tampoco ofrecen, de desearlo, pautas a seguir voluntariamente. La Declaración sobre los derechos y deberes de los individuos, de los grupos y de las instituciones es un ejemplo (*Déclaration sur le droit*, 1999c). Las normas con respecto a los Derechos Humanos sobre las Responsabilidades de las Empresas Transnacionales y otras Empresas Comerciales tampoco son vinculantes; expresan únicamente obligaciones voluntarias de las ETNs para respetar las restricciones definidas por las leyes nacionales e internacionales (normas sobre las responsabilidades) (ONU 2003). En la situación contemporánea, la rendición de cuentas y la regulación relativamente efectivas de las organizaciones transnacionales sólo pueden lograrse a través del reconocimiento extraterritorial de los Estados más poderosos.

Es posible utilizar una regulación extraterritorial de las ETNs y las IFIs a través de Estados que puedan y deban ejercer legalmente su influencia sobre las actividades de las organizaciones transnacionales dentro de otros Estados. Las actividades transnacionales de las instituciones económicas y financieras deben rendir cuentas a través de la relación jurídica con sus Estados de origen, aquéllas obligadas por los términos de los contratos jurídicos internacionales y globales/mundiales,

es decir, es posible crear el desarrollo y la aplicación extraterritorial de normas internacionales y mundiales de justicia social. En un país anfitrión, particularmente en el Sur global, donde en Occidente se constituyen y operan las IFIs y las ETNs, los Estados deben rendir cuentas. Este enfoque ayuda a crear una red global de regulación distributiva que erradique la pobreza. Señala los fragmentos prometedores del emergente orden legal global de regulación distributiva, específicamente un reconocimiento extraterritorial de individuos y grupos sociales en países extranjeros dañados por las organizaciones económicas y financieras transnacionales. Sin embargo, ahora estos fragmentos positivos son sólo una parte del limitado marco inter/nacional con algunas superposiciones supranacionales.

Es relevante mencionar que, si bien las ETNs son agentes no estatales, las IFIs como el FMI/IMF y el BM/WB son, de hecho, agentes multinacionales o internacionales porque son establecidas y organizadas por los individuos-miembros conformados por los Estados-Nacionales, cuyas acciones son, en su mayoría, transnacionales. Por un lado, incluso si las ETNs y las IFIs están sujetas al derecho internacional consuetudinario, por lo mismo, tienen algunas obligaciones; sin embargo, no son entidades legales, ni bajo el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)*, ni bajo otros pactos de derechos sociales similares. Por otro lado, en la amplia versión del ámbito de acción de los tratados podemos imponerles obligaciones indirectas y regular las IFIs y las ETNs a través de aquellos Estados que firmaron y ratificaron el PIDESC y otros tratados de derechos sociales y, por consecuencia, son responsables de la aplicación extraterritorial de esos tratados. Por lo tanto, las responsabilidades de un Estado fuera de su territorio también deben llevarse a cabo en caso de una regulación de las IFIs y las ETNs.

El derecho al agua es un buen ejemplo. Por ejemplo, en su Observación General 15 sobre el PIDESC, el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas toma nota de los acuerdos sobre la liberalización del comercio y exige que no se limite la capacidad de ningún país para realizar plenamente su derecho al agua (ONU 2002, párr. 35). En términos más generales, los Estados miembros de las organizaciones internacionales son responsables de sus acciones relacionadas con el derecho al agua en los países donde tienen lugar esas acciones de las IFIs. Esta tesis se especifica en el comentario que dice que "los Estados miembros de Instituciones Financieras Internacionales, en particular el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM) y los bancos regionales de desarrollo deben tomar medidas para garantizar que el derecho al agua se tenga en cuenta en sus

políticas de préstamo, acuerdos de crédito y otras medidas internacionales" (ONU 2002, párrs. 36 y 35).

Cualquier actividad de ciudadanos, empresas u otros agentes que se lleve a cabo dentro de la jurisdicción de los Estados-Partes no debe causar privación alguna de cualquier otro Estado al satisfacer el derecho al agua de las personas bajo su jurisdicción. Por lo tanto, se afirma: "Los Estados Partes deben adoptar medidas que les impidan a sus propios ciudadanos y a las empresas infringir el derecho al agua de las personas y comunidades de otros países" (ONU 2002, párrs. 33 y 31).

Caso similar es el derecho a una alimentación adecuada. Las IFIs (en particular se mencionan el FMI y el BM) deben centrarse en el derecho a la alimentación y a su protección cuando decidan sobre políticas de préstamo, medidas relacionadas con la crisis de la deuda, etc. Cualquier ajuste estructural sólo puede ocurrir de garantizar la protección del derecho a la alimentación (ONU 1999a, párr. 41; ONU 1990a, párr. 9). Además, el derecho a una vivienda adecuada no puede verse comprometido por política alguna de las IFI (ONU 1991, párr. 19). A nivel más general, en el comentario sobre las medidas internacionales de asistencia técnica se formula exigir "proteger los derechos de los pobres y de los vulnerables" —en forma de un importante alivio de la deuda—, siendo objetivo básico del posible programa de ajuste económico (ONU 1990a, párr. 22).

No sólo el FMI y el BM, sino también la OMC deben guiarse por la regla de que "el disfrute del derecho al agua se promueva" mediante su cooperación con los Estados, porque el Comité de CDESyC tiene en cuenta la asistencia prestada por "todos los demás actores" (ONU 2002, párr. 60). Deben incorporar el derecho al agua, el derecho a la alimentación, el derecho a una vivienda adecuada y a otros derechos en sus políticas. En relación a las obligaciones de agentes distintos a los Estados, también se reconoce la importancia del papel de: la Organización Mundial de la Salud (OMS, en inglés WHO), el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, (UNICEF, *ibíd.*), el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA, UNEP), el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, UNDP), la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, *ibíd.*), la Organización Internacional del Trabajo (OIT, ILO), los miembros de las Naciones Unidas, el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA, IFAD), el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR, UNHCR), la Cruz Roja y las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs, NGOs).

Sin embargo, el reconocimiento extraterritorial tiene sus límites. Una aplicación del tratado PIDESC (ICESCR) significa, en realidad, para

la mayoría de los Estados-Nación más débiles, sólo un intento inocuo de aplicarlo, porque los incidentes del capital (ETNs e IFIs) son intensos. El proceso de concentración transnacional del capital es una nueva etapa en el desarrollo económico a largo plazo, y muestra los límites de la concentración nacional del capital (Sklair 1995; Sklair 2001; Robinson 2014; Robinson 2001; Harris 2008). Tiene su paralelo en el proceso de agotamiento de las actuales posibilidades de regulación del capital derivadas del viejo nivel (nacional). Al mismo tiempo se está desarrollando un intento de apoyar los mecanismos legales contemporáneos de reconocimiento extraterritorial y de crear una nueva regulación a nivel (supranacional). Las protestas contra el capital transnacional muestran que las tendencias globalizadoras del sistema económico también contienen su reverso en forma de la participación de las fuerzas sociales locales y nacionales en los cambios transnacionales. Asistimos al establecimiento de estructuras económicas y financieras transnacionales, por un lado; y al comienzo de la formación de fuerzas sociales transnacionales, por el otro; lo cual crea fuertes contradicciones. William Robinson acierta cuando argumenta que "al reducir o eliminar la capacidad de los estados individuales para regular la acumulación de capital y capturar excedentes, la globalización ahora está trayendo —a nivel mundial— precisamente la polarización entre una minoría rica y una mayoría pobre" (Robinson 1996, 25). Aunque el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional emprendieron una reevaluación parcial de sus políticas anteriores tras la crisis financiera y económica de 2008, no las convirtió en instituciones con orientación social.

Una explicación de la insuficiencia de los mecanismos jurídicos internacionales contemporáneos y de los emergentes intentos de los nuevos instrumentos jurídicos supranacionales y globales debiera reflejar un potencial transnacional de fuerzas sociales que evitara una reificación territorial; principalmente la cosificación del Estado Nación y sus mecanismos reguladores nacionales e internacionales. La transnacionalización de las instituciones económicas y financieras contemporáneas fortalece involuntariamente el proceso de creación de condiciones motivacionales en una constitución del aparato legal supranacional y global. El agotamiento de las posibilidades para resolver el problema del reconocimiento erróneo a nivel nacional pudiera llevar a las fuerzas sociales a reclamar un nivel superior, supranacional de reconocimiento.

En otras palabras, antes de pasar a una nueva etapa supranacional de regulación, es cierto que las personas intenten utilizar las posibilidades de la regulación en la etapa contemporánea de desarrollo y, al mismo tiempo, de esta manera darse cuenta de sus límites. Un intento de utilizar regulaciones y obligaciones relacionadas

con los Estados-Nación individuales requiere, en primer lugar, la identificación de mecanismos regulatorios transnacionales recientes que no fueron el centro de atención en el pasado, pero que ahora pudieran desempeñar un importante papel en las nuevas constelaciones de las interdependencias globales. En segundo lugar, es importante tratar de reinterpretar y desarrollar estos mecanismos en su nueva empoderada función. En tercer lugar, tras las limitadas posibilidades de desarrollo de los mecanismos recientes, probablemente sería necesario crear nuevos mecanismos supranacionales.

En la medida en que las empresas transnacionales, las instituciones financieras internacionales y otras instituciones se están transnacionalizando y globalizando, el análisis crítico debiera ofrecer una explicación de las distributivas e históricamente cambiantes regulaciones, desde el nivel nacional hasta el supranacional y, por lo tanto, ayudar a ofrecer una articulación de las demandas de los pobres del mundo. Estrictamente hablando, las actuales luchas por el reconocimiento legal intentan potenciar una aplicación extraterritorial de las normas legales contemporáneas de los derechos económicos y sociales; con lo cual revelan tanto un poder limitado como una debilidad en su aplicación. Las demandas de reconocimiento extraterritorial parecen ser demandas inadecuadas sobre la solución del problema por parte de un Estado-Nación; aun así, su formulación es importante para la explicación de aquellos conflictos sociales que apuntan a una solución en términos de una nueva etapa supranacional de reconocimiento legal.

Con respecto a los instrumentos de la lucha por el reconocimiento, queda abierta la cuestión de si se concentrarán en un enfoque más o menos activo o pasivo, partidista o comunicativo, oculto o público, fácil o complicado para formular una oposición contra el irreconocimiento experimentado. Sin embargo, bajo la globalización, la cuestión del reconocimiento extraterritorial debe resolverse más a fondo para lograr articular la dinámica de protesta contra la injusticia social en las interacciones globales.

Los pobres del mundo expresan su disidencia a través de sus luchas cotidianas en aras del vinculado reconocimiento a garantizar las condiciones básicas para su supervivencia. Articular un desarrollo histórico del reconocimiento extraterritorial de los pobres del mundo parece ser un intento de hacer útiles a los Estados-Nación, así como ofrecer un modelo ejemplar que identifique el débil papel de los Estados-Nación en el proceso de empoderamiento de las instituciones económicas transnacionales y financieras internacionales. Muestra de los problemas que probablemente no serán posible resolver sólo a través de la globalización ni sólo bajo un rostro humano en forma de "corrección" extraterritorial.

Por lo tanto, no basta con explicar las posibilidades extraterritoriales de una aplicación de los derechos económicos y sociales en relación con los Estados-Nación. También es necesario ver que las contemporáneas estructuras legales internacionales no están diseñadas para responder a las fuerzas de las IFIs ni a las ETNs, ni para erradicar la pobreza mundial, ya que las nuevas y emergentes estructuras legales regulativas pudieran articularse en el espacio supranacional, incluyendo no sólo la responsabilidad de los Estados-Nación, sino también una responsabilidad directa de las empresas transnacionales ETNs, IFIs y otros agentes.

Finalmente, podemos cuestionarnos: ¿Cuál es el criterio para la creación de nuevos acuerdos legales supranacionales y globales? En términos generales, el criterio pudiera ser la ineficacia de la influencia de los Estados-Nación en las ETNs y las IFIs a través del reconocimiento extraterritorial, porque la ineficacia pudiera motivar a la gente a luchar por los nuevos acuerdos globales. Al mismo tiempo, sin embargo, a su vez será necesario aprovechar la capacidad que en particular tienen los grandes Estados y macrorregiones, y desarrollarla en una nueva cooperación de organizaciones macrorregionales y globales.

10.3 Revolución transformadora y estructuras estratégicas

Aunque hasta ahora he explicado que la lucha por el reconocimiento extraterritorial es un esfuerzo de los pobres globales y de otros grupos marginados por actuar aprovechando las normas legales existentes a través de los movimientos sociales, la sociedad civil y los países en desarrollo, que, sin embargo, suelen carecer de poder para influir en las reglas del capitalismo global, en este subcapítulo me centraré en cambio en el caso de un país en desarrollo y una civilización grandes y suficientemente poderosos que han sido y son capaces de desarrollar su propio modelo nacional alternativo al tiempo que se enfrentan a difíciles interacciones en las relaciones exteriores con el modelo del capitalismo global (Hrubec 2021; Nolan 2019).

Discutiré el modelo de "socialismo con características chinas", que, en términos de filosofía económica, se basa en un concepto que combina estratégicamente la propiedad pública y privada y vincula el mercado y la planificación estratégica estatal (Wei 2010; Long, Herrera,

Andréani 2018).¹¹⁵ Este modelo de socialismo estratégico ha permitido, en las últimas cuatro décadas, eliminar completamente la pobreza absoluta y elevar sustancialmente el nivel de vida de más de mil millones de personas. En primer lugar, es necesario comprender este modelo. Al mismo tiempo, para trabajar en el exterior, es importante comprender sus iniciativas, especialmente su global Iniciativa de la Franja y la Ruta (Belt and Road Initiative), que es una revitalización de la histórica Ruta de la Seda y el mayor programa global del mundo en la actualidad. Además, el análisis de este modelo concreto puede aplicarse comparativamente al análisis de algunos otros países que están desarrollando modelos similares en sus propias versiones específicas, en particular Vietnam, Laos y Cuba (Hrubec 2023, 349–365; Domínguez, Rodríguez 2022, 309-342).

En la primera parte de este subcapítulo explicaré los motivos y principios básicos del concepto de transformación y apertura al mundo de China a partir de 1978, en la segunda parte me centraré en la transformación y apertura utilizando los conceptos de revolución transformadora y socialismo estratégico y, por último, documentaré la continuación de la histórica Ruta de la Seda en su actualización modernizada.

Siguiendo el relato metodológico de las estructuras inertes (subcapítulo 2.3), los pobres globales y sus defensores (subcapítulos 10.1 a 10.3) deberían conceptualizarse principalmente en términos de acciones de los agentes, mientras que los acuerdos estratégicos (este subcapítulo 10.4) deberían conceptualizarse en términos de cambio estructural, aunque por supuesto estos agentes de cambio actúan dentro de ciertas estructuras y producen otras, y los acuerdos estratégicos también son producidos por sus agentes. Sin embargo, el énfasis principal en estos casos en las acciones o estructuras es evidente.

Los actores que han abogado por los derechos sociales y los pobres del mundo han intentado aprovechar al máximo los aspectos emancipadores existentes en las estructuras jurídicas internacionales y nacionales, concretamente el reconocimiento extraterritorial, así como la creación de Foros Sociales Mundiales y otras estructuras locales, foros nacionales, regionales y otros actores dieron forma a programas sociales participativos que han tenido lugar especialmente durante las dos mareas

¹¹⁵ Algunos ven este modelo junto con el concepto de la economía de mercado socialista, otros en relación con la NEP (Nueva Política Económica) de Lenin y conceptos similares bajo el concepto de capitalismo de Estado, que Lenin veía como un precursor adecuado del socialismo. Lo relevante es que se trata de términos límite relacionados, cuyos elementos constitutivos se solapan parcialmente en diferentes interpretaciones. Véanse las varias interpretaciones: Wei Xiaoping, Zh. Long, R. Herrera, T. Andréani.

de izquierdas en América Latina, cuyos creadores construyeron movimientos sociales, cívicos y medioambientales junto con otros actores similares en todo el mundo.

Por otra parte, se ha concebido de forma más realista una versión del socialismo con características chinas, de modo que pudiera ponerse en práctica gradualmente en la medida de lo posible desde que se iniciaron las reformas en 1978 (Wei 2010; Jabbour, Gabriele, 2021). La cooperación productiva y comercial entre EE.UU. y luego con otros países occidentales y otros países con China que se desarrolló gracias a su gran mano de obra socialista organizada centralmente con una ética del trabajo tradicionalmente confuciana se construyó sobre una disposición estructural a la convergencia que sus protagonistas desarrollaron en beneficio mutuo. Puede que al principio los trabajadores chinos recibieran una remuneración injustamente inferior y tuvieran que trabajar en condiciones difíciles debido a las exigencias financieras de las empresas occidentales, pero fueron capaces de aprovecharla en gran medida, junto con sus políticas, para el desarrollo de la economía china y el desarrollo gradual significativo de los niveles de vida en China y en gran parte del mundo, gracias a las políticas activas.

En términos de normatividad, puede decirse que la agenda de los pobres globales se caracteriza sólo en elementos seleccionados por un mayor potencial normativo, que, sin embargo, ha sido difícil de realizar más plenamente hasta ahora, precisamente debido a su gran complejidad. Por el contrario, las complejas estructuras del orden estratégico en Asia Oriental se caracterizaban por una normatividad más realista que podía materializarse en un avance más estratégicamente planificado hacia una futura normatividad más exigente. Por lo tanto, teniendo en cuenta el realismo, centraré la siguiente discusión tanto en la reflexión teórica como en los antecedentes empíricos que se han convertido en un marco de referencia relevante en los debates académicos y prácticos sobre este tema.

Al igual que en las sociedades occidentales, en China los elementos del antiguo sistema histórico que se consideraban aprovechables se han reformulado y han pasado a formar parte del nuevo sistema moderno (Hrubec 2021). En el caso del desarrollo chino posterior a 1978, esto ocurrió especialmente con el enfoque meritocrático (Angle 2012). Por un lado, China continuó con el modelo económico y político socialista que había heredado directamente de sus predecesores, pero empezó a modificarlo fundamentalmente, por ejemplo, de acuerdo con la tradición histórica, decidiendo restablecer la selección de estudiantes, funcionarios, así como el método de evaluación de los trabajadores rurales sobre una base meritocrática.

La transformación del modelo chino fue un cambio estructural de gran envergadura, moldeado por muchos dirigentes estatales y aplicado por la mayoría de los ciudadanos locales. Sin embargo, dado que el anclaje personal de la concepción y el liderazgo de esta reforma es importante, puede decirse que fueron Deng Xiaoping y sus socios quienes empezaron a aplicar una nueva versión específica del desarrollo de China a partir de 1978. Se dieron cuenta de que no era apropiado copiar el sistema de otro país, porque cada país —y especialmente cada civilización— es diferente (Deng 2015). Además vieron la larga y desafortunada historia de la interconexión entre el sistema occidental y el colonialismo. Especialmente en el siglo XIX y la primera mitad del XX, los países occidentales expandieron sus colonias con la ayuda de la fuerza militar. Luego, estos países se hundieron en la lucha de la Primera Guerra Mundial y poco después, por segunda vez sumieron a la humanidad en un conflicto mundial. Posteriormente, aunque los países occidentales se vieron obligados a renunciar a sus territorios coloniales, lo hicieron a regañadientes y, en el periodo postcolonial, siguieron intentando dominar los territorios de sus antiguas colonias, no sólo económicamente sino también mediante intervenciones militares.

Teng no deseaba ver en China un modelo occidental que combinara la plutocracia con la democracia parlamentaria formal. Sin embargo, quería aprender e inspirarse en la evolución de diversos países. Le interesaba la evolución en Asia, concretamente la modernización en Japón y los cuatro *tigres asiáticos*: Corea del Sur, Singapur, Hong Kong y Taiwán (Vogel 2013). También trató de aprender de la evolución de Estados Unidos y de los países de Europa Occidental, a los que veía como las principales vías de modernización a largo plazo. Posteriormente, la experiencia del colapso de la URSS, seguido de un importante descenso del nivel de vida de la población, una considerable inestabilidad interna y el despeje de posiciones en la escena internacional, también resultó formativa para él. El escenario ruso fue una especie de disuasión y advertencia para China. Los dirigentes chinos temían que la "terapia" recomendada por los países occidentales condujera con mucha mayor probabilidad al colapso de todo el sistema y a la desintegración del país (Nolan 2019). Además, incluso antes del colapso de la URSS, creía que China debía seguir su propio camino, aunque inspirándose en ejemplos extranjeros.

Teng empezó a defender un planteamiento que correspondería a una nueva era de la historia china: la reforma y la apertura de China al mundo. El concepto de transformación y apertura al mundo (改革开放; *gaige kaifang*) propugnaba un cambio significativo en la producción y el comercio. China ofrecía principalmente su mano de obra barata y su capacidad fabril, y así empezó a formar lazos económicos pragmáticos

con los Estados occidentales, especialmente Estados Unidos y Europa Occidental. La relación entre los modelos interno y externo es un punto importante. Mientras muchos países en desarrollo se vieron obligados a adoptar el modelo occidental para poder participar en la economía mundial, China, como país grande y fuertemente organizado, pudo integrarse en él al tiempo que mantenía y desarrollaba su propio modelo a escala nacional.

Aunque cada uno de los socios internacionales de estas relaciones mantuvo su propio sistema, algunos elementos se solaparon y se crearon nuevas áreas comunes. Estas interacciones también modificaron las economías estadounidense y europea. Un tipo específico de interdependencia y la integración de diferentes conceptos dieron lugar a un nuevo modelo de economía transnacional y global. Al fin y al cabo, la profunda interdependencia de las economías china y estadounidense que dio lugar al concepto de Chinamérica queda ilustrada por las recientes y actuales disputas comerciales y de producción entre ambos países, que difícilmente existirían si hubiera escasa intensidad de la relación.

Martin Jacques interpreta 1978 como uno de los años más importantes del siglo XX (Jacques 2018, 6). Desde un punto de vista contemporáneo, puede decirse con más fuerza que se ha convertido en el año más importante hasta la fecha. China ha ideado un concepto que combina elementos de los sistemas económicos chino y occidental para crear un nuevo modelo específico. En el siglo XX, sólo se pueden nombrar dos años que dieron lugar a un concepto económico nuevo y fundamental: 1917 y 1978. En estos años nacieron nuevas alternativas al viejo orden. Sin embargo, mientras el modelo soviético construido desde 1917 desaparecía de escena, especialmente entre 1989 y 1991 en Europa Central, en la Unión Soviética y en otros países, el concepto chino se impuso y convirtió a China en la segunda economía del mundo por PIB nominal. Según el indicador de paridad de poder adquisitivo, China se convirtió incluso en la mayor economía del mundo entre 2013 y 2014. Por primera vez desde 1872, EE.UU. perdió su posición de liderazgo. La economía china representa ahora el 18,2% de la producción mundial (World Economics, 2023).¹¹⁶

Lo significativo, sin embargo, es que este desarrollo, que al principio requirió difíciles condiciones de trabajo dado el subdesarrollado trasfondo histórico inicial, ha traído gradualmente un aumento sin

¹¹⁶ Según los datos oficiales de la Oficina Nacional de Estadística de China, el PIB de China en 1978 era de 150.000 millones de dólares (USD), en 2023 era de 17,52 trillones (PIB) y 27,02 trillones (PIB PPA) de dólares (USD).

precedentes del nivel de vida a más de mil millones de personas en China y a muchas más personas en todo el mundo gracias a la cooperación y el comercio internacionales de China. No se trata sólo de una estadística abstracta que ignora las condiciones de vida reales de la población, especialmente de los pobres. Este modelo ha conseguido sacar de la pobreza a 800 millones de personas en los últimos cuarenta años, aproximadamente desde 1978. Teniendo en cuenta que China tiene 1.425 millones de habitantes, es decir, el 17,7% de la población mundial (Worldometer 2023), el modelo chino ha logrado una mejora significativa de las condiciones sociales y económicas en el contexto del desarrollo de la civilización humana. Al mismo tiempo, el gobierno reconoce que muchas personas aún tienen que vivir en condiciones modestas y, por ello, planea mejorar su situación en los próximos años.

Es importante identificar los principios rectores con los que Deng Xiaoping, y posteriormente otros líderes teóricos y prácticos abordaron la transformación de China. Deng formuló principios clave que garantizaban la estabilidad del sistema político y anunció un programa de modernización en cuatro áreas: agricultura, industria, ejército y ciencia. Sus principios clave adoptaron la forma de conceptos basados en la tradición histórica y luego actualizados de forma significativa para el sistema moderno. Pero la mayoría de la gente desconoce su significado profundo precisamente porque no está familiarizada con estos contextos históricos y de actualización. Uno de los conceptos conocidos era la tesis de que hay que deducir la verdad de los hechos, y el otro era la tesis de que la transformación debe llevarse a cabo de la misma manera que se pisan las piedras al cruzar un río. Estos principios son invocados por políticos y otros actores, especialmente en el ámbito de la economía política, incluso hoy en día.

El principio de *la búsqueda de la verdad basada en los hechos* (实事求是; shi shi qiu shi) aparece en la obra clásica *La historia de la dinastía Han* escrita en el año 111. Desde entonces ha sido citada por generaciones de pensadores y políticos, sobre todo por Deng Xiaoping en su discurso de 1978 *Liberar la mente, buscar la verdad sobre la base de los hechos y unirse para mirar al futuro* (Deng 2010). La primera lectura de la tesis de la búsqueda de la verdad a partir de los hechos suele hacer hincapié en que, en principio, no es muy necesario investigar la verdad, y que hay que fijarse sobre todo en la práctica del momento que mostrará lo que hay que hacer. Sin embargo, se trata de una visión simplista, porque sería un relativismo que Teng no defendía. Defendía el pragmatismo, pero no la falta de principios. Se trataba de un vínculo pragmático más profundo entre teoría y práctica: principios y flexibilidad. La medida de la verdad, por tanto, es la práctica, como exige la metodología histórica, por lo que el concepto queda deliberadamente

definido sólo en términos generales. Teng expresó su postura del siguiente modo: "Sólo si liberamos nuestras mentes, buscamos la verdad a partir de los hechos, basamos todo en la realidad y vinculamos la teoría a la práctica, podremos aplicar sin problemas nuestro programa de modernización socialista" (Deng 2010).

El segundo principio que demuestra la afirmación pragmática y la certificación de conceptos concretos en la práctica es la tesis histórica de cruzar el río pisando piedras (摸着石头过河; mō zhe shítou guòhé). Explica el proceso experimental de avanzar mediante la transformación y la apertura al mundo después de 1978. Este famoso principio afirma una cierta direccionalidad al tiempo que se esfuerza por ser capaz de adaptarse, y en cierto modo se relaciona con las clásicas palabras de Confucio de los *Discursos* (6:23): "El hombre sabio ama el agua, el hombre bueno ama las montañas. Porque el sabio se mueve, pero el bueno se queda quieto" (Confucio 2019, 6,23).

La cita anterior ilustra que, en la tradición china, el estudio de la dinámica del agua se refiere simbólicamente a los eruditos que actúan. Cruzar un río pisando piedras no es un intento ciego de encontrar el camino correcto. Más bien, se considera una actividad para aquellos que tienen la educación y los méritos suficientes para poder experimentar.

Tanto la primera tesis, sobre la búsqueda de la verdad a partir de los hechos, como la segunda, sobre cruzar el río pisando piedras, implican a primera vista, en la teoría y en la práctica, un retroceso del enfoque revolucionario, esencialmente discontinuo, en favor de un enfoque evolutivo, gradualista. Esto confunde a menudo a algunos marxistas que se aferran a la idea tradicional de la revolución como única forma correcta de reconstruir la sociedad.

Pero la realidad aquí es más compleja, ya que el cambio social tiene dos dimensiones. En primer lugar, Teng sabía que el socialismo en China aún no se había desarrollado hasta el punto de que fuera posible seguir una vía puramente socialista. Comprendió la necesidad de completar el desarrollo de la economía en diversas esferas que nunca se habían desarrollado en China. Sólo entonces sería posible seguir una vía más socialista. Así pues, la aplicación transformadora de diversos elementos económicos formaba parte de esta época de transición. En este sentido, seguía a Marx, según el cual el sistema anterior debía estar suficientemente desarrollado para poder pasar al siguiente más desarrollado. De lo contrario, se produce un retroceso (Marx 1968c). Marx lo expresó de forma más general con la tesis: "No basta con que una idea se esfuerce por realizarse; la realidad misma debe esforzarse por la idea" (Marx 1968b). En China, pues, los elementos del sistema que faltaban y que eran "inferiores" desde el punto de vista del desarrollo debían resolverse primero de una forma específicamente china (Tong

2006). Parte de la teoría de Teng es la siguiente tesis: "Debemos vincular la verdad universal del marxismo a la realidad concreta china, forjar nuestro propio camino y construir el socialismo con características chinas. Esta es la principal conclusión a la que hemos llegado a través de nuestra larga experiencia histórica" (Deng 1984). El modelo chino no es un intento de teoría ahistórica sin desarrollo. Por el contrario, se trata de una teoría histórica basada en las posibilidades de desarrollo históricas y actuales (Wei 2010).

En segundo lugar, como mencioné en el Capítulo 2 (subcapítulo 2.3), mientras que antes la revolución se asociaba principalmente con un cambio rápido, violento, inconstitucional y complejo, y la transformación con un cambio lento, no violento, constitucional y parcial (Cohen 1997), un estudio más detallado de la historia revela que muchos acontecimientos que formalmente cumplían la definición de revolución no provocaron cambios fundamentales reales, y la situación volvió efectivamente al statu quo tras las tormentas revolucionarias. Aunque formalmente fue una revolución, en realidad sólo fue una transformación. Por lo tanto, podemos hablar de una transformación revolucionaria. Por el contrario, otros acontecimientos que a primera vista respondían más a la definición de transformación, a largo plazo provocaron importantes cambios revolucionarios, por ejemplo, los cambios ocurridos en la RP China desde 1978. No es casualidad que Teng se refiriera a la transformación económica iniciada en 1978 como la segunda revolución (la primera tuvo lugar en 1949). De ahí que el énfasis en un proceso gradual de transformación en este contexto concreto no implique una renuncia a objetivos revolucionarios más amplios (Goodman 2002). Implica, por el contrario, la culminación de etapas previas de desarrollo que aún no se han desarrollado lo suficiente, y la promoción de cambios graduales con profundas consecuencias.

El inicio de las grandes reformas de la economía china está ligado a los cambios en la remuneración. La deseable igualdad de condiciones retributivas entre las personas ha degenerado en algunos aspectos en una nivelación salarial poco motivadora que, antes de 1978, no recompensaba suficientemente los diversos esfuerzos de los individuos. Por tanto, era necesario garantizar una mayor productividad mediante la introducción meritocrática de mayores incentivos con el fin de reforzar el reconocimiento en forma de la remuneración por trabajo, mérito y rendimiento (Wei 2010). El principio de la remuneración basada en el mérito, o el trabajo realizado, formulado por varios autores, entre ellos Ferdinand Lasalle, es típico de la primera etapa del socialismo. El principio del mérito también es proclamado por el capitalismo, aunque en realidad se basa en gran medida en la propiedad privada y el estatus

social. Sin embargo, los cambios en la economía china tienen coordenadas más amplias.

En términos de economía política, la transformación de China afecta principalmente a dos elementos: la propiedad y la asignación de recursos. En primer lugar, la planificación estratégica estatal (así como la planificación a niveles administrativos inferiores) se ha complementado con el mercado. En segundo lugar, la propiedad pública, especialmente la estatal, se ha complementado con la propiedad privada. Este modelo puede describirse como socialismo estratégico porque se centra únicamente en los elementos estratégicos y no en intentar planificarlo o poseerlo todo.

En cuanto a la combinación de propiedad privada y pública, se argumenta que deben apreciarse las tendencias civilizadoras temporales del capital (como algo distinto del capitalismo). "El concepto del capital debe incluir las tendencias civilizadoras del capital en sí mismas. No deben entenderse sólo como consecuencias externas, como han hecho hasta ahora los economistas. Del mismo modo, las contradicciones que surgen más tarde deben mostrarse como latentemente presentes en él" (Marx 1973). Es decir, el desencadenamiento de las fuerzas del capital, incluida la propiedad privada, tiene tendencias progresistas en un primer momento, pero al mismo tiempo existen límites inherentes a él que irán manifestando contradicciones. Por lo tanto, es necesario superarlas posteriormente mediante una nueva etapa de desarrollo.

En cuanto a la introducción del mercado, Teng subrayó que tal paso no es incompatible con el socialismo. "La planificación y las fuerzas del mercado no constituyen una diferencia fundamental entre el socialismo y el capitalismo. Una economía planificada no es la definición de socialismo porque la planificación también se aplica en el capitalismo, mientras que la economía de mercado también existe en el socialismo. La planificación y las fuerzas del mercado son formas diferentes de controlar la actividad económica" (Deng 1993, 373). En otra ocasión, Teng dijo que no hay contradicción fundamental entre un sistema socialista y una economía de mercado (Deng 1984, 3). El mercado podía añadirse al principio de planificación en China con bastante facilidad también porque había sido regulado y cultivado mediante una administración meritocrática durante dos largos milenios.

En 1992 se adoptó oficialmente el concepto de economía socialista de mercado. Los dirigentes chinos refrendaron así formalmente los cambios que se habían producido en el sistema económico como consecuencia de las reformas. El socialismo con características chinas (中国特色社会主义; Zhongguo tese shehuizhuyi) se convirtió en un concepto más amplio que incluía una combinación de mercado y planificación estatal, así como formas públicas y privadas de propiedad.

La transformación se ha centrado principalmente en la fabricación para la exportación, lo que ha convertido a China en una importante economía exportadora mundial. Más tarde, la Iniciativa de la Franja y la Ruta pudo aprovechar esta situación. Desde finales de la década de 1990, bajo la estrategia de salir al exterior o *go out* en inglés (走出去战略; zouchuqu zhanlüe), el gobierno ha animado a las empresas chinas a invertir en el extranjero. El concepto de globalizarse se ha convertido gradualmente en el tema principal de las interacciones de China en el extranjero.

La transformación del sistema económico chino se produjo en un mundo que experimentaba una evolución más compleja de lo que Marx había previsto cuando escribió sobre la agudización de las condiciones económicas y sociales que conducían a las revoluciones. Pero tampoco era posible confiar en lo contrario, es decir, en la teoría estándar de la convergencia. No obstante, el rápido crecimiento de la economía china ha permitido cierta convergencia. La pregunta que hay que responder aquí es qué ha hecho posible este desarrollo. En el centro de la lógica de la transformación de China se encuentra el hecho de que el comercio internacional no tuvo lugar entre dos países con el mismo sistema. Los países occidentales, por un lado, y China, por otro, tenían modelos políticos y económicos diferentes.

Como demuestra David Daokui Li, el hecho de que el gobierno chino participara activamente en la gestión de la economía fue un factor relevante en el rápido desarrollo de China (Li 2018). En relación con estos factores, el modelo chino tenía dos características principales. En primer lugar, como el gobierno reinvertía fuertemente en las empresas, obtenía un gran rendimiento del capital; al contrario que en los países en desarrollo con orientación social, donde la mayor parte de la financiación procedente, por ejemplo, de la riqueza petrolera se destinaba directamente al consumo de los ciudadanos a corto plazo, pero poco a la reinversión estructural económica sostenible a largo plazo, lo que a su vez podría haber proporcionado mayores aumentos del nivel de vida de los ciudadanos quienes habrían estado dispuestos a aplazar su consumo a corto plazo en condiciones de subdesarrollo. Al mismo tiempo, el gobierno también invirtió los beneficios en el desarrollo social y la erradicación de la pobreza; a diferencia de lo que ocurre en muchos países de orientación occidental, donde los beneficios se acumulan en manos de los individuos más ricos y las grandes empresas y luego se gastan a menudo de forma ineficiente.

Pero el problema ahora, según el gobierno chino, son las desigualdades económicas entre la población, que representan el extremo opuesto al del comienzo de la transición. Por supuesto, el enfoque meritocrático tiene sus propios problemas, aunque en el sistema chino ha

supuesto un aumento significativo del nivel de vida de la mayoría de la población y la eliminación de la pobreza absoluta. Existen proyectos encaminados a mejorar el statu quo, incluso en zonas situadas fuera de la costa oriental desarrollada, y a desarrollar un enfoque más igualitario en el futuro. Con ello se hace hincapié en que China evite la trampa de la renta media a la que han tenido que enfrentarse Corea del Sur y Japón, por ejemplo.

En segundo lugar, el éxito de la transformación también se basa en el efecto de país grande. El tamaño de la economía importa. China no es sólo uno de los *tigres asiáticos*. Ha aplicado un concepto más influyente, el de la *dragón volador*. En el espíritu de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, ha utilizado el proceso de aprendizaje a lo largo de la historia y, en una versión materialista de este concepto, ha transformado un socio comercial y de fabricación barata subdesarrollado en un gran país. El complejo proceso de educación práctico a través de la reforma y la apertura de China permitió de este modo convertir la debilidad de un país en desarrollo en relación con Occidente en una ventaja y utilizar el capital y la tecnología occidentales para el desarrollo de China (Li 2018). La continuidad con el reconocimiento meritocrático del aprendizaje, la educación y el trabajo en la larga historia de la civilización china desempeña aquí un papel importante. Este proceso educativo se ha interpretado recientemente como una filosofía política de confianza, la confianza en seleccionadas: la práctica, la teoría, la política y la cultura.

Una consecuencia de estos procesos de transformación es la Iniciativa de la Franja y la Ruta (IFR, 一带一路; Yidai Yilu, conocida en inglés como Belt and Road Initiative, BRI),¹¹⁷ que es un esfuerzo por llevar las interacciones globales a un nuevo nivel. Con cierta modestia, China se describe a sí misma como uno de los países en desarrollo, o más bien el mayor país en desarrollo, que profundiza en las relaciones entre países y regiones a través de la BRI. China ofrece un nuevo modelo de relaciones globales, las interacciones globales 2.0. La primera versión de la globalización que Estados Unidos y Gran Bretaña iniciaron en los años ochenta y ampliaron en los noventa, no sólo trajo consigo una interconexión mundial significativamente mayor en diversos ámbitos de la vida, sino también problemas sociales generalizados, crisis económicas y políticas y conflictos armados en muchas partes del mundo.

En este contexto global, China ofrece un modelo diferente que, a diferencia de las potencias occidentales, el FMI o el Banco Mundial, no

¹¹⁷ Traducción literal: Una Franja, Una Ruta. En los últimos años, China ha utilizado el término Belt and Road Initiative (BRI) para traducirlo al inglés, del que luego se derivan traducciones a otros idiomas.

exige recortes en sanidad, educación u otros ámbitos, sino que busca la inclusión y la cooperación mutuamente beneficiosa, especialmente con los países en desarrollo. Por supuesto, ningún proyecto es ideal y, por tanto, éste también contiene deficiencias que deben superarse. Sin embargo, no se trata de buscar un modelo ideal, sino de comprender que muchas personas y muchos países apoyan el modelo chino y la IFR porque contribuyen al desarrollo económico y social. En el contexto de los problemas del mundo hasta ahora, los países en desarrollo, en particular, lo identifican como un elemento positivo del multilateralismo que debe apoyarse y seguir desarrollándose mediante su participación.

La IFR se está construyendo a lo largo de la antigua Ruta de la Seda desde China a través de Asia hasta África Oriental y Europa, pero su alcance se está superando para adaptarse a las interacciones globales del siglo XXI. Representa una contribución al desarrollo global que se basa en la evolución distintiva a largo plazo de la civilización china y de otras civilizaciones a lo largo de la iniciativa, y en la transformación y apertura de China al mundo en las últimas décadas. Desde su anuncio en 2013, la iniciativa se ha desarrollado principalmente en Eurasia y África Oriental, pero eventualmente en otras regiones, incluida América Latina, lo que la convierte en un proyecto verdaderamente global. Más recientemente, hemos visto al unilateralismo estadounidense, que, aunque ha perdido gran parte de su hegemonía en el mundo, sigue luchando denodadamente por reafirmarse. Al mismo tiempo, hemos asistido a China y a otros países impulsando acuerdos multipolares y multilaterales, siendo los BRICS+ un ejemplo de ello. La IFR, por su nombre oficial, es ya una pluralidad o multilateralismo de vías: el Cinturón Económico de la Ruta de la Seda y la Ruta de la Seda Marítima del Siglo 21 (丝绸之路经济带和21世纪海上丝绸之路; The Silk Road Economic Belt and the 21st Century Maritime Silk Road;) con sus numerosos corredores y proyectos de infraestructuras y capacidad manufacturera, y quizá en el futuro la Ruta de la Seda Polar (Hrubic 2021).

También hay una razón pragmática y materialista detrás de la creación de la IFR. A primera vista, se trata sobre todo de su conveniencia económica. Desde el principio, sin embargo, la iniciativa ha ido más allá de la mera economía para abarcar muchas otras dimensiones de la cooperación, aportando conectividad, inversión y desarrollo a muchos países de la IFR en los ámbitos de la economía, la investigación y la innovación, la seguridad, la cultura y los intercambios entre personas. La población de los países participantes conoce los resultados del desarrollo de China hasta la fecha. Los países en desarrollo, en particular, tienen en cuenta estos hechos a la hora de considerar su participación en la IFR.

Dado que la IFR promueve vínculos entre distintos lugares de la Tierra, se centra en el territorio global en el que penetra y en macrorregiones y regiones individuales del mundo (Hrubec 2017). Un ejemplo es la cooperación con Europa Central y Oriental. El formato 16+1, por ejemplo, se creó originalmente para desarrollar el diálogo estratégico y la cooperación entre China y los dieciséis países antiguos socialistas de Europa Central y del Este (región ECE) y, más tarde, también Grecia. Aunque esta cooperación de la región ECE puede concebirse en un sentido más restringido y por sí sola, también forma parte de la Iniciativa Belt and Road en un sentido más general, en el que los países individuales tienen además libertad para unirse o desconectarse según lo consideren oportuno.

Es probable que algunos países de Europa Central y del Este sigan cooperando con los Estados de la Unión Europea Occidental y Estados Unidos, por un lado, y con China y otros países y organizaciones, por otro. Esto significará un nuevo conjunto diplomático de relaciones con Estados Unidos, la UE y el desarrollo de relaciones con los países BRICS y otros Estados más grandes y más pequeños dentro y fuera de la IFR.

Asimismo, muchos países desarrollados ven a China como un socio relevante para la cooperación, a pesar de que en la última década EE.UU. ha tratado de defender su declinante hegemonía mundial revitalizando su unipolarismo y estableciendo un bipolarismo entre China con Rusia y otros países, por un lado (Lukin 2018), y los países occidentales con los Estados de su esfera de influencia, por otro. Esto tiene su origen en el hecho de que EE.UU. comenzó de forma defensiva varios años después de la crisis financiera y económica de 2008 e hizo un cierre parcial de su economía durante la pandemia de COVID-19, utilizando el concepto de soberanía estratégica como un esfuerzo para sostenerse ante su reducida competitividad y autosuficiencia económica global. Esto significa que Estados Unidos continuará operando globalmente en algunas áreas (cooperación y competencia), y sólo hasta cierto punto o nada en absoluto en otras (adversario).

Como consecuencia de este cierre parcial de EE.UU., el concepto de soberanía estratégica ha sido adaptado por otras potencias. En China, sin embargo, el elemento de soberanía estratégica ya estaba presente y se aplicaba principalmente en el marco de una economía dual (interior y exterior), ya que China tiene un sistema interior distinto del exterior. Con el nuevo enfoque de la soberanía estratégica, la economía china se centra más que antes en el consumo interno y en las oportunidades de seguir elevando el nivel de vida de sus ciudadanos. Por lo tanto, se esfuerza por lograr un equilibrio entre el consumo interno y las exportaciones. Al mismo tiempo intenta optimizar las exportaciones

para no depender excesivamente de Estados Unidos y de otros países occidentales. Dado que se basa en la autosuficiencia en áreas básicas y estratégicas de la economía y en la satisfacción de las necesidades básicas y en otras necesidades de la población, también hace hincapié en la propiedad pública estratégica que incluye las infraestructuras críticas.

En el actual período de conflicto, esto también está siendo recíproco en los países occidentales y otros, especialmente en la Unión Europea (con su concepto de autonomía estratégica) y en Rusia, no sólo en la parte tradicional de la izquierda del espectro, sino cada vez más también en la parte conservadora de la derecha. La importancia de las infraestructuras críticas y otras áreas estratégicas de la economía ha vuelto a ponerse de manifiesto en los países occidentales durante las catástrofes naturales, las oleadas migratorias, la pandemia COVID-19 y las crisis energéticas y económicas. Al mismo tiempo, existe un gran interés político en que las infraestructuras críticas sean de titularidad pública, o al menos estén bajo un control estatal estratégicamente reforzado, no sólo por razones socioeconómicas tradicionales, sino ahora especialmente por motivos de seguridad y resiliencia.

Estas tendencias hacia la propiedad y la planificación estratégicas pueden verse en términos de filosofía económica y política, a pesar de las actuales tensiones entre EE.UU. y China, como una renuncia de los países occidentales a la apertura neoliberal en algunas esferas, como una inspiración parcial del modelo chino, y como una convergencia global parcial en la que se acepta parcialmente la combinación de la propiedad estratégica pública y privada, y la combinación de la planificación estratégica y el mercado. El desarrollo de este modelo puede aplicarse en algunos países sobre la base de la economía socialista del mercado, como en China, y en otros sobre la base de un capitalismo de Estado parcial, como en Estados Unidos.

Como los cambios globales no son armoniosos sino conflictivos, las disputas y los conflictos no sólo tienen lugar en todas las zonas del mundo mencionadas, sino también, por ejemplo, en el Ártico, concretamente por las materias primas y el control geopolítico (Spohr, Hamilton 2020). En la era actual, las relaciones entre las grandes potencias se están redefiniendo y las interacciones globales están cambiando. Los conflictos económicos, políticos y armados pueden conducir a una mayor fragmentación territorial o, por el contrario, a tendencias a dominar el mayor número posible de partes del mundo, o incluso a un conflicto y una dominación globales. Sin embargo, existen salidas y posibilidades para un orden justo.

10.4 Superar los conflictos globales

Los conflictos globales, ya sean económicos, políticos, culturales o militares son grandes desafíos en la era de las interacciones globales (Brincat, Lima, Nunes 2012; Derian 2009). En esta sección del capítulo décimo, me centraré en los conflictos y peligros de un posible futuro Estado Global que pueda ser resultado del actual desarrollo global. El distópico tema de las posibles turbulentas tendencias globales abre consideraciones sobre los riesgos del desarrollo y de los medios normativos para gestionarlos. No bastaría con únicamente analizar las pasadas y actuales tendencias de desarrollo y su previsible impacto en el futuro; es necesario indicar el potencial resultado de estas tendencias en un plazo más lejano. También es necesario actualizar y desarrollar de manera significativa consideraciones sobre las difíciles futuras tendencias civilizatorias. Ello implica superar la insuficiencia del concepto contemporáneo del orden internacional. Se requiere de un concepto de interacciones supranacionales a nivel de todo el planeta en una integración sustancialmente más fuerte que la del multi-nivelado acuerdo global; específicamente el resultado de integración en un Estado global. Dentro de los cambios transnacionales, los riesgos económicos, políticos y de seguridad del sistema global traen consigo la necesidad de reaccionar y de buscar eliminar estos riesgos transnacionales, creando estructuras institucionales no sólo macrorregionales, sino también globales. No poca atención se le ha dedicado a la gobernanza mundial (*global governance*) bajo reuniones celebradas desde 1995 y en los últimos decenios (Held & McGrew 2003; Held 1995; Held & Koenig-Archibugi 2005), pudiera ser sólo una débil e insuficiente versión de la posibilidad de un completo desarrollo en aras de un estado global; lo cual ha de tratarse a nivel teórico (De Oliveira, Hrubec, Sobottka 2018).

Un más certero desarrollo de un emergente estado transnacional y de varias interacciones globales ha avanzado a la etapa en la cual pueden realizarse diversas formas de un orden supranacional y global que fuese justo. Sin embargo, con las críticas y las demandas de muchos grupos de personas, las tendencias no han avanzado tanto como para considerar el establecimiento legítimo de un estado global (Wendt 1999; ibíd. 2003, 491-542; Shaw 2000; Lutz-Bachmann & Bohman 2002; Linklater 2010, 155-78).

Me centraré en los conflictos globales y en sus peligros dentro de la forma del estado global, desde la perspectiva de una crítica teórica del sistema global basada en un concepto de la lucha por el reconocimiento. Mientras teóricos críticos del reconocimiento como Axel Honneth y Alexander Wendt desarrollaron una base filosófica del

reconocimiento social entre las personas en comunidad (Honneth 1995; ibíd. 2011) y un respectivo concepto del Estado Global (Wendt 2003), sus análisis requieren ser reformulados y desarrollados para reflejar los problemas del sistema global articulados por Leslie Sklair y otros (Sklair 2001; Harris 2008; Robinson 2014).

Mientras Axel Honneth trabaja con oportunidades futuras normativas relativamente modestas del desarrollo actual y revela así un pequeño potencial emancipador en el desarrollo de patrones de reconocimiento social, presupongo un potencial normativo más exigente que mapeé una crítica apropiada más fuerte del *status quo* social y las opciones para un más apropiado futuro desarrollo sobre el reconocimiento. Sin embargo, por otro lado, algunos autores anticipan un desarrollo tan generalizado del potencial normativo del reconocimiento, que eventualmente pueden enfrentar el problema opuesto: la relación menos probada con el desarrollo de la realidad social y su crítica social. Este puede ser el caso de una teoría del reconocimiento desarrollada por Alexander Wendt, específicamente su concepto del Estado Global (Wendt 1999; Wendt 2003).

Una comparación de las teorías del reconocimiento de Honneth y Wendt requiere, en particular, una especificación del concepto de desarrollo diacrónico, ya que sus reflexiones sobre este punto conducen a conclusiones muy diferentes. En contraste con Honneth, Wendt defiende el principio histórico más fuerte de la Teleología intencional que ofrece al desarrollo una dinámica más rápida, a saber, el establecimiento de un estado mundial. Al mismo tiempo, Wendt cree que los esfuerzos en materia de seguridad, ya sea por parte de individuos o de estados enteros, pueden incluirse en la categoría de lucha por el reconocimiento. Sostiene que los estados contemporáneos pueden parecer en sí mismos relativamente estables; pero, en una era global y en vista de sus vínculos mutuos, ése no es el caso en realidad. El actual orden internacional de los Estados Nacionales no es sostenible y, por lo tanto, es necesario considerar qué tipo de sistema pueda reemplazarlo. Desde esta perspectiva, la dinámica del actual desarrollo conduce a un estado mundial: "Sostengo que un mundo de Estados territoriales no es estable a largo plazo. Pueden ser equilibrios locales, pero habitan un sistema mundial que está en desequilibrio y cuya resolución conduce al Estado mundial. El mecanismo que genera esta orientación final es una interacción entre "luchas por el reconocimiento" a nivel micro y "culturas de anarquía" a nivel macro (Wendt 2003). Al igual que Honneth, Wendt entiende la lucha por el reconocimiento como un intento por moldear los intereses individuales y grupales, esto significa intentos centrados en las ideas teóricas; pero mediados por la competencia material.

Ahora veamos con más detalle este tema: Wendt primero plantea la cuestión de si un estado global pudiera lograrse mediante la mera finalización de la internacionalización de la autoridad política actualmente ocurriendo en el sistema, o mediante la reforma de las Naciones Unidas, la Unión Europea, la Corte Penal Internacional, la Organización Mundial del Comercio y otras instituciones. Su respuesta es que, desde la perspectiva del concepto de Estado en la forma de una Federación pacífica, al estilo de Immanuel Kant, tal Estado significaría sólo una forma transitoria, siendo que el sistema conduciría eventualmente a la monopolización de la fuerza a nivel mundial (Higgott & Ougaard 2002; Higgott & Brasset 2003, 29-55).

Aquí el fundamental argumento es que la transformación de la actual forma del Estado a un Estado global requerirá tres grandes cambios (Wendt 2003, 22-3). En primer lugar: un estado mundial (*world state*) requeriría del surgimiento de una "comunidad de seguridad universal" (Wendt 2003, 22). Una comunidad de este tipo significa que la comunidad se basa en una resolución principalmente pacífica y no de disputa militar, lo cual supone que los Estados individuales deban ser capaces de renunciar a la idea de considerar a los otros Estados como amenazas existenciales. En segundo lugar: la idea de una comunidad de seguridad universal está vinculada a la "seguridad colectiva universal" (Wendt 2003, 22), lo cual no es posible mientras los miembros de la comunidad de seguridad traten las amenazas como aplicables a todos; es necesario compartir la organización de dicha seguridad. En tercer lugar: un estado mundial requiere una "autoridad supranacional universal" (Wendt 2003, 23) que se basara en asegurar procedimientos legítimos a los ojos de la sociedad mundial (*world society*) para tomar decisiones sobre la violencia organizada, lo cual significaría que los Estados debiesen renunciar a su absoluta soberanía en este dominio.

Sin embargo, este concepto de tres puntos de la transformación de la actual forma del Estado en un Estado global consiste, en esencia, en dos puntos: Los puntos primero y segundo, i.e. la unión de una comunidad de seguridad universal y el ejercicio de la seguridad colectiva universal crean, en efecto, un "poder común global" (Wendt 2003, 23). La comprensión de un Estado global en su totalidad a nivel de seguridad fundamental comprende el monopolio de un organizado uso de violencia dentro de la sociedad y el reconocimiento de todos sus miembros. Sin embargo, dado que ésta no es una transición a una forma de organización completamente nueva, sino simplemente a una nueva versión de organización, el principal énfasis ha de ponerse en la cuestión del *nuevo nivel del Estado*. Ello se debe a su característica global, y también a la *transición* de los niveles nacional y macrorregional al nivel global. Si, dentro de este marco, nos centramos en la forma del Estado Global, no

hay necesidad de considerar sus variantes más desarrolladas (Haigh 2003; Jones 1999; Nielsen 1988). Basta con esbozar una forma realísticamente alcanzable. Un Estado global puede tener una forma descentralizada y estar formado por elementos que surgen de la transformación de la actual forma del Estado y de su integración internacional. La existencia de un marco político para una comunidad de seguridad universal no requiere el fin de la autonomía compartida para sus unidades locales individuales, es decir, Estados u otras entidades; de hecho, pueden continuar juntos para desarrollar la existencia de la comunidad global. La política y la cultura locales autónomas pueden continuar desarrollándose incluso en el caso de que ya no haya violencia organizada bajo la administración de la comunidad local. En segundo lugar, en principio, los ejércitos de las comunidades locales pueden seguir siendo los mismos, ya que no hay necesidad de crear un ejército global. Las intervenciones armadas de la comunidad global ocurrirían como intervenciones conjuntas predeterminadas de ejércitos de países individuales o partes de estos, como es el caso a nivel regional y macrorregional en la actualidad. Sin embargo, aquí sería fundamental la subsidiariedad de estos ejércitos individuales a una intervención global basada en el global monopolio de la violencia organizada (crimen o delincuencia organizada). Ello no significa que tuviera que existir un gobierno global totalmente análogo a los gobiernos nacionales. En tercer lugar, un gobierno global no tendría liderazgo bajo una sola persona, como a nivel nacional. Pudiera haber una más compleja estructura colectiva con foros de discusión dentro de la esfera pública global.

El argumento de Deudney sobre la tendencia hacia un Estado global, cuya base es una tesis sobre el *alcance* de cómo garantizar la seguridad del Estado es una inspiración para los teóricos del Estado global, incluido Wendt (Deudney 1995; ibíd. 2007, 1–42). Deudney menciona que, si bien los anteriores Estados pudieran existir dentro de un territorio limitado, el desarrollo de tecnologías de aplicación ha llevado a una situación en la cual los Estados ya no son capaces de garantizar su propia seguridad. El nivel de destructividad de estas tecnologías ha alcanzado tal grado que los Estados individuales no son capaces de mantenerlas bajo control. En términos generales, si el alcance para el uso de la violencia excede la previa frontera del Estado, aumentando así los conflictos a largo plazo entre Estados, se vuelve esencial que el Estado también aumente la extensión de su territorio, ya sea uniéndose a otro Estado o absorbiéndolo. Actualmente, uno puede enfocarse en esta tesis usando los conceptos de Deudney de un sólo mundo nuclearizado o "único mundo nuclear (*nuclear one-worldism*)" (Deudney 1995; ibíd. 2007). Las armas nucleares y los misiles balísticos han creado los previos requisitos para la extensión del ámbito territorial

del Estado. Al igual que en la Edad Media, algunos estados se expandieron territorialmente como resultado de la invención y aplicación de la pólvora y sus asociadas implementaciones, los actuales alcances de las tecnologías aplicadas permiten y requieren exceder la anterior extensión territorial del Estado.

Al mismo tiempo, en la última década, el uso de armas nucleares con fines de disuasión al adversario ha ido más allá del uso anterior de armas nucleares, y se han abierto planes para el uso real de este tipo de armas en una "guerra nuclear limitada", es decir, en una área limitada sin escalada global (Hrubec 2019, 785–798; Larsen 2014, 3–20). Se trata de la posibilidad de utilizar armas nucleares más pequeñas, gracias a las nuevas tecnologías que permiten un control mutuo más preciso de los adversarios rivales. Los sistemas electrónicos de alta tecnología, que incluyen las comunicaciones globales de big data, la navegación militar de precisión y el radar, o el Internet de las Cosas, permiten el uso de armas nucleares a escala territorial limitada en conflictos sin guerra global. Las nuevas tecnologías y los intereses financieros y de poder han creado las condiciones y el potencial para nuevas aplicaciones de las armas nucleares. Sin embargo, no puede descartarse la expansión involuntaria o deliberada de un conflicto limitado hacia una guerra global.

Esta interpretación teórica hace de las tecnológicas globales una condición previa para la posibilidad de integración territorial, mientras, en general, el histórico desarrollo tecnológico juega aquí el papel de un principio impulsor que estimula un *telos* (objetivo o propósito) integrador. Sin embargo, esto sigue siendo meramente una posibilidad externa y no explica las condiciones internas con su dinámica en aras de un desarrollo integrador de la sociedad, el cual depende de las luchas por el reconocimiento social, económico y político de los varios grupos sociales. Las encontraremos en el análisis de Wendt, quien considera dos aspectos de su clarificación teleológica del desarrollo del estado mundial (*world state*): el primero es a nivel micro, el segundo a nivel macro. Un aspecto que actúa sobre el movimiento de abajo hacia arriba tiene la forma de un proceso de auto organización de la lucha por el reconocimiento social que se está implementando como resultado de los cambios tecnológicos. Un aspecto que actúa sobre este movimiento de abajo hacia arriba tiene aquí la forma del proceso de auto organización de la lucha por el reconocimiento social, llevándose a cabo como consecuencia de los cambios tecnológicos. Un aspecto que actúa desde arriba hacia abajo es creado principalmente por el caos en el reconocimiento del espacio internacional que hasta ahora está sólo parcialmente organizado políticamente e institucionalizándose en términos legales. Éstos dos aspectos forman el telos interno de la

dinámica de seguridad en aras del desarrollo (*security dynamic of development*) (Wendt 2003, 4).

Esta exposición puede interpretarse como la lucha por el reconocimiento social de diversos grupos sociales dentro de los conflictos del capitalismo global en el contexto de una particular etapa del desarrollo tecnológico que se desarrolla en contextos locales y nacionales relativamente institucionalizados y, en condiciones transnacionales y globales que, por el momento, no están suficientemente institucionalizadas. Dado que, en este nuevo período, las unidades territoriales individuales ya no son capaces de hacer frente a la amenaza militar de las nuevas tecnologías capaces de atacar una más amplia gama de territorio que antes y, dado que estas unidades no son capaces de garantizar la seguridad de su propio territorio, se requiere redefinir sus fronteras en favor de una mayor integración y comunicación global. Sólo en ella pueden tener lugar guerras limitadas pero que no escalen inmediatamente a un conflicto global.

El concepto de Wendt acepta implícitamente los aspectos negativos del desarrollo tecnológico analizados por Horkheimer y por Adorno en su clásica obra *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer & Adorno 1994). Sin embargo, en contraste con ellos, Wendt no va por el camino de rechazar el histórico desarrollo tecnológico, sino, por el contrario, intenta desarrollar sus aspectos positivos. Sin embargo, de su interpretación no se desprende claramente el por qué sea necesario aceptar un dudoso desarrollo tecnológico. Pudieran considerarse varias interpretaciones.

A efectos de comparación, uno pudiera mencionar que, en su teoría, Honneth no se inclina hacia ninguno de estos escenarios. Aunque escriba sobre el seguimiento de los momentos patológicos en el desarrollo histórico, no se ocupa del desarrollo tecnológico de la civilización a largo plazo, sino sólo del desarrollo de los modelos de reconocimiento social en la era moderna, en la cual se ocupa principalmente de la promoción de modelos positivos del reconocimiento. En las recientes décadas del desarrollo de la sociedad occidental, Honneth ha encontrado un desarrollo ambivalente, que él llama “paradojas de la modernización capitalista” (Honneth 2002). En su interpretación, por lo tanto, se trata de un desarrollo social ambivalentemente positivo; no de un desarrollo negativo que afectase directamente a la línea tecnológica.

De las formulaciones Wendtianas puede inferirse que defiende implícitamente la tesis sobre el ambivalente desarrollo tecnológico; ya que, a pesar de evaluar críticamente tanto los pasados desarrollos sociales como sus posibles futuros peligros, Wendt expresa la esperanza de un Estado global con características positivas. Sin que la esperanza se vea en

conflicto con aquella explicación última que interprete el desarrollo como algo negativo. En la década de los 1940s, Horkheimer y Adorno pudieron haber tomado una posición de pesimismo civilizacional en la recién mencionada *Dialéctica de la Ilustración*, dado que sus análisis se centraron en interpretar sólo el aspecto negativo de la razón dentro de la historia. A pesar de ser un aspecto al cual le atribuyeron gran importancia, no centraron sus análisis, aunque fragmentarios, en los aspectos positivos.

En vista del hecho de que hasta ahora la gente no haya sido capaz de revertir el negativo curso del desarrollo de la civilización, sería una sorpresa si fuese distinto en el caso de la tendencia hacia un Estado global. Pero, sabiendo lo particularmente irrealista de las opciones para evitar un mayor desarrollo de los negativos aspectos de la tecnología, pueden considerarse intentos de promover en paralelo tantos fragmentos positivos de la realidad como fuese posible, y desarrollarlos en forma que al menos evite algunos de los actuales aspectos negativos, como lo muestra Bill Scheuerman (Scheuerman 2011). Siguiéndolo en parte, opino que, en este sentido, uno puede cultivar convincentemente una esperanza posiblemente inútil, pero potencialmente auto conservadora de un Estado global concebido positivamente como recurso último. Ello requiere identificar los posibles riesgos y sus soluciones.

¿Cuáles características negativas de un Estado global pudieran considerarse difíciles y cuáles pudieran ser las normas alternativas? En primer lugar, hay que recordar las objeciones del Estado capitalista transnacional establecidas en las últimas dos o tres décadas por parte de corporaciones e instituciones comerciales y financieras internacionales. Por el momento, el Estado capitalista transnacional está en proceso de formación y no es global. Pretende subordinar y explotar, tanto las estructuras de las instituciones y corporaciones internacionales y transnacionales —las estructuras de los Estados-Nación (no sólo los occidentales)—, como sus unidades organizativas, y a EE.UU. como el centro principal con el mayor gasto militar de país cualquiera y una vasta red de cientos de bases militares en todo el mundo (Rufanges 2021). En este sentido transnacional, también hace uso de las estructuras imperiales de EE.UU. y de sus aliados occidentales (Xu 2021)¹¹⁸. Se trata, por

¹¹⁸ Así, la principal dinámica de desarrollo del capitalismo global actual no está constituida por la antigua concepción del imperialismo que estaba vinculada principalmente a los Estados-Nación individuales y sus diferentes expansiones; aunque esta concepción también se esté aplicando como dinámica de desarrollo complementaria. Esta formulación introduce intersecciones entre las actuales críticas teóricas del imperialismo, las teorías del capitalismo global y la clase capitalista transnacional,

supuesto, de un proceso de conflicto no sólo entre el capital nacional y el transnacional, sino también entre partes del capital transnacional, que contiene muchas contradicciones y grupos de propiedad y poder que compiten entre sí. Al mismo tiempo, la promoción del ordoneoliberalismo en la década posterior a la crisis de 2008 ha traído consigo tendencias neoconservadoras que refuerzan elementos del Estado policial y de seguridad transnacional en el mundo occidental y sus periferias (Robinson 2020; Ibíd. 2022). La OTAN es un ejemplo del avance hacia un Estado transnacional en la esfera militar.

Detrás de los principales problemas a tratar ahora en relación con el grado de peligro que representan (la homogeneización, el autoritarismo, la guerra) se encuentran los intereses económicos; aunque, naturalmente, también debemos tener en cuenta los problemas políticos, culturales, sociales y de otro tipo.

En primer lugar: el Estado global puede ser cuestionado en vista de una posible *homogeneización* de la comunidad global. El peligro aquí surge de la necesidad de centralizar el acceso a las diversas comunidades que conforman el grupo de la comunidad global. La diversidad cultural y política están subordinadas a un proceso burocrático unificador que se esfuerza por facilitar la administración. El resultado puede ser la limitación ideológica de la cultura y de la pluralidad política en interés de las fuerzas económicas dominantes.

Un contra argumento pudiera ser la respuesta de que un Estado global se basara sólo en reglas de procedimiento neutrales que no requiriesen específica inclinación a orientaciones culturales y políticas particulares algunas. Sin embargo, como es bien sabido por la crítica del procedimentalismo político, este contra argumento no es convincente. Un cierto mínimo de cultura política conjuntamente compartida y una relativa equidad económica entre los ciudadanos son un requisito necesario previo para que los ciudadanos se identifiquen con las normas que deben respetar y que actúen de acuerdo con ellas. Por lo tanto, un estado global requiere no sólo reglas legales básicas o un marco constitucional, sino también su establecimiento en la cultura política y en la economía. Todos estos prerequisites pueden conducir a peligrosas tendencias homogeneizadoras, a la supresión de la autonomía económica de las comunidades individuales, principalmente en el Sur global.

Estos riesgos no deben subestimarse, una mirada a la historia previa a las institucionalizaciones en aras de la integración nos muestra que es probable que estos peligros surjan en mayor o menor medida

permitiendo formular una nueva concepción del imperialismo dentro del capitalismo global. Véase Zhung Xu.

(Wallerstein 2003; ibíd. 2007)¹¹⁹. Sin embargo, tampoco han de pasarse por alto los intentos por eliminar la homogeneización. Al igual que a nivel nacional, existe una subsidiaria coexistencia de instituciones del Estado-Nación y de instituciones a nivel más local. Paralelamente a estos detalles de los niveles nacionales y locales, un Estado global puede, a través de un acuerdo federativo o confederativo, existir junto con instituciones macrorregionales, nacionales y locales. Una comunidad global puede fundarse en un acuerdo "global" de múltiples niveles, basado en individuales instituciones locales, nacionales, macrorregionales, al tiempo de conservar las identidades culturales y políticas de componentes individuales con sus particulares características en un entorno económicamente igualitario/equitativo. Adoptar este acuerdo significa renunciar a la vieja idea de la soberanía absoluta de los Estados nacionales individuales¹²⁰. Se debe hacer hincapié en la idea de soberanía compartida implementada en la práctica en la mayoría de los Estados, fuese o no oficialmente reconocida, siendo que las transnacionales presiones económicas y políticas en un período de interacciones globales no permiten que la mayoría de los Estados actúen de forma aislada. De intentar actuar de esa manera, se encuentran con problemas existenciales. La única posible excepción, en cierta medida, serían ciertos estados macro-regionales contemporáneos en el mundo, por ejemplo, los EE.UU. y los países BRIC. Además, algunos otros países poderosos y más antiguos, por ejemplo, los de Europa occidental, quienes, a pesar de ser potencias por derecho propio, a menudo no pueden actuar de forma aislada y se ven forzados a actuar, al menos en parte, de forma concertada, aceptando elementos de soberanía compartida. También puede expresarse a la inversa: cada Estado o macrorregión necesita asegurar su soberanía estratégica, es decir, la soberanía en las cuestiones fundamentales de seguridad y autosuficiencia, para posteriormente poder ejercer la soberanía compartida con otros países en otras áreas seleccionadas. Si, dentro de un Estado global se respetara la mínima institucionalización legal de los principios básicos de justicia, y, si estos principios estuvieran anclados en diversas necesidades, intereses y valores culturales, económicos y políticos y de otro tipo en los países y las regiones, existiría la garantía global y subsidiaria de que una variedad de principios pueda existir junto con los demás en niveles inferiores, desde el macrorregional hasta el local.

En segundo lugar, un adicional y mayor peligro es la potencialmente naturaleza *autoritaria* de un Estado Global. El problema

¹¹⁹ Aquí podemos basarnos en Wallerstein en parte integrando su noción de periferia.

¹²⁰ Véase subcapítulo 8.4.

aquí no es sólo homogeneizar la unificación como en el caso del primer peligro, sino la introducción de elementos tiránicos, despóticos o incluso totalitarios. Inmanuel Kant y Hannah Arendt han señalado este riesgo (Kant 1999; Arendt 1972). La primera etapa pudiera ser la eliminación de la política tal y como la entendieron Carl Schmitt y sus sucesores (Schmitt 2007). Bajo esta interpretación, la centralización del poder en manos de un estado global provocaría una situación en la cual no existirían enemigos políticos. Según esta interpretación, sin margen alguno para la diferencia entre amigo y enemigo, la política dejaría de existir. Un mayor peligro surge de una versión altamente centralizada del Estado Global cuando éste asume el uso de fuerzas policiales y militares en nombre de una dictadura (Robinson 2020), ya que los políticos de un Estado Global responden al real o posible peligro de caos o rebelión o dictadura por parte de un grupo o grupos fortaleciendo, a su vez, los poderes del Estado. Con frecuencia o de forma permanente, las prácticas introducidas, como el aumento de la vigilancia, la limitación de las libertades o la declaración de un Estado de excepción se justificarían aquí como una reacción apropiada. Haciendo, entonces, de un Leviatán global una supuesta necesidad.

Los mencionados riesgos son posibles, y algunos de ellos son probables. Sin embargo, el cuestionamiento de Schmitt del Estado Global asume la política sólo en las categorías de una lucha hostil contra los enemigos e ignora la positiva posibilidad de cultivados debates y disputas sobre el reconocimiento entre los ciudadanos. El concepto de política propuesto por Schmitt puede, de hecho, ser reformulado progresivamente para retener la idea de inevitables conflictos para la política; pero, en el caso del Estado Global, uno debiera mirar mejor la versión original de su concepto como una patológica desviación de lo político y como un represivo intento de presentar irreconciliables y violentos enfrentamientos entre enemigos como la única política posible.

La objeción al peligro del autoritarismo permanece por otras razones. Un Estado Global pudiera ser la salida de una represiva dictadura *anti* cívica que fuese suprimida para terminar con aquellos ciudadanos que usan poderes autoritarios¹²¹. El enfoque autoritario en nombre de los ciudadanos que suele aplicarse en tiempos de guerra tampoco sería salida *represiva* de dictadura transnacional alguna; ni incluso global. Sin embargo, en una situación donde no haya amenaza de

¹²¹ Compare: "Si queremos evitar el suicidio en masa, debemos tener nuestro Estado Mundial (*World State*) rápidamente, aunque esto probablemente signifique que, para empezar, debemos tenerlo de forma no democrática. Tendremos ahora que comenzar a construir un estado mundial con el mejor diseño practicable en este momento" (Toynbee 1962).

dictadura represiva alguna, y en ausencia de un acuerdo federativo o confederativo con el principio de subsidiariedad, las unidades individuales locales, nacionales y macrorregionales quedarían marginadas sin razón alguna. Si un Estado Global lograra una fuerte posición por sobre los demás, no habría lugar alguno dónde huir de sus fuerzas policiales y militares; como lo señala Hannah Arendt. La persecución llevada a cabo por los Nazis sobre varios grupos durante la Segunda Guerra Mundial no tuvo mucho éxito, en gran parte, porque el Nazismo no logró dominación mundial. La cooperación y la competencia entre los Estados y las macrorregiones son una fuente de movimiento que provocan la deseable perturbación que evitara los intentos de concentrar el poder en manos de unos pocos. Sin embargo, ni una naturaleza federativa ni una confederativa para un Estado Global con elementos de subsidiariedad de sí mismos significaría automáticamente la eliminación del autoritarismo. Sólo puede lograrse mediante la participación y la adopción de las decisiones de los miembros de la comunidad política. Sólo su participación en los diversos niveles de la toma de decisiones, desde el local hasta el global, pudiera eliminar el autoritarismo. La participación no tiene por qué representar todo el sistema del orden democrático, siendo que no todas las sociedades del planeta (por ejemplo, varios grupos aborígenes como los indios amazónicos o los Inuit) prefieren tal sistema; sin embargo, la participación permite la toma de decisiones a través de un sistema consultivo que utilice los votos de un gran número de miembros de una comunidad, dando legitimidad a las decisiones en cuestión. Algunas de las grandes injusticias actuales serían difíciles de eliminar sin la participación global. Por ejemplo, la eliminación de la pobreza no pudiera lograrse sin la participación de los afectados ni sin su voluntad; o incluso en contra de ella.

Sin embargo, tal sistema debe basarse en el establecimiento histórico a largo plazo y en el establecimiento global de estándares de reconocimiento cultural, político, social, económico y de otro tipo, basados en debates de reconocimiento histórico a largo plazo. En el caso de un Estado Global, su forma básica se formularía surgido de las presiones de varios grupos de la población y en el marco legal de un orden constitucional que pudiera limitar cualquier extremo autoritario.

En tercer lugar, el peligro más grave de un Estado Global es que condujere a la *guerra* (Walzer 2015)¹²². Este argumento consiste en la tesis de que cualquier intento por establecer una fuerza policial global y/o fuerzas armadas, tarde o temprano resultase en guerra, ya que la probabilidad de un establecimiento absoluto y consensuado de fuerzas

¹²² Compárese con el argumento estándar sobre la guerra justa e injusta: Michael Walzer.

de la ley y del orden es mínima y, tarde o temprano, ciertos grupos se resistirían (Schmitt 2007). No sólo grupos de personas se resistirían, sino, también, algunas unidades territoriales que no se sometiesen a esta fuerza de aplicación planetaria resistirían y responderían con violencia a una posible violencia organizada de un Estado Global. Tales reacciones pueden conducir a guerras locales y regionales limitadas, o a una guerra mundial.

Este argumento señala una revuelta contra los intentos por establecer una fuerza policial y fuerzas armadas globales, y se basa en la suposición de que estas fuerzas de la ley y del orden se introducen de manera análoga al actual Estado-Nación que reclama el monopolio de la violencia en su propio territorio. Sin embargo, a través de su orden federativo o confederativo, el Estado global pudiera estar dispuesto de tal manera que utilice, como propone Wendt, partes de las fuerzas policiales y militares de los estados individuales, y sólo conserve poderes ejecutivos relativamente pequeños, formados por personas que provengan de una amplia variedad de naciones. Aunque debamos considerar este futuro acuerdo de manera realista, siendo conscientes de los posibles riesgos de las fuerzas armadas globales, la actual situación en la cual, dentro del *Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas*, una o más superpotencias tienen un papel de liderazgo y varias otras potencias importantes tienen una gran influencia, ello es peor que un posible acuerdo global con una significativamente mayor multipolaridad. Mientras hoy las superpotencias financian una desproporcionada parte del gasto mundial en armas y en fuerzas, en el futuro, la situación a lo largo de las unidades territoriales individuales sería más equilibrada gracias a una distribución más equitativa de las fuerzas armadas.

El peligro militar asociado a un Estado Global surge también de la forma en que se establezca: en forma gradual o por revolución. Los desafíos globales —positivos o negativos— que ocurren gradualmente pudieran conducir al gradual establecimiento no violento de un Estado Global que incluyese a la policía y a las fuerzas armadas. Sin embargo, si se estableciera un Estado Global mediante un cambio violento y rápido, y de construirse sobre los actuales elementos autoritarios de un estado capitalista transnacional ya en desarrollo, la resistencia a este Estado Global sería naturalmente más fuerte. Sin embargo, si un estado global surgiese sólo como una justa reacción a la escalada de conflictos agresivos, o incluso a agresivas guerras locales y/o prolongadas, el uso de la violencia pudiera considerarse una apropiada reacción por aquéllos involucrados en el establecimiento del Estado global. Esta suposición tiene su base en la historia humana. Habermas lo llama «aprender de los desastres» (*aus Katastrophen lernen*) (Habermas 2000b), basado en la idea de que normalmente las personas no aprenden la lección de la historia o

desde la teoría; sino es sólo tras experimentar algún desastre que son capaces y están dispuestas a reaccionar de manera práctica a los desafíos de su tiempo. Sólo los horrores de la Primera Guerra Mundial llevaron a una reflexión sobre las elevadas tendencias internacionales hacia el establecimiento de la Sociedad de Naciones (*League of Nations*); más, sin embargo, algunos países nunca se unieron y otros se retiraron tras un período. Sus poderes eran débiles; la Sociedad de Naciones demostró ser incapaz de abolir el dominio colonial de muchos países sin ser capaz de evitar la Segunda Guerra Mundial. Sólo los resultados de la Segunda Guerra Mundial, precedida por la Gran Depresión obligaron a los representantes de los países individuales a establecer las Naciones Unidas con sus mayores poderes.

Uno pudiera plantearse la cuestión de si hay razones para creer que la humanidad procederá de alguna diferente manera a como en el pasado, y si evitará indefinidamente los conflictos armados. Con la tecnología actual, ello significaría no sólo guerras limitadas territorialmente sino también un conflicto militar a escala global. ¿Hay razón alguna para suponer que las Naciones Unidas pudiesen prevenir algún otro conflicto mundial? Si prescindimos del peor escenario bélico, igualmente pudiésemos preguntarnos si existen razones por las cuales la humanidad, a nivel global, no llegue a la homogeneización ni al autoritarismo, antes que a los escenarios positivos. Es difícil responder a estas preguntas dando razones convincentes. Pero, como en el caso de nuestro enfoque del negativo desarrollo tecnológico, no debiera significar renunciar a la búsqueda e intentos de prevenir escenarios negativos, o al menos reducir su impacto. Incluso la pequeña esperanza sigue siendo esperanza.

El Estado Global es un complejo concepto con muchas dimensiones. Especificar un pacífico orden global requiere que aclaremos el histórico desarrollo de concretar las críticas transnacionales y globales al erróneo reconocimiento y la institucionalización del reconocimiento. Además de la dimensión histórica, también debemos tener en cuenta las dimensiones económicas, sociales, políticas, legales y culturales. Al mismo tiempo es correcto analizar el supuesto de que un Estado global presupone una comunidad global; no pudiendo limitarse únicamente a la seguridad de la comunidad. El concepto antes mencionado de un Estado global se centra, en gran medida, sólo en los riesgos a la seguridad global y en la principal legitimidad para el surgimiento de un Estado global; incluyendo un comentario sobre la necesaria especificación de la identidad política y económica de la nueva unidad territorial, de modo que la nueva unidad territorial más grande, en este caso el Estado Global, tuviese su propia identidad; y no estando compuesta sólo por las identidades separadas de los sujetos. Ello supone

que los ciudadanos de los Estados individuales se convirtiesen progresivamente en ciudadanos del mundo, en cosmopolitas, y que gradualmente estableciesen la identidad de un pacífico acuerdo global. Pero aquí uno debe especificar qué dimensiones adicionales presupone tal orden global. Ello se aplica no sólo al concepto de un Estado Global desde el punto de vista de la teoría del reconocimiento, sino a todas las teorías de un orden global que intenten determinar pacíficos y positivos aspectos de tal orden. La formulación de al menos algún tipo de esperanza dentro de estos aspectos positivos, desde la perspectiva de los desarrollos globales negativos y ambivalentes antes mencionados requiere de la articulación de múltiples dimensiones de un Estado Global en sus características negativas y en las potencialmente positivas (Fine 2007; Beck 2005).

Un Estado que fuese global sólo en su extensión, pero no en sus otras dimensiones (social, económica, cultural, política, jurídica, etc.) sólo pudiera sobrevivir a un conflicto global desde cuya lógica se concibe. Varias versiones del orden en tiempos de guerra, fuese capitalismo de guerra, comunismo de guerra o algún otro modelo bélico, pueden implementarse en períodos de tenso conflicto. Después de que las armas se silencien, bien pueden sistemáticamente ser reemplazadas por pacíficas formas cívicas de administración; o bien pudiesen persistir. Sin embargo, después de un tiempo, inevitablemente se eliminan bajo la presión de la introducción de criterios civiles; o simplemente las formas cívicas implosionan. La idea de un estado global basado únicamente en la seguridad presupone un desarrollo demasiado rápido, libre de problemas de las tendencias integracionistas globales, y su sostenibilidad. El concepto de desarrollo, es decir, la transición de un orden internacional a un acuerdo transnacional y global debe mejorarse con un análisis del desarrollo de conflictos y de sus pacíficas alternativas, así como con un más refinado análisis de las complejas históricas tendencias del desarrollo del reconocimiento en sus diversas dimensiones. Un trabajo más detallado de este análisis y de otras investigaciones dirigidas de manera similar sobre las tendencias de desarrollo internacional, transnacional, supranacional y global pudieran ser la ruta para marcar los fuertes, débiles y complejos aspectos respectivamente inseparables del Estado Global. Lo cual, por un lado, es una potencial amenaza que pudiese terminar en homogeneización, en autoritarismo y/o en guerra; por otro lado, también es una forma de eliminar estos variables nuevos peligros globales. Por lo tanto, paradójicamente, el Estado Global sigue siendo tanto una amenaza como una esperanza para hacer frente a estas amenazas, es decir, un potencial bélico y de paz. Por supuesto, distinguir cuáles conflictos territoriales particulares pudieran específicamente provocar estas amenazas sigue siendo una aleatoria cuestión hacia un

futuro e histórico desarrollo. Los fundamentos de la teoría de la justicia social global que he intentado esbozar en este libro pueden sugerir qué direcciones debieran tomar los análisis posteriores.

Conclusión

Los principios de la teoría de la justicia social global

A modo de conclusión me gustaría destacar las principales ideas analizadas dentro de un marco explicativo general, esbozar la interrelación de los diversos principios de la justicia abordados en diferentes contextos correspondientes a las tres últimas secciones.

El principal objetivo del libro es contribuir —siendo sólo "una piedra en el mosaico"— a la formulación de los fundamentos de la teoría de la sociedad y de la política en el contemporáneo contexto global, concretamente la teoría de la global justicia social. Al hacerlo, partí de la perspectiva crítica de las personas irrespetadas, es decir, los «de abajo», crítica de quienes se oponen a los enfoques asociales del ser humano en teoría y vida práctica. Formulé el nuevo fundamento de la teoría de la justicia social mediante la tricotomía de *crítica*, *explicación* y *normativa*. La crítica de los negativos fenómenos de la sociedad no sólo permite el rechazo de los elementos sociales injustos, sino también identifica temas significativos, abordando *a posteriori* una explicación de los fenómenos sociales; la explicación de los positivos fragmentos de la realidad permite entonces su desarrollo en forma normativa. Esta tricotomía, cuyas relaciones más complejas he desarrollado en forma de *crítica explicativa*, *crítica normativa*, *explicación crítica*, etc., las he identificado en diversas implícitas y parcialmente explícitas formulaciones de la teoría crítica, desde su inicial fase en los años treinta del siglo XX hasta la actualidad. He documentado cómo Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Nancy Fraser, Iris Marion Young, Karel Kosík, entre otros autores han contribuido a las particulares formulaciones de esta tricotomía, desarrollado sus versiones de la teoría mostrando una secuencia parcialmente articulada. A diferencia de los autores de otros movimientos interpretativos, por ejemplo, el Liberalismo o el Libertarismo, todos los teóricos son conscientes de la prioritaria importancia del enfoque crítico. He presentado una concepción de la teoría que a su vez requiere de la formulación de otros métodos que permitan análisis más específicos: En primer lugar: la transdisciplinaria delimitación de la investigación, donde la filosofía social desempeña una relevante directriz en colaboración con la filosofía política y las ciencias sociales; en segundo lugar: una concepción del realismo del desarrollo social con varios tipos de marcos de valores *cuasi* universalistas; y, en tercer lugar: una concepción de la

acción según estructuras concebidas como procesos en los varios niveles de análisis históricos; desde la interpretación de las acciones de los actores individuales y grupales, pasando por las instituciones sociales y económicas, hasta las estructuras tecnológicas de la civilización humana, incluyendo sus devastadoras consecuencias para las personas, la sociedad y la naturaleza.

La paulatina transformación de los paradigmas de la teoría crítica a raíz de importantes giros paradigmáticos en la ciencia y en la sociedad contemporáneas significó la aplicación de la tricotomía, primero en los paradigmas sujeto-objeto y, tras la crítica práctica y teórica de la «objetivización» del hombre, visto como objeto en los regímenes autoritarios del siglo XX, transformando incluso paradigmas intersubjetivos.

Es decir, tras el paradigma del trabajo, de cuyas redefiniciones surgió originalmente la teoría crítica, y el posterior paradigma de los impulsos, especialmente los sexuales, los elementos de la tricotomía estuvieron presentes en los paradigmas intersubjetivos de la acción comunicativa y del reconocimiento. El nuevo papel transformador del concepto de las conflictivas interacciones globales implica el establecimiento del paradigma de interacciones globales, completando el desarrollo de la teoría crítica en la actualidad.

He aplicado estas especificaciones fundacionales y metodológicas de la teoría enfocada críticamente para examinar los esfuerzos en aras de eliminar la injusticia a través de las luchas contra la privación del reconocimiento a nivel global. En primer lugar, llevé a cabo una crítica de los déficits de la concepción liberal de la sociedad y de la política, analizadas principalmente en las concepciones ahistórica y acontextual del liberalismo y del libertarismo. He mostrado la necesidad de abordar estas deficiencias de forma coherente y he requerido una transición de las diferentes versiones de la teoría liberal a una alternativa teórica de la justicia. Tanto las consideraciones teóricas como la experiencia histórico práctica han señalado la necesidad de tal alternativa. Cabe recordar que las deficiencias del orden liberal y su incapacidad para resistir la crisis económica mundial de los años 1930s condujeron a su colapso y a la imposición de políticas regresivas con consecuencias de guerras xenofóbicas extremadamente nacionalistas y desastrosas. Y aún no sabemos cuáles serán las demás consecuencias de la crisis neoliberal aún no resuelta y de los conflictos actuales.

Dilucidé teorías alternativas de la justicia mediante el análisis de la teoría crítica del reconocimiento y otras teorías sociales de orientación crítica para, a continuación, desarrollarlas en el polylogo intercultural, la concepción de los derechos universales, el marco del reconocimiento social extraterritorial de los pobres globales y la concepción de las

estratégicas estructuras socialistas. En mi exposición de la teoría liberal, crítica y otra, me he referido especialmente a los análisis desarrollados en estas áreas de investigación por John Rawls, Robert Nozick, G. A. Cohen, Nancy Fraser, Charles Taylor, Axel Honneth, Seyla Benhabib, Iris Marion Young, Alexander Wendt, Enrique Dussel, Wei Xiaoping, Peter Nolan y Achille Mbembe, entre otros.

Si bien he trazado problemas mediante una crítica de las deficiencias de la teoría liberal, he abierto la posibilidad de solucionarlos mediante una teoría alternativa —aquella teoría social críticamente enfocada— consistente en un mucho más complejo análisis de las luchas por el reconocimiento y en una adecuada concepción del individuo en sus relaciones en la comunidad justa.

A continuación, me gustaría incluir la identificación y la redefinición de los positivos elementos del reconocimiento en el esquema de los principios de la teoría de la justicia social, pudiendo servir para orientación básica al tema examinado. Presentar los individuales principios de reconocimiento de forma más sistemática incluye las perspectivas atendidas presentes en el libro: primero: desde una perspectiva social y económica; y segundo: desde una perspectiva política y cultural.

Los aspectos medioambientales, de seguridad y morales, entre otros, impregnan estas categorías. Para, a continuación, seguir el esquema de los principios de la justicia social a la cual me gustaría ofrecer un espectro de principios más adecuados que la teoría liberal, a escala nacional, transnacional y mundial. Antes de desarrollar estos principios es necesario preguntarse qué papel juegan los principios en la teoría social de la orientación crítica. En mi exposición del contexto de cada sección, analicé sucesivamente los diversos aspectos y principios del reconocimiento y —más general— la justicia bajo las explicaciones de sus fragmentos preexistentes y en el desarrollo de sus formas normativas de acuerdo a cómo la articulación de estos principios cristalizó en el contexto de diversas críticas de la injusticia, en la explicación de sus fragmentos ya existentes y en el desarrollo de sus formas normativas. Su formulación y significado están presentes en el marco histórico y social de estos mismos contextos. Por lo tanto, a diferencia de la teoría liberal, la teoría crítica y las teorías similares no hacen hincapié en los principios aislados y no los consideran de gran importancia, ya que el cruce temporal y social por el cual estos principios pueden verse afectados no puede proporcionar más que una guía indicativa para determinar el posterior tema.

Principios de la justicia
1. Justicia social y económica
1.1 Principios de diferencia social 1.1.1 Justicia social específica 1.1.1.1 Eliminación de las insatisfechas necesidades sociales básicas 1.1.1.2 Apoyo social a el talento 1.1.2 Reconocimiento del mérito 1.1.3 Solidaridad social 1.2 Principios de igualdad social 1.2.1 Igualdad en la justicia social básica 1.2.2 Igualdad de la justicia social institucional
2. Justicia política y cultural
2.1 Principios de diferencia política y cultural 2.1.1 Específica justicia política y cultural 2.1.1.1 Eliminar la básica injusticia política y cultural 2.1.1.2 Promoción de actividades políticas y culturales únicas 2.1.2 Reconocimiento de las contribuciones a la cultura y a la política 2.1.3 Solidaridad política y cultural 2.2 Principios de igualdad política y cultural 2.2.1 Igualdad de libertades políticas y culturales 2.2.2 Igualdad de la justicia institucional política y cultural

Tabla 7: Principios de la justicia social global

Además, en su forma completa, como resume Enrique Dussel en su reformulación crítica de sus predecesores, toda teoría no es a priori porque viene después (Dussel 2018). Por ello es más adecuado explicar los principios mediante un mero esbozo, en lugar de encerrarlos en tesis tipo eslogan de llamar la atención excesiva. No obstante, una integración sistemática de los principios en un todo único sería valiosa; a continuación, intenté ofrecer una visión básica de la cuestión del reconocer al prójimo y de las posibilidades de posterior elaboración (en una formulación que parta. Por ende, la interpretación es principalmente un sistemático desglose de principios; sin ser definición exhaustiva de los mismos. Sólo queda añadir que estos principios normativos, comprensiblemente, no se desarrollan de forma simétrica en la sociedad, por ello, al explicarlos destaco sólo algunos casos de los aspectos políticos, culturales, sociales o económicos, desde abajo, de la perspectiva local, desde la cual se pasa a otros niveles.

1. Justicia social y económica

1.1 Principios de diferencia social

Empezando por la justicia social y económica, puede decirse que el principio de diferencia social implica principalmente tres tipos de reconocimiento diferencial de las personas.

1.1.1 Justicia social específica

Los dos primeros principios de la diferencia social se refieren a la justicia social específica, que se centra en diversas formas especiales de desigualdades dadas que la mayoría de las personas no pueden afectar en absoluto o sólo pueden afectar mínimamente. Implica apoyar a las personas tanto en sus posiciones desfavorecidas como en las favorecidas, lo que también puede beneficiar a otras personas.

1.1.1.1 Eliminación de las insatisfechas necesidades sociales básicas

En el caso de las desventajas, se trata de satisfacer las necesidades de las personas socialmente desfavorecidas que sufren injusticias estructurales como pobreza, desempleo, falta de vivienda, discapacidad temporal o permanente, etc. El principio se refiere a la eliminación selectiva de la situación negativa de las personas socialmente desfavorecidas garantizando su seguridad y la satisfacción de sus necesidades sociales y económicas básicas vinculadas a su integridad física y psicológica, es decir, garantizando su protección frente a injerencias perjudiciales en la realización básica de sus vidas (frente al asesinato, la violación, la tortura, etc.) y proporcionándoles alimentos, agua, refugio, ropa, atención sanitaria, incluida una educación adecuada, que son necesarios para la realización de la vida del individuo en una sociedad determinada.

1.1.1.2 Apoyo social a el talento

Los análisis realizados hasta ahora en este libro se han centrado principalmente en las formas fundamentales de injusticia y en los tipos de justicia relacionados con ellas. En comparación, el apoyo social a el talento es complementario de éstas. El reconocimiento en el ámbito del estatus positivo y ventajoso para los individuos se centra en el apoyo a las personas de la sociedad, como los estudiantes con talento, que, mediante ayudas económicas y de otro tipo, pueden desarrollar su talento y beneficiarse no sólo a sí mismos, sino también a la sociedad en general. Esto suele implicar la concesión de becas, subvenciones y otras formas de apoyo. Un ejemplo de la mala aplicación del mismo principio es la reproducción continuada del injusto favorecimiento de grupos de personas que se benefician económicamente de su injustificada posición social privilegiada. En este contexto, en las últimas décadas se ha

producido la llamada refeudalización de la sociedad, es decir, una mayor jerarquización social.

1.1.2 Reconocimiento del mérito

Otro principio de diferencia social es el de la justicia en el ámbito de las desigualdades, que no vienen dadas estructuralmente a las personas como objetos de aceptación más o menos pasiva, sino que las personas pueden influir activamente en ellas con sus acciones. Se trata del reconocimiento del mérito, que, en la sociedad contemporánea, adopta principalmente la forma de la valoración del trabajo o, al menos, del resultado del trabajo, es decir, del reconocimiento del rendimiento. Aunque la meritocracia no puede valorar las desiguales posiciones de partida de las personas y sus diferencias ideológicas en la valoración económica y social del trabajo, sí puede, al menos en cierta medida, valorar, por ejemplo, el hecho de que alguien haya trabajado más que otro, o el tipo de trabajo que haya realizado.

1.1.3 Solidaridad social

El principio de diferencia social es también el reconocimiento de las personas en situaciones que se asemejan a la justicia social específica (en relación con los enfermos, los desempleados, etc.) pero, en este caso, es el reconocimiento de las personas en situaciones que no se relacionan con sus necesidades básicas. La legitimidad de la situación desigual de las personas, es decir, el bienestar de unos y la penuria de otros, también se ve cuestionada por los conflictos sociales que afectan no sólo a los socialmente débiles, sino también a los acomodados, debido a las tensiones y disfuncionalidades de la sociedad. Este principio que contribuye a la eliminación de las desigualdades sociales es el concepto de solidaridad con los desfavorecidos.

1.2 Principios de igualdad social

Pasando ahora de los principios de la diferencia a los principios de la igualdad, pueden identificarse dos tipos de igualdad social y económica: igual justicia social básica e igual justicia social institucional.

1.2.1 Igualdad en la justicia social básica

El principio de justicia social básica igualitaria implica principalmente el reconocimiento de las necesidades físicas y psicológicas; pero, a diferencia del principio de diferencia 1.1.1, que se refiere a individuos y a grupos específicos más vulnerables, el principio de igualdad pretende proporcionar prestaciones sociales básicas de forma generalizada para todas las personas. Aunque a menudo no puede cubrir necesidades específicas (ni siquiera de grupos específicos de personas, por no hablar

de individuos), puede establecer condiciones básicas (por ejemplo, mediante una renta básica universal) que, después, deben complementarse con otro tipo de principios. Al igual que ocurre con la igualdad de acceso a la satisfacción de las necesidades físicas y psicológicas básicas, que son prioritarias en términos de supervivencia humana, también lo es, en relación con otras necesidades sociales, la prioridad de la igualdad de satisfacción de las necesidades relacionadas con la dignidad social básica de las personas o grupos de personas.

1.2.2 Igualdad de la justicia social institucional

El segundo principio de la igualdad social consiste en garantizar la justicia social y económica de forma institucional sistémica, no sólo mediante la redistribución, sino también, en una versión más exigente, mediante una participación en la propiedad, incluida la propiedad pública, que permita a las personas autorrealizarse también en el ámbito económico. Dado que la redistribución con la que suelen trabajar otros tipos de principios sociales está intrincadamente mediada y hace que la persona siga dependiendo de la redistribución, la gente formula la exigencia de garantizarle a cada persona un derecho igualitario a los recursos de propiedad externos y, por tanto, también un medio institucional (formulado por este principio) para satisfacer sus necesidades internas.

2. Justicia política y cultural

2.1 Principios de la diferencia política y cultural

El segundo ámbito del debate sobre la igualdad y la diferencia se refiere a la esfera política y cultural. Pueden distinguirse tres tipos principales de diferencia cultural y política.

2.1.1 Justicia política y cultural específica

Al igual que los dos primeros principios de la diferencia social, se trata del reconocimiento de las personas en los casos de eliminación de desigualdades actualmente dadas en las que difícilmente podrían influir la mayoría de los grupos sociales e individuos.

2.1.1 Eliminación de la injusticia política y cultural básica

El primero de estos principios trata de abordar la injusticia básica existente de las personas marginadas política o culturalmente. Aunque en la mayoría de las sociedades la justicia política no incluye a todas las personas incluso hoy en día (todavía no incluye en gran medida, por ejemplo, a los inmigrantes), la mayoría de las personas que reclaman justicia sólo están reconocidas formalmente, pero no en la realidad.

Formalmente, a menudo ya no se trata de eliminar la injusticia en forma de discriminación negativa, como la discriminación racial, sino de eliminar realmente la discriminación negativa. En las últimas décadas, el reconocimiento de necesidades políticas específicas también ha pasado a significar una justicia centrada en la discriminación positiva o la acción afirmativa hacia las personas marginadas, especialmente las mujeres y las minorías étnicas y culturales, a las que, dada la discriminación negativa existente, no ayudaría mucho un mero reconocimiento igualitario, ya que sólo reproduciría las injusticias existentes, y por lo tanto buscan una acción afirmativa. Esto incluye, por ejemplo, la lucha de los afroamericanos por sus derechos civiles, el apoyo a la promoción de su mayor representación política en diversas instituciones políticas, la provisión de cuotas para la representación de las mujeres en diversas instituciones, etc.

2.1.1.2 Promoción de actividades políticas y culturales únicas

En segundo lugar, la justicia cultural y política específica no sólo consiste en reparar la injusticia (2.1.1.1), sino también en apoyar proyectos culturales y políticos potencialmente valiosos, ya sean de poblaciones minoritarias o mayoritarias. En este sentido, las subvenciones a proyectos (revistas, teatros, etc.) con beneficios culturales potenciales están especialmente extendidas. Sin embargo, hoy en día este tipo de apoyo apenas se aplica oficialmente a las actividades políticas, aunque los temas políticos legitimados por la sociedad mayoritaria como potencialmente beneficiosos reciben el apoyo de los medios de comunicación de servicio público, por ejemplo, pero a menudo de forma muy desigual y según criterios ideológicos, por lo que se trata de una pseudojusticia.

2.1.2 Reconocimiento de las contribuciones a la cultura y la política

En los casos de reconocimiento de la contribución a la cultura, se aplica una justicia similar a la del caso anterior de apoyo a las actividades culturales cotidianas, pero ahora no como contribución potencial, sino sobre todo como reconocimiento de una actuación ya lograda, por ejemplo, valoración de libros ya escritos, obras arquitectónicas realizadas, etc. En la esfera política, por ejemplo, prevalece la práctica de recompensar económicamente a los partidos políticos que ya han tenido éxito y que, por ejemplo, han conseguido entrar en el Parlamento u otros órganos representativos, pero esto reproduce la distribución existente de los partidos políticos y pone en desventaja a los partidos pequeños y nuevos. Sin embargo, el apoyo a las entidades políticas por sus méritos, por sus actividades interelectorales, por la realización con éxito de una campaña electoral y por la promesa de un programa político que haya

sido apreciado por los votantes en las elecciones, también puede aplicarse de forma justa. Este principio se aplica no sólo en la política en sentido estricto, sino también en los altos cargos del Estado (incluidos los ministerios, etc.), que están estrechamente vinculados a la política, donde las personas ascienden por sus méritos en función de su formación, su experiencia, la forma en que han demostrado su valía en el desempeño de sus tareas, etc.

2.1.3 Solidaridad política y cultural

Otro tipo de principio de diferencia en el ámbito cultural y político es la equidad, que es análogo al principio de solidaridad social. No se trata de cubrir las necesidades básicas para la supervivencia o, en el mejor de los casos, la mera subsistencia de grupos de personas definidos cultural y étnicamente, como en el caso del punto 2.1.1, sino de equilibrar las grandes desigualdades entre ellos, ya sea por razones morales o de eliminación de conflictos. Por ejemplo, apoyar proyectos culturales (revistas, festivales, teatros, etc.) de diferentes grupos de personas definidos cultural y étnicamente para desarrollarlos en el contexto de otros patrones culturales dominantes permite revitalizar y reforzar las actividades culturales de grupos de personas hasta ahora desfavorecidos que pueden tener dificultades para sobrevivir en el entorno de la cultura dominante. En el ámbito político, la acción afirmativa hacia personas de grupos minoritarios desfavorecidos en casos de elecciones a diversos consejos puede ser un caso similar, pero esta vez no en términos de cumplimiento del reconocimiento básico (2.1.1), sino en términos de solidaridad que busca una justicia más amplia.

2.2 Principios de igualdad política y cultural

Estos principios consisten en el reconocimiento universal de las personas en sus necesidades políticas y culturales básicas.

2.2.1 Igualdad de libertades políticas y culturales

Mientras que el principio de diferencia cultural y política 2.1.1 se dirige a los individuos y grupos desfavorecidos, este principio proporciona una justicia básica igualitaria no regresiva que también sirve como condición para un mayor reconocimiento cultural y político de las personas. Sin embargo, al no poder atender las necesidades específicas de los más desfavorecidos, debe complementarse con otro tipo de principios. En el ámbito político, el principio de igualdad significa principalmente garantizar el derecho a la libertad de expresión, reunión, huelga, etc. En el ámbito cultural, significa, por ejemplo, la renovación de las instalaciones culturales (teatros, cines, etc.). Este ámbito también incluye las diversas condiciones culturales previas de la vida política.

2.2.2 Igualdad de la justicia institucional política y cultural

En contraste con la garantía de una cierta igualdad cultural y política básica, el segundo principio de este tipo de igualdad reside en el reconocimiento de las personas en la provisión institucional sistémica de igualdad política y cultural. En el ámbito de la política, se trata de la institucionalización de las libertades políticas (y civiles), que en una versión más exigente significa la institucionalización de las libertades en el sistema de organización democrática. Es, por ejemplo, una garantía general de la igualdad de oportunidades de todo individuo para ser elegido o nombrado para un cargo y para ocupar puestos políticos. Sin embargo, como en los casos anteriores, una garantía general no garantiza la realización real y, por lo tanto, debe complementarse con otros principios.

*

*

*

Quisiera ahora hacer un seguimiento de los análisis que he realizado recordando algunos puntos y haciendo aclaraciones adicionales sobre qué principios normativos, desde la perspectiva de la teoría liberal y de la teoría social crítica, se están realizando actualmente o tienen potencial normativo para su desarrollo y realización desde un marco local a un marco global, aunque este recuento no puede ser una lista exhaustiva de los principios de justicia que he abordado en las distintas secciones del libro. Puede decirse que Rawls sólo se centra en unos pocos principios en su teoría liberal en el ámbito nacional, y sólo de forma reducida y en un orden diferente de sus prioridades (en el ámbito político, 2.2.1 y 2.2.2; en el ámbito social, analiza parcialmente 1.1.3 en su propio principio de diferencia). En su liberalismo político, sin embargo, lleva a cabo a continuación una reducción fundamental a la eliminación en los ámbitos de la justicia social (1.1.3). Por el contrario, las teorías del reconocimiento social, desarrolladas cada una a su manera por Honneth, Taylor, Fraser, Young y otros, se ocupan de aspectos particulares y tipos de reconocimiento de casi toda la gama de principios que he examinado, pero desarrollan sólo algunos de ellos, y de maneras que contienen diversos dilemas. Por ejemplo, la distribución nacional y local de Honneth, según la cual el Estado se concentra en el reconocimiento igualitario mientras que la sociedad civil se concentra en el reconocimiento diferencial, es demasiado simplista y, además, no capta la justicia igualitaria en la sociedad civil ni la justicia diferencial en el Estado.

Hasta ahora he formulado los análisis de la justicia local y nacional en relación con nuestro contexto, es decir, las sociedades occidentales, con la intención de analizarlo y, en el siguiente polílogo

intercultural, tratar tanto de identificar aspectos y principios de justicia en la propuesta que puedan ser compartidos universalmente como de abrir, al menos en un primer avance, perspectivas no occidentales (chinas, latinoamericanas, africanas, islámicas, etc.). Estos análisis pretenden permitir la participación de otros interlocutores occidentales en el polílogo intercultural, así como de interlocutores de otras culturas y sistemas. En las secciones III a V, he intentado mostrar, a través de mi redefinición, una serie de patrones de justicia a su vez, que ahora he resumido en los principios anteriores (con la excepción de 1.1.1.2 y 2.1.1.2, que son aquí categorías adicionales en la totalidad de la justicia).

Para recordar mi análisis de los déficits de la teoría liberal internacional, la teoría liberal internacional de Rawls hace hincapié en la igualdad de las libertades políticas básicas (2.2.1) y, en un contexto no occidental, omite requisitos políticos más exigentes, incluida la democracia, debido a la tolerancia intercultural (2.2.2). En el ámbito social y económico, aporta marginalmente, en contra de sus premisas, sólo soluciones limitadas a las necesidades sociales más básicas (1.1.1), con la intención y el objetivo de lograr un orden político aceptable desde el punto de vista de la teoría liberal (en términos de instrumentalizar y limitar la justicia social con fines políticos). Sin embargo, ni siquiera esta intención reducida puede realizarse, ya que los supuestos liberales son la fuente de la falta de arraigo del individuo en la comunidad y, por tanto, de su escasa motivación para participar en el orden político, incluida la resolución de los problemas sociales. El déficit es también una subestimación de las presiones económicas mundiales, de las drásticas desigualdades económicas mundiales y de las graves penurias sociales de cientos de millones de personas. El déficit liberal tropieza con los problemas del liberalismo nacional, cuya teoría internacional es incapaz de abordar las desigualdades sociales y otras cuestiones que trascienden las fronteras de los Estados-Nación. Las deficiencias de la teoría nacional y las consiguientes carencias de la teoría internacional apuntan a la necesidad de pasar a una teoría global.

Por este motivo, no he hecho hincapié en la necesidad de diferencias fundamentales entre la justicia nacional y la internacional en el ámbito social, sino que, debido al actual reconocimiento marginado más allá del Estado-Nación, intento destacar la necesidad de contextualidad, manteniendo al mismo tiempo una versión discontinua de la justicia global con énfasis en los enfoques sociales e interculturales. En un momento de desigualdades sociales fundamentales y penurias sociales masivas, la atención debe centrarse en las conexiones en lugar de buscar limitaciones nacionales a la justicia. Dado que las soluciones nacionales e internacionales afines a la justicia no son suficientes, me he centrado en otras formas de justicia que van más allá del Estado-Nación.

La justicia más allá del Estado-Nación, por tanto, no sólo se refiere a un conjunto de principios, sino también a los niveles de los principios de justicia en los que se realizan. La teoría del reconocimiento ofrece un enfoque adecuado de la noción de reconocimiento mutuo entre Estados, pero también debería ir más allá del reconocimiento interestatal. El giro hacia la justicia transnacional, sin embargo, no puede hacerse sólo de forma mecánica y ahistórica en una teoría social de orientación crítica. He analizado la evolución histórica hacia una justicia más allá del Estado en relación con las normas éticas y jurídicas que se han extendido hasta ahora: en relación con la ética transnacional y global, con la *lex mercatoria* y con la integración supranacional, en particular con las distintas versiones de la integración macrorregional en la intersección del internacionalismo y el supranacionalismo.

Sin embargo, he articulado en particular formas normativas más exigentes de justicia que trascienden el Estado-Nación, a saber, la justicia del polílogo intercultural, el reconocimiento social extraterritorial y la acción exterior del socialismo estratégico, en un intento de ampliar y trascender la justicia internacional. La justicia intercultural y la justicia social extraterritorial demuestran perfectamente la transición de la justicia internacional a la justicia global, ya que, por un lado, se basan en acuerdos internacionales, pero, por otro, también se refieren a entidades más amplias que los Estados-Nación y requieren la articulación de nuevas formas de justicia. Los conflictos interculturales y su eliminación mediante el polílogo entre grupos de personas diferentes y culturalmente definidos abren un espacio para la articulación de superposiciones transculturales y la creación de consenso y reconocimiento mutuo en valores políticos y culturales básicos. En las instituciones actuales que trascienden las fronteras nacionales (especialmente las Naciones Unidas), la realización de las exigencias de justicia ha sido hasta ahora limitada; al menos se exigen derechos políticos básicos a través de 2.1.1 y 2.2.1, algunos de los cuales, sin embargo, se articulan en diferentes interpretaciones en distintos círculos políticos y culturales, y la justicia 2.1.2 se realiza parcialmente en el ámbito de la valoración del patrimonio cultural (por ejemplo, a través de la UNESCO). Las formulaciones occidentales, chinas, latinoamericanas, africanas, islámicas y otras de los valores compartidos y su codificación jurídica conducen a la afirmación de diversos derechos humanos básicos compartidos transculturalmente en un polílogo intercultural, debido a la tolerancia intercultural sólo en una forma institucional muy parcial (2.2.2), que institucionaliza 2.2.1. Así pues, la afirmación de exigencias reales de rechazo de las intervenciones en los sistemas políticos —que también se refiere a la forma institucional— significa en cierta medida que se respeta la pluralidad de

los sistemas políticos (aunque en la práctica estas intervenciones sigan produciéndose).

Junto a estas dinámicas políticas y culturales del desarrollo, también destaco las dinámicas sociales y económicas de las luchas por la justicia en el ámbito del reconocimiento extraterritorial de los derechos humanos sociales desarrolladas por grupos socialmente marginados. Al mismo tiempo, las luchas por la justicia social y económica están más desarrolladas, ya que tratan de satisfacer las necesidades básicas de supervivencia. En mi análisis de la justicia social extraterritorial que trasciende las relaciones internacionales convencionales por el alcance transnacional del reconocimiento jurídico he hecho hincapié, en particular, en la eliminación de la privación de las necesidades sociales básicas (1.1.1 con referencias a 1.2.1), que en la práctica actual sólo se realiza parcialmente a través de acciones de ayuda humanitaria en casos de hambruna, etc. Al mismo tiempo, sin embargo, he abierto la justicia extraterritorial a las acciones sociales necesarias para eliminar las desigualdades sociales en la ayuda al desarrollo (1.1.3 y potencialmente también otros principios). La crítica a la desigualdad en el ámbito económico se dirige sobre todo a la valoración muy desigual del rendimiento de los trabajadores en los países desarrollados y en desarrollo 1.1.2. Por el momento, sin embargo, el principio que aporta una solución institucionalizada a la externalización (1.2.2) no se ha aplicado a escala internacional y mundial, aunque las críticas hasta ahora ya abren espacio para la formulación de demandas de aplicación de este principio. Sin embargo, a nivel macrorregional, la externalización estratégica con fines de equidad ya se concibe como pública en algunos casos, dentro de un gran país que también es una civilización.

En cuanto al orden de los principios, puedo afirmar, en relación con los modelos de diálogo, que en lo que respecta al tercer y cuarto modelos mencionados, que están vinculados a mis valores, consideraría deseable aplicar todos los principios en paralelo, pero creo que su orden debiera corresponder a las exigencias de las personas que, en las luchas prácticas por la justicia social, intercultural y de otro tipo, tratan de aplicarlos. Tal determinación del orden sólo puede concretarse en el contexto de un análisis de las tendencias históricas a largo plazo del desarrollo y cristalización de los tipos de justicia, como he intentado mostrar en el curso de mi exposición en los diversos capítulos del libro. Desde esta perspectiva, puede observarse que el principio de las necesidades sociales básicas relacionadas con la supervivencia (1.1.1) debiera primar, incluso en un contexto global, por ejemplo, sobre un principio que sólo garantice una mayor igualdad (1.1.3). Por razones análogas, en el contexto de las luchas por la justicia para los pobres del mundo, el principio 1.1.1 debería tener prioridad absoluta sobre todos

los demás principios. En resumen, dado que la justicia surge principalmente de la crítica de la injusticia, el orden en el avance de los principios suele tener en cuenta en primer lugar los principios de diferencia (social, económica, política y cultural) y los que garantizan la justicia básica (1.1.1 y 2.1.1). Sin embargo, la otra clasificación es una cuestión compleja que debe abordarse con más detalle mediante análisis adicionales y lecturas comparativas de los análisis individuales de cada capítulo, que no pueden sustituirse por una mera enumeración de principios.

*

*

*

Los principios enumerados en el cuadro anterior pueden desarrollarse en distintos niveles territoriales que, para simplificar, pueden definirse al menos en tres tipos: nacional, transnacional o (macro)regional y mundial. Sin embargo, contienen una estructura más compleja que incluye también niveles y aspectos locales, interculturales y otros que he analizado en este libro. He explorado estas cuestiones haciendo hincapié en la identificación de problemas y puntos de partida en los países occidentales, América Latina, África y China. Al hacerlo, me he centrado en la relación entre pluralismo y universalismo desde una perspectiva de justicia cultural y política, examinando la interconexión entre ambos temas, a saber, la interacción entre la actuación dentro de la pluralidad del polílogo intercultural e intercivilizacional, por un lado, y la estructura de los derechos universales, por otro. A continuación, desde la perspectiva de la búsqueda de la justicia social y económica, me centré en la identificación de los pobres globales y los movimientos sociales de África y América Latina como agentes del cambio social y en sus esfuerzos por reconocer extraterritorialmente a los pobres globales dentro del derecho internacional. Aunque estos cambios se encuentran todavía en sus primeras fases de desarrollo, los cambios estructurales aplicados a través del socialismo de mercado en China, con sus interacciones estratégicas nacionales y mundiales, han hecho importantes incursiones y están coformando el orden mundial multilateral. Dado que estos cambios estructurales sociales han sacado de la pobreza a cientos de millones de personas y han propiciado un mayor desarrollo, muchos países del Sur global han cooperado recientemente con China y otros países BRICS. Sin embargo, las tendencias unipolares y bipolares promovidas a nivel mundial por EE.UU. y los posibles conflictos mundiales no resueltos siguen acechando. En función de estas tendencias, es importante vigilar las amenazas de hegemonía macrorregional y mundial, autoritarismo y guerra. Esto también nos lleva, de forma escalada, al potencial colapso medioambiental global, que

es una amenaza menor incluso en conflictos más pequeños que una guerra mundial. En resumen, a muy largo plazo, la (in)justicia social y estratégica intercultural y extraterritorial ha ido experimentando una evolución gradual (que, por supuesto, tiene lugar de forma no lineal, con diferentes dimensiones que entran en conflicto entre sí) desde la (in)justicia internacional a la (in)justicia a escala macrorregional, transnacional y mundial.

La intención del libro es contribuir a la resolución de conflictos y a la ordenación post-conflicto en una nueva fase en la búsqueda de la justicia global. En general, en mi articulación de los momentos básicos de la teoría de la sociedad y la política globales, he intentado contribuir, al menos en parte, a la articulación de los esfuerzos por promover la justicia social global, ya sean alternativas de socialismo democrático, democracia socialista u otras alternativas de este tipo que se basan en la teoría social crítica y en otras fuentes de distintas partes del mundo.

Sin embargo, desde diferentes perspectivas de interpretación histórica, también hay que preguntarse si una teoría de este tipo, aunque vinculada a luchas prácticas por la justicia, puede ayudar a promover la justicia en la práctica en el presente o sólo en el cambio estructural o sistémico en situaciones de conflicto y postconflicto, y en qué medida. Como ya he sugerido anteriormente, la experiencia histórica hasta la fecha demuestra la triste constatación de que la reparación de los asuntos humanos no suele llevarse a cabo todavía en gran medida sobre la base de una deliberación crítica acerca de sus disposiciones existentes y deseables, sino sólo como resultado de las lecciones aprendidas de los desastres. La constancia de la composición genética y el cultivo agrícola por parte de los humanos a lo largo de doce mil años de civilización humana no ha provocado aún un cambio deseable significativo en la resolución de conflictos, sino que ha conducido al control tecnocrático de la naturaleza interna y externa. Cabe esperar que la manipulación genética, la automatización o la inteligencia artificial influyan de muchas maneras en la evolución conflictiva de la humanidad. Mientras tanto, la teoría social críticamente enfocada se está convirtiendo en un fenómeno marginal en tiempos en los que la gente se somete a la injusticia, ya sea por resignación o con la extraña esperanza de que todo se resuelva más adelante en algún cataclismo. Desgraciadamente, parece, hablando Marx con Hegel que, por lo general, sólo a través de la guerra —incluso la guerra injusta— la gente se enfrenta “al estancamiento de las determinaciones finitas, igual que el movimiento de los vientos protege al mar de la putrefacción” (2004, la nota de pie del § 324). Mientras tanto, los conflictos y guerras regionales, o incluso una guerra mundial, pueden conducir al establecimiento de una dictadura global, cuya eliminación y sustitución por la justicia global requeriría en el futuro una teoría de la

justicia social global capaz de ofrecer tanto una crítica y descripción de la situación como un calendario normativo para su posterior desarrollo. Una teoría críticamente enfocada, según Marx, sólo podrá concretarse y aplicarse cuando se encuentre con la práctica social y económica: “El arma de la crítica no puede soportar evidentemente la crítica de las armas; la fuerza material debe ser superada por la fuerza material; pero también la teoría llega a ser fuerza material apenas se enseñoorea de las masas” (Marx 1968b). Debe ser la teoría y la práctica de la justicia, como ya dice Sun Tzu: “Una justicia es más poderosa que mil armas” (Sun Tzu 2013). La articulación de la verdadera justicia y su realización en un entorno pacífico, sin embargo, debería ser una tarea conjunta formada y compartida por personas de muchas partes del mundo, incluyendo América Latina, Asia, África, Europa y Norteamérica.

Summary

Towards Justice. A Critical Theory of Global Society and Politics

By Marek Hrubec

This book deals with theoretical issues of (in)justice in different territorial and temporal perspectives. It examines society and politics in a European and more generally Western context, as well as in the environment of the global South and global interactions. It analyses the topic primarily in recent decades within the broader framework of the centuries of modernity but also approaches it against the backdrop of long-term civilizational development.

If we distinguish between the three main ideologies and their associated theories, namely liberalism, conservatism, and socialism in the broad sense,¹²³ we may say that the last half-century has seen a gradual global rise of liberal tendencies, their subsequent crisis with conservative implications, and a confrontation with revitalizing socialist demands. This book explores these developments by offering primarily critical analyses of liberal and libertarian theories and their conflicting implications, and by charting their alternatives in the forms of democratic socialism or socialist democracy, drawing on critical social theory and other currents from around the world. The alternatives began to be heard most strongly through emancipatory waves in Latin America with social forums and demands from the global poor and other marginalized, while, at the same time, they began to take shape through socialism with Chinese characteristics.

While offering the promised more comprehensive theoretical foundations, critical social theory of recognition remained too closely associated with liberal theory and fell far short of re-establishing a program *from Hegel to Marx*, let alone further updating it for the current era of global interactions, including conflicts. Therefore, in this book, on the one hand, I build on the critique of liberal theory in terms of a critical social theory of recognition, but on the other hand, I reformulate this critical theory in relation to various critically oriented theories around the world and move beyond it to a more challenging theory of

¹²³ A more detailed breakdown brings a more comprehensive approach. The term liberalism in the general sense, for example, can be divided into, on the one hand, right-wing neoliberalism, which has been pursued mainly in practice and is associated freely with libertarianism in theory, and, on the other hand, left-wing and centrist liberalism, which has been pursued mainly in theory.

global social justice. In doing so, I draw partly on selected supporting motifs of critical social theory that were developed in the Czechoslovak environment mainly during the participatory revitalization of Eastern European socialism since the 1960s. I further rearticulate critical social theory through selected updated compatible elements of analytical Marxism, which articulated higher claims for social and economic justice than contemporary critical theory. In doing so, I also build on a critically oriented theory of global capitalism given that since the 1990s, struggles for justice have also been more strongly fought at the regional and global levels. Since a cultural and civilizational dimension is also necessary in the analysis of these issues, I also draw on a theory of civilizations. In this sense, I articulate a social theory that will be able to (a) be comprehensive with economic, social, political, cultural, security, and environmental aspects, (b) not underestimate economic and social motives, (c) take into account the local and national as well as the macro-regional, transnational and global levels of analysis, and (d) also integrate civilizational and intercultural aspects of analysis.

Concerning clarifying the background and interactions with different parts of the world, I formulate my theory in dialogue with various critically oriented social theories not only from the global North but also from the still marginalized global South. In this book, I draw on my own background in European critically focused social theory, especially in Central Europe. Of course, I am presenting my European or Central European perspective to people from other systems, cultures, and civilizations only as a theory for our further discussion, starting from the experience that authors from other parts of the world are doing similar things, i.e. articulating their own social theory, in dialogue with perspectives from other parts of the world, so that, while respecting the plurality of conceptions in different parts of the world, we can mutually inspire each other and at the same time move towards a common formulation of a conception of global social justice.

* * *

As I show the current serious limits of international relations in the environment of corporate and political pressures of global capitalism and explain the macroregional and global orders, I focus on struggles for recognition, and more generally for justice, that emerge from international relations, but do not stay with them, transcending them in various ways and shaping new tendencies of development beyond the borders of nation-states. In this sense, I analyze in particular intercultural dialogue, universal rights, social extraterritorial recognition, and macro-regional strategic socialism with its global interactions. Just as on the

general level, I build on a critical social theory of recognition and move towards my own theory of social justice, on the territorial level of analysis I mainly build on national, international, and cosmopolitan theories and move towards my own theory of global social justice.

There is also a need to clarify how to conceptualise different social changes. This brings us to several kinds of crises both at the global level and especially at lower levels. The more superficial changes are structural crises in which the structure changes (for example, neoliberalism becomes established) but the whole social system (in this case capitalism) remains the same. Deeper systemic crises lead to a change in the whole system, for example, historically the fall of feudalism and the establishment of capitalism or then socialism. Complex crises can then lead to a civilizational crisis in which an entire civilization or civilizations in plural can fall, for example in the colonial conquest of the Americas by Europeans.

Changes are realized through gradual or dramatic transitions, which has led to a conflict between reformist and revolutionary approaches. However, these approaches are usually applied not independently of reality but depending on the social possibility or blockage of historical development, since revolutionary changes usually occur only when the possibility of development through transformation is blocked. However, in addition to transformation and revolution, it is also necessary to identify the more complicated concept of transformational revolution, which refers to the gradual implementation of important changes.

In social processes, transformations, revolutions, or transformational revolutions do not merely bring progress or regress, but more complex developmental trajectories. Progress in one level of structure, system, or civilization in a given territory in a given time period may be accompanied by a parallel regression in another level or another territory of the same period. Similarly – and understandably more complicated – is the case with the complex development of contradictions on a global scale.

From the long-term historical perspective of thousands of years, globalization has proceeded as a contradictory dramatic process of ever-expanding territorial integration, part of the evolving technical rationality of human civilization, involving, among other things, communication, transportation, economic, social, political, and cultural integration.

The territory of tribes gradually expanded into the territory of states, then the larger territories of empires, then the territories of empires with colonies, to result in progressive planetary, i.e. global, integration. The European conquest of the Americas was a milestone in

this bloody conflict-filled process, when for the first time a long-term global integration of humanity was achieved.

The expanding global interactions did not proceed linearly. A wave of global integration is usually followed by a partial global disintegration, which is then followed by even more global integration. Deglobalization causes not only administrative fragmentation of states or empires but also economic crises, wars, and environmental destruction. This cycle also repeats itself at a higher level, where the collapse of some empires or entire cultures has meant more deglobalization steps backward after which global integration has been revitalized again on an even larger scale. Thus, from an overall long-term perspective, so far in the course of the history of human civilization, dialectically, through global integration dynamics and subsequent partial corrective deglobalization regressions, ever-greater territorial integration has occurred, accompanied by ups, downs, and upward waves of social structures, systems, and civilizations that have so far resulted in global integration.

In my interpretation, I map global interactions and conflicts in such a way as to capture as much as possible the integration tendencies not only to shed light on their shape in the decades following the collapse of the Eastern bloc but also to show the areas and modes of the following potential future global integration processes that could be realized after temporary disintegration adjustments. The identification of these areas and modalities is a prerequisite for the problems of post-conflict societies after the disintegration phase of development to be more harmoniously managed and for a more equitable social order to be achieved in the subsequent new phase of global interactions with integrative tendencies.

*

*

*

As the title of my book, *Towards Justice*, indicates, I have been working on a theory of justice primarily in the last half century, aware of its long tradition at least since Aristotle. Its subtitle then specifies that my conception of justice stems from a critical theory of global society and politics. Following the interdisciplinary and transdisciplinary approach of critical theory, in this book I focus mainly on social and political philosophy, formulating the philosophical underpinnings of social and political theory using sociological and political science sources.

The main outline of my exposition is divided into five sections, with the first two explaining my foundations and methods (in general terms in the first section, and in a historical trajectory in the second section) and the following three sections applying these methods to the

exposition of the topic. More specifically, this means that, in the first section, I explore types of social critique in discussion with alternative critically oriented social and political theories, and I carry out the founding of critical theory using the methodological trichotomy of *critique, explanation, normativity*.

This trichotomy, which is the underlying principle of my interpretation, expresses the argumentative dynamics of struggles for justice that progress from critiquing negative moments of social reality, to explaining positive fragments of reality, to developing these fragments in a normative conception of society for the benefit of people. I further develop this foundation through approaches to inquiry that include transdisciplinarity, realism in social development, and a conception of the relations between structures and actions of actors in practical-inert structures and in history, including transformations, revolutions, and transformative revolution, which allows for an understanding of longer-term fundamental changes.

In the second section, I then identify elements of methodological trichotomy and other approaches in the formulations of critical theory from its original founding programmatic documents to contemporary authors and reformulate them in relation to the main paradigms at each stage of critical theory. In sum, I thereby offer methodological foundations for a more general theory of global social justice. In sections three to five, I then use the methodology outlined above to analyse the theme of the book by focusing on the discussion of liberal theory and partly libertarian theory with critical social theory and other socially oriented theories to arrive at my own theory of global social justice. Specifically, I first develop a critique of the deficits of a liberal conception (Section III: Chapters 5 and 6), then I develop an explanation of the dilemmas of a critical conception of recognition (Section IV: Chapters 7 and 8), and finally, I develop normativity by specifying the crucial moments of the critical conception of global justice (Section V: Chapters 9 and 10). This division is indeed basic and central but not exhaustive, as the book moves towards a more comprehensive account, where the remaining two trichotomies can still be applied within each of the elements of the methodological trichotomy.

While I also apply the trichotomy to the specific problems themselves, since developing a theory at a higher level of analysis ultimately requires coming to terms with alternative theories, their deficits and dilemmas, my analysis moves in this direction. In my critique, I deal primarily with John Rawls's liberal theory, while at the same time critically clarifying its foundations and some of its consequences in relation to Robert Nozick's nonegalitarian libertarian theory, elements of

which have become powerful in an ideological version in political practice.

I analyze an intersubjective deficit in the foundation of liberal and libertarian theory and the consequences in the social and participatory democratic spheres and in the impossibility of developing the theory in transnational planes. In analysing social theory, I draw on analyses put forward by Axel Honneth, Nancy Fraser, Charles Taylor, Iris Young, G. A. Cohen, Wei Xiaoping, and other similarly oriented authors. In this sense, it is not just a dispute of partial theories, but also a dispute of two theoretical or interpretive strands: the liberal theoretical stream in the broader sense and the critical social theoretical stream, each of which draws on its own rich history of scholarship.

In the case of both liberal theory in the third section of the book and critical theory in the fourth section, I always focus first on the local and national level (Chapters 5 and 7), and then on the international and transnational level (Chapters 6 and 8). I examine the developmental tendencies that emerge from international interactions and transcend them to global interactions mainly in the last, fifth section, with an emphasis on mapping the problems and outcomes, especially in the Global South where the most challenges need to be faced: in Latin America, Africa, and Asia.

I divide the section into two chapters according to their focus on intercultural and inter-civilizational dialogue in the face of the dispute over universal rights (Chapter 9) and on extraterritorial recognition of the global poor as well as socialism with Chinese characteristics linked to strategic interactions, which entails issues of social and economic justice (Chapter 10). In doing so, I map both the actions of the actors and the structures in which they operate and which they co-create. Then, at the end of the last, tenth chapter, I consider the possibilities and threats of global hegemony, authoritarianism, and war in light of potential conflicts.

To avoid the pitfalls of either political or economic reductionism, in the aforementioned Sections III, IV, and V, I address issues of social and economic justice as well as cultural and political justice, while also mapping security and other aspects. In the Conclusions of the book, which summarize my theory of social justice (democratic socialism and socialist democracy), I provide and explicate a systematic normative proposal for its principles of justice.

1. Social and economic justice
1.1 Principles of Social Difference 1.1.1 Specific social justice 1.1.1.1 Eliminating the unmet basic social needs 1.1.1.2 Social support for talent 1.1.2 Recognition of merit 1.1.3 Social solidarity 1.2 Principles of social equality 1.2.1 Equal basic social justice 1.2.2 Equal institutional social justice
2. Political and cultural justice
2.1 Principles of political and cultural difference 2.1.1 Specific political and cultural justice 2.1.1.1 Eliminating basic political and cultural injustice 2.1.1.2 Promote unique cultural and political activities 2.1.2 Recognition of contributions to culture and politics 2.1.3 Political and cultural solidarity 2.2 Principles of political and cultural equality 2.2.1 Equal political and cultural freedoms 2.2.2 Equal institutional political and cultural justice

Tab: Principles of Global Social Justice

* * *

European, and more generally Western, social and political theories often ignore the hundreds of millions of poor, especially in the developing countries of the global South. However, these are not the only marginalized people ignored by most Western social and political theory. As Enrique Dussel reminds us, Western-centrism often forgets what other cultures and civilizations have achieved. Respecting persons in the non-Western world requires overcoming egocentrism and needs to acknowledge their needs, abilities, and interests, as well as the differences in their societal, civilizational and cultural systems that crystallize from different world contexts. It also means recognising their claim to their own paths of development, their diverse modernities. The necessary respect for other people also requires an understanding of our common situation, our shared world framework, to which we have been taken by

many unjust and just events in history and in the present. A global community requires mutual recognition of all in many aspects to be realized, and thus global social justice.

走向正义 于全球社会和政治的批判理论

Marek Hrubec

本书从不同地域和时间的角度探讨了（不）公正的理论问题。它研究了欧洲和更广泛的西方背景下的社会和政治，以及全球南方和全球互动环境下的社会和政治。它主要在现代性时期的大框架内分析近几十年来的主题，但也以长期的文明发展为背景。

如果我们在三种主要意识形态及其相关理论，即在广泛意义上的自由主义、保守主义和社会主义之间进行区分的话，那么我们可以说，¹在过去的半个世纪中，自由主义倾向在全球逐渐兴起，随后出现了它们具有保守主义影响的危机，并与复兴社会主义的要求发生冲突。本书主要通过对自由主义和自由主义理论及其相互冲突的影响进行批判性分析，并借鉴社会批判理论和世界各地的其他思潮，以民主社会主义或社会主义民主的形式描绘其替代方案，从而探讨这些发展。这些替代方案通过拉丁美洲的解放浪潮、社会论坛以及来自全球贫困人口和其他边缘化群体的诉求开始得到最强烈的响应，与此同时，它们也通过中国特色的社会主义开始成形。

批判性的社会承认理论虽然提供了所承诺的更为全面的理论基础，但仍然与自由主义理论联系过于紧密，远未重建从黑格尔到马克思的纲领，更不用说针对当前全球交往（包括冲突）的时代对其进行进一步发展。因此，在本书中，我一方面根据关于承认的社会批判理论，批判自由主义理论，另一方面，我结合世界各地各种以批判为导向的理论，重新阐述这一批判理论，并超越这一理论，以达到更具挑战性的全球社会正义理论。在此过程中，我利用了社会批判理论的某些被选择的支持性主题，这些主题主要是在 20 世纪 60

年代以来东欧社会主义参与性振兴过程中在捷克斯洛伐克环境中形成的。我还通过选择某些最新的分析马克思主义的兼容内容，进一步重新阐述了社会批判理论。与当代批判理论相比，这些分析马克思主义的内容对社会和经济正义提出了更高的要求。在此过程中，我还建立了以批判为导向的全球资本主义理论，因为自 20 世纪 90

年代以来，地区和全球层面的正义斗争也更加激烈。由于在分析这些问题时还需要考虑文化和文明层面的内容，我还借鉴了文明理论。从这个意义上说，我所阐述的社会理论将能够：(a) 涵盖经济、社会、政治、文化、安全和环境等各个方面的内容；(b) 不低估经济和社会的动机；(c) 考虑到地方和国家以及宏观的地区、跨国和全球层面的分析；(d) 还纳入文明和跨文化层面的分析内容。

在澄清背景 and 与世界不同地区的交往方面，我在与各种以批判为导向的社会理论的对话中，阐述了自己的理论。这些社会批判理论不仅来自全球北方，也来自仍被边缘化的全球南方。在本书中，我借鉴了自己在欧洲，尤其是中欧的批判性社会理论背景。当然，我向来自其他体系、文化和文明的人们介绍我的欧洲或中欧观点，只是作为我们进一步讨论的一种理论。我从这样的经验出发，即世界其他地区的作者也在做

¹ 更为细节性的区分带来更详尽的理解。例如，一般意义上的自由主义可以分为两方面：一方面是右翼新自由主义。它一直以来被主要奉行在实践中，并与理论上的自由至上主义自由地关联。另一方面是左翼和中间自由主义，它们一直被主要运用在理论上。

类似的事情：在与世界其他地区的观点进行对话的过程中阐明自己的社会理论。这样，在尊重世界不同地区的多元理念的同时，我们可以相互启发，同时朝着共同制定全球社会正义理念的方向迈进。

* * *

当我指出当前国际关系在全球资本主义的企业和政治压力环境下的严重局限性，并解释全球秩序的发展时，我的重点是争取承认的斗争，更广泛地说，是争取正义的斗争。这些斗争产生于国际关系，但并没有止步于此，而是以各种方式超越了国际关系，并超越民族国家边界，形成新的发展趋向。因此，我特别分析了文化间对话、普遍权利、域外社会承认以及全球交往中大国的战略社会主义。正如我一般是以批判性的社会承认理论为基础提出自己的社会正义理论一样，在地域分析上，我主要以国家、国际和世界主义的理论为基础，提出自己的全球社会正义理论。

此外，还需要明确如何概括不同的社会变化。这就把我们带到不仅是全球层面，而且是较低层面的几种危机形势。较表面的变化是各种结构性危机，在这种危机中，结构发生变化（例如，新自由主义得以确立），但整个社会体系（此处指资本主义）却保持不变。更深层次的系统性危机会导致整个系统发生变化。例如，从历史上看，封建主义的衰落，然后是资本主义的建立，然后是社会主义。于是，复杂的危机可能导致一种文明危机。其中，整个文明或复数的文明可能，例如因欧洲人对美洲的殖民征服，而衰落。

变化是通过渐进或戏剧性的过渡实现的，这导致了改革派和革命派方法之间的冲突。然而，这些方法的应用通常并非独立于现实，而是取决于历史发展的社会可能性或受阻情况，因为革命性变革通常只有在通过转型实现发展的可能性受阻时才会发生。然而，除了转型和革命之外，还有必要确定一个更为复杂的概念，即转型性革命，它指的是重要变革的逐步实施。

在社会进程中，转型、革命或转型性革命带来的不仅仅是进步或倒退，而是更为复杂的发展过程。在某一时期，某一地区的某一层结构、制度或文明的进步，可能伴随着同一时期另一层次或另一地区的平行倒退。同样，全球范围内矛盾的复杂发展也是如此，而且可以理解得更为复杂。

从数千年的长远历史来看，全球化是一个不断扩张的领土融合的矛盾戏剧性过程，是人类文明不断发展的技术理性的一部分，涉及通信、交通、经济、社会、政治和文化融合等方面。部落的领土逐渐扩展为国家的领土，然后是帝国的更大领土，再然后是拥有殖民地的帝国的领土，最终形成渐进的地球一体化，即全球一体化。欧洲人征服美洲是这一充满血腥冲突的过程中的一个里程碑，自此人类第一次实现了长期的全球一体化。

不断扩大的全球交往并非线性发展。在一波全球一体化浪潮之后，通常会出现某种意义上的全球化解体，然后又会出现更多的全球一体化。去全球化不仅会造成国家或帝国的管理分裂，还会引发经济危机、战争和环境破坏。这种循环也会在更高的层面上重演。在那里，一些帝国或整个文化的崩溃意味着更多的去全球化倒退，而在这之后，全球一体化又会在更大的范围内重新焕发活力。因此，从整体的长远角度来看，迄今为止，在人类文明史的进程中，通过全球一体化的动态发展和随后部分纠正性的去全球化倒退，这就辩证地出现了越来越大的区域一体化，同时伴随着社会结构、制度和文明的起伏和上升浪潮，从而形

成现今的全球一体化。

在我的阐释中，我在绘制全球交往和冲突的地图时，尽可能地捕捉到一体化的趋势，这不仅是为了揭示其在东方集团解体后几十年中的形态，也是为了展示在暂时的解体调整后，接下来未来可能实现的全球一体化进程的领域和模式。确定这些领域和模式是在解体的发展阶段之后，为了后-冲突社会能更和谐地处理各种问题的先决条件，也是在随后具有一体化趋势的全球交往新阶段实现更公平的社会秩序的先决条。

* * *

正如我的书名《走向正义》(Towards Justice)所表明的那样，我集中在过去半个世纪里的主要正义理论，并意识到正义理论具有至少自亚里士多德以来的悠久传统。本书的副标题明确指出，我的正义观源于全球社会和政治的批判理论。按照批判理论的交叉学科和跨学科的方法，在本书中，我主要关注社会和政治哲学。我将利用社会学和政治学的资料来阐述社会和政治理论的哲学基础。我的论述大纲分为五部分，前两部分解释我的基础和方法（第一部分从总体上解释，第二部分从历史过程上解释），后三部分将这些方法应用于对主题的论述。

更具体地说，这意味着在第一部分中，我在与其他以批判为导向的社会和政治理论的讨论中，探讨社会批判的类型。我利用方法论上的三要素：批判、解释和规范性，进行了批判理论的创立。这种三分法是我解释的基本原则，它表达了为正义而斗争的论证动力，即从批判社会现实的消极内容，到解释现实的积极部分，再到将这些部分形成有益于人民的规范性社会概念。我将通过跨学科性、社会发展中的现实主义，以及对实际-惰性结构和历史（包括转型、革命和变革性革命）中的结构与行动者的行动之间的关系的概念，进一步发展这一基础。在第二部分中，我将从批判理论最初的创始纲领性文件到当代作家的批判理论的表述中找出方法论三分法和其他方法的要素，并结合批判理论各个阶段的主要范式对其进行重新表述。总之，我因此为更一般的全球社会正义理论提供方法论基础。

在第三至第五部分，我运用上述概述的方法分析了本书的主题，重点讨论了自由主义理论和某种社会批判理论的自由主义理论及其他以社会为导向的理论，从而达到我自己的全球社会正义理论。具体来说，我首先批判了自由主义概念的缺陷（第三部分：第5、6

章，然后对承认的批判思想的困境进行了解释（第四部分：第7章和第8章，最后，我通过明确批判性的全球正义概念的关键内容来形成规范性（第五部分：第9章和第10章。这样分布的确是基本的、核心的，但并非详尽无遗，因为本书还要进行更详尽的论述。在详尽的论述中，在方法论三要素的每一个要素中，其余两个要素仍然可以应用。虽然我也将三要素法应用于具体问题本身，但由于形成更高分分析水平上的理论最终需要接受其他理论、它们的缺陷和困境，因此我的分析也朝着这个方向发展。

在我的批判中，我主要论述了约翰·罗尔斯(John Rawls)的自由主义理论，同时结合罗伯特·诺齐克(Robert Nozick)非平等主义自由主义理论，批判性地澄清罗尔斯自由主义理论的基础及其某些后果。诺齐克的理论已经在政治实践中成为强大的意识形态内容。我分析了自由主义和自由主义理论基础中的主体间缺陷及其在社会和参与式民主领域中的后果，以及它们不可能在跨国层面形成理论。在分析社会理论时，我借鉴了阿克塞尔·霍耐特(Axel Honneth)南希·弗雷泽(Nancy Fraser)、查尔斯·泰勒(Charles Taylor)、艾里斯·杨(Iris Young)、G.A.科恩

(G.A.Cohen)、魏小萍(Wei Xiaoping)以及其他类似作者的分析。从这个意义上说,这不仅是某理论之争,也是两种理论或解释流派之争:广义的自由主义理论流派和社会批判理论流派。每种流派都借鉴了自身丰富的学术史。

就本书第三部分的自由主义理论和第四部分的批判理论而言,我总是首先关注地方和国家层面(第5章和第7章),然后关注国际和跨国层面(第6章和第8章)。我主要在最后,也就是第五部分中,研究国际交往中出现的发展趋向,并将其上升到全球交往中、重点是描绘全球交往的诸多问题和结果,尤其是在最需要面对挑战的全球南部:拉丁美洲、非洲和亚洲。我将这一部分分为两章,一章侧重于面对普遍权利争端的文化间和文明间的对话(第9章),另一章侧重于寻求域外对全球贫困人口承认,以及涉及社会和经济正义问题的战略型市场社会主义(第10章)。在此过程中,我既描绘了参与者的行动,也描绘了他们在其中施行并共同创造的结构。然后,在最后一章,即第十章的末尾,我从潜在冲突的角度思考了全球霸权、独裁主义和战争的可能性和威胁。为了避免政治还原论或经济还原论的陷阱,我在上述第三、四和五部分中论述了社会和经济正义以及文化和政治正义问题,同时还阐述了安全和其他方面的问题。在本书的结论部分,我总结了 my 民主社会主义和社会主义民主理论,为社会正义原则提供了系统的规范性建议。

* * *

欧洲乃至西方的社会和政治理论常常忽视数以亿计的穷人,尤其是全球南部发展中国家的穷人。然而,被大多数西方社会和政治理论忽视的边缘化人群并不只有这些。正如恩里克·杜塞尔(Enrique Dussel)提醒我们的那样,西方中心主义往往忘记了他文化他文明所取得的成就。尊重非西方世界的人们需要克服自我中心主义,需要承认他们的需求、能力和利益,以及在不同世界背景下形成的社会和文化体系的差异。这也意味着承认他们对自己发展道路的主张,承认他们不同的现代性。对他人的必要尊重还要求了解我们的共同处境,我们共同的世界结构。历史上和现在的许多不公正和公正的事件将我们带入了这一结构。全球共同体要求所有人在许多方面的相互承认得到实现,这样就达到了全球社会正义。

1. 社会和经济正义
1.1 社会差异原则 1.1.1 具体的社会正义 1.1.1.1 消除未满足的社会基本需求 1.1.1.2 社会对天赋的支持 1.1.2 对功绩的承认 1.1.3 社会团结 1.2 社会平等原则 1.2.1 平等的社会基本正义 1.2.2 平等的社会制度正义
2. 政治和文化的正义
2.1 政治和文化差异的原则 2.1.1 具体的政治文化正义 2.1.1.1 消除基本的政治、文化不正义 2.1.1.2 发展独特的文化活动 2.1.2 致力于文化和政治的承认 2.1.3 政治和文化的团结 2.2 政治和文化的平等原则 2.2.1 平等的政治与文化自由 2.2.2 平等的制度性的政治与文化正义

表：正义原则

Bibliografía

- Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund, "Veblen's Attack on Culture." *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 3, 1941, 389–413.
- . & Frenkel-Brunswik, Else Frenkel-Brunswik, Daniel Levinson, Nevitt Sanford (1950), *The Authoritarian Personality*. The American Jewish Committee Social Studies Series: Publication No. III. New York, Harper & Row; Verso, 2019.
- Albert, Michael, *Parecon: Vida después del Capitalismo* España: Ediciones AKAL, 2005.
- Alcoff, Linda Martín y Mendieta, Eduardo, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. New York - Oxford: Rowman and Littlefield, 2000.
- Ali, Tariq, *Piratas del Caribe*. Madrid, Foca, 2008.
- Allen, A., *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York, Columbia University Press, 2016.
- Al-Jabri, Mohammed Abed, *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World* Series Contemporary Arab Scholarship in the Social Sciences. London: Bloomsbury Publishing, 2011.
- Allen, Amy & Mendieta, Eduardo *Decolonizing ethics. The Critical Theory of Enrique Dussel*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2021.
- Allen, Jonathan, "The Situated Critique or the Loyal Critique? Rorty and Walzer on Social Criticism" *Philosophy & Social Criticism*. November 1, 24, No. 6, 1998, 25–46.
- Ammann, Ludwig & Göle, Nilüfer, eds., *Islam in Public. Turkey, Iran and Europe* Istanbul: Istanbul Bilgi University Press, 2006.
- Angle, Stephen C., *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Wesleyan University, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Angle, Stephen C., *Contemporary Confucian Political Philosophy, Toward Progressive Confucianism*. Cambridge, Polity Press, 2012.
- Anheier, Helmut K. & Kaldor, Mary & Glasius, Marlies, eds., *Global Civil Society 2006/7*. London, Sage, 2006.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, ed., *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992.
- . (ed.), *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*. London: Zed Books, St. Martin's Press, 2002.
- . "Human Rights under African Constitutions" *African Studies Review* 47, no. 1., Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.

- . “The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights: Prospects for Islamic Societies.” Simposio *Talking Peace with Gods* (*Hablando con los Dioses sobre la paz*), Parte 2. *Common Knowledge*, 11, 1, 2005, 56-80.
- Apel, Karl-Otto, *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester, Manchester University Press, 1999.
- Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory* Cambridge, MA, and London, MIT Press, 1992.
- Archibugi, Daniele & Held, David, eds., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Polity Press, 1995.
- Arendt, Hannah, *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics and Revolution*. Harcourt, Mariner Books, 1972.
- Arnason, Johann Paul, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden and Bosto, Brill, 2003.
- Atwood, Margaret, *The Penelopiad: The Myth of Penelope and Odysseus* (Myth Series). Nueva York, Knopf, 2005.
- Bache, Ian & Flinders, Matthew, eds., *Multi-level Governance*. Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Balibar, Étienne. “Structure. Method or Subversion of Social Sciences?” *Radical Philosophy* 165, Jan/Feb, 2011, 17–22.
- Baran, Paul A., *The Political Economy of Growth*. New York, Monthly Review Press, 1957.
- Barry, Brian, *Theories of Justice*. Berkeley, University of California Press, 1989.
- . “John Rawls and the Search for Stability.” *Ethics*, 105, 4, July 1995, 874–915.
- Bauman, Zigmund, *Modernity and the Holocaust*. Ithaca, New York, Cornell University Press, 1989.
- Bary de, William Theodore, *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.
- Bary de, Wm. T. & Wei-ming, Tu. *Confucianism and Human Rights*. New York, Columbia University Press, 1998.
- Bauer, J. R & Bell, D. A., eds., *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo*. Madrid, Siglo XXI, 2002.
- . *Power in the Global Age: A New Global Political Economy*. Social & Behavioral Sciences. Traducido por Kathleen Cross. Munich, Polity Press, 2005.
- Beitz, Charles, *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton University Press, 1979.

- . “International Liberalism and Distributive Justice.” *World Politics* 51, 1999, 287.
- . *El sentido de los Derechos Humanos*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid; Orig. “What Human Rights Mean.” *Daedalus*, Winter, Vol. 132, No.1, 2003, 36-46.
- Bell, Daniel A., *East Meets West. Human Rights and Democracy in East Asia*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 2000.
- . *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2006.
- . *China’s New Confucianism Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2008.
- . *Confucian Political Ethics*. Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2010.
- Bellamy, Richard & Castiglione, Dario, “Three Models of Democracy, Political Community and Representation in the EU”, *Journal of European Public Policy*, 1, 20, 15 Jan 2013, 206-23.
- Benhabib, Seyla, “Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy.” *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, Princeton University Press, 1996.
- . *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, Princeton University Press, 2002.
- . *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge, UK, Polity Press in association with Blackwell Publishers, 2007.
- Benjamin, Jessica, *Los lazos de amor: Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Traducción: Jorge Piatigorsky Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1988.
- Benjamin, Nelson, “Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters.” *Sociological Analysis*, 34, 2, 1973, 79-105.
- Bennett, Lance & Entman, Robert, M. eds., *Mediated Politics: Communication in the Future of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Berger, Peter, “On the Obsolescence of the Concept of Honor”, In: Stanley Hauerwas, Alasdair C. MacIntyre, eds., *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Paris, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1983, 339-47.
- Berger, Peter, L. & Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge* (orig. 1966); *La construcción de la realidad*. Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa Oriental. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003.
- Birken, Lawrence, “Freud’s ‘Economic Hypothesis’: From Homo Oeconomicus to Homo Sexualis.” *American Imago* Vol. 56, No. 4, 1999, 311–30.

- Blum, Lawrence A., "Multiculturalism, Racial Justice, and Community: Reflections on Charles Taylor's 'Politics of Recognition'." En *Defending Diversity: Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism*, edited by Lawrence Foster and Patricia Herzog. Amherst: University of Massachusetts Press, 1994, 175-205.
- . "Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism." *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 5, no. 1, marzo, 1998, 51-68.
- Boron, A. A. & Klachko, P. *Segundo turno. El resurgimiento del ciclo progresista en América Latina y el Caribe*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2023.
- Borradori, Giovanna & Derrida, Jacques & Jürgen, Habermas, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas & Jacques Derrida*. London, Taurus 2005.
- Bostrom, Nick, *Global Catastrophic Risks*. Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Bourdieu, Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*. París, Minuit, 1979.
- . *Le sens pratique*. París, Minuit, 1980.
- . *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Prometo Libros, 2012 (orig. 1972).
- . & Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Massachusetts, and London, England, The MIT Press, Studies in Contemporary German Social Thought, 1992.
- Brasset, James & Higgott, Richard, "Building the Normative Dimension(s) of a Global Polity." *Review of International Studies*, Vol. 29, Governance and Resistance in World Politics. Cambridge, Cambridge University Press, Dec. 2003, 29-55.
- Brett, M. G. & West, G. & Dyck, J. E., "Rethinking Contexts, Rereading Texts." *Journal for the Study of the Old Testament Supplement*, Ser. 299, editado por M. D. Carroll. Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000.
- Brierly, James L., *The Law of Nations: An Introduction to the International Law of Peace*. Oxford, Clarendon Press, 1963 (orig. 1928), 27-49.
- Brincat, S. & Lima, L. & Nunes, J. eds., *Critical Theory in International Relations and Security Studies*. London and New York, Routledge, 2012.
- Brink, Bert van den & David Owen, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

- Brook, A. & Taylor, Charles, *Reconciling the Solitudes: Essays on Canadian Federalism and Nationalism*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 1993.
- Brzezinski, Zbigniew, *The Choice: Global Domination or Global Leadership*. New York, Basic Books, 2004.
- Buchanan, Allen, "Recognitional Legitimacy and the State System." *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 28, No. 1, Jan. 1999, 46-78.
- Buck-Morss, Susan, *Hegel, Haiti e Historia Universal*. México, Fondo de Cultura Económica, FCE, 2013.
- Burchill, S. & Devetak, R. & Linklater, A. et al., *Theories of International Relations*. London, Palgrave, 2001.
- Burnham, James, *The Managerial Revolution. What is Happening in the World*. Westport, Greenwood Press, 1972 (orig. 1941).
- Burns, Tony, "Recognition Versus Distribution: Three Works on Equality." *Contemporary Politics* 7, no. 4, 2001.
- Calhoun, Craig, "I Introduction: Habermas and the Public Sphere." En *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass.-London, MIT Press, 1993.
- Caney, S., *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*. Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Carens, J. H., *Ethics of Immigration*. Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Carens, J. H., et al, *Immigrants and the Right to Stay*. Cambridge, MA, MIT Press, 2018.
- Castiglione, Dario & Bellamy, Richard, "Three Models of Democracy, Political Community and Representation in the EU." *Journal of European Public Policy*, 1, 20, Jan 2013, 206-23.
- Chan, Joseph, "A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China." En *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 212-37.
- Chan, Kwok-bun. "Prologue: Chinese identities, ethnicity and cosmopolitanism", "Rethinking Chinese ethnicity". In: Chan, Kwok-bun, *Chinese Identities, Ethnicity and Cosmopolitanism*. London, New York, Routledge, 2005, 2-6, 14-34.
- Chase-Dunn Christopher & Anderson, E. N., eds., *The Historical Evolution of World-Systems*. London, Palgrave, and Indiana University, 2005.
- . & Lerro, Bruce, *Social Change: Globalization from the Stone Age to the Present*. New York, Paradigm Publishers & Routledge, 2014.
- China's Share of Global GDP. Percentage share of global GDP in 2022. *World Economics*, 2023. <https://www.worldeconomics.com/Share-of-Global-GDP/China.aspx>.
- Chodorow, Nancy, *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven, Yale University Press, 1989.

- Cohen, Gerald Allan, *La Teoría de la Historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid, Siglo Veintiuno España Editores, 1986 (orig. 1978).
- . *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*. Oxford, Clarendon Press, 1988.
- . “On the Currency of Egalitarian Justice.” *Ethics*, 99, 4, 1989, 906–44.
- . “Incentives, Inequality, and Community.” *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13. Salt Lake City, University of Utah Press, 1992.
- . *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Studies in Marxism and Social Theory. Oxford, Maison des Sciences de l’Homme and Cambridge University Press, 1995.
- . & Scannella, Mario, “The Moral Case of Marxism. An interview with Gerry Cohen.” *The Philosophers’ Magazine* 1, 1997, 38–42.
- . “Expensive Tastes and Multiculturalism.” En *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*, editado por Rajeev Bhargava & Amiya Kumar Bagchi & R. Sudarshan. New Delhi, Oxford University Press, 1999.
- . *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Barcelona, Paidós, 2001.
- . *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2008.
- . “Freedom and Money”. En G. A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*. Princeton, Princeton University Press, 2011, 166–200.
- . “Rescuing Conservatism.” En Cohen, G. A., *Finding Oneself in the Other*. Princeton, Princeton University Press 2012, 143–174.
- . & Hrubec, Marek, “Dvojí odkaz Karla Marxe.” *Filosofický časopis* 2009, 57, 5, 751–759.
- Cohen, Jean Louis & Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The MIT Press, 1992.
- . “Rethinking Human Rights and Sovereign Equality in the Epoch of Humanitarian Intervention.” En *Rethinking Sovereignty, Rights and International Law in the Epoch of Globalization*. Istanbul, Bilgi Üniversitesi, 2007–2008.
- Cohen, Joshua, “For a Democratic Society.” En *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- . “Is there a Human Right to Democracy?” En *Egalitarian Conscience: Essays in Honour of G. A. Cohen*, ed. Christine Sypnowich. Oxford, Oxford University Press, 2006, 226–250.
- Comaroff J, Comaroff J., *Theory from the South. Or, How Euro-America is Evolving toward Africa*. London, Paradigm Publishers, 2012.
- Confucio. *Analectas*. Madrid, Editorial EDAF, 2019.

- “Convención sobre derechos y deberes de los Estados.” En *Séptima Conferencia Internacional Americana*. Montevideo, 1933.
- Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer*, 18 de diciembre de 1979, disponible en:
<https://osn.cz/dokumenty-osn/%20files/treaty-on-the-elimination-of-all-forms-of-discrimination-against-women.pdf>
- Convención sobre los Derechos del Niño*, 20. 11. 1989, http://www.stopdetskepraci.cz/download/pdf/documents_2.pdf
- Conway, J. M., *Edges of Global Justice: The World Social Forum and Its 'Others'*. London, Routledge, 2012.
- Coomans, A. P. M., “Progressive Development of International Human Rights Law: The Extraterritorial Application of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.” En *Beyond the Nation State: Human Rights in Times of Globalisation*, editado por Michael Windfuhr. Uppsala: Global Publications Foundation, 2005, 33-50.
- El Coran*. Madrid, Usbook, 2016.
- Craven, Matthew, *The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights: A Perspective on Its Development*. Oxford, Clarendon Press, 1995, 71-80.
- . “Violence of Dispossession: Extra-Territoriality and Economic, Social, and Cultural Rights.” En *Economic, Social and Cultural Rights in Action*, ed. M. A. Baderin, R. McCorquodale. Oxford, Oxford University Press, 2007, 71-88.
- Dallmayr, Fred & Manoochehri, Abbas, *Civilizational Dialogue and Political Thought: Tehran papers*. Lanham, Lexington Books, 2007.
- . *Integral Pluralism: Beyond Culture Wars*. Lexington: The University Press of Kentucky, 2010.
- Dean, J., “Cybersalons and Civil Society. Rethinking the Public Sphere in Transnational Technoculture”. *Public Culture* 13, No. 2, 2001, 243-266.
- De Bary, William Theodore & Weiming, Tu, *Confucianism and Human Rights*. New York, Columbia University Press, 1998.
- Declaration on the Rights and Responsibilities of Individuals, Groups and Organs of Society to Promote and Protect Universally Recognized Human Rights and Fundamental Freedoms*. A/RES/53/144, [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(symbol\)/a.res.53.144.en](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(symbol)/a.res.53.144.en)
- Delanty, Gerard, *The Cosmopolitan Imagination. The Renewal of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Deng Xiaoping, “Emancipate the mind, seek truth from facts, and unite as one in looking to the future.” En *Selected Works of Deng Xiaoping* (Volume II, 1975–1982), China Daily, Oct. 15, 2010 (orig. 13. 10. 1978).

- Deng Xiaoping, "Opening Speech at the Twelfth National Congress of the CPC" (September 1, 1982). En Deng Xiaoping, *Build Socialism with Chinese Characteristics*. Beijing, Foreign Languages Press, 1984.
- Deng Xiaoping, *Document*. Beijing, Renmin Publishing House, 1993.
- Deng Xiaoping, *Selected Works of Deng Xiaoping (1965–1982)*. Beijing, ICP Intercultural Press, 2015.
- Derian, J. D., *Critical Practices in International Theory*. London and New York, Routledge, 2009.
- Derrida, Jacques & Habermas, Jürgen & Borradori, Giovanna, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. New York, Taurus, 2005.
- Deudney, Daniel, H., "Nuclear Weapons and the Waning of the Real-State." *Daedalus* The MIT Press. Vol. 124, No. 2, Spring, 1995, 209–31.
- . "Geopolitics and Change." En *New Thinking in International Relations Theory*, eds., M. Doyle, y J. Ikenberry. Boulder, Westview Press, 1999.
- . "Regrounding Realism; Anarchy, Security, and Changing Material Contexts." *Security Studies*, Vol. 10, 2000, Issue 1, 1–42.
- Diamond, Jared, *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. With a New Afterword about the Modern World. New York – London, W. W. Norton & Co., 1999.
- Dinušová, D., The Trajectory of Ideals in the Revolutionary Processes of Latin America. *Human Affairs* Vol. 33, No. 3, 2023, 335–348.
- Domínguez, E. L., Rodríguez, R. R., "There and back again: United States policy towards Cuba in the 21st century". *International Journal of Cuban Studies* Vol. 14, No. 2, Winter 2022, 309-342.
- Dussel, Enrique, *A New Age in the History of Philosophy. The World Dialogue between Philosophical Traditions*. Seoul, XXIIth World Congress of Philosophy, 2008.
- . *Filosofía de la Liberación*. Fondo de Cultura Económica electrónica, EPub, 2011 (orig. 1977), 1079.
- . "Las tres configuraciones del proceso político," *Cuadernos Filosóficos / Segunda Época*. Vol. 14, 2018.
- Dworkin, Ronald, "Equality of Resources." *Philosophy and Public Affairs*, 10, 4, 1981, 283–345.
- Dworkin, G. & Bermant, G. & Brown, P. G., eds., *Markets and Morals*. Washington, Hemisphere Publishing, 1977.
- Eisenstadt, Shmuel N., *Multiple Modernities*. New York, Routledge, 2017.
- . "Multiple Modernities." *Daedalus*, Winter 2000, 129, 1.
- Elias, Norbert, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. London, Wiley-Blackwell, 2000.

- El-Ojeili, Chamsy y Hayden, Patrick, *Critical Theories of Globalization*. Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2006.
- Elster, Jon, *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*. España, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Epopeya de Gilgamesh*. Versión de Andrew George. Traducción de Fabián Chueca Crespo. Barcelona, Penguin Random House, 2014.
- Ernestine, Avila & Hondagneu-Sotelo, Pierrette, "I'm Here, But I'm There. The Meaning of Latina Transnational Motherhood." En *Global Dimensions of Gender and Care*. Stanford, eds. M. K. Zimmerman, & J. S. Litt & C. E. Bose. Stanford, Stanford University Press, 2006.
- Fanon, Franz, *Los condenados de la tierra*. Navarra, Txalaparta, 1999 (orig. 1961).
- Fasensfest, David ed. *Marx Matters*. Leiden, Brill, 2022.
- Fichte, Johann Gottlieb, "Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre." En J. G. Fichte, *Werke*, Hg. I. H. Fichte. Bd. 3. Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- Fine, Robert, "Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique." *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 29, Issue 6, 2003, 407–29.
- . *Cosmopolitanism*. London, Routledge, 2007.
- Fisher, W. F., Ponniah, T., *Another World is Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*. London, Zed Books, 2003.
- Flinders, Matthew & Bache, Ian. eds., *Multi-level Governance*. Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Flynn, Jeffrey, "Human Rights, Transnational Solidarity, and Duties to the Global Poor". *Constellations* 16, 1, 59-77, 2009.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid, Trotta, 2004.
- Forst, Rainer, "Towards a Critical Theory of Transnational Justice." *Metaphilosophy* 32, 2001, 160-79. Versión en alemán: "Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit." *Gerechtigkeit und Politik, Philosophische Perspektiven*. Sonderband 3 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie. Hg. R. Schmücker & U. Steinvorh. Berlin, Akademie Verlag, 2002, 215-32.
- Foucault, Michael, *El pensamiento del afuera*. Traducción por Arranz, Manuel. Valencia, Pre-Textos, 1993.
- Fraser, Nancy, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text*, 1990, No. 25/26, 56-80.
- . *Iusticia Interrupta. Reflexiones críticas sobre la condición post socialista*. Bogotá, Siglo del Hombre editores, 1997.
- . *Escalas de justicia*. Traducción por Antoni Martínez Riu. EPubLibre ePub, Titivillus, 2020.

- . “Recognition, Redistribution and Representation in Capitalist Global Society. An Interview with Nancy Fraser. Interviewed by Hanne Marlene Dahl, Pauline Stoltz and Rasmus Willig.” *Acta Sociologica*, 47, 2004.
- . „Multiculturalism, Antiessentialism and Radical Democracy.” *Cahiers du genre*, coord. Nancy Fraser y Marie Ploux, Vol. 39, Issues 2, 2005, 27-50.
- . “El Feminismo, el capitalismo y la astucia de la historia.” Conferencia de Cortona *Género y ciudadanía: nuevos y viejos dilemas, entre la igualdad y la diferencia*. *New Left Review* 56, Nov., 2008.
- . & Marek Hrubec, “Towards Global Justice: An Interview with Nancy Fraser”. *Czech Sociological Review* Vol. 40, No. 6, 2004, 879–89.
- . & Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Traducción: Pablo Manzano. Madrid, Morata, 2006.
- Franco, P., Marsh, L., *A Companion to Michael Oakeshott*. Philadelphia, Penn State University, 2015.
- Freeden, M., *Ideologies and Political Theory. A Conceptual Approach*. Oxford, Clarendon Press, 1998.
- Fromm, Erich, *Studien über Autorität und Familie. Sozialpsychologischer Teil*. M. Horkheimer, Hg., Schriften des Instituts für Sozialforschung, Band V: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, París, 1936, 77-135; *Studies on Authority and the Family. Sociopsychological Dimensions. The Estate of Erich Fromm*. Editado por Max Horkheimer. Traducción por Susan Kassouf. Karl Schlecht Foundation, 2020, 8-58.
- . *¿Tener o ser?* Traducción por Carlos Valdes. Editor digital, Titivillus ePub base r1.2, 2016 (orig. 1977).
- . *El arte de amar*. Traducción por Noemí Rosenblatt & Bernardo Moreno. Titivillus, ePub base r1.2, 2017a (orig. 1956).
- . *El miedo a la libertad*. Versión castellana de Gino Germani. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2007 (orig. 1941).
- . *Anatomía de la destructividad humana*. Traducción por Félix Blanco. DHa-41, ePub r1.2., 2017b (orig. 1972).
- Garnham, Nicholas, “The Media and the Public Sphere”, En C. Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA, London, MIT Press, 1993, 359–376.
- Génesis 32:28 (i.e. Israel, el que lucha con Dios, o Dios lucha), por un lado, el término *yihad* se lee selectivamente sólo como una estrategia de lucha y, por otro lado, el nombre Israel (hebreo Jisráél) se toma literalmente sólo como "Dios lucha". <https://www.biblegateway.com/passage/?search=G%C3%A9nesis%2032%3A22-30&version=LBLA#es-LBLA-957>

Deuteronomio (3:22) “el Señor, su Dios, luchará a favor de ustedes”.

<https://www.biblegateway.com/verse/es/Deuteronomio%203%3A22>

- Ghai, Yash, “Rights, Social Justice, and Globalization in East Asia.” En *The East Asian Challenge for Human Rights*. Eds. Joanne R. Bauer & Daniel A. Bell, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 241-63.
- Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu, SL, 1984.
- Giesen, K.-G. & Pijl, K. van der, eds., *Global Norms in the Twenty-First Century*. Cambridge, Cambridge Scholars Press, 2006.
- Gilens, M., Page, B. I., „Testing Theories of American Politics: Elites, Interest Groups, and Average Citizens“. *Perspectives on Politics* Vol. 12, Issue 3, Sept. 2014, 564–581.
- Giles, D., *Rethinking Misrecognition and Struggles for Recognition: Critical Theory Beyond Honneth*. Praha, Insert Philosophy, 2020.
- Goethe van, Johann Wolfgang, *Los años de aprendizaje de Guillermo Meister*. Traducción por R. M. Tenreiro. Coahuila, Universidad Autónoma de Coahuila, 1975.
- Goodman, David S. G., *Deng Xiaoping and the Chinese Revolution: A Political Biography*. London and New York, Routledge, 2002.
- Göle, Nilüfer & Ammann, Ludwig, *Islam in Public. Turkey, Iran and Europe*. Istanbul, Istanbul Bilgi University Press, 2006.
- Gomis, M., Cepeda Másmela, C., Fransson-Quenoz, F., y Durez, A. eds., *América Latina: Ciclos socioeconómicos, 1990-2020*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2021.
- Granés, C., *Delirio Americano. Una historia cultural y política de América Latina*. Bogotá, Taurus, 2023.
- The Group of 77 at the United Nations*. G77, 2022. <https://www.g77.org>.
- Gutmann, Amy, “Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy.” En *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Gyekye, Kwame, *Beyond Cultures: Perceiving a Common Humanity*. Ghanaian Philosophical Studies III. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2004.
- Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1962.
- . *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1981 (orig. 1961).
- . *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Editorial Tecnos, 1987 (orig. 1973).

- . “The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno.” *The Philosophical Discourse of Modernity Twelve Lectures*. Cambridge, MA, The MIT Press, 1987.
- . “Three normative models of democracy.” *Constellations* Volume 1, No. 1, Oxford Blackwell Publishers, 1994, 1-10.
- . “Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism.” *Journal of Philosophy* 92, 1995, 3.
- . “Labor and Interaction: Remarks on Hegel’s Jena Philosophy of Mind.” En *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition*. Editado por J. O’Neill. New York: State University of New York Press, 1996.
- . *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Traducción de José Luis Etcheverry. De la traducción: Amorrortu Editores. Madrid, Ediciones Cátedra, Teorema, 1999 (orig. 1973).
- . *Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Traducido por M. J. Redondo. E-Libro CORP. El Cid Editor, 2000a.
- . *La Constelación Posnacional. Ensayos políticos*. Traducción: Pere Febrat Abat, Daniel Gamper Sachse y Luis Diez. Biblioteca del Presente. Barcelona - Buenos Aires – México, Ediciones Paidós Ibérica, 2000b (orig. 1998).
- . *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Verlag, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2001.
- . *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Traducción: R. S. Carbó. Barcelona, Paidós, Biblioteca del Presente 20, 2002.
- . *Theorie des kommunikativen Handelns*. Fráncfurt del Meno, Suhrkamp / *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Barcelona, Paidós, 2003 (orig. 1981).
- . “Religion in the Public Sphere.” *European Journal of Philosophy*, Vol. 14:1, 14 de marzo - abril 2006, 1-25.
- . *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Katz Editores, 2008 (orig. 1985).
- . *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid, Taurus, 2010 (orig. 1985).
- . “A ‘Post/Secular’ Society – What Does That Mean?”. En Ponencia: *Istanbul Seminars*. Istanbul: Bilgi Universitesi, 18 Sept., 2008.
- . “Arbeit, Liebe, Anerkennung. Der Philosoph Axel Honneth wird 60. Eine Gedankenreise von Marx zu Hegel nach Frankfurt und wieder zurück),” *Die Zeit*, N. 30, 16 Juli, 2009.
- . *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Estructuras y Procesos. Filosofía. Traducción: Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Editorial Trotta, noviembre, 2010.

- . & Derrida, Jacques & Borradori, Giovanna, *La filosofía en una época de terror: diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid, Taurus, 2003.
- Haigh, Stuart, *The World State: Polity or Condition?* Australasian Political Studies Association Conference. Hobart, University of Tasmania, 2003.
- Hampton, Jean, *Political Philosophy*. New York, Routledge, 2019.
- Hanisch, Carol, "The Personal is Political." En *Notes from the Second Year: Women's Liberation*. New York, Radical Feminism, 1969.
- Harnecker, M., *A world to build: New paths toward twenty-first century socialism*. New York, Monthly Review Press, 2015.
- Hazon, Y., *Conservatism. Rediscovery*. Washington, Regnery Gateway, 2022.
- Hardimon, Michael O., *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Harris, Jerry, *The Dialectics of Globalization: Economic and Political Conflict in a Transnational World*. Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, December 11, 2008.
- . ed. *The Nation in the Global Era: Conflict and Transformation*. Leiden, Boston, Brill, 2009.
- . *Global Capitalism and the Crisis of Democracy*. Atlanta, Clarity Press, 2016.
- Harris, Jerry & Robinson, William I., "Towards a Global Ruling Class? Globalization and the Transnational Capitalist Class". *Science and Society* Vol. 64, No. 1, 2000.
- Hatzimihail, Nikitas, "The Many Lives —And Faces— of Lex Mercatoria: History as Genealogy in International Business Law." *Law and Contemporary Problems*, Vol. 71, No. 3, 2008.
- Haydar, Bashshar, "Extreme Poverty and Global Responsibility." En *Global Institutions and Responsibilities*, eds, C. Barry and T. W. Pogge. Oxford, Blackwell, 2005.
- Hayden, P., *John Rawls: Towards a Just World Order*. Cardiff: University of Wales Press, 2002.
- Heater, D., *World Citizenship and Government. Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*. Houndmills, Macmillan, 1996.
- Hegel, Jorge Guillermo Federico, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg, F. Meiner, 1959 (orig. 1817).
- . *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Traducción por Juan Luis Vermal. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2004 (orig. 1820). *Filosofía del derecho*. Traducción por Angélica Mendoza de Montero. Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968.

- . *El Sistema de la Eticidad —o Civilidad*. Traducción por Dalmacio Negro Pavón & Luis González-Hontoria. Madrid, Editora Nacional Clásicos para una Biblioteca Contemporánea, 2008.
- . *Fenomenología del espíritu o de la mente*. Traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, Fondo de Cultura Económica, 2017a; *Phänomenologie des Geistes*. Hamburgo, Félix Meiner, Edición de G. Lasson, 1911 (orig. 1807).
- . *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Traductor: Joaquín Abellán García. Madrid, Tecnos, 2017b (orig. 1821).
- Heins, Volker, “Globalisierung und soziale Leid”. En Axel Honneth, Hg., *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt am Main, Campus, 2002, 195-220.
- . “Realizing Honneth: redistribution, recognition, and global justice,” *Journal of Global Ethics*, 4, 2, 2008a, 141-53.
- . “Human Rights, Intellectual Property, and Struggles for Recognition,” *Human Rights Review*, Vol. 9. Issue. 2, 2008b, 213-32.
- . *Nongovernmental Organizations in International Society. Struggles over Recognition*. New York: Palgrave MacMillan, 2008c.
- . “Chapter Seven. Realizing Honneth, Redistribution, Recognition, And Global Justice.” En *Beyond Friend and Foe. The Politics of Critical Theory*. Social and Critical Theory, Vol. 9. PubFactory, Brill, 2011, 192-213.
- Held, David, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Cambridge, Polity Press, 1980.
- . *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford, Stanford University Press, 1995.
- . & Archibugi, Daniele, eds. *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Polity Press, 1995.
- . & McGrew, Anthony. *Governing Globalization. Power, Authority and Global Governance*. Cambridge, Polity Press, 2003.
- . & Koenig-Archibugi, Mathias (eds), *Global Governance and Public Accountability*. Oxford, Blackwell, 2005.
- . & Kaya, A., eds., *Global Inequality. Patterns and Explanations*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Held, Virginia. “Liberalism and the Ethic of Care.” En Held, Virginia, *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Heywood, A., *Political Ideologies*. London, Bloomsbury Academic, 2021.
- Higgott, Richard & Ougaard, Morten, *Towards a Global Polity: Future Trends and Prospects*. London, Routledge, 2002.
- . & Brasset, James. “Building the Normative Dimension(s) of a Global Polity.” *Review of International Studies*, Vol. 29, Governance and

- Resistance in World Politics. Cambridge, Cambridge University Press Dec. 2003, 29-55.
- Hobbes, Thomas, *Leviatán, o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. España, Universidad de València, 1990.
- Hobsbawm, Eric, *The Age of Revolution: 1789-1848*. New York, Vintage, 1996a.
- Hobsbawm, Eric, *The Age of Capital: 1848-1875*. New York, Vintage, 1996b.
- Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*. Vintage 1996c.
- Hobsbawm, Eric, *On Nationalism*. Little, Brown, 2021.
- Hochschild, Arlie, Russell & Ehrenreich, Barbara. *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. Nueva York, A Metropolitan / Owl Book, 2002.
- . *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*. San Francisco – Los Angeles, University of California Press, 2003.
- . "Love and Gold". En Hochschild, A. R., Ehrenreich, B. eds., *Global Women*. New York, Owl Books, 2004.
- Holenstein, Elmar, *Menschliches Selbstverständnis: Ichbewusstsein, intersubjektive Verantwortung, interkulturelle Verständigung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.
- . *Sprachliche Universalien: eine Untersuchung zur Natur des menschlichen Geistes*. Bochum, Brockmeyer Verlag, 1985.
- . *Kulturphilosophische Perspektiven*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1998.
- Homero, *La Odisea*. Nueva Biblioteca Billiken. Madrid, Atlántida, 1998.
- Hondagneu-Sotelo Pierrette & Avila, Ernestine, "I'm Here, But I'm There. The Meaning of Latina Transnational Motherhood." En Global Dimensions of Gender and Care. Stanford, eds, M. K. Zimmerman, J. S. Litt, C. E. Bose, Stanford, Stanford University Press, 2006.
- Honneth, Axel, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1988. *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una Teoría crítica de la sociedad*. Madrid, Antonio Machado Libros, 2009a.
- . *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- . "Die Soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung Einer Kritischen Gesellschaftstheorie." *Leviathan*, Vol. 22. No. 1, marzo 1994a, 78-93.
- . "Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie." En *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, ed. Alex Honneth. Frankfurt/M., Fischer Verlag, 1994b, 9-70.

- . “The Limits of Liberalism: On the Political-Ethical Discussion concerning Communitarianism.” In: Honneth, A., *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Ed. Charles W. Wright. New York, State University of New York Press, 1995.
- . *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Traducción castellana de Manuel Bellestero, Revisión de Gerard Vilar. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori, 1997; orig. Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- . *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000a.
- . “Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt Zur Idee der ‘Kritik’ in der Frankfurter Schule“. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* Vol. 48 No. 5, 2000b, 729—737.
- . *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel’s Philosophy of Right: Two Lectures* Amsterdam: Van Gorcum, 2000c.
- . (Hg.) *Befreiung aus der Mündigkeit. Paradoxien des gegenwärtigen Kapitalismus*. Frankfurt am Main, Campus, 2002.
- . *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- . “Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice.” *Acta Sociologica* Vol. 47. No. 4, Recognition, Redistribution, and Justice, Dec., 2004.
- . *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, Polity Press, 2007a.
- . “Recognition as Ideology.” En *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, eds. Brink, B. van den & Owen, D. Cambridge, Cambridge University Press, 200b7.
- . *Recognition and Power Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, eds., Bert van den Brink, *Utrecht Univ.* y David Owen *Univ. of Southampton*. Cambridge, Cambridge University Press. 2007c.
- . *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007.
- . *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Traducido por Griselda Mársico. Buenos Aires, Katz Editores, 2009c.
- . “Is Universalism a Moral Trap? The Presuppositions and Limits of a Politics of Human Rights”. En A. Honneth, *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, Polity Press 2007, 197-217.

- . “Recognition as Ideology”, en *Recognition and Power, Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Bert van den Brink y David Owen. Cambridge, Cambridge University Press, 2007b, 323-47.
- . “The Possibility of a Disclosing Critique of Society: *The Dialectic of Enlightenment* in Light of Current Debates in Social Criticism”, *Constellations* Volume 7 No. 1, 2008, 116-27.
- . *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Traducción: Peter Storandt Diller. Edición y Revisión de traducción: Gustavo Leyva. México, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- . *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* Traducción: Graciela Calderón. Buenos Aires y Madrid, Katz Editores, 2014; Orig. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2011.
- . “Recognition between States”, in Nythamar H. de Oliveira, Marek Hrubec, Emil Sobottka, Giovanni A. Saavedra, eds. *Justice and Recognition. On Axel Honneth and Critical Theory*. Porto Alegre: PUCRS, Prague, Filosofia, 2015, 265-285.
- . & Fraser, Nancy, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Traducción: Pablo Manzano. Madrid, Morata, 2006.
- . & Hrubec, Marek, “O kritice a uznání”. En *Zbavovat se svéprávnosti*, ed. Axel Honneth, Praga, Filosofia, 2007, 317–330.
- Horkheimer, Max, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer, 1930a. “Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia, 13-118.” En *Historia, metafísica y escepticismo*. Traducción por Ma. del Rosario Zurro. Madrid, El Libro del Bolsillo, Alianza Editorial, 1982.
- . “Ein neuen Ideologiebegriff?” *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 15, 33–56, 1930b.
- . “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”. *Frankfurter Universitätsreden* 37, Frankfurt am Mein, Englert & Schlosser, 1931.
- . “Hegel und das Problem der Metaphysik.” *Festschrift für Carl Grünberg zum 70. Geburtstag*. Leipzig, Hirschfeld. (1932a) “Hegel y el problema de la metafísica, 1932, 116-36.” En *Historia, metafísica y escepticismo*. Introducción de Alfred Schmidt. Traducción de Ma. del Rosario Zurro. Madrid, Libro de Bolsillo Alianza Editorial, 1982.
- . “Vorwort.” *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1/2, 1932b: I–III. “Prefacio para la nueva publicación. (9-14).” En *Teoría Crítica*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2003.
- . “Bemerkungen über Wissenschaften und Krise.” *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1, 1932c, 1– 7. “Observaciones sobre ciencia y crisis. “ En *Teoría Crítica*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 15-21, 2003.

- . “Materialismus und Metaphysik.“ *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1, 1933a, 1-45.
- . Materialismus und Moral. *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 2, 1933b, 161-95.
- . “Zum Rationalismustreit in der gegenwärtigen Philosophie.“ *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1, 1934, 2-53.
- . (Regius, Heinrich) *Dämmerung. Notizen in Deutschland*. Zürich, Oprecht & Helbling, 1934.
- . “Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie.“ *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1, 1935a, 1-25. “Observaciones sobre la antropología filosófica,” En *Teoría Crítica*. Filosofía. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores, 2003, 50-75.
- . “Zum Problem der Wahrheit.“ *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 3, 1935b, 321-364.
- . “Egoismus und Freiheitsbewegung.“ *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5, 2, (1936): 161-231. “Egoísmo y movimiento liberador.“ *Teoría Crítica*. Filosofía. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu Editores, 2003, 151-222.
- . „Der neueste Angriff auf die Metaphysik.“ *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1, 1937, 4-51.
- . “Traditionelle und kritische Theorie.“ *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 2002a, 2, 1937, 245-94; “Teoría tradicional y teoría crítica.” *Teoría crítica*. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2003.
- . “Montaigne und die Funktion der Skepsis.” *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1, 1938, 1-54. “Montaigne y la función del escepticismo.“ En *Historia, metafísica y escepticismo*. Introducción de Alfred Schmidt. Traducción de Ma. del Rosario Zurro. Madrid, Libro de Bolsillo Alianza Editorial, 1982, 137-203.
- . “Die Juden und Europa.“ *Zeitschrift für Sozialforschung*, VIII, 1939, 115-37.
- . “The Social Function of Philosophy.” *Studies in Philosophy and Social Science*, 8, 3. En *Critical Theory*. Continuum, 1982, VIII, 3, (1939, 2002b). “La función social de la filosofía. (272-89).” En *Teoría Crítica*. Filosofía. Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2003.
- . “Notes on Institute Activities.” *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1, 1941a, 121-23.
- . “Art and Mass Culture.” *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 2, 1941b, 290-302.
- . “The End of Reason.” *Studies in Philosophy and Social Science* IX, 3, 1941c, 366-88.
- . “Preface.” *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 3, 1941, 365.
- . “Postscript.” *Critical Theory. Selected Essays*, Traducido por Matthew J. O’Connell y otros, editado por A. Schmidt. New York:

- Continuum, 2002 (orig. 1972), 244–52.
- & Adorno, Theodor Ludwig Wiesengrund, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente; Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía. Introducción y traducción por Juan José Sánchez. Madrid, Editorial Trotta, 1994 (orig. 1944).
 - & Marcuse, Herbert, “Philosophie und Kritische Theorie.” *Zeitschrift für Sozialforschung* VI, No. 3, 1937, 625–47. Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970, 1980; “Philosophy and Critical Theory.” *Studies in Philosophy and Social Science*. Social Studies Association, New York City, Institute of Social Research. Vol. 9 (1941). *Journal for Social Research*, VI, 3.
 - Hroch, Miroslav, *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
 - Hroch, Miroslav, *European Nations: Explaining Their Formation*. New York, Verso, 2015.
 - Hrubec, Marek, ed., *Between Islam and the West. The Iranian Perspectives*. Prague, Filosofia, 2009.
 - . *Kritická teorie společnosti. Český kontext*. Praha, Filosofia 2013.
 - . “Innovation in Understanding and Cooperating the Macro-Regions: The Potential of Promotion of the “16+1 Cooperation” and the Belt and Road Initiative.” En Huang Ping and Liu Zuokui, eds., *How the 16+1 Cooperation Promotes the Belt and Road Initiative*. Beijing, China Social Sciences Press, 2017, 34–53.
 - . “Towards Justice in the World War.” En *From Social to Cyber Justice*, eds. N. De Oliveira, M. Hrubec, E. Sobottka. Porto Alegre, PUCRS, and Praga, Filosofia, 2018.
 - . “Threat of Limited Nuclear War.” *Critical Sociology*, Vol. 45, No. 6, 2019, 785–798.
 - . *Global China*. Beijing, Foreign Languages Press, 2021.
 - . “Strategic Socialism. The Updating of Cuba’s Model.” *Human Affairs* Vol. 33, No. 3, 2023, 349–365.
 - & Fraser, Nancy, „Towards Global Justice: An Interview with Nancy Fraser.“ *Czech Sociological Review*, Vol. 40, No. 6, 2004, 879–89.
 - & Brabec, Martin. “Beyond the Civilizational Crisis: On Determinism.” *Perspectives on Global Development and Technology*, 1, 2011, 94–112.
 - & De Oliveira, N., Sobottka, E., ed. *From Social to Cyber Justice*. Porto Alegre, PUCRS, y Praga, Filosofia, 2018.
 - & Brabec, Martin & Minářová, Markéta, *Basic Income in the World. Arguments, Experiments, History*. 2nd edition. Prague, Epoque, 2022.

- . & Emil Višnovský, eds., *Towards a New Research Era. Global Comparison of Research Distortions*. New York and Leiden, Brill, 2023.
- „Humanitarian organisations estimate one person dying of hunger every four seconds.“ *Reliefweb* 20 September, 2022. <https://reliefweb.int/report/world/humanitarian-organisations-estimate-one-person-dying-hunger-every-four-seconds>
- Huntington, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. ePublibre 1.1 Titivillus 20.04.17, 1195.
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Ed. N. J. Dawood. Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Ignatieff, Michael, *Los derechos humanos como política e idolatría*. Traducción de Francisco Beltrán Adell. Madrid, Paidós, 2003.
- Ihara, Craig K., “Are Individual Rights Necessary? A Confucian Perspective.” En eds. Kwong-Loi Shun & David B. Wong, *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy and Community*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, 23-43.
- Ikaheimo, H. & Lepold, K. & Stahl, T., eds., *Recognition and Ambivalence: Judith Butler, Axel Honneth, and Beyond*. New York, Columbia University Press, 2021.
- “Informe sobre Desarrollo Humano.” *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)*. Nueva York, Oxford University Press – Palgrave Macmillan, 1990.
- “In world of wealth, 9 million people die every year from hunger, WFP Chief tells Food System Summit.” *World Food Programme*, 21 September 2021. <https://www.wfp.org/news/world-wealth-9-million-people-die-every-year-hunger-wfp-chief-tells-food-system-summit>
- Ingram, James. “Comment on Lawrence Blum.” *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 5, Issue 1, 1998, 69–74.
- Iser, Mattias. “Recognition between States: On the Moral Substrate of International Relations.” En eds. T. Lindemann y E. Ringmar, *The International Politics of Recognition*. London, Paradigm, 2012.
- Jabbour, E., Gabriele, A., *China. O socialismo do século XXI*. Sao Paulo, Boitempo, 2021.
- Jacques, Martin, “Cambridge scholar lauds reform and opening-up while underscoring West’s ignorance of nation.” *Global Times*, 28. 10. 2018. <http://www.globaltimes.cn/content/1124826.shtml>.
- Jay, Martin, *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. Boston, Little, Brown and Comp., 1996; *La imaginación dialéctica: Una historia de la Escuela de*

- Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950). Versión castellana de Juan Carlos Curutchet. Madrid, Taurus, 1989.
- Jones, Charles, *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*. Oxford, Oxford University Press, University of Chicago Press Journals, 1999.
- Jones, J. M., "Social Conservatism in the U.S. Highest in About a Decade." *Gallup*, 8 June, 2023.
- Joyner, Christopher C. *International Law in the 21st Century. Rules for Global Governance*. Lanham-Oxford, Rowman y Littlefield, 2005.
- Kalivoda, Robert, *Marx y Freud*. Barcelona, Anagrama, 1971.
- Kamminga, Menno T. & Zia-Zarifi, Saman, eds., *Liability of Multinational Corporations under International Law*. The Hague – Boston – London, Kluwer Law International, 2000.
- Kant, Emmanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1994 (orig. 1784).
- . *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1994 (orig. 1797).
- . *La paz perpetua*. Traducción de F. Rivera Pastor. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.
- Kasanda, Albert, *Contemporary African Social and Political Philosophy. Trends, Debates and Challenges*. London, New York, Routledge, 2018.
- Kasanda, A., Hrubec, M., eds. *Africa in a Multilateral World*. London and New York, Routledge, 2022.
- Kelsen, Hans, "Recognition in International Law: Theoretical Observations." *The American Journal of International Law*, Vol. 35, No. 4, October 1941, 605–617.
- Kennedy, P., *Local Lives and Global Transformations: Toward World Society*. London, Red Globe Press, 2010.
- . *Vampire Capitalism, Fractured Societies and Alternative Futures*. London, Palgrave Macmillan, 2017.
- Khaldun, Ibn, *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Translation by Franz Rosenthal, ed. Yasir Elhadi. Hamid, 2022 (orig. 1406).
- Khan, Sajjad, "Global Poverty: A Perspective from Islamic Political Economy." En *Globalizations*, Vol. 3, No. 2, June 2006, 251-254.
- Kocka, J. & Offe, C., Hg., *Geschichte und Zukunft der Arbeit*. Frankfurt/Main, New York, Campus, 2000.
- Kögler, Hans-Herbert, "Recognition and Difference: The Power of Perspectives in Interpretive Dialogue". *Social Identities*, 11, 3, 2005, 247-269.
- Kojève, Alexandre, *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu de Hegel*, recopiladas y publicadas por Raymond Queneau. Traducción por Andrés Alonso Martos. Titivillus. Epublibre, 2017.

- Kosík, Karel, *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury, 1958.
- . *Dialéctica de lo Concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*. Versión al castellano y prólogo por Adolfo Sánchez Vázquez. México, D. F., Editorial Grijalbo, 1967.
- . “Naše nynější krize.” *Literární Listy*, 1968, 128–38.
- . *El individuo y la historia*. Traducción por Fernando Crespo. Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1991.
- . *Století Markéty Samsové*. Praha: Český spisovatel, 1993.
- . “Třetí Mnichov” En *Masarykova idea československé státnosti ve světle kritiky dějin*. Praha, Ústav T. G. Masaryka 1992, 130—41. English: “The Third Munich”, *Telos*, Invierno 1992—93, No. 94, 145—54.
- . *Lumpenburžoazie a vyšší duchovní pravda*. In: *Ibíd.*, *Předpotopní úvahy*. Praha, Torst 1997, 93–104.
- . *Poslední eseje*, eds., Irena Šnebergová & Josef Zúmr. Praha, Filosofía, 2004.
- . *Reflexiones antediluvianas*. Traducción y Edición por Fernando Valenzuela. México, Itaca, 2012.
- Koskenniemi, Martti, *From Apology to Utopia. The Structure of International Legal Argument. Reissue with a New Epilogue*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- . *The Gentle Civilizer of Nations, The Rise and Fall of International Law 1870–1960*. Hersch Lauterpacht Memorial Lectures. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- . *To the Uttermost Parts of the Earth. Legal Imagination and International Power, 1300–1870*. Cambridge, Cambridge University Press, 2021.
- Král, Oldřich, *Čínská filosofie. Pohled z dějin*. Lásenice, Maxima, 2005.
- Kracauer, S., *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film*. Princeton, Princeton University Press, 1947.
- Krejčí, Jaroslav, *Human Rights and Responsibilities in a Divided World*. Praha: Filosofía, 1996.
- Kroeber, Alfred Louis & Kluckhohn, Clyde, “Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions”. En *Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology*, Vol. 47, No. 1. New York, Vintage Books, Random House, 1963.
- Küng, Hans, *A Global Ethic. The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. New York, Continuum, 1993.
- Kwok-bun, Chan, “Prologue: Chinese identities, ethnicity and cosmopolitanism”, 1–13, Rethinking Chinese ethnicity”, 14–34. En *Chinese Identities, Ethnicity and Cosmopolitanism*. London, New York, Routledge, 2005.

- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford, Oxford University Press, 1991.
- . *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press, 1996.
- . & Sullivan, William M. *The Globalization of Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Laclau, E. & Mouffe, Ch., *Hegemony and socialist strategy: toward a radical democratic politics*. London, Verso, 1985.
- Laclau, E., *On Populist Reason*. London, Verso, 2018.
- Lambertini, M. A., “New Global Deal for Nature and People Urgently Needed.” En *WWF 2018. Living Planet Report: Aiming Higher*. Grooten, M. and Almond, R. E. A., eds. Gland, WWF, 2018, 4.
- Lampter, Martin, “The Two Pink Tides in Latin America.” *Human Affairs*, Vol. 33, No. 3, 2023, 319–334.
- Langman, Lauren & Lundskow, George, *God, Guns, Gold and Glory. American Character and Its Discontents*. Boston and Leiden, Brill, 2016.
- Larsen J. A., “Limited War and the Advent of Nuclear Weapons.” EN Larsen J.A., Kartchner K., M., eds. *On Limited Nuclear War in the 21st Century*. Stanford, Stanford University Press, 2014, 3–20.
- Lazzeri, Christian & Caillé, Alain, “Chapter Five Recognition Today: The Theoretical, Ethical and Political Stakes of the Concept.” *Critical Horizons*, 7, 1, 2006, 89–126.
- Lear, Jonathan, *Love and its Place in Nature*. New York, Farrar, Straus & Giroux, 1990.
- Lévi-Strauss, Claude, *Tristes Tropics*. Traducción por Noelia Bastard. Buenos Aires, Paidós Ibérica y Barcelona, SAICF Libera los Libros, 1988.
- Li, David Daokui, et al., *Economic Lessons Learned from China’s Forty Years of Reform and Opening Up*. Beijing, Tsinghua University, 2018.
- Li Xing, *The International Political Economy of the BRICS*. London, Routledge, 2021.
- Linklater, Andrew, *Critical Theory and World Politics. Citizenship, Sovereignty and Humanity*. London, Routledge, 2007.
- . “Global Civilizing Processes and the Ambiguities of Human Interconnectedness.” *European Journal of International Relations*, Vol. 16, Issue 2, 2010, 155–178.
- . *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Minneapolis, Wiley, 2013.
- Linklater, Andrew & Burchill, S. & Devetak, R. et al., *Theories of International Relations*. London, Palgrave, 2001.
- Lipkin, Robert Justin, “Liberalism and the Possibility of Multicultural Constitutionalism: The Distinction Between Deliberative and

- Dedicated Cultures.” *University of Richmond Law Review* 29, Dec. 1995, 1263-1325.
- Long, Zh. & Herrera, R. & Andréani, T., “On the Nature of the Chinese Economic System.” *Monthly Review* Vol. 70, Issue 5, October 2018.
- Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Traducción por Manuel Sacristán. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1970 (orig. 1954).
- Lukin, Alexander, *China and Russia: The New Rapprochement*. Cambridge, Polity Press, 2018.
- Lutz-Bachmann, Mathias & Bohman, James (Hg.) *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 2002.
- Machonin, Pavel, a kol., *Sociální struktura socialistické společnosti: Sociologické problémy soudobé československé společnosti*. Svoboda, Praha 1966.
- Machonin, Pavel, a kol. *Československá společnost: Sociologická analýza sociální stratifikace*. Epocha, Bratislava, 1969.
- Majeed, Akhtar, “Federalism Within the Union: Distribution of Responsibilities in the Indian System.” *Centre for Federal Studies*. New Delhi, Hamdard University, 2004.
- . “Working of the Indian Federal System: Federal Studies.” New Delhi, Hamdard University, 2009.
- Manoochchri, Abbas & Dallmayr, Fred, *Civilizational Dialogue and Political Thought: Tehran papers*. Lanham, Lexington Books, 2007.
- Marcuse, Herbert, “Zum Problem der Dialektik, I–II,” *Die Gesellschaft*, 7, Berlin, 1930, 304–326, y *Die Gesellschaft*, 8, Berlin 1931, 541–557.
- . “Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung.” *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 2, 1934, 185–194.
- . “Zum Begriff des Wesens.” *Zeitschrift für Sozialforschung* V, 1, 1936, 1–39.
- . “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.” *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 2, 1937a, 414–415.
- . “Über den affirmativen Charakter der Kultur.” *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 1, 1937b, 54–94.
- . “Zur Kritik des Hedonismus.” *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7, 1938, 1/2, s. 55–89.
- . “An Introduction to Hegel’s Philosophy.” *Zeitschrift für Sozialforschung* 8, 3, 1939, 394–412. “An Introduction to Hegel’s Philosophy.” *Studies in Philosophy and Social Science*, VIII, 1940, 3.
- . “Some Social Implications of Modern Technology.” *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, No. 3, 1941, 414–39.
- . “The Social Implications of Freudian «Revisionism»” *Dissent*, 2,

- Summer 1955, 3, *Science*, 9, No. 3, 1941, 414–39.
- . *Philosophische Hefte: Sonderheft über Heideggers Sein und Zeit*. Telos, Fall, 4, 1968. 45–68.
 - . “El concepto de esencia.” En *La agresividad en la sociedad industrial avanzada*. Alianza, Madrid, 1971, 10-69.
 - . *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit*. Frankfurt/Main, Klostermann; *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona, Martínez Roca, 1976 (orig. 1932).
 - . “Triebstruktur und Gesellschaft” *Schriften*, Band. 5. Frankfurt/Main, Surhkamp, 1979.
 - . *Eros y Civilización* Traducción: Juan García Ponce. Madrid, Sarpe, 1983 (orig. 1955).
 - . *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Traducción: Antonio Elorza, Barcelona: Planeta-De Agostini, cedida por Editorial Ariel, 1993 (orig. 1954).
 - . *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. London, Oxford University Press, 1941. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Traducción J. Rambona de Sucre con la colaboración de Francisco Rubio Llorente. Barcelona: Ediciones Altava, 1994.
 - . “Cultura y sociedad.” En *Acerca del carácter afirmativo de la cultura*. Buenos Aires, Sur, 1967; Demonoid.me, 2019.
 - . & Horkheimer, Max, “Philosophie und Kritische Theorie.” *Zeitschrift für Sozialforschung* VI, No. 3, 1937, 625–47. “Philosophy and Critical Theory.” *Studies in Philosophy and Social Science*. New York City: Institute of Social Research. Vol. 9, 1941. *Journal for Social Research*, VI, 3.
 - Maritain, Jacques, “Introducción.” En *Actas del Simposio Internacional de la UNESCO/PHS/3*. Nueva York, Columbia University Press, I-IX, 1948.
 - Martin R. & Reidy, D. A., eds., *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford, Blackwell, 2006.
 - Marx, Carlos, *El Capital Tomo I-III*, 1968, Librodot.com <http://biblioteca-multiversidad.com>
 - . “Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.” En G. W. F. Hegel, *Filosofía del Derecho*. Con una introducción de Carlos Marx. Claridad, Buenos Aires, 1968b (orig. 1844). <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1844/intro-hegel.htm>
 - . *Grundrisse*. London, Penguin Books in association with New Left Review 1973 <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1857/grundrisse/>
[/](#)

- . *El 18 Brumaire de Luis Bonaparte*. Libredot.com. <http://biblioteca-multiversidad.com>
- . *Crítica al Programa de Gotha*. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979 (orig. 1891).
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/critica-al-programa-de-gotha.htm>
- . & Engels, Federico. *Manifiesto del Partido Comunista*. Marx-Engels Internet Archive, 1999 (orig. 1848).
<https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/48-manif.htm>
- Mathers, Collin D. y Dejan Loncar, “Projections of Global Mortality and Burden of Disease from 2002 to 2030.” *PLoS Medicine*, 3, Issue 11, 2006, 442, 2011–2030.
- Mbembe, Achille, *Critique of Black Reason*. Durham and London, Duke University Press, 2017.
- Mbiti, John, S., *Entre Dios y el Tiempo. Religiones Tradicionales Africanas*. Traducción por José Carlos Rodríguez. Madrid, Editorial Mundo Negro, 1991.
- McCarthy, Thomas, “Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue.” *Ethics*, Vol. 105, No. 1., *The University of Chicago Journal*, October 1994, 44-63.
- McDonald, K., *Global Movements. Action and Culture*. Oxford, Blackwell, 2006.
- Mead, George Herbert, *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago – London, University of Chicago Press, 1934.
- . *The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead*. Ed. David L. Miller. Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- Meadows, D. & Meadows, D. & Randers, J. & Behrens III, W. W., *The limits to growth: a report for the club of Rome's project on the predicament of mankind*. New York, Universe Books, 1972.
- Mendieta, Eduardo & Amy Allen, *Decolonizing Ethics. The Critical Theory of Enrique Dussel*. University Park, Pennsylvania State University Press, 2021.
- . & Martín Alcoff, Linda, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. New York – Oxford, Rowman Littlefield, 2000.
- Mertes, Tom, *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?* London, New York, Verso, 2004.
- Merton, Robert King, “The Self Fulfilling Prophecy,” *Antioch Review* 8, 2, 1948, 193-210.
- “Mesa Redonda de Caux, Suiza. Principios Empresariales para Empresas Internacionales.” *Boletín de Lecturas Sociales y Económicas*, Año 3, No. 16, 1992.

- Millennium Development Goals*. New York, WHO, 2005.
[https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/millennium-development-goals-\(mdgs\)](https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/millennium-development-goals-(mdgs))
- Miller, David, *On Nationality*. Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Miller, David, *Citizenship and National Identity*. Cambridge, Polity, 2000.
- Miller, David, *National Responsibility and Global Justice*. Oxford Political Theory. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Müller, J.-W., *What is Populism?* London, Penguin, 2017.
- Müller, J.-W., *Democracy Rules*. London, Penguin 2021.
- Mlynář, Zdeněk, *Československý pokus o reformu 1968. Analýza jeho teorie a praxe*. Köln, Index, 1975.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat Baron de la Brède, *Lettres Persanes*. Cologne, Collège des Jésuites, MDCCLIV, 1754. *Cartas persas*. Traducción y notas María Rocío Muñoz. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, CONACULTA, 1992 (orig. 1717).
- Moon, J. D., “Rawls and Habermas on Public Reason: Human Rights and Global Justice.” *Annual Review of Political Science*, 6, June 2003, 257–74.
- Muhaqqiq Dámád, Sayyid Mustafa, *Human Rights in the West and in Islam*. Tehran, imamreza.net, 1994.
- Munck, R., *Globalization and Labour. The New “Great Transformation”*. London, Zed Books, 2002.
- Musil, Jiří, “Social integration: A Neglected Field of Studies in European Processes.” En eds. Mansfeldová, Z. & Sparschuh, V. & Wenninger, A. *Patterns of Europeanisation in Central and Eastern Europe*. Hamburg, Krämer, 2005.
- Narayan, Uma, “Colonialism and Its Others. Consideration on Rights and Care Discourses.” *Hypatia*, 10, 1995, 2, 133–40.
- . “Essence of Culture and a Sense of History. A Feminist Critique of Cultural Essentialism.” *Hypatia*, Vol. 13, No. 2., Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy, Part 1, 1998, 86-106.
- Narula, Smita, “The Right to Food: Holding Global Actors Accountable Under International Law.” *Center for Human Rights and Global Justice*. Working Paper No. 7. New York, New York University School of Law, 2006.
- Naticchia, Chris, “Recognition and Legitimacy: A Reply to Buchanan.” *Philosophy & Public Affairs* Vol. 28, 3, July 1, 1999.
- Nelson, Benjamin, “Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters.” *Sociological Analysis*, 34, 2, 1973.
- Neuhouser, Frederick, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000.

- Nicolacopoulos, Toulas, *Radical Critique of Liberalism*. Melbourne, re.prensa, 2008.
- Nigel, South & Samson, Colin, eds., *The Social Construction of Social Policy: Methodologies, Racism, Citizenship and the Environment*. British Sociological Association, Explorations in Sociology, 44, New York, Palgrave Macmillan, 1996.
- Nielsen, Kai, "World Government, Security, and Global Justice." *Problems of International Justice*, ed. Steven Luper-Foy. New York, Routledge Boulder, Westview Press, 1988.
- . *Globalization and Justice*. New York, Humanity Books, 2003.
- Nolan, Peter, *China and the West: Crossroads of Civilization*. New York, Routledge, 2019.
- Nozick, Robert, *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1981.
- . *Anarchy, State and Utopia*. Oxford & Cambridge, MA, Wiley-Blackwell, 2001 (orig. 1974). *Anarquía, Estado y utopía*. Traducción Rolando Tamayo. Epublibre ePub r1.0, Titivillus, 2015.
- Nussbaum, Martha C. "Women and Human Development. The Capabilities Approach." En *The John Robert Seeley Lectures, on Feminist Internationalism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Okin, S. M., "Review of Political Liberalism by John Rawls." *American Political Science Review*, 87, 4, 1993, 1010–1011.
- Olson, K. ed., *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London, Verso, 2008.
- ONU, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Nueva York, ONU, 1948a. <https://www.ohchr.org/en/human-rights/universal-declaration/translations/spanish>
- . *Ley Internacional de los Derechos Humanos*. Nueva York, ONU, 1948b. <https://www.unidosporlosderechoshumanos.mx/what-are-human-rights/international-human-rights-law/international-human-rights-law-continued.html>
- . "Derechos Humanos: Comentarios e Interpretaciones." *Simposio UNESCO*. Londres – Nueva York, Allan Wingate, 1949.
- . *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PIDESC)*. Nueva York, ONU, 1966a. <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights>; <https://enterate24.com/16-diciembre-de-1966-onu-adapta-el-pacto-internacional-de-derechos-economicos-sociales-y-culturales/>
- . *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP)*. Nueva York, ONU, 1966b. <https://www.ohchr.org/es/instruments->

[mechanisms/instruments/international-covenant-civil-and-political-rights](#)

- . *Observación General 2, Medidas internacionales de asistencia técnica.* Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas (UNCESCR) Nueva York, ONU, 2 February 1990a. <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/3659aaf3d47b9f35c12563ed005263b9?>
- . *Observación General 3, La naturaleza de las obligaciones de los Estados Partes.* Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas (UNCESCR), Nueva York, ONU, 14 Dec. 1990b. <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/94bdbaf59b43a424c12563ed0052b664?>
- . *Observación General 4, El derecho a una vivienda adecuada.* Nueva York, ONU, 1991. <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/959f71e476284596802564c3005d8d50?>
- . *Observación general N° 8, La relación entre las sanciones económicas y el respeto de los derechos económicos, sociales y culturales.* Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas (UNCESCR), E/C.12/1997/8, Nueva York, ONU, 1997. <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/974080d2db3ec66d802565c5003b2f57?>
- . *Observación general N° 12, E/C.12. El derecho a una alimentación adecuada.* Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas (UNCESCR), 12/1999/5, Nueva York, ONU, 1999a: <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/3d02758c707031d58025677f003b73b9>
- . *Déclaration sur le droit au développement.* Nueva York, ONU, 1999b. <https://www.ohchr.org/fr/instruments-mechanisms/instruments/declaration-right-development>
- . *Declaration sur le droit et la responsabilité des individus, groupes et organes de la société de promouvoir et protéger les droits de l'homme et les libertés fondamentales universellement reconnus.* Assembleia generala des Nations unies, A/RES/53/144, New York, ONU, 8 mars 1999, 1999c.
- . *Declaración de Roma sobre la Seguridad Alimentaria Mundial.* Cumbre Mundial sobre la Alimentación. Roma, Italia, 13-7 de noviembre, 1996. <https://www.fao.org/3/w3613s/w3613s00.htm>
- . *Observación general N° 15, E/C.12. El derecho al agua.* Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas (UNCESCR), 12/2002/11. Nueva York, ONU 2002. <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/a5458d1d1bbd713fc1256cc400389e94>

- . *Normas sobre las responsabilidades de las empresas transnacionales y otras empresas comerciales en la esfera de los derechos humanos*. Consejo Económico y Social, Derechos Económicos, Sociales y Culturales. E/CN.4/Sub.2/2003/12/Rev.2, E.CN.4.Sub.2.2003.12.Rev.2. Nueva York, ONU, 26 de agosto de 2003
[http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/)
- . *Informe Anual 2007 del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo*. Nueva York, PNUD 2007.
<https://www.unaids.org/es/aboutunaids/unaidscosponsors/undp>
- . *Declaración del Milenio* (2008) New York: ONU.
- . *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*. New York, UN, 2015.
- . United Nations Department of Economic and Social Affairs. *Sustainable Development Goals*. New York, UN DESA, 2015.
- Oakeshott, M., On Being Conservative. En Oakeshott, M., *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis, Liberty Fund 1991, 407-437.
- . *Religion, Politics, and the Moral Life*. New Haven, Yale University Press, 1993.
- Oliveira, Nythamar H. De & Hrubec, Marek & Sobottka, Emil & Saavedra, Giovanni, eds., *Justice and Recognition. On Axel Honneth and Critical Theory*. Porto Alegre, PUCRS, and Prague, Filosofia, 2015.
- Othman, Norani, “Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture”, “Shari’a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State.” En *The East Asian Challenge for Human Rights*, eds. Bauer, Joanne R. & Bell, Daniel A. Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 169-192 and 173-177.
- Oxfam International, “Richest 1 percent bagged 82 percent of wealth created last year - poorest half of humanity got nothing.” *Oxfam International*, 22 January, 2018. <https://www.oxfam.org/en/press-releases/richest-1-percent-bagged-82-percent-wealth-created-last-year-poorest-half-humanity>
- Oxfam. *Public Good or Private Wealth*. Oxford, Oxfam, 2019.
- Parrenas, Rhacel Salazar. *Servants of Globalization. Migration and Domestic Work*. Stanford, Stanford University Press, 2001.
- Pateman, Carole. *The Disorder of Women: Democracy, Feminism and Political Theory*. Stanford, Stanford University Press and Cambridge, Polity Press, 1989.
- . *The Sexual Contract*. Stanford, Stanford University Press, 1988.
- Patočka, Jan, “Nadcivilizace a její vnitřní konflikt.” En *Pěče o duši I*, eds. Chvatík, I. & Kouba, P. Praha, OIKOYMENH, 1996.
- Paul, Jeffrey, *Reading Nozick: Essays on Anarchy, State, and Utopia*. Totowa, NJ, Rowman and Littlefield, 1981.

- Peffer, Rodney G., *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton, Princeton University Press, 1990.
- . “A Modified Rawlsian Theory of Social Justice: Justice as Fair Rights.” *XXIIIth World Congress of Philosophy Proceedings*, manuscript.
- Pereira da Silva, F., “On a Genealogy of the Concept of South-South Cooperation”. *Human Affairs* Vol. 33, No. 3, 2023, 366–377.
- Pereira, G., *Elements of a Critical Theory of Justice*. New York, Palgrave Macmillan, 2013.
- Pogge, Thomas, *Realizing Rawls*. Ithaca, NY and London, Cornell University Press, 1990.
- . “Egalitarian Law of Peoples.” *Philosophy & Public Affairs* 23, 1994, 195-224.
- . *Global Justice*, ed. T. Pogge. Oxford, Blackwell Publishing, 2001.
- . *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge, Polity Press, 2002.
- . *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- . *Politics as Usual. What Lies Behind the Pro-Poor Rhetoric*. Cambridge, Polity Press, 2010.
- Power, Nina, *La femme unidimensionnelle*. Traducción por Nicolas Vieillescazes. Paris, Les Praire Ordinaires, Collection Penser, Croiser, 2009.
- Preciado Coronado, Jaime A. “Populisms: Inherently Illiberal or Plausibly Democratic? Hybrid Regimes May Offer a Complementary Approach.” *Politikon*, March 2021, Vol. 48, 26-46.
- Prefeitura Municipal de Canoas. *Canoas Construindo o Futuro. A experiência do Congresso e a Estratégia da Cidade 2011-2021*. Canoas, Prefeitura Municipal de Canoas, 2011.
- Puchovský, J. Jn. & Puchovský, J. Sr., “Venezuela in the Context of Chavismo and the First Pink Tide.” *Human Affairs*, Vol. 33, No. 3. 2023, 288-303.
- Pugh, J. & Kahane, G. & Savulescu, J., “Cohen’s Conservatism and Human Enhancement.” *The Journal of Ethics*, Vol. 17, No. 4, 2013, 331-354.
- El Ramayana y el Mahabharata, *Dos grandes epopeyas del Asia*. Neuve York, UNESCO, 1967, 1-43.
- Rawls, John, “The Basic Liberties and Their Priority.” En J. Rawls, *The Tanner Lectures on Human Values*, ed. McMurrin, S. Salt Lake City, University of Utah Press, 1983, 3-87.
- . “The Law of Peoples.” En eds. Shue, S., Hurley, S. *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993.

- . *El derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*. Barcelona, Paidós, 2001; *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1999.
- . *Liberalismo Político*. México, FCE, 2015 (orig. 1993).
- . “Reply to Habermas.” *Journal of Philosophy*, 92, 3, 1995, 132–180.
- . “The Idea of Public Reason Revisited.” *University of Chicago Law Review* 64, 3, 1997.
- . “The Idea of Public Reason Revisited.” *Collected Papers*, ed. S. Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- . “The Domain of the Political and Overlapping Consensus.” En *Collected Papers*, ed. S. Freeman. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- . *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 2000.
- . *La justicia como equidad. Una reformulación*. Edición a cargo de Erin Kelly, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós Estado y Sociedad, 2002.
- . *Teoría de la justicia. Una reformulación*. Traducción por María Dolores González. México, Fondo de Cultura Económica, 2006; *A Theory of Justice*. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 (orig. 1971).
- Reitan, Ruth, *Global Activism*. London, New York, Routledge, 2007.
- Richards, David A. J., “International Distributive Justice.” En *Ethics, Economic and the Law*. Eds. Roland Pennock & John W. Chapman. NOMOS XXIV, New York, New York University Press, 1982, 275-99.
- Richta, R. et al., *Civilization at the Crossroads. Social and Human Implications of the Scientific and Technological Revolution*. London, Routledge, 2018 (orig. 1966).
- Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Traducción por Agustín Neira. México, FCE, 2006.
- . *Le Juste*. París, Le Seuil; *The Just*. Traducción por David Pellauer. Chicago, London, The University of Chicago Press, 2000.
- . *Le Juste II*. Paris, Esprit, 2001; *Reflections on the Just*. Traducción por David Pellauer. Chicago, London, University of Chicago Press, 2007.
- Riedel, Manfred, *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975.
- “Right to Adequate Food as a Human Right”. *Human Rights Study Series No. 1*. New York, United Nations, 1989.
- Risse, Thomas, *A Community of Europeans? Transnational Identities and Public Spheres*. Ithaca, Cornell University Press, 2010.

- Ritter, Claudia, "Collective Identities for Political Inclusion in the European Union. En *The Values in Europe. Constitutional Patriotism and Community of Values in the EU?* Ed. Helmut Heit. Münster, Habburg, LIT Verlag, 2006, 192-203.
- Robinson, Fiona, "Care, Gender and Global Social Justice: Rethinking 'Ethical Globalization'." *Journal of Global Ethics*, 2, 1, 2006, 5-25.
- Robinson, William, I., "Globalisation: Nine Theses on Our Epoch." *Race & Class*, Vol. 38, Issue 2, 1996, 13-38.
- . *Transnational Conflicts: Central America, Social Change, and Globalization*. London, Verso, 2003.
- . *Una Teoría sobre el Capitalismo Global. Producción, clase y Estado en un mundo transnacional*. México, Siglo XXI Editores, 2013.
- . *Global Capitalism and the Crisis of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- . *Global Police State*. London, Pluto Press, 2020.
- . *Global Civil War. Capitalism Post-Pandemic*. New York, PM Press, 2022.
- . & Harris, Jerry, "Towards a Global Ruling Class? Globalization and the Transnational Capitalist Class." *Science & Society*. Vol. 64, No. 1, 2000, 11-54.
- Rorty, Richard, *Contingencia, Ironía y Solidaridad*. Barcelona, Editorial Paidós, 1991.
- . "Back to Class Politics." *Dissent*, Winter, 1997.
- Rosamond, Ben, *Theories of European Integration*. Hampshire, Palgrave Macmillan, 2000.
- Rosemont Jr., Henry, "Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism." En eds. Kwong-Loi Shun & Wong, David B., *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 49-71.
- Rothbard, Murray N., *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*. Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2006.
- Rousseau, Juan-Jacobo, *Emilio o De la educación*. Traducción de Ricardo Viñas, El Aleph elaleph.com, 2000 (orig. 1762).
- . *El contrato social o Principios de Derecho Político*. Traducción por Fernando de los Ríos. Madrid, Espasa Calpe, 2007 (orig. 1762), 215-88.
- . *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Traducción por Ángel Pumarega. Epublibre, 2015 (orig. 1754).
- Rudolph, Lloyd I. & Rudolph, Susanne Hoeber, "Federalism as State Formation in India: A Theory of Shared and Negotiated Sovereignty." *International Political Science Review*, Vol. 31, Issue 5, 2011.
- Rufanges, J. C., *Military Spending and Global Security*. New York, London, Routledge, 2021.

- Said, Edward W., *Cultura e imperialismo*. Traducción por Nora Catelli. Barcelona, Penguin Random House, 2018.
- Saman, Zia-Zarifi & Kamminga, Menno T., eds., *Liability of Multinational Corporations under International Law*. The Hague – Boston – London, Kluwer Law International, 2000.
- Samson, Colin & South, Nigel, eds., *The Social Construction of Social Policy: Methodologies, Racism, Citizenship and the Environment*. British Sociological Association, Explorations in Sociology, 44, Palsgrave Macmillan, New York, 1996.
- Sartre, Jean-Paul, *El ser y la nada*. Traductor por M. A. Virasoro. Buenos Aires, Iberoamericana, 1966 (orig. 1943).
- . “Teoría de los conjuntos prácticos. Libro I. De la «Praxis» individual a lo práctico inerte”, En *Crítica de la razón dialéctica. Precedida de Cuestiones de método. Tomo I*. Traducción por Manuel Lamana. Buenos Aires, Editorial Losada, 1963.
- . *Crítica de la razón dialéctica. Precedida de Cuestiones de método*. Traducción por Manuel Lamana. Buenos Aires, Editorial Losada, 2016 (orig. 1960).
- Scanlon, Thomas, “Liberty, Contract and Contribution.” En *Markets and Morals*, eds. Dworkin, G., & Bermant, G., & Brown, P. G. Washington, Hemisphere Publishing, 1977.
- Schechter, D., “Critical theory and sociological theory. On late modernity and social statehood.” Manchester, Manchester University Press, 2019.
- Scheuerman, William E., *The Realist Case for Global Reform*. Cambridge, Polity Press, 2011.
- . *Frankfurt School Perspectives on Globalization, Democracy, and the Law*. London, Routledge, 2012.
- Schmidt am Busch, Hans-Christoph y Zurn, F. Christopher, eds., *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Plymouth, Lexington Books, 2010.
- Schmidt, A., “Geschichte und gegenwärtige Bedeutung I.” *Zeitschrift für Sozialforschung*. Munich, Kösel-Verlag, 1970 (orig. 1932), 5*–63*.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, Hg., *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 2002.
- Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*. Traducido por George Schwab. Chicago, University of Chicago Press, 2007.
- Schwartzman, Micah, “The Completeness of Public Reason.” *Politics, Philosophy & Economics*, 3, 2, 2004, 191–220.
- Schweickart, David, “Economic Democracy.” *Science and Society*, 56, 1, 1992, 9–38.
- . *After Capitalism*. Lanham, Boulder, and New York, Oxford, Rowman Littlefield, 2002.

- Schweiger, G., ed., *Poverty, Inequality and the Critical Theory of Recognition*. Salzburg, Springer, 2020.
- Scott, James C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press, 1979.
- . “Bending the Facts: Stratification and Income.” En *Weapons of the Weak; Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven and London, Yale University Press, 1985.
- . *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press, 1992.
- Sen, Amartya Kumar, *Development as Freedom*. New York, Anchor Books, 2000.
- Senghaas, Dieter, *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst. The Clash within Civilizations. Coming to terms with cultural conflicts*. London and New York, Routledge, 2005.
- . *On Perpetual Peace: A Timely Assessment*. Traducido por Ewald Osers. New York, Berghahn Books, 2007.
- Seth, S., *Postcolonial Theory and International Relations*. New York and London, Routledge, 2013.
- Shapiro, Ian, *The State of Democratic Theory*. Princeton, Princeton University Press, 2003.
- Shaw, Martin, *Theory of the Global State: Globality as an Unfinished Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Shue, Henry, *Basic Rights: Substance, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton, Princeton University Press, 1980.
- . “Rawls and the Outlaws.” *Philosophy and Economics*, 1, 3, 2000, 307–23.
- Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Unters. Zu Hegels Jenaer Philosophie d. Geistes*. Freiburg – München, Abber, 1979.
- Šik, Ota, *Third Way. Marxist-Leninist Theory and Modern Industrial Society*. London, Wildwood House, 1976.
- Silveira, P., Silveira, N., *Orcamento Participativo de Porto Alegre. 25 Anos*. Porto Alegre, Gráfica expresso, Editora da Cidade, 2015.
- SinghaRoy, D., *Peasant Movements in Post-colonial India*. New Delhi, Sage, 2004.
- . ed., *Surviving Against Odds. Marginalized in a Globalizing World*. New Delhi, Manohar, 2010.
- Sklair, Leslie. *Sociology of the Global System*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995.
- . “The Transnational Capitalist Class and the Discourse of Globalisation.” *Cambridge Review of International Affairs*, 14, 1, 2000a, 67–85.
- . “Media imperialism.” *Globalization*, ed. J. Beynon, D. Dunkerley. New York, Routledge, 2000b.

- . *The Transnational Capitalist Class*. Oxford, Blackwell, 2001.
- . *Globalization: Capitalism and its Alternatives*. Oxford, Oxford University Press, 2002.
- . “Discourses of globalization.” En eds. Krishnaswamy, R., Hawley, J. C., *The Postcolonial and the global*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008.
- . “The Transnational Capitalist Class and the Politics of Capitalist Globalization.” En eds. S. Dasgupta, S., Pieterse, J. N., *Politics of Globalization*. London, Sage, 2009.
- . “The Emancipatory Potential of Generic Globalization.” *Globalizations* 6, 4, 2009b, 523-37.
- . “The globalization of human rights.” En eds. Widdows, Heather & Smith, Nicola J., *Global Social Justice*. London and New York, Routledge, 2011.
- . *The Anthropocene in Global Media. Neutralizing the Risk*. London, Routledge, 2021.
- Sobotka, Milan, *Člověk, práce a sebevědomí. Problém praxe v německé klasické filosofii*. Praha, Svoboda, 1969.
- Sobottka, E. A., “New Wine in Old Wineskins? Incomplete Democratization in Brazil During the First Pink Tide.” *Human Affairs* Vol. 33, No. 3, 2023, 304–318.
- Social Watch Report 2010*. Montevideo, Instituto del tercer mundo, 2010.
- Social Watch: Batthyány, K., et al. coord. *El derecho a no ser pobre. La pobreza como violación de los derechos humanos*. Montevideo, Social Watch, 2006.
- Solik, M., ed. *Rozpory a alternativy globalního kapitalismu*. Praha, Filosofia, 2015.
- Spohr, K. & Hamilton, D. S., eds., Moyer, J. C. assoc. ed., *The Arctic and World Order*. Washington, D.C., Johns Hopkins University, 2020.
- Stahel, R. & Dedeckova, E., *Current Challenges of Environmental Philosophy*. Boston and Leiden, Brill, 2023.
- Stall, Justin, *Filosofia intercultural*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- Steiner, Hillel. *An Essay on Rights*. Oxford, Blackwell, 1994.
- Stepanyants, Marietta T., *Comparative Ethics in a Global Age*. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy, 2007.
- Sullivan, William M. & Kymlicka, Will, *The Globalization of Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Sun Tzu, *El Arte de la Guerra*. Biblioteca Virtual Universal, 2023. <https://biblioteca.org.ar/libros/656228.pdf>.
- Svoboda, J. & Stech, O., eds. *Interkulturní vojna a mir*. Praha, Filosofia, 2012.

- Tang, Yijie, "The principle of harmony in difference and its value origins." En *Not Full, Not Empty* ('He'erbutong de jiazhi zhiyan' Feishi feixu ji). Beijing, Huawen Chubanshe, 1990, 249-255.
- Taylor, Charles, "Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions." In: *Philosophy of History and Action*, ed. Y. Yovel. Dordrecht, Reidel, 1978.
- . *Hegel and Modern Society*. Oxford, Cambridge University Press, 1979.
- . *Human Agency and Language*. Philosophical Papers 1. Cambridge, Cambridge University Press, 1985; *Philosophical Papers* 2. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- . *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989; *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*. Madrid, Ediciones Paidós Ibérica, 1996.
- . *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- . *La ética de la autenticidad*. Traducción por Pablo Carbajosa Pérez. Barcelona – Buenos Aires – México, Ediciones Paidós Ibérica, 1994.
- . *Philosophical Arguments*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1995.
- . "A World Consensus on Human Rights?" *Dissent*, 43, Spring 1996, 15–2.
- . "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights." In: *The East Asian Challenge for Human Rights*, eds. Joanne R. Bauer & Daniel A. Bell, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, 124-144.
- . "Cross-Purposes: Liberal-communitarian Debate." *Debates in Contemporary Political Philosophy*. London: Routledge, 2003 (orig. 1997), 195-212.
- . *A Secular Age*. Cambridge, MA y London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- . "La política del reconocimiento." En *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Traducción por Mónica Utrilla de Neira, Liliana Andrade Llanas y Gerard Vilar Roca. México, FCE, 2009, 53-116; "The Politics of Recognition", en *Multiculturalism Examining the Politics of Recognition*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
- . *Hegel*. México-Barcelona, Anthropos, 2010 (orig. 1975).
- Tehrani, Majid, *Rethinking Civilization: Resolving Conflict in the Human Family*, ed. Barry Gills. London, Routledge, 2006.
- Thompson, Edward Palmer, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Capitán Swing, 2012.

- Thompson, Michael J., *The Domestication of Critical Theory*. Lanham, Roman and Littlefield, 2016.
- Thompson, Simon, *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*. Cambridge, Polity Press, 2006.
- Tocqueville, Alexis de, *La Democracia en América*. ePub r1.0, Titivillus, 2015.
- Tong S., “Civilizing Tendencies of Capital and Limits Latent Within Them.” *Academic Monthly*, No. 10. 2006.
http://en.cnki.com.cn/Article_en/CJFDTOTAL-XSYK200610005.htm
- Tönnies, Ferdinand Julius, *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Biblioteca Nueva, Minerva, Comares, 2009 (orig. 1887).
- Torres-Spelliscy, C., “The Most Expensive Election Ever.” *Brennan Center for Justice*, November 11, 2020.
- Toynbee, Arnold Joseph, *A Study of History*. Royal Institute of International Affairs. Oxford, Oxford University Press, 1946.
- . *America and the World Revolution*. New York – London, Oxford University Press, 1962.
- Tronto, Joan C. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Nueva York, Londres, Routledge, 1993. UNASUR
<https://parlamentomercosur.org/innovaportal/v/4503/1/parlasur/unasur.html>
- United Nations Development Programme, Oxford Poverty and Human Development Initiative. *Global Multidimensional Poverty Index 2023. Unstacking global poverty: Data for high impact action*. New York, UNDP, Oxford, Oxford Poverty and Human Development Initiative, 2023.
- United Nations High Commissioner for Human Rights, *Respect for Human Rights Essential for the Eradication of Poverty*. New York, UN, 2003.
<http://www.unhchr.ch/huricane/hurricane.nsf/view01/10F59F4258CBC22CC1256DC20049B1DF?opendocument>.
- Vallentyne, Peter & Steiner, Hillel, eds., *The Origins of Left-Libertarianism. An Anthology of Historical Writings*. New York, Palgrave, 2000.
- . eds., *Left-Libertarianism and its Critics: The Contemporary Debate*. Nueva York, Palgrave, 2001.
- Valmiki, Maharishi, *El Ramayana. La historia del príncipe Rama, el Avatar*, editado por Bhaktivinod Aloy, Kanata y Harinam Ashram. Bolivia, Universidad Internacional Euroamericana, 2014.
- Van Den Brink, Bert & Owen, David, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

- Goethe, Johann Wolfgang, *Los años de aprendizaje de Guillermo Meister*. Traducción por R. M. Tenreiro. México, Coahuila, Universidad Autónoma de Coahuila, 1975 (orig. 1795).
- Van Parijs, Philippe, *Arguing for Basic Income Ethical Foundations for a Radical Reform*. London - New York, Verso, 1992.
- . *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford, Clarendon Press, 1995.
- . *What's Wrong with a Free Lunch? A New Democracy Forum on Universal Basic Income*, eds. Joshua Cohen & Joel Rogers. Boston, MA Beacon Press, 2001.
- . "Does Basic Income Make Sense as a Worldwide Project?" *IX Congreso de la Red Europea de Renta Básica Organización Internacional del Trabajo*, 12–14 Sept., 2002.
- Vogel, E. F., *Deng Xiaoping and the Transformation of China*. Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- Wallace-Bruce, Nii Lante, *Claims to Statehood in International Law*. New York, Carlton Press, 1994.
- Wallerstein, Immanuel Maurice, *The Modern World-System III, The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World Economy, 1730s-1840s*. New York – London, Academic Press, 1974.
- . *The Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World*. Political Science. NY, The New Press, 2003.
- . *Universalismo Europeo. El discurso del poder*. Traducción de Josefina Anaya. México, Argentina, España: XXI Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- Wallgren, T. & Pyakurel, U. & Revollo Pardo, C. & Teivainen, T. eds., *Challenging Authoritarian Capitalism: The Transformative Power of the World Social Forum*. London, Routledge, 2022.
- Walzer, Michael, "Interpretation and Social Criticism." *The Tanner Lectures on Human Values*, Vol. VIII. London and Cambridge, MA, Harvard University Press, 1987.
- . *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*. New York, Basic Books, 1988.
- . *On Toleration*. New Haven, Yale University Press, 1997.
- . "International Society: What is the Best that We Can Do?" *Ethical Perspectives*, 6, 3–4, 1999, 201–210.
- . *Just and Unjust Wars*. New York, Basic Books, 2015.
- Weber, Heloise, "A Political Analysis of the PRSP Initiative: Social Struggles and the Organization of Persistent Relations of Inequality." *Globalizations*, Vol. 3, No. 2, 2006.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. Coord. por Johannes Winckelmann. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

- Weber, Heloise, "A Political Analysis of the PRSP Initiative: Social Struggles and the Organization of Persistent Relations of Inequality." *Globalizations*, Vol. 3, No. 2, June 2006.
- Wei Xiaoping, *Rethinking China's Economic Transformation*. New York, Global Scholarly Publications, 2010.
- Wei Xiaoping, *Karl Marx on Socialist Theory and Practice. Rethinking Marx's Theory of Human Emancipation*. London, Palgrave MacMillan, 2022.
- Weiming, Tu & Bary de, William Theodore, *Confucianism and Human Rights*. Nueva York: Columbia University Press, 1998.
- Wellmer, Albrecht, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona: Ariel, 1979.
- Wendt, Alexander, "The Agent-Structure Problem in International Relations Theory." *International Organization* Vol. 41, No. 3, 1987, 335-370.
- . *Social Theory of International Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- . "Why a World State is Inevitable." *European Journal of International Relations*, Vol. 9, Issue 4, 2003, 491–542.
- White, Nigel. D., "The Applicability of Economic and Social Rights to the UN Security Council". En eds. Baderin, M. A. & McCorquodale, R., *Economic, Social and Cultural Rights in Action*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Wiggershaus, Rolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance Studies*. Munich, Carl Hanser Verlag, 1986.
- Wildt, A., *Die Anthropologie des frühen Marx*. Hagen, Fernuniversität Gesamthochschule Hagen, 1987.
- Williams, R. R., "Von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit in der Entwicklung des Individuums". In: *Reifungsprozesse und fördernde*. Frankfurt/Main, Umwelt, 1984.
- . *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. Albany, State University of New York Press, 1992. Winnicott, Donald W. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. New York, International Universities Press, 1985.
- . *Hegel's Theory of Recognition*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1997. Wiredu, Kwasi. *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington, Indiana University Press, 1997.
- . "On the Idea of a Global Ethic" *Journal of Global Ethics*, 1, 1, June 2005.
- World Bank Group, *Correcting Course. Poverty and Prosperity 2022*. Washington, International Bank for Reconstruction and Development/The World Bank, 2022.
- World Economic and Social Survey*. New York, United Nations, 1994.

- World Economic Situation and Prospects*. Supplement to World Economic and Social Survey. New York, United Nations, 2023.
- Wong, David B., "Rights and Community in Confucianism." In: *Confucian Ethics. A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, 31-48.
- Wuthnow, Robert, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989.
- Xin, Liu, *The Otherness of Self. A Genealogy of the Self in Contemporary China. An exploration of the conflict between traditional Chinese ideology and Modern Chinese business practice*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 2002.
- Yang, X. & Jiang, Sh., eds. *Challenges Towards Ecological Sustainability in China*. Berlin, Springer, 2018.
- Yasuaki, Onuma & Swan Sik, Ko & Pinto M. C. W. & Subedi, S. P., "Towards an Intercivilizational Approach to Human Rights." En *Asian Yearbook of International Law*, Volume 7, 1997, 21–82.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990.
- . "Asymmetrical Reciprocity". En I. M. Young, *Intersecting Voices*. Princeton, Princeton University Press, 1997.
- . *Inclusion and Democracy*. Oxford, Oxford University Press, 2000.
- . "Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice." *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 9, No. 1, 2001, 1-18.
- . "Responsibility and Global Justice: A Social Connection Model." En eds. Paul, E. & Miller, F. Jr. & Paul, J., *Justice and Global Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010 (orig. 2006), 102-130.
- . *Global Challenges: War, Self-Determination, and Responsibility for Justice*. Cambridge MA, Polity, 2007.
- . "Recognition of Love's Labor: Considering Axel Honneth's Feminism." En eds. van den Brink, Bert & Owen, David, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, 189-212.
- . "Lived Body vs Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity." *Global Challenges: Responsibility for Justice*. Oxford, Oxford University Press, 2010.
- . *Responsibility for Justice*. Oxford, Oxford University Press, 2013.
- . "Five Faces of Oppression". Albany, State University of New York Press, 2014, 3-22.
- . & Jalušič, V. & Pajnik, M., "When I Think of Myself as Politically Engaged, I Think of Myself as a Citizen: Interview with Iris Marion Young." En eds. Ferguson, A. & Nagel, M., *Dancing with*

Iris: The Philosophy of Iris Marion Young. Oxford, Oxford University Press, 2009.

Zhang Dainian, *Key Concepts in Chinese Philosophy.* Beijing, Foreign Languages Press, and New Haven and London, Yale University Press, 2002.

Lista de tablas

Capítulo 1

Tabla 1. Formas de abordaje según sus autores

Tabla 2. Relaciones mutuas entre los elementos de la tricotomía de la crítica social

Capítulo 6

Tabla 3. Sujetos e inclinaciones en las teorías libertarias, cosmopolitas y liberales

Capítulo 7

Tabla 4. Las formas de reconocimiento en la teoría de Honneth

Tabla 5. Las formas actualizadas de reconocimiento con énfasis en una normatividad exigente

Capítulo 9

Tabla 6. Grado de desarrollo institucional de las interacciones nacionales y transnacionales en relación con las cuatro esferas sociales

Conclusión

Tabla 7. Principios de la justicia social global

Nota sobre el autor

Marek Hrubec, PhD., es filósofo social y político, sociólogo y experto en estudios globales. Sus investigaciones se centran en la teoría crítica social, en la crítica social y en la justicia social en el contexto global, especialmente en el Sur global.

Estudió en la Universidad Carolina de Praga y en la Universidad de Oxford. Desde 2001, fue Jefe del Departamento de Filosofía Moral y Política y, de 2006 a 2021, Director fundador del Centro de Estudios Globales en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la República Checa. En 2014, se convirtió en el primer Rector de la East Africa Star University para estudiantes de zonas en conflicto y post-conflicto en las fronteras de Burundi, la República Democrática del Congo y Ruanda. Desde 2016, fue Coordinador fundador de un Programa de Investigación Estratégica llamado Conflictos Globales e Interacciones Locales. Desde 2017, es miembro de la Academia Europea de Ciencias y Artes. Desde 2022, es también miembro del Consejo de la Asociación Norteamericana de Estudios Globales, y ahora es Investigador Senior Visitante en la Universidad de la Habana. Ha dado conferencias e investigado en numerosos países de la Unión Europea, Brasil, Cuba, Uruguay, China, Kazajistán, Irán, India, Vietnam, Burundi, Nigeria, Etiopía, Estados Unidos, Reino Unido, Nueva Zelanda, etc.

Ha publicado numerosos textos; sus libros más recientes son: *Social and Political Experiments: Latin America in the 21st Century* (en proceso de publicación, Leiden and Boston: Brill; coord. con D. Dinusova); *La Renta Básica en el Mundo* (Santiago de Chile: Ariadne 2024, y en inglés en Praga: Epoque, 2022; con M. Brabec y M. Minarova); *Africa in a Multilateral World* (London and New York: Routledge 2022; coord. con A. Kasanda); y *Global China* (coord., Beijing: Foreign Languages Press 2021).

Sobre este libro

Marek Hrubec ha sido durante mucho tiempo un destacado pensador internacional sobre interacciones globales y justicia social. Su nuevo libro merece la atención de todos aquellos interesados en las tensiones mundiales contemporáneas y las alternativas a la hegemonía y el autoritarismo.

Jerry Harris, Secretario Nacional, Asociación de Estudios Globales de Norteamérica, Chicago, EE.UU.

*

Marek Hrubec nos ha brindado una obra maestra teórica e histórica sobre teoría social crítica en relación con los acontecimientos trascendentales del último medio siglo y la lucha por la justicia social global. En un momento de gran sufrimiento mundial ante la aguda crisis del sistema capitalista mundial, sus formulaciones teóricas y analíticas sobre la justicia social global serán de gran importancia para quienes buscan comprender la coyuntura histórico-mundial que enfrentamos en este cuarto de siglo, así como para los activistas de los diversos movimientos sociales, tanto del Sur como del Norte, que luchan por un mundo mejor.

William I. Robinson, Profesor Distinguido de Sociología y Estudios Globales e Internacionales, Universidad de California en Santa Bárbara, EE.UU.

*

En este libro, Marek Hrubec aporta a la Teoría Crítica una perspectiva global. Analiza con precisión la insostenibilidad del liberalismo conservador impuesto y la contrarresta con la justicia global y el socialismo democrático que considera seriamente el Sur Global.

Emil A. Sobottka, Profesor, Universidad PUCRS, Porto Alegre, Brasil

*

Este impresionante libro aborda la crucial cuestión de la justicia social global, relacionada con los acontecimientos históricos del siglo XX y los principales conflictos internacionales de este siglo. Marek Hrubec analiza la cuestión de la justicia global desde la perspectiva de la teoría crítica y, además, formula una teoría alternativa de la justicia social global para

anticipar el futuro. Este libro está repleto de reflexiones profundas y es una lectura imprescindible.

Wei Xiaoping, Profesor Distinguido, Instituto de Filosofía, Academia China de Ciencias Sociales, Pekín, China

*

En un contexto de crisis estructural, y posiblemente de civilización, comprender la complejidad de la civilización global y la naturaleza de sus múltiples componentes es un prerrequisito para una acción significativa. La obra de Marek Hrubec ofrece un marco explicativo y un conjunto de herramientas que permiten un examen crítico de esa realidad y una apreciación más profunda de los desequilibrios, las injusticias y las dinámicas de poder. Este libro es de lectura obligada.

Ernesto Domínguez López, Universidad de La Habana, Cuba, y Profesor Visitante, Universidad de Stanford, EE.UU.

*

La obra monumental de Marek Hrubec representa una profunda comprensión de los problemas desde la perspectiva de la crítica social. La teoría de la justicia social global es importante precisamente para que pueda surgir un consenso global, y los conflictos internacionales agudos no tengan que resolverse mediante guerras. Hrubec generaliza la experiencia de su investigación global, no solo en países occidentales, sino también en América Latina, África y China.

Ladislav Hohoš, Emérito, Universidad Comenius, Bratislava, Eslovaquia

EN ARAS DE LA JUSTICIA

Basado en una crítica de las contradicciones liberales y libertarias con sus consecuencias conflictivas y en los análisis de teorías y perspectivas sociales críticas del Sur Global (América Latina, África y Asia), así como del Norte Global, este libro busca abordar las tensiones de mal reconocimiento social y la injusticia. Se ocupa de la disputa sobre normas particulares y universales a nivel local, regional y global, el reconocimiento social extraterritorial de los pobres globales, el socialismo estratégico, las amenazas de la hegemonía global, el autoritarismo y la guerra a la luz de varios conflictos.

www.ariadnaediciones.cl

