

## AUTONOMÍA PERSONAL COMO DEMANDA POLÍTICA<sup>1</sup>

Claudio Santander<sup>2</sup>

### Resumen/*Abstract*

En el debate actual sobre el sentido político que tiene la autonomía personal se ha enfatizado principalmente el carácter de legitimidad en tanto requerimiento de las sociedades democráticas deliberativas. Sin embargo, ello ha significado que se preste poca atención al carácter emancipador que contiene la idea de autonomía, como base legítima de demandas políticas. La sugerencia de este artículo es que una concepción cívica de autonomía, que enfatice tal carácter emancipatorio expresa más satisfactoriamente el valor político de la autonomía. Para mostrar esto, primero intento mostrar cómo debería concebirse el carácter de demanda política si caracterizamos el dominio político como organizado en torno a la demanda por justicia. En segundo lugar, reviso si el enfoque del reconocimiento de la autonomía personal acomoda apropiadamente este carácter. Finalmente, argumento que una concepción de autonomía personal como demanda política debe enfocarse en la exigencia de bienes sociales básicos, como libertades políticas e igualdad social. Me concentro en el bien básico de las bases sociales del auto-respeto.

**Palabras clave:** autonomía, autonomía Personal, reconocimiento, reciprocidad, Honneth, Fraser, Rawls

---

<sup>1</sup> Este texto es una versión traducida y ligeramente corregida de una presentación aceptada en el Congreso Internacional Anual de Teoría Crítica efectuado en Praga, República Checa, en mayo del 2013, titulado *Personal Autonomy as Political Demand*. Agradezco las opiniones y la discusión de los asistentes. Agradezco a la Escuela de Política, Economía y Filosofía de la Universidad de York, Reino Unido por otorgarme un fondo de viaje para poder asistir y presentar este texto.

<sup>2</sup> Chileno, Universidad de York, Reino Unido. E-mail: cs1007@york.ac.uk

---

*PERSONAL AUTONOMY AS POLITICAL DEMAND*

*In the current debate on the political meaning of personal autonomy, has been emphasized the predominance of legitimacy as a requirement for deliberative democratic societies. However, this has meant that little attention is paid to the emancipatory character of the idea of autonomy as a legitimate basis for political demands. The suggestion of this article is that a civic conception of autonomy, emphasizing such an emancipatory character, expresses more satisfactorily the political value of autonomy. To show this, I first attempt to show how the character of political demand should be conceived if we characterize the political domain as organized around the demand for justice. Second, I review whether the approach to recognition of personal autonomy appropriately accommodates this character. Finally, I argue that a conception of personal autonomy as a political demand should focus on the demand for basic social goods, such as political liberties and social equality. I focus on the basic good of the social bases of self-respect.*

*Keywords: autonomy, autonomy Personal, recognition, reciprocity, Honneth, Fraser, Rawls*

*Introducción*

El objetivo de este artículo es mostrar por qué el debate en torno a una concepción política de la autonomía personal ha enfatizado preferentemente los beneficios asociados a este enfoque en términos de importancia para la deliberación democrática, pero que al hacer eso, ha puesto poca atención a las condiciones emancipadoras que debiera tener una concepción política de autonomía personal, carácter que es, por ejemplo, normalmente destacado en la literatura feminista sobre

autonomía personal. Esto se ha traducido, a la postre, en que los teóricos de la autonomía solo difícilmente pueden responder al puzle que implica la pregunta sobre cómo las instituciones políticas pueden ser legitimadas por las acciones de ciudadanos autónomos al mismo tiempo que esas acciones son justificadamente constreñidas por precisamente esas mismas instituciones políticas. Esta falta de análisis es probablemente propiciada por el hecho de que las diferentes concepciones prácticas de autonomía personal con las que contamos han principalmente considerado la legitimidad política que representa el valor de la autonomía para el diseño institucional, desatendiendo así el valor emancipador de una concepción de autonomía personal, y cómo este valor es un valor político. Mi sugerencia es que debemos articular una discusión sobre el valor político de la autonomía personal que pueda enfrentar el puzle arriba descrito. Para mostrar cómo es posible articular una concepción satisfactoria de autonomía para estos efectos, primero presento cómo debería concebirse una concepción política de autonomía que caracterice el dominio de lo político en términos de una demanda por justicia. Luego, en segundo lugar, reviso cómo el enfoque de reconocimiento de la autonomía personal acomoda la idea de demanda política, esto es, el valor democrático que se sigue del hecho de que las personas en tanto ciudadanos están motivadas en realizar sus propias concepciones de vida buena en virtud del ejercicio político del poder político. Si pudiese demostrarse esto, los ciudadanos en tanto agentes auto-gobernados demandan justicia social no sólo motivados por criterios redistributivos, sino

---

que también en términos de exigencias de ejercer efectivamente poder social y político. Por último, el presente artículo establece que una concepción de autonomía como demanda por justicia social debería enfocarse en la demanda de bienes sociales básicos: libertades básicas, igualdad distributiva y bases sociales para el auto-respeto. Para estos efectos en la última sección, se analiza la demanda por bases sociales para el auto-respeto.

### *Autonomía y Demanda Política*

La idea de autonomía personal como demanda apela a una concepción política de autonomía y no exclusivamente moral. Para mostrar que es lo que quiero decir, permítaseme primero introducir una distinción. En términos prácticos, podemos considerar que la autonomía es el valor que las personas consienten cuando pueden considerarse a sí mismas como personas que tienen la capacidad y el control para gobernarse a sí mismas, dado que es un hecho contingente que a menudo los agentes tienen que enfrentar condiciones de dominación y manipulación. Existen varias maneras de entender “condiciones de dominación y manipulación”. Un grupo importante de enfoques que ayudan a comprender estas condiciones son aquellas que describen como se ejerce control y dominio arbitrario de varias maneras sobre las personas, ya sea a través de prejuicios sociales, culturales, subordinación de género, discriminación racial o sexual, intolerancias de todo tipo, etc. En general, patrones institucionalizados social y políticamente que afectan directamente el auto-respeto y auto-confianza de las personas para poder

governarse a sí mismas en relación a la formación de las decisiones que deben adoptar sobre el tipo de vida que quieren llevar.

Para evitar estas heteronomías arbitrarias, debemos establecer por lo tanto un punto de vista normativo que las personas adoptarían una vez que se constituyeran a sí mismos en agentes. Por ejemplo, el caso del “esclavo feliz” no podría pasar la prueba de este punto de vista normativo. Porque un esclavo podría, en principio, llegar a determinar que, una vez terminada la labor diaria que su dueño le impone, es autónomo para decidir sobre si debe leer o descansar como las mejores opciones para hacer durante su tiempo libre. En esta eventualidad, por cierto, es claro que la decisión recae sobre el esclavo. No obstante, las condiciones prácticas para el proceso de toma de decisiones, o formación de deseos, están establecidas por el deseo de su dueño. Para los efectos de este artículo, voy a llamar a la noción de autonomía que fija su interés en estas condiciones prácticas, simplemente “autonomía práctica”. Ahora, esta autonomía practica debe distinguirse de una concepción más débil de autonomía. A esta concepción débil, o irrelevante, la voy a llamar “autonomía formal”, puesto que describe aquellas condiciones agenciales en las que una persona es autónoma solo cuando se es capaz -cognitiva, emocional, y socialmente- de tener control sobre nuestros deseos, motivaciones y acciones respecto de cuáles son las normas -legales o morales- a las que debemos responder. En nuestro ejemplo, el dueño del esclavo feliz puede decidir ciertamente respetar la autonomía formal del esclavo a leer el resto del día. Por el contrario, el dueño sería desafiado en su

---

status y posición si el esclavo fuera más lejos, y decidiera autónomamente sobre sus propias condiciones prácticas. En esa medida, la autonomía práctica introduce una demanda cualitativamente distinta, una demanda moral, respecto de la autonomía formal puesto que la primera requiere no solo el examen de nuestras capacidades para gobernarnos a nosotros mismos, sino que sobre todo nos requiere confirmar si somos efectivamente libres de cualquier tipo de dominación o manipulación arbitraria para afirmar nuestro estatus como personas autónomas.

Este enfoque de autonomía práctica puede asociarse con lo que de alguna manera Rainer Forst ha llamado el “derecho básico a la justificación” (Forst 1999)<sup>3</sup>. En esa medida, la autonomía práctica legitima a las personas para demandar primariamente un trato como agente de justificación. La idea es que los agentes de justificación no solo están dotados de un poder que los convierte en agentes legítimos para demandar ciertos bienes sociales básicos, sino que más bien, tales agentes están en posición de demandar “ser considerados” en la producción y distribución de esos bienes sociales. La relevancia que me interesa enfatizar aquí es que la demanda por bienes sociales no está dissociada de la demanda política por el reconocimiento como par, es decir, por el ejercicio colectivo del poder político. De hecho, la fuerza normativa de la

---

<sup>3</sup> Un desarrollo interesante de este enfoque ha sido el que Forst presentó en 2007 situando su concepción como una superación “dialéctica” entre la concepción “bidimensional” de redistribución de Nancy Fraser y la concepción monista de reconocimiento de Axel Honneth. (Forst 2007) Para una crítica a esta visión, Seyla Benhabib (2015).

---

demanda política proviene de la afirmación de las personas sobre su propia autonomía, entendida como la necesidad de realizar sus planes de vida razonables. Axel Honneth, por ejemplo, sostiene que algunas teorías transitan demasiado rápido desde la autonomía personal al dominio político. En su perspectiva, el problema más apremiante consiste en que las personas tienen pocas oportunidades para afirmar su propia autonomía práctica en el terreno de la participación social si no han primero alcanzado un cierto nivel de realización por medio del reconocimiento social. Lo que preocupa a Honneth es el hecho de que las personas desarrollan una relación determinada con valores morales, expresados mediante ciertos compromisos y obligaciones, solo si han adquirido tales valores en una dimensión pre-política de reconocimiento mutuo, que transforma la demanda en una exigencia sustantiva más que meramente formal, en la medida que representan la expresión efectiva de afectos y relaciones interpersonales y asociativas que constituyen el mundo de la vida. En la próxima sección voy a retomar este punto y cuáles son las implicancias para la discusión sobre la autonomía personal. Por ahora, solo adelantaré que las preocupaciones de Honneth parecen ser injustificadas. Defendiendo sus argumentos expuestos en *El Derecho de la Libertad*. (Honneth 2014) Honneth argumenta que la libertad moral -que asocia con una concepción moral Kantiana- es “secundaria en relación (o incluso parasitaria) con ciertas estructuras del mundo social dado que dan lugar a crisis de conciencia individual y por ello mismo, a un ejercicio de auto-escrutinio moral, en la medida que tales estructuras han sido

---

primero experimentadas como éticamente obligatorias en virtud del tipo de libertad específicamente intersubjetiva que implican.”(Honneth 2013: 42) esta perspectiva no es necesariamente errada: la autonomía moral -en un sentido Kantiano- podría ser simplemente un tipo de autonomía formal dado el caso de que los agentes, para realizar sus concepciones de vida buena, tuviesen que excluir, en la práctica, cualquier contenido de sentido provisto por las esferas intersubjetivas de reconocimiento. Mi punto aquí es bastante modesto. Simplemente se trata de aclarar si el enfoque kantiano de la autonomía de la voluntad logra capturar -de forma relevante para la experiencia práctica- constricciones arbitrarias de dominación y manipulación, que como he tratado de mostrar con el ejemplo del esclavo feliz, se expresan de modo más efectivo en el control sobre las condiciones de deliberación, de formación de deseos y preferencias y en las condiciones de realización de planes autónomos. El punto es modesto, en consecuencia, porque la delimitación de la amplia discusión en torno al enfoque kantiano de la autonomía se estrecha en la medida que se alinea con la intención de este artículo, a saber, establecer la fuerza normativa que la afirmación de la autonomía práctica de las personas tiene como valor relacional y cívico, es decir, como valor para la vida política. Por ello, es injustificado el temor de Honneth respecto del hecho que la dimensión moral de la libertad individual no logra capturar o identificar lo que en la práctica es relevante y que Honneth identifica con una dimensión “pre-política”, (Honneth

---

2014: 263).<sup>4</sup> esto es, los compromisos, lealtades, obligaciones que los individuos afirman en sus relaciones interpersonales y sociales. Porque simplemente no se sigue que del hecho de que un agente adopte un punto de vista moral respecto de sus concepciones de vida buena, constituidas por un proceso de formación de preferencias y obligaciones “pre-políticas”, no se sigue de ese hecho, decía, que se afecte, en alguna medida, las condiciones de reconocimiento mutuo necesarias para el proceso de realización individual. La “reconstrucción normativa”(Honneth 2014) <sup>5</sup> que intenta Honneth se muestra en este punto simplemente como una reconstrucción histórica del proceso de formación de deseos o preferencias de los agentes, que parece ser incompatible con una discusión eminentemente normativa sobre el valor político de la autonomía. No obstante, no es claro exactamente cómo la reconstrucción normativa de Honneth no puede estar relacionada complementariamente con una discusión normativa (incluso una meramente “formal) de la autonomía personal.

Posiblemente mi preocupación principal puede ilustrarse mejor con lo que Nancy Fraser llama “modelo de reconocimiento de estatus” (*Status Model of Recognition*) (Fraser 2000; Honneth y

---

<sup>4</sup> Discutiendo la idea de libertad social, Honneth, sostiene que solo cuando los ciudadanos han aprendido a verse a sí mismos como iguales en un Estado-Nación, pueden entonces ver las diferencias “prepolíticas” que los constituyen.

<sup>5</sup> Honneth explica de este modo su reconstrucción normativa, parafraseando, como el desarrollo histórico de esferas sociales del entendimiento de la libertad institucionalizada. Tales esferas sociales son sistemas de acción en el que la libertad requiere precondiciones sociales específicas y consideraciones mutuas. Confr. pp. vii-viii. (Honneth, 2014)

---

Fraser 2003)<sup>6</sup>. Este modelo se basa en la identificación de la justicia social con el examen de “estatuto social” de las personas, que en términos de Fraser implica “examinar los patrones institucionalizados de valor cultural para los efectos que estos tienen sobre la posición relativa de los actores sociales” (Honneth y Fraser 2003: 29). De este modo, Fraser intenta enfatizar cómo las instituciones básicas de la sociedad posibilitan en la práctica la condición de pares entre personas, y en consecuencia la realización y participación de la vida social. Si estas instituciones posibilitan que las personas se vean a sí mismas en igualdad de estatus, estamos en presencia, sostiene Fraser, de un “reconocimiento recíproco” (*reciprocal recognition*) y de una “igualdad de estatus” (*status equality*). La falta de éstas, por el contrario, tienen su correspondencia en la falta de reconocimiento (*misrecognition*) y la subordinación de estatus (*status subordination*). La concepción de autonomía práctica que he venido tratando de delinear puede verse así a la luz de los elementos del modelo de reconocimiento de status de Nancy Fraser, dado que lo que subraya la autonomía práctica no es una concepción fundada en el ejercicio de las capacidades individuales para la auto-realización, sino que en el carácter demandante que se obtiene de la afirmación de las personas de su propia autonomía práctica. A diferencia de Honneth y más cercano a Fraser, en mi interpretación, la autonomía práctica en tanto la demanda por las condiciones justas básicas para la realización de la concepción personal de vida buena, es un valor

---

<sup>6</sup> Para una discusión sobre el modelo de estatus en el contexto de la discusión Fraser-Honneth ver Simon Thompson (2009) y Christopher Zurn (2003).

moral que guía a los agentes a identificar aquello que Fraser describe como “falta de reconocimiento” y “subordinación de estatus”. La autonomía práctica, como la he concebido acá, es así un caso del modelo de reconocimiento de estatus. Sin embargo, tal concepción tampoco se identifica completamente con el modelo de Fraser por cuanto la autonomía practica no es *prima facie* una demanda por adecuados patrones institucionalizados de valor cultural. Lo que es más relevante en términos de valor práctico es la afirmación de la autonomía en tanto representa el requerimiento de imparcialidad en torno al cual se deben organizar las instituciones sociales. En otras palabras, la autonomía es la forma mediante las cuales las personas se representan a sí mismas como libres e iguales miembros de la sociedad. Así el valor de la autonomía personal como demanda política representa un valor normativo cuando se expresa como la perspectiva que las personas adoptan cuando tienen expectativas legítimas respecto a que sus planes de vida individuales sean tratados socialmente como legítimos y validos en tanto miembros libres e iguales.

### *Demanda y reconocimiento social*

La concepción descrita arriba de autonomía personal está estrechamente influenciada por el concepto rawlsiano de autonomía personal<sup>7</sup>. Voy a referirme a esta influencia más

---

<sup>7</sup> Esto implica que hago la diferencia entre el concepto que tiene Rawls sobre la autonomía personal y mi interpretación de la misma, que es revisionista y que diferencio de la de Rawls sin dejar de reconocer por ello su marcada influencia. Respecto de la concepción que elabora Rawls, se puede establecer una historia

---

adelante y en cambio, ahora voy a tratar de marcar más la diferencia con el cuerpo de autores que se ha venido considerando, para mantenernos en la discusión relevante para este artículo. Axel Honneth y Joel Anderson (Honneth y Anderson 2005)<sup>8</sup> sostienen que en general las distintas teorías de autonomía personal son inconsistentes si son incapaces de reconocer las vulnerabilidades asociadas con la falta de condiciones de apoyo sociales que restringen el ejercicio de la autonomía de las personas. En esa línea, una concepción necesaria de autonomía personal debe ser una concepción fundada en el reconocimiento de las relaciones interpersonales y sociales que hacen posible que los agentes se constituyan como autónomos. La idea que anima este proyecto de autonomía centrada en el reconocimiento consiste en asumir que los individuos somos personas sociales que estamos animados por la convicción de que una vida valorable está conectada intrínsecamente con las dependencias que nos atan a nuestras relaciones interpersonales y a las condiciones históricas y sociales relevantes que nos conforman. Así, la práctica de la autonomía personal es una actividad típica de reconocimiento mediante la cual las personas devienen conscientes de que sus proyectos de vida auténticos están enraizados en relaciones de sentido con otros,

---

conceptual respecto al desarrollo de la idea de autonomía en la trayectoria intelectual de Rawls. A grandes rasgos esta historia va desde una concepción kantiana amplia de autonomía en *Una Teoría de la Justicia* (1971) a una concepción más política de la misma, como la que desarrolla en *Liberalismo Político* (1993) y *Justicia como Imparcialidad* (2001). En este artículo me refiero principalmente a este último desarrollo.

<sup>8</sup> Editado por John Christman y Joel Anderson. Cambridge University Press, Cambridge. Joel Anderson, traductor al inglés de *Lucha por el Reconocimiento* de Honneth, ha defendido y desarrollado una concepción pragmatista y ascriptivista de la autonomía personal. Ver Anderson (2003, 2008 y 2013).

incluso cuando las personas no están completamente conscientes de tales relaciones de sentido. De esto se sigue, según Honneth y Anderson, que, si una teoría de la justicia quiere presentarse a sí misma reconociendo el valor de la autonomía personal, tal teoría debe tomarse en serio el hecho de que la autonomía de las personas es vulnerable a “disrupciones en la relación con los otros”. (Honneth y Anderson 2005). Luego, si una teoría de la justicia sinceramente valora la autonomía de las personas, lo que debería defender es el reconocimiento de la constitución social de las personas y, por ende, de las vulnerabilidades asociadas a ese proceso de constitución. Finalmente, en la perspectiva de este enfoque centrado en el reconocimiento social de la autonomía personal, si las personas demandan un determinado trato justificado desde el valor de la autonomía ello va a depender exclusivamente de las exigencias de las personas por el reconocimiento de tales relaciones interpersonales y sociales.

Para argumentar en favor de su enfoque centrado en el reconocimiento, Honneth y Anderson identifican tres características o rasgos individuales que necesitan ser habilitados por relaciones de reconocimiento: auto-respeto, auto-confianza y auto-estima. Así, las personas pueden actuar autónomamente solo si dirigen sus demandas de reconocimiento hacia aquellas esferas que lesionarían, por medio de la exclusión y la marginalización, las condiciones sociales de la autonomía.

---

De modo similar, aunque con diferencias no menos importantes- Rainer Forst (2005) ha ofrecido una concepción multidimensional de autonomía personal, como una manera satisfactoria de establecer el valor de la libertad política. En primer lugar, Forst identifica la idea de libertad política como la preocupación normativa central de ciudadanos autónomos gobernados bajo las constricciones que impone las instituciones políticas de un estado de derecho. Forst argumenta que una sociedad debe dar cuenta de la justicia de sus criterios de distribución de libertades políticas las que, a su vez, deben ser otorgadas a los ciudadanos en la medida que estos se conciben como “dadores de libertad y usuarios de libertad (*freedom-grantors* y *freedom-users*”). Individualizados y legitimados de esta forma, los ciudadanos son entonces personas autónomas que pueden “justificadamente demandarse unos a otros (o lo que es lo mismo en negativo, no pueden razonablemente impedir demandarse) la realización de aquello de lo que son mutuamente responsable” (Forst 2005). Para exigirse demandas legítimas en consecuencia, los ciudadanos y ciudadanas autónomas se conciben como comprometidos socialmente en diferentes niveles de justificación. De acuerdo con esto, Forst distingue cinco concepciones de autonomía moral: moral, ética, legal, política y social, ninguna más preponderante que la otra. En esta perspectiva, los ciudadanos son agentes responsables que deben justificar sus acciones ante sí mismos y ante otros por medio del reconocimiento de estos cinco contextos intersubjetivos: “Las personas son autónomas en tanto puedan reconocer y actuar en

---

base a buenas razones definidas por estos diversos contextos” (Forst 2005).

La concepción de Forst sigue una línea argumentativa inversa a la de Honneth y Anderson. Mientras que la de éstos últimos argumenta que las demandas por autonomía están justificadas por el hecho de que las personas se nutren de relaciones de reconocimiento cargadas y determinadas socialmente, la de Forst privilegia el hecho de que las demandas de los individuos autónomos por libertad política solo están legítimamente reconocidas cuando las personas pueden concebirse como agentes responsables en una multidimensionalidad intersubjetiva. Esto se basa en el hecho de que la concepción de Forst sobre autonomía requiere que los ciudadanos realicen sus proyectos de vida una vez que estos han reconocido y son reconocidos por estas dimensiones intersubjetivas.

No obstante, las concepciones de Honneth-Anderson y la de Forst tienen en común la intuición de que la demanda política legitimada por la concepción de autonomía se debe a la afirmación de ciertas condiciones de mutualidad o reciprocidad entre personas y por el reconocimiento de sus vínculos con las relaciones sociales o los contextos intersubjetivos. La demanda de justicia social, entonces, es vista como un escenario de exigencias políticas de reconocimiento debido. De esta forma, las demandas de las personas denotan la habilidad del reconocimiento social y los vínculos interpersonales que se necesitan para constituir proyectos

---

de vida autónomos. El carácter de demanda política derivado de estos enfoques de reconocimiento de la autonomía personal, sin embargo, no son completamente satisfactorios para justificar normativamente el valor de una demanda política. Ciertamente son expresiones de una idea importante, a saber, que la autonomía de las personas es una actividad de sentido mediante la cual las personas

realizan sus proyectos de vida en sociedad. En la siguiente sección explico por qué estos enfoques centrados en el reconocimiento no son completamente satisfactorios.

### *El carácter demandante de la autonomía personal*

Hasta aquí he tratado de insistir en la idea de que la promoción y protección de la autonomía práctica contiene un valor moral para el avance de la justicia social. La intuición general que he tratado de explorar es que si concebimos la autonomía personal no meramente como una autonomía formal, sino que como una práctica, el valor normativo que conecta la autonomía con la justicia social consiste en la defensa de la autonomía para que las personas puedan desarrollar sus concepciones de bien y sus proyectos de vida, entendiendo que ello solo es posible en un contexto social e interpersonal de formación de preferencias y adquisición de un sentido de justicia. De ese modo, en las secciones anteriores mostré cómo los enfoques de Axel Honneth y Rainer Forst centrados en el reconocimiento si bien identifican un aspecto central respecto del modo en cómo las personas forman

sus decisiones y preferencias fuertemente determinados por sus compromisos y obligaciones sociales e interpersonales, estos enfoques no logran capturar satisfactoriamente las razones normativas que la sociedad debiera tener para defender la concepción de autonomía personal.<sup>9</sup>

Cuando menciono que estos enfoques de autonomía centrados en el reconocimiento no están suficientemente bien equipados para mostrar el valor normativo de la autonomía personal no estoy promoviendo o afirmando con ello un enfoque individualista que desconozca la dependencias sociales e interpersonales. El hecho de que podamos identificar con un enfoque centrado en el reconocimiento los múltiples factores que deben reconocerse como parte esencial de la practicas sociales e identidades históricas valiosas si bien son necesarias para entender la formación de agentes autónomos, no son suficientes para defender el valor de la autonomía personal como una fuente justificada de demanda política. Es absolutamente relevante y plausible que las demandas por reconocimiento de identidades que existen incorporadas a las relaciones sociales significativas de las personas. No obstante, es el carácter

---

<sup>9</sup> Ello es la principal razón por la que no he centrado ni comenzado el análisis de una concepción Kantiana de autonomía, por cuanto considero que un debate sobre el valor de la autonomía de la voluntad, que es el tipo de autonomía que describe la filosofía practica de Kant, está contenido en las implicaciones que busca generar este artículo: a saber, cuál es el tipo de concepción o teoría que permite que las personas en tanto ciudadanos puedan realizar sus concepciones de bien -como la Kantiana- y realizar sus proyectos de vida en una sociedad plural?

---

de demanda en sí mismo, lo que otorga significado y un valor normativo a la autonomía de las personas.

El problema de que la demanda por el reconocimiento de una relación de sentido valorable sea necesaria pero no suficiente obliga a poner la discusión en el lugar normativamente relevante, aunque quizás no necesariamente por eso más importante. Diversos estudios vulnerabilidad, interseccionalidad, pobreza y marginalidad muestran la importancia de enfatizar el rol de los lazos interpersonales de cuidado o las relaciones sociales de coafirmación e identificación. No obstante, el valor político de la autonomía no solo reside en su ontología social o en su carácter beneficioso. El valor político está en su condición política emancipadora. Apelando al lenguaje que hemos venido preparando, este carácter emancipador se expresa en la condición demandante de la autonomía personal. Y la explicación a ello reside en la intuición de que la comunidad política depende del valor que adscribe a las condiciones de sociabilidad, condición que se expresa en la manera como una comunidad entiende las relaciones de reciprocidad entre sus miembros. Para articular de forma lo más clara posible esta relación abstracta de reciprocidad normativa podemos partir señalando que reciprocidad es una obligación relacional, no una necesidad ontológica. Una aclaración: no estamos desarrollando una especulación sobre como “históricamente” o “realmente” los grupos sociales se desarrollan, o si las relaciones de reciprocidad son anteriores o no al mutuo reconocimiento de las partes. Simplemente es una especulación

---

sobre el punto de vista normativo que los miembros participantes de un grupo deben adoptar para organizar y regular el esquema de cooperación en el que están relacionados.<sup>10</sup> Es básicamente la idea, que está en el corazón del contractualismo, de que en todo esquema de socialización hay miembros participantes que tienen obligaciones de trato mutuo, entre las cuales, por cierto, puede existir la obligación de mutuo reconocimiento como pares participantes, pero no necesariamente. Establecer cómo entender estas condiciones de reciprocidad es tarea de los miembros participantes del esquema y en esa medida, a los miembros debe asignársele, al menos, el interés de ser tomados en cuenta como autores legítimos de los principios que organizaran el trato mutuo de los pares participantes. En la medida que los participantes se valoran mutuamente como interesados en tomar parte de la organización del esquema, las condiciones de sociabilidad de ese esquema adquieren legitimidad.

Esta argumentación está a la base de la idea que hemos querido presentar sobre autonomía práctica y está inspirada en la idea de autonomía personal de Rawls<sup>11</sup>, como sugerimos anteriormente.

---

<sup>10</sup> Un punto de vista normativo para este sentido, por ilustrar, es la tradición. En un grupo social que adopta a la tradición como el punto de vista que regula y condiciona el trato entre los miembros participantes, la regulación va a depender de diferencias en estatus, vigor, destrezas, riqueza, reconocimiento público, etc.

<sup>11</sup> La concepción de autonomía que presenta Rawls, como ya dijimos anteriormente (vid. n. 8) es compleja y necesita ser asociada con la teoría política que anima la obra rawlsiana. Y a su vez, la teoría política que fundamenta la concepción de *Justicia como Equidad* debe ser también entendida en un horizonte conceptual más amplio. Como no podemos explayarnos aquí sobre este último punto, voy a indicar por ahora lo que me parece es una clave de lectura: la influencia directa en este punto del pensamiento de Wittgenstein, e

---

La idea que fundamenta las distintas definiciones de autonomía parten de la idea de que las personas en tanto ciudadanos son miembros participantes en tanto libres e iguales de la comunidad política. Para organizar las condiciones de reciprocidad, se debe adscribir el interés de los ciudadanos por poder realizar sus concepciones de vida buena, pero al mismo tiempo, una auto-regulación razonable de esa realización en virtud al sentido de reciprocidad que los constituye como participantes, esto es, como ciudadanos. Para Rawls, la autonomía de los ciudadanos debe entenderse en términos de intereses mayores por tener una concepción del bien y de poder realizar tal concepción en la medida que es regulada por un sentido de justicia (Rawls 1993).

Lo que es relevante para nuestro argumento es que el sentido de justicia que adopta la autonomía práctica de los ciudadanos, (en adelante, *autonomía cívica*, por simplicidad) es con-firmada, es decir, respaldada y cotejada con una concepción política de

---

indirecta, por vía de su profesor en Princeton y luego colega en Cornell, un reconocido Wittgensteiniano, Norman Malcom. En *Justicia como Reciprocidad* de 1971, Rawls explica que los deberes de “juego limpio” (*fair play*), o como yo lo he venido llamando, “reciprocidad”, de un participante en una práctica común implica necesariamente una *constricción* del “auto-interés”. Rawls sostiene que esto, hasta cierto punto, es trivial. Lo que no es trivial es cómo los participantes “reconocen” que los otros participantes “restringen” su interés personal y en consecuencia honran los deberes de “reciprocidad” o juego limpio: “reconocer el deber de la reciprocidad (*fair play*) es una parte necesaria para formar el criterio para reconocer al otro como una persona con intereses y sentimientos similares a los míos.” (p. 212 y n. 18) Cuando Rawls afirma aquí que se debe “formar el criterio para reconocer” al otro como par si es que reconocemos las reglas de la reciprocidad, advierte que el sentido de “criterio” que usa lo toma de las *Investigaciones Filosóficas* de L. Wittgenstein. (1953). Otra fuente a la que apelar para establecer un lazo entre Rawls y Wittgenstein es la influencia de su amigo y colega en Harvard Burton Dreben. Véase, *On Rawls and Political Liberalism* (2003).

---

justicia. Y en esa medida, Rawls argumenta, las demandas de los ciudadanos deben ser razonables, es decir, deben expresarse en un lenguaje público no sectario que aspire a un reconocimiento público de las necesidades y requerimientos de todos los ciudadanos tomados como libres e iguales (*Confr.* Rawls, 1993, 179).

Para hacer de esta discusión algo más concreta, voy a tratar de adoptar una perspectiva más específica respecto del carácter emancipatorio o demandante de la autonomía. Para ello, voy a asumir con Rawls que el interés que mueve a las demandas son el acceso a la participación de ciertos bienes sociales básicos. La lista que Rawls confecciona no es exhaustiva y puede ser mejorada. Lo importante es que estos bienes básicos son bienes colectivos o sociales por cuanto hacen posible, en la práctica, sin la intervención de otros factores accidentales, la realización razonable de los planes de vida autónomos de los ciudadanos, atendiendo al mismo tiempo a la diversidad de concepciones de bien y de buena vida. Rawls distingue una lista flexible y no exhaustiva de bienes básicos, al menos organizados en cinco tipos: (i) libertades y derechos básicos, (ii) libertad de movimiento y ocupación en un marco de igualdad de oportunidades (iii) poderes y prerrogativas para participar de posiciones de autoridad y responsabilidad (iv) Ingresos y riqueza y (v) bases sociales del auto-respeto (Rawls, 2001: 58). Para explicar como la autonomía cívica posee un carácter demandante y emancipador, voy a centrarme en la demanda por las (v) bases sociales del auto-respeto

---

en la siguiente sección, en honor a la brevedad y en parte porque según Rawls, las bases sociales para el auto-respeto es quizás el bien básico más importante de todos. La necesidad de traer aquí este índice de bienes básicos es hacer factible el factótum de toda concepción de justicia social y distributiva: que, a la base de los principios de justicia, cualesquiera que estos sean, está el principio de la satisfacción de las necesidades más elementales.<sup>12</sup>

### *Demandas para las bases institucionales del auto-respeto*

En esta última sección discuto como debería acomodarse el valor de la autonomía personal con las exigencias de un diseño institucional justo que se traduzca en la protección del auto-respeto. El auto-respeto puede ser caracterizado como un sentimiento moral de auto-confianza respecto de los propios proyectos de vida en virtud de la expectativa de ser tratado como un miembro de la sociedad. La intuición es que, precisamente, porque existe una red de instituciones sociales y políticas que incorporan el cuidado por el auto-respeto de las personas, las ciudadanas pueden obtener una confianza básica en sus propias capacidades cognitivas y morales para formar de ese modo un valor normativo a sus proyectos individuales de vida. Para Rawls, por ejemplo, las bases sociales del auto-respeto son el bien

---

<sup>12</sup> Además de los ya conocidos dos principios de justicia, Rawls admite (2001:44, n.7) que, entendiendo bien el espíritu que anima la búsqueda de principios de justicia, uno debería suponer una suerte de principio que antecede a los dos principios mencionados: uno tal que establecería el interés de satisfacer las necesidades básicas humanas de los ciudadanos previamente a la preocupación por las libertades básicas. Rawls concede este punto como aclaración a la obra de R. G. Peffer *Marxism, Morality, and Social Justice* (Princeton University Press, 1990, ver p. 14).

---

primario más importante dado que “sin auto-respeto nada parece ser valioso de hacer, y si algunas cosas son valiosas para nosotros, carecemos del deseo de perseguirlas” (Rawls 1971: 440; 1993: 318). La falta de bases institucionales que apoyen el auto-respeto de las personas, por otro lado, lesiona el sentido que las personas tienen sobre su propio valor.

Rawls distingue dos elementos del auto-respeto. Primero, el auto-respeto es entendido en términos de una auto-confianza prudencial. En segundo lugar, el auto-respeto puede ser entendido como en el propio valor que las personas asignan a sus proyectos de vida (Rawls 1993: 319). En el primer sentido, se asume normalmente que la auto-confianza de las personas fomentando por marcos institucionales de defensas de las libertades de pensamiento y conciencia, aliente el desarrollo de los poderes morales de las personas. Respecto del segundo, se asume que el marco institucional de libertades básicas y derechos asigna reconocimiento público a las personas y sus idearios. En adición, Rawls establece que el reconocimiento público de libertades y derechos se afirma ampliamente cuando los ciudadanos se muestran mutuo respeto lo que a su vez confirma el valor que todos los ciudadanos asignan a sus propios proyectos de vida buena, es decir, el reconocimiento recíproco como personas razonable y confiadamente aptas.

Desde el punto de vista de Rawls, la característica más importante del auto-respeto es su carácter político como bien básico, o

---

primario, en el vocabulario Rawlsiano. Las bases sociales del auto-respeto representarían así un hecho institucional de reconocimiento igualitario. Este carácter institucional, a su vez, permitiría a los ciudadanos tener una expectativa legítima respecto de bases sociales e institucionales que promuevan y protejan el auto-respeto personal. En otras palabras, el argumento es que los ciudadanos autónomos pueden estimar la institucionalidad del reconocimiento igualitario como aquello que otorga valor a los contenidos de las demandas legítimas. Lo que asume este argumento es que las bases sociales suplementarían con sentido el sentimiento moral del auto-confianza, informando así de valor la capacidad moral de las personas para desarrollar sus proyectos de vida y afirmar sus lazos interpersonales y comunitarios. En otras palabras, y sumando el argumento con sus supuestos, la tesis es que, al realizar los planes de vida razonables, la autonomía de las personas adquiere una dimensión de demanda por bienes básicos, sociales o públicos. Esto implica, como sugerimos en la sección anterior, que el reconocimiento es una instancia de la reciprocidad. El lenguaje usado en la última sección, el carácter demandante de la autonomía personal -a través del sentido de reciprocidad- revela que las bases sociales del auto-respeto es un bien social básico asociado con el requerimiento de los ciudadanos por ciertos arreglos institucionales. Una demanda de este tipo obtiene su legitimidad en tanto está enmarcada, sin embargo, en las convicciones políticas por justicia social que tienen los ciudadanos y no, debido a la búsqueda de reconocimiento de prácticas comunitarias o identitarias. Por último, este tipo de demanda por

---

ciertos bienes básicos muestra como la realización efectiva y satisfactoria de la autonomía de los ciudadanos es normativamente valiosa dentro de relaciones de ciudadanía, o lo que es lo mismo, una vez que la autonomía personal adopta el punto de vista de la justicia.

Ahora, y para clarificar por qué la demanda por el bien social de las bases sociales del auto-respeto es una instancia de reciprocidad, en lo que sigue, voy a distinguir tres sentidos que adopta el carácter demandante de la autonomía. El primero es el sentido del carácter demandante en el sentido de una exigencia. Cuando las personas demandan o exigen algo lo que hacen es requerir algo que *se les debe*. Así, la demanda por bases sociales del auto-respeto se puede ver como la exigencia por un tipo particular de trato: que a todos se les ofrezca un trato bajo condiciones sociales adecuadas que refuerce la auto-confianza de las personas para, de ese modo, desarrollar sus capacidades morales. También es la exigencia por un trato determinado respecto del reconocimiento público de que las concepciones de buena vida son concepciones razonables y valiosas. En tal sentido, cuando las personas demandan bases sociales del auto-respeto en reclamos políticos concretos, lo que están exigiendo es que su participación en la sociedad se exprese en el deber a recibir un determinado trato: como personas libres e iguales. Este primer sentido, el de la demanda como exigencia por lo debido- relaciona el carácter demandante de la autonomía con una forma de reciprocidad (Rawls, 2001: 60). Bajo este sentido, la justificación de las demandas políticas por bienes básicos en

---

general, reside en la participación de una condición recíproca: la ciudadanía, la membresía en la comunidad política.

Hay un segundo sentido que se expresa cuando el carácter demandante de la autonomía es expuesto en la autoafirmación de las personas como miembros legítimos y públicamente reconocidos de la comunidad política. Por ejemplo, este sentido se expresa cuando las personas demandan ser vistas y validadas como miembros en igualdad de condiciones ante todos. De esto se sigue que este segundo sentido expresa una necesidad de reconocimiento por las instituciones sociales y políticas, reconocimiento que impacta positivamente en las condiciones del auto-respeto. Cuando describimos el primer sentido más arriba, lo que estaba en juego respecto del carácter demandante por un bien social, la aceptabilidad de esta demanda, su valor, residía en el estatus de los ciudadanos como participantes libres e iguales de la comunidad. En este segundo sentido, sin embargo, la legitimidad se concentra en la idea de que cuando los ciudadanos elevan una demanda política, lo que están haciendo es exigir que la demanda sea reconocida por la comunidad política como una demanda legítima en virtud de la condición del emisor como un miembro reconocido de la comunidad política. Esto implica, como menciona Rawls, Scanlon e incluso Forst en una vena kantiana, principios de razonabilidad pública para que las demandas políticas sean emitidas y afirmadas de una manera accesible y apelando a un lenguaje público (*Confr*, Rawls, 1999, XLVI; Scanlon 1998, Forst, 2011).

Finalmente, el tercer sentido es el reconocimiento a que los ciudadanos están en condiciones mínimas para establecer demandas razonables. Es el reconocimiento a que los ciudadanos *pueden establecer una demanda* y que explica los dos sentidos anteriores del demandar dado que revela la característica más elemental de la autonomía como demanda política: el estatus de estar en una relación de reciprocidad con los otros ciudadanos en la medida que se ven a sí mismo como personas libres e iguales. Llevado este sentido al caso que hemos venido usando como ejemplo, a saber, la demanda por bases sociales del auto-respeto, en tal marco, decíamos, los ciudadanos pueden exigir un arreglo institucional adecuado para preservar bases sociales para el auto-respeto apelando al valor que tiene el cuidado para con sus capacidades morales para construir planes de vida autónomos. En esta medida, podemos ahora afirmar que es el valor por la realización efectiva de la autonomía de los ciudadanos que la demanda por bases sociales del auto-respeto se torna legítima. Ello, en gran medida, por el valor normativo de los derechos que protegen al individuo en una sociedad democrática constitucional contemporánea, pero también en virtud a todo los aspectos colectivos, interpersonales y sociales que la formación de planes de vida autónomos conlleva. Por supuesto, puede ser el caso, por ejemplo, que a un individuo le baste con su propia auto-afirmación y auto-respeto tanto así que no necesite de ningún arreglo institucional para afirmar como valiosos sus planes de vida autónomos. No obstante, este tercer sentido apunta en la capacidad

---

de los ciudadanos para sentirse iguales ante los otros y que en esa medida se les reconozca validez a sus demandas políticas, más que si tales demandas son alcanzables, sensatas o irrelevantes. La evaluación de las demandas como relevantes es un proceso que se relaciona directamente con la deliberación democrática y, por ello, no puede ser ni expuesto ni resuelto aquí.

Estos tres sentidos que, al menos, adopta el carácter personal de la autonomía puede ser contrastado con los reclamos de reconocimiento social que mostramos en la primera parte. Porque una cosa es que el carácter demandante solo se confirma por los requerimientos reales y las necesidades de los ciudadanos. Así, una demanda legítima es solo tal si se mide en la relación de reciprocidad en la que las personas autónomas se involucran una vez que ellas consienten en adoptar el punto de vista de la justicia, cualquiera resulte ser este. Nuevamente, la adecuación y razonabilidad de una demanda particular y como ella está informada por este punto de vista, se adecuará en el proceso deliberativo. Lo que he querido mostrar, por tanto, es que demandar por un bien básico, o un bien social, se justifica porque los ciudadanos evalúan la legitimidad de sus demandas en virtud de un punto de vista que consideran justo en atención a los requerimientos y necesidades que recogen desde sus concepciones de vida buena y las condiciones de realización de sus planes de vida. Estos, al mismo tiempo, solo son posibles en tanto tales concepciones y condiciones tienen significado en un horizonte social, colectivo e interpersonal de sentido.

### *Referencias bibliográficas*

Anderson (2008) “Disputing Autonomy: Second-order Desires and the Dynamics of Ascribing Autonomy”, en *Sats-Nordic Journal of Philosophy*, Vol. 9, n. 1.

\_\_\_\_\_ (2003) “Autonomy and the Authority of personal commitments: from Internal coherence to social normativity”, en *Philosophical Explorations*, Vol. VI. N.2;

\_\_\_\_\_ (2013) “Regimes of Autonomy”, en *Ethical Theory and Moral Practice*” publicado online en agosto.

Benhabib S. (2015) “The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst’s Moral and Political Philosophy”, en *Political Theory*, Vol. 43. N. 6.

Burton D. (2003), *On Rawls and Political Liberalism* en “The Cambridge Companion to Rawls”, Editado por Samuel Freeman, Cambridge University Press, Cambridge, Inglaterra.

Forst R. (2007) “First Things First: Redistribution, Recognition and Justification”, in *European Journal of Political Theory*”. Vol. 6. N.3.

\_\_\_\_\_ (2010) The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification: A Reflexive approach” en *Ethics*, Vol. 120 N. 4.

\_\_\_\_\_ (2005) “Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy”, en J. Christman & J. Anderson 2005.

---

\_\_\_\_\_ (1999) “The Basic Right to Justification: Towards a Constructivist Conception of Human Rights” in *Constellations*, Vol. 6.

Fraser N. (2000) “Rethinking Recognition: Overcoming Displacement and Reification in Cultural Politics”, in *New Left Review* 3: 107-20.

Honneth A (2013), “Replies”, in. *Krisis*, n. 1.

\_\_\_\_\_ (2014) *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Polity Press. Cambridge, (Publicado originalmente como *Das Recht der Freiheit*, 2011 por Suhrkamp Verlag, Berlin.)

Honneth y Joel Anderson (2005) “Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”, en Christman J. y Anderson J, *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press,

Honneth, A. y Fraser N. (2003) *Redistribution or Recognition*, Verso. London.

R. G. Peffer (1990) *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton University Press, New York.

Rawls J. (1971) *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Cambridge, Massachusetts; Oxford, England.

\_\_\_\_\_ (1993) *Political Liberalism*, Lecture III. Columbia University Press, Nueva York.

\_\_\_\_\_ (2001) *Justice as Fairness*. Harvard University Press. Cambridge, EEUU. P. 58.

T.M. Scanlon (1998) *What we owe to each other*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, Inglaterra.

Thompson S. (2009) “Participatory Parity and Self-Realization” en *The Good Society*, Vol. 18. N. 1.

Zurn C. (2003) “Identity or Status? Struggles over ‘Recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor”, en *Constellations*. Vol. 10. N. 4.