



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES PROGRAMA DE DOCTORADO EN

CIENCIAS SOCIALES

ÁREA: RELACIONES DE PODER Y CULTURA POLÍTICA

**La Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth.
Alcances, Límites y Perspectivas.**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIAS SOCIALES

P R E S E N T A

MTRO. MIGUEL ALEJANDRO SÁNCHEZ HERNÁNDEZ

DIRECTOR: DR. ROBERTO GARCÍA JURADO

CIUDAD DE MÉXICO

20 DE ENERO DE 2022

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo analizar la teoría de Honneth y determinar sus alcances, límites explicativos y perspectivas, considerando para ello las tensiones generadas entre las esferas de reconocimiento y de libertad. El análisis se concentró en sus obras más importantes: *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*. La primera de ellas se enfoca en la lucha por el reconocimiento. Honneth emplea esta categoría de análisis extraída de *El sistema de la eticidad* de Hegel para explicar que en la actualidad las luchas y movimientos sociales no se fundamentan necesariamente en cuestiones materiales sino en la búsqueda del reconocimiento. La segunda gran obra da un giro y, fundamentada con una revisión también del pensamiento hegeliano, pretende dar el paso a una teoría de la justicia, entendiéndola como la manera en que las personas se tratan y reconocen. Su propuesta es que la libertad social implica ser libre con el otro. Este cambió en la perspectiva de Honneth, genera tensiones en las diferentes esferas que él emplea y que son analizadas para encontrar los límites explicativos de su teoría. Al final de esta investigación se concluye que no existe un rompimiento entre ambas obras sino que son complementarias y, que a pesar de las dificultades teóricas que Honneth enfrenta su propuesta, se vuelve indispensable en la actualidad, en tanto que nos ayuda a entender la incapacidad de las instituciones de reflejar las nuevas exigencias sociales bajo un nuevo horizonte de inteligibilidad y sentido.

Abstract

This paper aims to analyze Honneth's theory and determine its scope, explanatory limits and perspectives, considering the tensions generated between the spheres of recognition and freedom. The analysis focused on his most important works: *The Struggle for Recognition* and *Freedom's Right*. The first one focuses on the struggle for recognition. Honneth uses this category of analysis taken from Hegel's *System of Ethical life* to explain that today's social struggles and movements are not necessarily based on material issues but on the search for recognition. The second great work takes a turn and, based on a review of Hegelian thought, intends to give way to a theory of justice, understanding it as the way in which people treat and recognize each other. His proposal is that social freedom implies being free with the other. This changed in Honneth's

perspective, generates tensions in the different spheres that he uses and that are analyzed to find the explanatory limits of his theory. At the end of this research it is concluded that there is no break between both works but that they are complementary and, despite the theoretical difficulties that Honneth's proposal faces, it becomes indispensable nowadays, as it helps us to understand the inability of institutions to reflect the new social demands under a new horizon of intelligibility and meaning.

A Gael y Paola

AGRADECIMIENTOS

Debo agradecer en primer lugar a la Universidad Autónoma Metropolitana por la oportunidad de permitirme continuar con mi preparación. También, debo reconocer el apoyo de grandes maestros que tuve durante mis estudios. Debo mencionar en primer lugar al Doctor Roberto García Jurado, Director de esta tesis, por la paciencia, acompañamiento, respaldo y enseñanza que me brindó a lo largo de esta investigación. Al Doctor Joel Flores Rentería por sus sabios comentarios y confianza; Al Doctor Gerardo Ávalos Tenorio por sus críticas a mi trabajo y anuencia permanente al intercambio de ideas. Al Doctor Jorge Brenna Becerril por su apoyo.

Mi agradecimiento se extiende a los también miembros de mi sínodo a: la Doctora María Eugenia Alvarado Rodríguez y al Doctor Ruslan Vivaldi Posadas Velázquez por su disposición a leer mi investigación, sus pertinentes recomendaciones y apoyo brindado.

También, debo reconocer a mis compañeros de generación: Argelia Gallegos, Fidel Astorga, Gabino Ángeles, Octavio Moreno y Jenny Moreno por sus valiosas observaciones.

Finalmente, debo mencionar que esto no hubiera sido posible de ningún modo sin mi compañera de travesía: Alejandra Lara Rosales.

Tabla de Contenido

Introducción.....	8
I. HONNETH Y LA ESCUELA DE FRANKFURT	
1.1 La Escuela de Frankfurt.....	15
1.2 La segunda generación de la Escuela de Frankfurt.....	18
1.3 La tercera generación de la Escuela de Frankfurt.....	21
1.4 La distancia con la Escuela.....	24
1.5 Honneth, la libertad y la tradición política.....	28
1.6 Estrategias de interpretación.....	32
II. ITINERARIO DE LA TEORÍA DE AXEL HONNETH	
2.1 <i>La lucha por el reconocimiento</i>	36
2.2 La reactualización de la teoría del reconocimiento.....	56
2.2.1 Reificación.....	56
2.2.2 Invisibilidad.....	58
2.2.3 <i>Sufrimiento e indeterminación</i>	59
2.2.4 <i>¿Redistribución o reconocimiento?</i>	67
2.2.5 La reactualización de la <i>Filosofía del derecho</i> de Hegel.....	70
2.3 <i>El derecho de la libertad</i>	73
2.3.1 La libertad negativa.....	76
2.3.2 La libertad reflexiva.....	78
2.3.3 La libertad social.....	80

III. TENSIONES EN LAS ESFERAS DE RECONOCIMIENTO

3.1 Tensión entre las distintas esferas de la sociedad.....	105
3.1.1 Tensión entre el derecho y la valoración social.....	110
3.1.1.1 Individual-grupal/social.....	113
3.1.1.2 Individual-grupal/institucional.....	118
3.2 Preeminencia del derecho.....	122
3.3 Reconocimiento e inclusión-exclusión.....	128

IV. TENSIONES EN LAS ESFERAS DE LA LIBERTAD

4.1 El método de la reconstrucción normativa. Crítica y justicia.....	141
4.2 Parsons y la libertad como valor de la justicia.....	144
4.3. John Dewey y la construcción de la voluntad política.....	152
4.4 Institucionalización y tensiones en las esferas de la libertad.....	157
4.4.1 Economía-Derecho.....	162
4.4.2 Política-Economía.....	172
4.4.3 Derecho-Política.....	180
4.5 El papel del Estado.....	189
 CONCLUSIONES.....	 194
 BIBLIOGRAFÍA.....	 204

Introducción

El tema del reconocimiento ocupa desde la década de los noventas un lugar importante en las discusiones políticas y sociológicas. En estos últimos años se ha convertido en una cuestión central para los individuos y grupos como denominador común de la mayor parte de las luchas sociales. Así, los cambios generados en la sociedad han hecho que se le demanden a estas y otras disciplinas además de la jurídica y económica, elementos teórico-conceptuales para explicar estas recientes transformaciones. Es en este sentido que el término “reconocimiento” ha representado en estos años ese asidero categórico, capaz de explicar esas luchas reales de los individuos y grupos sociales que buscan ser incluidos en distintas esferas de sus respectivas sociedades.

Lo dúctil del concepto también ha sido aprovechado para explicar: la disputa por la diferencia, la emancipación, el acceso a las instituciones, la libertad, la exigencia de derechos, la construcción de las identidades individuales y colectivas, movimientos sociales, la búsqueda de la satisfacción de necesidades materiales, etc. Esta situación refleja un carácter intersubjetivo en el entendimiento y ejercicio de la política por quienes lo demandan, misma que en la exigencia de reconocimiento genera una tensión entre las partes y en las exigencias de reconocimiento planteadas entre ellas. Esas demandas de reconocimiento que se presentan en cualquier sociedad y bajo cualquier rubro, generan cuando no son atendidas su respectivo correlato negativo: desprecio, exclusión, falta de representación, discriminación, intolerancia, etc. A su vez, esta situación genera más malestar, y por tanto más tensión y más lucha.

Por ello, para subsanar lo anterior se podría pensar que el reconocimiento es una mera cuestión declarativa que corresponde a una de las esferas y/o partes de la sociedad, sin embargo, debe quedar claro que esto va más allá de una serie de enunciados performativos realizados por quien los pueda expresar basándose simplemente en las aportaciones del o los demandantes a la sociedad, por tolerancia o por democracia que son las concepciones más extendidas. De hecho, lo que la teoría del reconocimiento pone en la mesa de discusión es que éste se genera a partir de la lucha, es decir, de la lucha por el reconocimiento. En este contexto se inscribe la teoría de Honneth.

Axel Honneth es un filósofo y sociólogo alemán nacido en 1949 en la ciudad de Essen, Alemania. Fue becario de investigación en el Instituto Max Planck en 1982 y un año después asistente de Jürgen Habermas. Desde esa década se concentró en la renovación de la Teoría Crítica mediante el empleo de la categoría de cuño hegeliano “la lucha por el reconocimiento” con un libro con el mismo título y cuyos resultados le servirían como trabajo de habilitación en el año de 1992 y ser reconocido a nivel mundial como un personaje importante en la Teoría Crítica. En este trabajo, Honneth retoma a Hegel y propone comprender las luchas sociales en la sociedad contemporánea por medio de tres esferas de reconocimiento: amor, derecho y solidaridad.

Desde el 2001 hasta el 2018 se desempeñó como Director del prestigioso Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt y en el año de 2011 publicó el que hasta ahora es su trabajo más importante *El derecho de la libertad*.

En dicha obra, Honneth se propone desde una perspectiva normativa, desarrollar una teoría que permita pensar a la sociedad en la que los individuos sean libres a partir de la cooperación y solidaridad con los otros. Para tal efecto, el maestro alemán considera necesario trascender la perspectiva liberal, que se fundamenta en una concepción de la

libertad negativa, que se erige sobre el derecho y que ha ocasionado un alto grado de individualismo, una erosión en los vínculos entre los sujetos y por ende distintas patologías sociales. Para desarrollar su propósito, Honneth también realiza un análisis de otro tipo de libertad, la reflexiva, la cual igualmente resulta insuficiente para rescatar los lazos solidarios entre los miembros de la sociedad. Su propuesta, la libertad social, se fundamenta en los escritos de Hegel, y propone se recupere de él buena parte de su planteamiento para elaborar una concepción de la justicia que permita un estado de eticidad donde los lazos sociales sean fuertes. Desde esta perspectiva, el derecho para Honneth al igual que para Hegel, no puede ser el fundamento principal sobre el que se asiente una sociedad que busque la justicia entendiéndola de manera intersubjetiva y no individual. Por ello, para él, el derecho se vuelve necesario pero insuficiente, pues desde su enfoque, sólo es el primer paso para el establecimiento de una sociedad justa. De la misma manera, considera que no es el Estado el elemento central a partir del cual se erija una sociedad justa sino su consecuencia.

La importancia de su obra ha tenido una gran repercusión y diversos trabajos sobre ella se han realizado, sin embargo, no existe uno que analice la interacción entre las esferas del reconocimiento y de la libertad. Es por ello que este esfuerzo teórico busca abordar las tensiones que surgen entre ellas dentro del horizonte propio de su teoría. Para lograr este cometido este trabajo toma como derrotero los siguientes cuestionamientos: ¿Hay un rompimiento entre las obras *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*?, ¿Existen fricciones entre las esferas de reconocimiento y las esferas de la libertad?, ¿Cuáles son las aportaciones, límites y perspectivas de la obra de Honneth en la realidad actual?

A manera de hipótesis, respondo estas preguntas afirmando que no existe un total rompimiento entre *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad* sino una

complementariedad entre ambas obras. Esto le permite al pensador alemán incluir al reconocimiento dentro de las esferas de libertad. Empero, en ambos casos, las esferas presentan fricciones que permiten cuestionar el alcance ya sea del reconocimiento o de la libertad en las sociedades contemporáneas. Su tarea, por ende no está exenta de dificultades. El darle un giro sociológico-empírico a su obra y especialmente reinterpretar a Hegel es la parte que más retos presenta. No obstante, sus aportaciones resultan muy importantes en la comprensión del devenir de nuestras sociedades, tales como el renovar la Teoría Crítica por medio de un aparato conceptual novedoso que ofrece nuevos asideros al pensamiento crítico

Así, el presente trabajo tiene como objetivo analizar la teoría de Honneth y determinar sus alcances, límites explicativos y perspectivas, considerando para ello las tensiones generadas entre las esferas de reconocimiento y de libertad.

Es por ello, que esta obra se compone de cuatro capítulos cada uno con una finalidad específica. En el primero de ellos, a modo de presentación, se trata de situar el pensamiento de Honneth dentro del marco de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt. El propósito es poner en perspectiva sus afinidades, diferencias, críticas y distanciamiento con la Escuela para entender el interés de Honneth en renovar la Teoría Crítica y romper con el legado de la Escuela si es que se quiere continuar haciendo crítica.

El segundo capítulo está destinado a desmenuzar la teoría de Honneth. Para ello, se explican con detalle sus dos más grandes obras que son *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*. Cada una implica una tesis distinta. La primera de ellas se centra—como su nombre lo dice—en la lucha por el reconocimiento. Honneth emplea esta categoría hegeliana extraída de *El sistema de la eticidad* del filósofo de Stuttgart para explicar que en la actualidad las luchas y movimientos sociales no se fundamentan

necesariamente en cuestiones materiales sino en la búsqueda del reconocimiento. Esto trajo como consecuencia que su teoría resultase atractiva ya que la constante en la sociedad mundial es la lucha por el reconocimiento de las diferencias. La segunda gran obra da un giro y, fundamentada con una revisión también del pensamiento hegeliano pretende dar el paso a una teoría de la justicia, entendiendo a esta última como la manera en que las personas se tratan y reconocen. Para él, la libertad negativa y la libertad reflexiva resultan limitadas para alcanzar la justicia. Su propuesta es la libertad social que implica ser libre con el otro. Así, este capítulo, además de presentar de manera introductoria la obra de Honneth, busca encontrar sus fortalezas y las dificultades que enfrenta.

El tercer apartado, se refiere a las tensiones que se desarrollan en las esferas del reconocimiento especialmente entre el derecho y la valoración social. Trato de demostrar cómo en la sociedad contemporánea la búsqueda del reconocimiento de manera individual o grupal ante un colectivo mayor genera tensiones entre dos esferas del reconocimiento como lo son el derecho y la estima social y, que la interacción entre estas esferas es más complicada de lo presupuestado por Honneth. Por ejemplo, por un lado el ámbito jurídico reconoce e institucionaliza un derecho pero no garantiza la estima social, ni la estima social garantiza la institucionalización del reconocimiento jurídico. Esto me lleva a reconocer un par de cuestiones. Por un lado, que existe un serio déficit teórico sociológico en la teoría de Honneth. Es decir, que a pesar de sus grandes esfuerzos, el no contar con una teoría social más actual no le permite explotar ni abordar las tensiones entre las esferas ni dar cuenta con mayor precisión de una cuestión que deriva de la tensión entre las esferas, esto es la exclusión. Así, un individuo puede ser incluido en una esfera (derecho) pero excluido en otra (estima social). Asimismo, considero que en la

teorización de Honneth la esfera jurídica adquiere una importancia mayor que la que él reconoce.

El capítulo cuarto también analiza los traslapes entre las esferas pero de la libertad. En él, analizo las dificultades que surgen entre las esferas de la formación de la voluntad política, mercado, y la libertad negativa. Sostengo que la relación entre las tres no garantiza y en ocasiones no hace tan clara la libertad social. Al contrario, pienso que las dificultades entre ellas se hacen más evidentes cuando nos preguntamos sobre su imbricación. Desde luego que para el pensamiento hegeliano sería complicado pensarlas por separado, pero bajo el manto de la diferenciación funcional que retoma Honneth considero productivo reflexionar sobre dicha situación en aras de discutir el alcance teórico del maestro alemán. Como su interacción no está exenta de dificultades, sostengo que también es el Estado el que logra articularlas y que de nueva cuenta el derecho juega un papel muy importante.

De esta manera, al final del presente trabajo se señalan las diversas conclusiones sobre las hipótesis y temas anteriormente descritos.

I. HONNETH Y LA ESCUELA DE FRANKFURT

En la ciencia...todos sabemos que lo que hemos producido habrá quedado anticuado dentro de diez o de veinte o de cincuenta años. Ese es el destino y el sentido del trabajo científico...Todo logro científico implica nuevas cuestiones y ha de ser superado y envejecer. Todo el que quiera dedicarse a la ciencia tiene que contar con esto. Ciertamente existen trabajos científicos que pueden guardar su importancia de modo duradero como instrumentos de gozo a causa de su calidad artística o como medios de preparación para el trabajo. En todo caso, hay que repetir que el ser superados necesariamente no es sólo el destino de todos nosotros, sino también la finalidad propia de nuestra tarea común. No podemos trabajar sin la esperanza de que otros han de llegar más allá que nosotros, en un progreso que, en principio, no tiene fin.

*Max Weber. **El Político y el Científico.***

Dentro del presente capítulo explico la membresía de Honneth a la Escuela de Frankfurt como el miembro más conspicuo de la tercera generación. Abordo su diagnóstico sobre la actualidad de la Teoría Crítica que expone la necesidad imperante de renovarla para que ésta continúe estando vigente. Dicha tarea implica varias cuestiones como acortar la brecha entre el proceso de abstracción y su resultado con la realidad actual. Asimismo, explico como para el alemán esta labor requiere retomar el trabajo sociológico pero con una impronta empírica y una renovación del aparato conceptual empleado para el análisis de la sociedad contemporánea. Implica también, un distanciamiento con la vieja Teoría Crítica, con Habermas—su maestro— para entonces explicar las patologías sociales y dilucidar la autorrealización del individuo con la autorrealización de los demás bajo un cobijo teórico hegeliano.

1.1 La Escuela de Frankfurt

Surgida en un contexto de postguerra, en el que la necesidad de reflexión sobre las condiciones de la sociedad alemana era primordial para un grupo de personajes que deseaba establecer un nuevo derrotero de pensamiento sobre la revisión del marxismo y, bajo el auspicio económico de Hermann Weil, es que se crea oficialmente el Instituto de Investigaciones Sociales el sábado 3 de Febrero de 1923 (Jay, 1974: 36). La denominación de “Escuela de Frankfurt”¹ se debió básicamente a que el grupo de pensadores que la conformaron compartieron intereses, fundamentos teóricos y el objetivo de realizar una teoría crítica² bajo una impronta marxista.³ Aunque, también el nombre se debió a otros dos factores. Por un lado, la ciudad en la que se instauró el Instituto⁴ y en segundo lugar al vínculo con la Universidad de Frankfurt.⁵

El calificativo de *Teoría Crítica* se debió al famoso escrito programático de Max Horkheimer de 1937 llamado *Teoría tradicional y teoría crítica*. En él, el filósofo alemán caracterizó a la teoría tradicional como aquella que tratando de imitar el modelo de las

¹ Las características de la Escuela se resumen en: que poseían un marco institucional anclado en el Instituto de Investigaciones Sociales; una serie de personajes carismáticos con un programa teórico a desarrollar; un manifiesto; un paradigma que era la “teoría crítica” y medios de divulgación para sus trabajos de investigación (Wiggershaus, 2010: 10).

² Es pertinente señalar que el término de Crítica tiene diferentes variaciones en su uso por los miembros de la Escuela atendiendo a las diferentes etapas del desarrollo capitalista (Dubiel 2000: 119-127).

³ Por ejemplo, “La teoría de Marx es una «crítica» en el sentido de que todos los conceptos son una denuncia al orden existente” (Marcuse, 1981: 255). Desde luego que cada uno de sus miembros tenía más fundamentos teóricos. Además de Marx podríamos decir que algunos de esos soportes provenían de Freud, Kant, Weber, etc. Incluso algunos como en el caso de Adorno provenían de su formación artística (musical) y, sin olvidar a Hegel. “La filosofía de Hegel es, en verdad...una filosofía negativa. Está motivada originalmente por la convicción de que los hechos dados que aparecen al sentido común como índice positivo de verdad son en realidad la negación de la verdad, de modo que ésta sólo puede establecerse por medio de su destrucción. La fuerza que impulsa el método dialéctico radica en esta convicción crítica” (Marcuse, 1981: 32).

⁴ “En aquel entonces, lo que hacía falta en la Universidad era un Instituto donde realizar las investigaciones, necesarias para conocer el estado actual de la sociedad” (Horkheimer 1973: 219).

⁵ Para una historia y descripción de la Escuela de Frankfurt en castellano Véase entre otros: Martin Jay (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid, Taurus; Tito Perlini (1976). *La Escuela de Frankfurt*. Caracas, Monte Ávila; Rolf Wiggershaus (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana.

ciencias naturales se fundamenta epistemológicamente en el positivismo y, por ello, separa sujeto del objeto, teoría de la praxis (Horkheimer, 1974: 259-261) y exige que sus partes tengan una armonía lógica; por tanto, se vuelve ahistórica, cosificada e ideológica. La Teoría Crítica por su parte puede ser descrita como una reacción y una antítesis a la teoría tradicional. “La teoría crítica se oponía a todas aquellas tendencias intelectuales ostensiblemente serviles que prosperaron en el siglo XX y constituyeron herramientas para mantener en pie un irritante orden social: el positivismo lógico, la ciencia sin valores, la sociología positivista entre otras” (Jeffries, 2018: 32). Herbert Marcuse, explicaba en una entrevista al respecto de la Teoría Crítica que:

...el concepto fue utilizado por los miembros del *Institut* con el objeto de examinar críticamente la teoría marxista tradicional, de investigar su trascendencia y alcance en un esfuerzo que parecía indispensable a la vista de las transformaciones estructurales del sistema capitalista. El concepto señala la ampliación del trabajo analítico de la esfera económica a la totalidad social. Eramos de la opinión de que en aquella fase del desarrollo no había una sola dimensión social, ni material ni espiritual, que no estuviese sometida a la influencia de la clase dominante y de sus estrategias políticas y culturales (Marcuse, 1980: 153).

Coincidentemente con Horkheimer, en el año de 1937 Marcuse elaboró también un ensayo intitulado *Filosofía y Teoría crítica* en el que explicaba que la preocupación de la Teoría Crítica se centraba “...en sus análisis por la felicidad del hombre, por la libertad, felicidad y derecho del individuo” (Horkheimer, 1970: 85). Resumiendo, podemos afirmar que en términos generales con la Teoría Crítica se trataba de “...develar en las estructuras de la misma sociedad moderna capitalista sus promesas no cumplidas, el potencial racional presente en la irracionalidad de sus estructuras mismas, lo que sólo se podría hacer desde una razón históricamente anclada en esa misma sociedad...” (Mesquita, 2009a: 196).

Ahora bien, desde su fundación distintos personajes han pertenecido o han tenido una relación muy estrecha con la Escuela (Cortina, 2008: 31) y han conformado diversas generaciones (Mesquita, 2009a: 194-195) que permiten identificar sus intereses históricos y sus diferencias a nivel teórico en los temas de investigación.

Por ejemplo, su primera generación, con autores como Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock, Neumann, Kirchheimer, Löwenthal etc., se había interesado por estudiar la emancipación social⁶, la filosofía, estética, la creciente racionalidad en distintos ámbitos de la sociedad moderna, etc., (Mesquita, 2009a: 195-200). Habermas explica que los temas del Instituto eran fundamentalmente seis: a) las formas de integración de la sociedad posliberales; b) la socialización de la familia y el desarrollo del yo; c) los medios de la comunicación de masas y de la cultura de masas; d) la psicología social de la protesta paralizada y acallada; e) la teoría del arte; f) la crítica del positivismo y la ciencia (Habermas, 1990b: 534-535).

A pesar del gran espectro de tópicos sobre los que se encargaba la primera generación de la Escuela, no se ocuparon en específico por el tema del reconocimiento. Sin embargo, en su segunda generación con Jürgen Habermas⁷ se marcan los inicios de una creciente preocupación por este tema⁸ y, no es sino hasta la tercera generación que los temas de la justicia en general y el reconocimiento en particular, se vuelven parte de la agenda en sus

⁶ “Si ustedes me preguntan que debería ser realmente la sociología, les diría que debe ser un examen de la sociedad, de lo esencial de la sociedad, un examen de aquello que es, pero en un sentido tal, que ese examen sea crítico, de modo que...se advierta la carencia de aquello que pretende ser, para detectar así las posibilidades de una transformación de la constitución global de la sociedad” (Adorno, 2006: 29).

⁷ En un ensayo de 1967 llamado *Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena*, Habermas logra comprender a partir de Hegel “...la autoconciencia a partir del contexto de interacción en el que se desarrollan acciones complementarias, es decir, como resultado de una lucha por el reconocimiento...” (Habermas, 2001a: 22-23). Esto puede ser el primer escrito donde Habermas se refiere al reconocimiento de manera expresa.

⁸ “Solo tras una «lucha por el reconocimiento» sostenida públicamente pueden las debatidas constelaciones de intereses ser abordadas por las instancias políticas correspondientes, ser introducidas en los órdenes del día de los órganos parlamentarios, ser discutidas y, llegado el caso, ser convertidas en una moción y tomarse sobre ello una resolución vinculante” (Habermas, 2000: 393). Ver también el artículo “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho” en (Habermas, 1999).

investigaciones. En concreto, es Axel Honneth, alumno más conspicuo de su mentor, Jürgen Habermas, quien pone en la palestra la discusión sobre el reconocimiento, no sin antes diagnosticar y poner distancia con la Teoría Crítica y también enjuiciar a su propio maestro.

1.2 La Segunda Generación de la Escuela de Frankfurt.

Con su incesante crítica a la irracionalidad, la primera generación de la Escuela de Frankfurt con Horkheimer y Adorno pareció entrar en un callejón sin salida. “Luego de la crítica demoledora, que a veces tocando lo absurdo, planteara la Escuela de Frankfurt en contra de la modernidad, la cultura de masas y los mismos medios de análisis crítico...las propias posibilidades de seguir teorizando parecían agotadas” (Solares, 1997: 7). Aunado a lo anterior, el pesimismo de Horkheimer⁹ y Adorno¹⁰ junto a las trágicas circunstancias¹¹ derivadas del movimiento estudiantil que viviría este último y su posterior muerte podían hacer pensar que la Escuela de Frankfurt tenía ya poco que ofrecer. Sin embargo, una nueva generación con nombres como Karl Otto Apel, Albrecht Wellmer y el alumno más aventajado de Adorno sería quien ofrecería una salida al *impasse* en el que se encontraba la Escuela.

⁹ “Pesimista es, en realidad, mi idea sobre la culpa del género humano, pesimista en relación con la idea de hacia dónde corre la historia, a saber, hacia el mundo administrado, es decir, que lo que llamamos inteligencia e imaginación desaparecerá en gran parte. Una vez escribí: «El grande y necesario sentido del pensar es hacerse superfluo a sí mismo.» Pero, ¿en qué consiste el pesimismo, que comparto con Adorno, mi fallecido amigo? Consiste, a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno. Y así, nuestro lema fue: ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos” (Horkheimer, 1976: 70).

¹⁰ “En Dialéctica Negativa, Adorno dio la espalda al futuro al rechazar la concepción de Hegel y Marx de que la historia avanza dialécticamente hacia un final feliz” (Jeffries, 2018: 374). Para un análisis sobre el pesimismo de Adorno ver Silvia Schwarzböck (2008). *Adorno y lo político*. Buenos Aires, Prometo.

¹¹ Me refiero a los acontecimientos en Alemania en 1969. El 22 de abril de ese año Adorno sufrió una terrible humillación que lo sumió en la depresión que posteriormente lo llevaría a la muerte. Cuando estaba dictando una conferencia fue interpelado por los estudiantes los cuáles le reprocharon no llevar la teoría a la praxis y lo llamaron traidor por llamar a la policía cuando un grupo de ellos había ocupado un salón. Además, tres mujeres descubrieron sus senos y le arrojaron pétalos de rosas (Jeffries, 2018: 390-394).

Habermas era ese joven aprendiz, hábil y muy inteligente que había asimilado las enseñanzas de su mentor. Había sido testigo del infortunio de su maestro con los estudiantes. Él, que ya había comenzado a desarrollar una teoría propia, escribía en una de sus obras más influyentes que:

La crítica radical de la razón paga un alto precio por su adiós a la modernidad...A la crítica radical de la razón sólo se le pueden echar en cara su carácter nivelador y las desdiferenciaciones que practica en la imagen de la modernidad, recurriendo a descripciones alternativas que por su parte estén guiadas por intuiciones de carácter normativo. Y si no ha de permanecer arbitrario, este contenido normativo ha de poder mantenerse y justificarse a partir del potencial de razón que la propia práctica cotidiana lleva en su seno. El concepto de razón comunicativa que...apunta más allá de la razón centrada en el sujeto, tiene como fin sacarnos de las paradojas y nivelaciones en que, por su carácter autorreferencial, se ve envuelta la crítica radical a la razón...(Habermas, 1990c: 397-402)

Esta razón comunicativa de Habermas¹² representó la salida de la Escuela a las aporías de Adorno y Horkheimer. “La razón instrumental es concebida en términos de relaciones sujeto-objeto. La relación interpersonal entre sujeto y sujeto, que es determinante para el modo de intercambio, no tiene ninguna significación constitutiva para la razón instrumental” (Habermas, 1990a: 483). La razón entonces se sitúa en una acción comunicativa entre sujetos.

¹² “La categoría de acción comunicativa...Permite acceder a tres complejos temáticos que se ensamblan entre sí: se trata en primer lugar de un concepto de racionalidad comunicativa...que es capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón; en segundo lugar, de un concepto de sociedad articulado en dos niveles que asocia los paradigmas de mundo de la vida y sistema, y no sólo retórica. Y finalmente, de una teoría de la modernidad que explica el tipo de patologías sociales que hoy se tornan cada vez más visibles mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos” (Habermas, 1990a: 10).

De acuerdo al profesor alemán, hay dos formas de coordinación de la acción social en la sociedad: por acuerdo o por influencia (Habermas, 2001b: 480-482). El acuerdo se posibilita entonces por la acción comunicativa. “Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento...” (Habermas, 1990a: 137). La acción comunicativa se coordina mediante el entendimiento que posibilitaría un acuerdo por medio del lenguaje. “Un acto de habla da a entender por sí mismo al oyente la intención del hablante” (Habermas, 1990d: 57). De esta manera, “Entendemos un acto de habla cuando conocemos la clase de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que en las circunstancias dadas tiene razón para pretender validez para su emisión” (Habermas, 1990d: 84).

“El entendimiento funciona como mecanismo coordinador de la acción del siguiente modo: los participantes en la interacción se ponen de acuerdo sobre la validez que pretenden para sus emisiones, es decir, reconocen intersubjetivamente las pretensiones de validez que recíprocamente se entablan unos a otros” (Habermas, 2001b: 493).

Dichas pretensiones de validez significan las reglas que establecemos al hablar, al comunicarnos para generar entendimiento y potencialmente un consenso: verdad, veracidad y rectitud (Habermas, 2001b: 493). En resumen, la Teoría de la acción comunicativa de Habermas pone énfasis en la intersubjetividad, comunicación, entendimiento y búsqueda de consenso bajo las reglas de las pretensiones de validez, permitiendo una ruta alterna a la razón instrumental. “La intersubjetividad se convierte en una relación entre sujetos capaces de lenguaje y de acción y de entenderse entre sí sobre algo (S-S), lejos de la concepción parcial de la relación de un sujeto solitario enfrentándose con el mundo objetivo (S-O)” (Solares, 1997: 53).

1.3 La Tercera Generación de la Escuela de Frankfurt.

Como miembro de la tercera generación, Axel Honneth realizó un diagnóstico sobre la centralidad y legado de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt en la actualidad. El resultado fue muy duro, especialmente cuando afirma que la Teoría Crítica con el cambio de siglo parece haberse convertido en una figura del pasado y que existe un abismo entre los derroteros de investigación de esos primeros grandes autores con las experiencias del presente. Estas nuevas experiencias y los cambios políticos de las últimas décadas han repercutido en las expectativas de lo que la crítica social puede y debe hacer. De hecho, en su obra *Crítica del poder*, Honneth expresa lo siguiente: “A lo largo de este estudio mi objetivo no ha sido otro que el de arrojar luz sobre los problemas fundamentales que desde el punto de vista histórico aparecen relacionados con el nacimiento de una Teoría Crítica de la sociedad” (Honneth, 2009c: 21). Entonces, la labor inicial de Honneth es en buena medida acortar esa distancia entre la vieja Teoría Crítica y el presente, superando las aporías en que se encuentra el legado de los miembros de la Escuela de Frankfurt.

Pero, en su diagnóstico sobre la Teoría Crítica actual existe otro inconveniente. El que hoy en día prevalece un concepto liberal de la justicia que sirve para identificar las injusticias sociales, pero que deja sin explicar su inserción institucional en la sociedad, situación que hace que se empleen otras formas de hacer crítica, como las desarrolladas por Foucault o Walzer, pero todas ellas no han recuperado la reflexión sobre la racionalidad vinculada con el proceso histórico (Honneth, 2005b: 445-446).

Ante este estado de cosas, la tarea actual de la Teoría Crítica sería la de indagar las patologías sociales de la razón. Desde luego esto no significa que los miembros de la primera generación no hayan realizado esfuerzos en este rubro, pues basta mencionar que

Adorno, Horkheimer y Marcuse trabajaron el tema y desarrollaron explicaciones cada uno acerca de una constitución no racional del mundo¹³, el mundo administrado¹⁴ y la unidimensionalidad¹⁵, etc.

Todos los autores mencionados parten del supuesto de que la causa del estado negativo de la sociedad debe considerarse en la deficiencia de la razón social; ellos afirman que existe una interconexión interna entre las condiciones patológicas y la constitución de una racionalidad social... Cualquier intento de hacer nuevamente provechosa la tradición de la Teoría Crítica para la actualidad tiene que empezar con la tentativa de actualizar esta vinculación conceptual; ella se funda en una idea ética cuyas raíces se encuentran en la filosofía de Hegel (Honneth, 2005b: 448).

Para Honneth, tanto Hegel como los miembros de la Teoría Crítica comparten la idea de que la autorrealización del individuo sólo es posible con la autorrealización de los otros miembros de la sociedad¹⁶ (Honneth, 2005b: 445-446). Pero para que esto pueda suceder, se necesita una alternativa a la concordancia intersubjetiva ofrecida por el pensamiento liberal.¹⁷

¹³ Sobre el tema véase Max Horkheimer & Theodor Adorno (2004). *Diálectica de la ilustración*. Madrid, Trotta.

¹⁴ “La teoría crítica tiene la misión de expresar lo que en general no se expresa. Debe, por consiguiente, señalar el costo del progreso, el peligro que, como consecuencia de él, destruye incluso la idea del sujeto autónomo, la idea del alma porque frente al Universo aparece como nada. Al final, si alguna catástrofe no destruye la vida por completo, habrá una sociedad totalmente administrada, automatizada, que funcionará de un modo estupendo, en la que el individuo puede ciertamente vivir sin preocupaciones materiales, pero ya carece de toda importancia” (Horkheimer, 1976: 65).

¹⁵ “El hombre unidimensional oscilará continuamente entre dos hipótesis contradictorias: 1) que la sociedad industrial avanzada es capaz de contener la posibilidad de un cambio cualitativo para el futuro previsible; 2) que existen fuerzas y tendencias que pueden romper esta contención y hacer estallar la sociedad... Las dos tendencias están ahí, una al lado de la otra, e incluso una en la otra. La primera tendencia domina...” (Marcuse, 1993: 25).

¹⁶ “...la persona aislada es... determinada sólo en la correlación vital con otras personas, cosa que constituye precisamente su carácter social. Sólo en esta correlación adquiere un sentido su vida, en condiciones sociales determinadas... La relación entre individuo y sociedad no es separable...” (Adorno & Horkheimer, 1969: 47-48).

¹⁷ “...el quid de la concepción moderna de la libertad individual está en que permita la libre persecución de las metas personales que el individuo se fija... Esta formulación parece bastante inocente, pero rápidamente engendró una noción crucial en nuestra concepción actual de la justicia: la libertad de los individuos es tanto más grande cuanto menor los límites que los demás nos imponen, o lo que es lo mismo, cuanto más independiente seamos de nuestros compañeros de interacción” (Honneth, 2013: 13).

La Teoría de Honneth entonces parte de una revisión de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt para señalar sus carencias en cuestiones políticas para después proponer un modelo de justicia¹⁸ centrado en la calidad de las relaciones que se presentan entre los seres humanos y no solo basado en la correcta distribución de bienes materiales. Es por tal motivo que Honneth reconoce que “...Horkheimer, Marcuse o Habermas son todos ellos lugartenientes de esa única idea de que la socialización del ser humano sólo puede lograrse en condiciones de libertad cooperativa” (Honneth, 2009d: 34). Por ello, Hegel se vuelve un asidero para el heredero de la Escuela de Frankfurt en cuanto que:

...la importancia central de la obra temprana de Hegel con respecto de una Teoría Crítica de la Sociedad resulta en primer lugar y ante todo de una teoría de la moralidad, en la cual la lucha por el reconocimiento es representada como el medio abarcador del proceso de formación del espíritu; lo que hoy en día constituye la importancia especial de sus escritos de Jena no es sólo el hecho de que Hegel comprende el reconocimiento recíproco como un patrón práctico de la socialización del hombre, sino que él considera desarrollar moralmente dicho patrón a través de una escala de luchas sociales (Honneth, 2009b: 198).

El derrotero a transitar por Honneth fue trazado a partir de Hegel, quien le proporcionó las posibilidades de replantear la autonomía del individuo primero con la idea del reconocimiento y después con la de libertad.

¹⁸ “... Empiezo asumiendo una pluralidad de tres principios de justicia social de igual rango. Esta tripartición resulta de la consideración de que los sujetos de las sociedades modernas dependen en su formación de la identidad de tres formas de reconocimiento social, fundamentadas en el ámbito de los principios específicos del amor, de la igualdad de trato ante la ley y de la estima social” (Honneth, 2004b: 358).

1.4 La distancia con la Escuela de Frankfurt.

Por lo anteriormente expresado, una de las ideas que se mantiene de manera constante en los argumentos de Honneth, es la de tomar cierta distancia con algunos principios centrales de las generaciones anteriores de la Escuela de Frankfurt. Para el alemán, su teorización necesita una ubicación propia, que sin desconocer sus orígenes, se logre diferenciar de esa empresa iniciada por Horkheimer en los años treintas. Así, su pretensión de realizar una Teoría Crítica no se debe entender en el marco establecido por la mencionada Escuela, sino como un modo de pensamiento de la teoría social que comparte con ella, una forma de crítica normativa y una cercanía al hegelianismo de izquierda. De hecho —como ya mencioné— el diagnóstico de Honneth es contundente en cuanto a que la tradición de la Teoría Crítica en su sentido originario hace mucho que ya no existe (Honneth, 2009c: 159). Pero, agrega que en los intentos de renovar la tradición de la Escuela de Frankfurt hay dos caminos que actualmente se hacen presentes. El primero es la vía negativista de Adorno que señala la autodesintegración del núcleo social de la sociedad¹⁹ y, el segundo que es representado por Habermas y su teoría de la acción comunicativa.

De esta manera, Honneth se da a la tarea de marcar ese límite entre su pensamiento y el de las generaciones anteriores de esta Escuela. En cuanto a la primera generación, Honneth sostiene que tanto Adorno como Horkheimer tienen una gran carencia que se manifiesta en su incapacidad de comprender la manera de organización social de las sociedades (Honneth, 2009c: 159). Esto es debido a que estos autores le dieron a la

¹⁹ “...las teorías sociales negativistas en la estela de Adorno están comprometidas con una imagen del diagnóstico contemporáneo en el cual es un tipo de razón instrumental específico el que ha acrecentado la técnica, la ciencia y los sistemas de control hasta resultar un poder que amenaza la vida” (Honneth, 2011: 139). Para Honneth esta es una de las razones, por las cuáles se vuelve difícil dar cuenta del proceso de emancipación social y uno de los motivos del desfase de la Teoría Crítica con la sociedad contemporánea.

sociología un valor marginal como ciencia (Honneth, 2009c: 65). En otras palabras, Honneth identifica un déficit sociológico²⁰ en los primeros miembros de la Escuela de Frankfurt.

Respecto a la segunda generación, y concretamente a su maestro Jürgen Habermas, Honneth a pesar de estar fuertemente influido por su mentor, comienza a distanciarse teóricamente de él y a forjarse su propio camino teórico. Para ello, tiene que reconocer que Habermas ha hecho un esfuerzo por abrir y continuar la tradición de la Teoría Crítica heredada por Adorno al tiempo que le realiza varios señalamientos.²¹ Una de las preocupaciones de Honneth que ve en la teoría de su maestro era el progresivo desapego de la ética discursiva con las concepciones de justicia.

...la idea de una situación ideal de habla pierde ahora no sólo el significado de la manifestación de una forma ideal de vida, sino además y al mismo tiempo también el significado de la manifestación de un orden social justo; la ética discursiva se comporta de forma estrictamente neutral no sólo ante las cuestiones de la vida buena, sino también ante cuestiones de justicia (Honneth, 1991a:172).

En otra de las críticas a Habermas, argumenta que su teoría "...tiene que ignorar sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes que no sean reconocidas por el espacio público político-hegemónico" (Honneth, 2011: 57). En otras palabras, Honneth

²⁰ Es necesario mencionar que el propio Adorno ya había identificado tal déficit. "El problema de la falta de una teoría realmente suficiente de la sociedad actual no es ningún misterio, ningún arcano protegido por un par de iniciados, sino que es un secreto a voces, y precisamente a quien se ocupe de la relación entre teoría de la sociedad y filosofía le será más drásticamente perceptible esta falta..." (Adorno, 2015: 254). Como lo mostraré en los capítulos siguientes, considero que Honneth también padece de tal carencia.

²¹ En una crítica a la Teoría de la acción comunicativa, Honneth dice: "...Habermas ya no concibe la idea de un entendimiento comunicativo como una meta racional, sino sólo como forma racional de un modo logrado de socialización; en él, la idea de que sólo una racionalidad acabada garantiza una convivencia lograda de los miembros de la sociedad ha sufrido una proceduralización radical, en la medida en que la razón de una acción que se orienta por el entendimiento debe garantizar las condiciones, pero ya no el cumplimiento de una autorrealización autónoma." (Honneth, 2009d: 33-34). Además, habría que agregar que para Honneth "...la teoría habermasiana de la acción comunicativa estaría ignorando el fundamento social de la teoría crítica, es decir, el conflicto social" (Werle & Soares, 2007: 12).

retoma el concepto de *reprobación* de Weber para explicar que existen ciertos tipos de comunicación comunitaria de las clases inferiores que encierran un potencial moral basado en una conciencia de injusticia.²² Y que la idea de justicia elaborada por una clase oprimida se encuentra en sus propias experiencias de injusticia más que en ciertos principios axiológicos elaborados de manera positiva como los elaborados por las personas de la clase dominante al justificar el orden social que les privilegia.

El inconveniente encontrado por Honneth, es que la articulación de los sentimientos de injusticia social, está limitada y controlada por procesos estatales o empresariales. Este control se presenta de dos maneras: a) procesos de exclusión cultural y; b) por medio de procesos de individualización institucional. Estos dos procesos que limitan la expresión simbólica o semántica de esas injusticia de clase, se explican en primer lugar (exclusión cultural) por la limitada articulación de las experiencias mediante la privación de medios lingüísticos y simbólicos adecuados y en segundo lugar (individualización) mediante el impedimento de un entendimiento comunicativo sobre experiencias de injusticia e impulsando acciones individuales, lo cual destruye la movilización solidaria por la injusticia.

Por tanto, lo anterior lo lleva a defender la tesis de que “...un análisis crítico de la sociedad tiene también su tarea en la identificación de conflictos normativos ligados a la estructura social de clases, escondidos tras la fachada de integración del capitalismo tardío” (Honneth, 2011: 67). Esta tesis indica, también, su ruptura tanto con Adorno y

²² “Así ocurre, por ejemplo, en la murmuración de los trabajadores que nos revela la ética del antiguo Oriente: la desaprobación moral de la conducta mantenida por el jefe de los trabajadores, desaprobación que, en su significación práctica, equivalía probablemente al fenómeno típico que vuelve a manifestarse con creciente intensidad en el moderno desarrollo industrial. Nos referimos al “freno” o “tortuguismo” (limitación deliberada de la capacidad de trabajo) impuesto a su labor por los trabajadores en virtud de un acuerdo tácito.” (Weber, 2005: 685).

Marcuse, en tanto que para ellos los trabajadores están enmarcados en el horizonte de una sociedad capitalista.

Así, la apuesta de Honneth consistirá en ir mucho más allá de sólo entender el paradigma de la comunicación bajo la forma de una concepción del entendimiento racional, de una teoría lingüística, como lo estipula Habermas, sino como una concepción de las condiciones del reconocimiento (Honneth, 2011: 140). Porque de acuerdo a Honneth “...una teoría crítica de la sociedad que quiera continuar desarrollando el paradigma de la comunicación de Habermas en el sentido de una teoría del reconocimiento, no está en tan buena posición como puede haberlo parecido hasta ahora” (Honneth, 2011: 145).

Desde luego que la nueva ruta trazada por Honneth es diferente a aquellas de Adorno y Habermas en tanto que “...por Teoría Crítica de la sociedad debe entenderse aquí solamente aquel modo de pensamiento de la teoría social que comparte una cierta forma de crítica normativa con el programa original de la Escuela de Frankfurt” (Honneth, 2011: 127). Con este entendimiento de lo que debe ser la Teoría Crítica queda señalado el camino de la lucha por el reconocimiento como alternativa a las aporías en las que se encuentran tanto la teoría de Adorno como la de Habermas.

Por tanto, el legado de la Teoría Crítica que puede ser empleado en la actualidad es el de la patología de la razón, que se manifiesta en el déficit de razón social y, recuperando a Hegel, en la pérdida de sentido y de una razón objetivamente posible.²³ Dicha patología, también, se hace visible debido a la pérdida de metas generales, síntoma de la sociedad

²³ Para Honneth, “...Hegel estaba convencido de que las patologías sociales deben entenderse como el resultado de la incapacidad de las sociedades de expresar adecuadamente en las instituciones, las prácticas y las rutinas cotidianas un potencial de razón que ya está latente en ellas” (Honneth, 2009d: 31).

contemporánea y, como agrega: "...de una pérdida dolorosa de oportunidades de autorrealización intersubjetiva" (Honneth, 2009d: 33).

En este sentido, Honneth apuesta por una reforma conceptual para poder continuar con el legado que dejó la Teoría Crítica.

1.5 Honneth, la libertad y la tradición política.

Es evidente que Honneth se ha mostrado desde los años setentas muy crítico al pensamiento liberal. Las obras en las que se destaca su reproche al liberalismo son especialmente dos. *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*.²⁴ En ellas, se destaca su crítica fundamentalmente a un par de vertientes liberales: su entendimiento de la libertad individual (autonomía)²⁵ y su concepción formal abstracta de la justicia.²⁶ Pero, a lo anterior, se añade también su crítica a lo que serían parte de sus consecuencias como la disolución de las comunidades, el gran sufrimiento que experimentan los sujetos debido a su carencia de contacto social y por el daño moral experimentado por los seres humanos debido a la falta de reconocimiento.

²⁴ Hay que mencionar que en otros trabajos menores, el profesor alemán muestra su crítica al liberalismo. Ver por ejemplo (Honneth 2013).

²⁵ "Esta nueva concepción de la libertad altera significativamente lo que se concibe como la tarea material de la justicia; si bien alguna vez, originariamente, consistió en asignar a cada persona su lugar en la escala social y asegurarle el sustento correspondiente a su status, ahora consiste en garantizar a todos los sujetos igual espacio para perseguir sus preferencias individuales" (Honneth, 2013: 13).

²⁶ "Podemos referirnos a esta autorrestricción como "procedimentalista", ya que la concreción del esquema distributivo nace en un proceso que debe garantizar el consentimiento de todos los involucrados. Sin embargo, dicho procedimentalismo está necesariamente marcado por cierta tensión, dado que en la determinación de la "posición original" o de la instancia de deliberación debemos prever condiciones específicas de justicia sobre las cuales los implicados deben estar de acuerdo. Después de todo, las partes presentes en esta situación original tienen que poder deliberar entre sí como individuos libres e iguales si pretenden llegar a decisiones que sean verdaderamente fruto de un consenso. Esto quiere decir que las precondiciones de libertad sobre las cuales se va a decidir deben estar determinadas antes de comenzar a deliberar" (Honneth, 2013: 14).

Quizás estos señalamientos puedan hacer pensar que Honneth entonces vira hacia el comunitarismo, pero considerar eso también sería erróneo.²⁷ Como lo expone Deranty, a pesar de que Honneth comparte con él comunitarismo la idea de una interdependencia subjetiva del ser humano y de normas metasubjetivas, lo cierto es que también se distancia de él en tanto que:

Más que el arraigo en una tradición cultural específica, Honneth enfatiza la vulnerabilidad esencial del sujeto como resultado de la dependencia intersubjetiva. Para decirlo en forma resumida: mientras los comunitarios enfatizan el lado comunitario en la dialéctica individual-comunitaria, Honneth enfatiza el lado individual. La consecuencia normativa de tal diferencia de énfasis se relaciona con los objetivos de la filosofía social: si la vulnerabilidad intersubjetiva más que la comunalidad es la preocupación central, las dimensiones decisivas a estudiar son las estructuras a través de las cuales los individuos pueden lograr la autorrealización a través de la dependencia intersubjetiva, no tanto los lazos del sujeto con la comunidad. En otras palabras, el concepto central es el de la autorrealización individual, no si la comunidad es en sí misma un bien primario. La mayoría de las otras diferencias entre Honneth y las posiciones comunitarias se derivan de esta diferencia inicial de énfasis y de las implicaciones que se derivan de ella para el proyecto crítico (Deranty, 2009: 385-386).

Honneth inicialmente no se circunscribe necesariamente a una de estas corrientes sino que pretende mediar entre ambas posiciones. Me parece que al igual que Hegel²⁸, su

²⁷ Para Honneth, el debate entre el liberalismo y el comunitarismo se ha extinguido y el desafío de este último se ha desvanecido, por lo que se ha generado una mayor brecha entre la teoría filosófica y la praxis política (Honneth 2013; 11).

²⁸ Por ejemplo, Rawls (2007: 404) considera a Hegel como un liberal de la libertad. En un sentido contrario al anterior, Roger Scruton (2005: 245) ve en Hegel a un conservador que rechaza la teoría del contrato social, que defiende el orden burgués y el capitalismo y que "...rescató al individuo humano de la filosofía del individualismo."

obra al estar sujeta al ejercicio de sentido realizado por el lector, puede ser circunscripto a algún lado de las corrientes, lo cual lleva necesariamente al debate.

Quizás el problema de tratar de ubicar tanto a Honneth como a Hegel en alguna posición política, también, derive de la necesidad de tener una seguridad ontológica, pues a partir de ella se pueden edificar las ideas en un sentido o en otro. En lo particular, pienso que el punto de inflexión a partir del cual se le circunscribe en una posición, es debido a su preocupación por un tema importante: la explicación de la libertad. Para dar cuenta de ella, Honneth se ve compelido a retomar al filósofo de Stuttgart. El hecho de que lo haga es porque se percata que la teoría de Hegel—y especialmente su *Filosofía del derecho*—es un sendero que le permitirá abordar diversas cuestiones, entre ellas no sólo la libertad en sí misma sino también el hecho—que va asociada a ella y que permite explicarla—de la transformación que la sociedad estaba experimentando en su propia época: la modernidad.

Esta presuposición, que es central en su *Filosofía del derecho* en su conjunto, se deriva del hecho —que Hegel presenta como casi obvio— de que fue sólo la transición a la modernidad lo que colocó a las instituciones sociales bajo la exigencia de realizar la libertad individual. En la modernidad, ya no es sólo el individuo con sus aspiraciones y creencias particulares quien puede considerarse libre. Más bien, ahora se considera que las propias instituciones sociales funcionalmente necesarias hacen posible la realización de la libertad en el dominio externo de la acción social (Honneth & Ranciere, 2016b: 160).²⁹

Para Honneth, es en este momento de la modernidad—que le corresponde vivir a Hegel—cuando la libertad se comienza a organizar como un principio que se vuelve

²⁹ A partir de ahora, todas las referencias en otros idiomas las presento con una traducción propia por lo cual asumo la responsabilidad de la misma.

central en las instituciones sociales. Por ello, rastrear en el filósofo de Stuttgart la forma en cómo entendió este proceso y la manera en cómo explicó la libertad y el reconocimiento se vuelve necesario para actualizarlo y dar cuenta de la sociedad contemporánea.

Por tal motivo, la postura de Honneth muestra las insuficiencias tanto de la posición liberal como de aquella comunitarista. Para él, la postura liberal, basada en posturas contractualistas, asume una posición legalista de la justicia que presta poca atención a las condiciones sociales de la autonomía. En cuanto a los comunitaristas, sólo dan prioridad a un ethos social concreto pero no enfatizan en los efectos del proceso de socialización. Parece que en el fondo, aquello que pretende Honneth es una mediación entre la postura de Kant y aquella de Aristóteles, que son los autores implícitos en el debate político entre liberales y comunitaristas

Desde luego que los presupuestos liberales sobre los que se erigió la sociedad han sido objeto desde hace tres décadas de una crítica y revisión desde la teoría política en diversos frentes como el multiculturalismo y comunitarismo. Eso no implica que sean las únicas corrientes que los hayan revisado sino que las profundas transformaciones sociales muestran la necesidad de un estudio más detenido, como por ejemplo, a partir de otras categorías de análisis como la del reconocimiento.

A mi parecer, lo que multiculturalismo y comunitarismo comparten en una buena parte, es su interés por el tema de las minorías, cuestiones étnicas, religiosas y culturales. Ambas posiciones reconocen que no son las únicas formas en cómo se presenta la heterogeneidad en la sociedad, sin embargo, su punto focal de atención son las culturas y las minorías. Empero, ambas se muestran limitadas en cuanto a poder explicar este proceso de diferenciación social entre los individuos que no involucra sólo culturas

nacionales o minorías. Tanto multiculturalismo como comunitarismo explican la lucha por el reconocimiento pero la restringen a cuestiones identitarias comunales y culturales. Además, ambas corrientes no están muy interesadas en otro tipo de diferencias como aquellas subculturales en las sociedades contemporáneas. Es por ello, que la teoría del reconocimiento de Honneth puede dar algunas respuestas o al menos algún horizonte de inteligibilidad y sentido diferente, que permita plantear los problemas de diferenciación, reconocimiento e inclusión de otra manera a las ya existentes.

1.6 Estrategias de interpretación

Como podemos observar, el asidero teórico de Honneth se encuentra en Hegel.³⁰ Sus esferas de reconocimiento son tomadas directamente de la obra hegeliana.³¹ Resulta pertinente desde este momento ubicar la asignación de sentido que Honneth hace de la obra del filósofo de Stuttgart para poder explicitar en el capítulo tercero y cuarto, las tensiones que surgen entre los binomios que más adelante comentaré entre individuos, grupos, instituciones y entre las esferas de la libertad para que de esta manera se pueda comprender que su elección interpretativa repercute en las limitaciones del uso y entendimiento de las esferas de reconocimiento e inclusive algunas observaciones críticas a las que se ha hecho acreedor. Por ello, me parece útil la taxonomía propuesta por Vieweg.

³⁰ Es pertinente mencionar desde ahora que Honneth no toma a Marx como uno de sus pilares teóricos como lo hacía la primera generación. Es precisamente Hegel quien se constituyó como el fundamento principal en la elaboración de su teoría.

³¹ "...las tres esferas o formas de reconocimiento recíproco corresponden a tres dimensiones de la personalidad individual y llevan —cuando ellas se realizan de forma lograda— a tres tipos de autorrelación práctica del sujeto consigo mismo: la del amor...la esfera del derecho...y, finalmente, la de la solidaridad..." (Leyva, 2013: 309). Ver también (Hegel, 1982).

Explica Klaus Vieweg (1996: 181) que la reactualización del modelo hegeliano del reconocimiento tiene un gran espectro y que en Alemania se han generado tres diferentes tipos de estrategias de interpretación:

a) En la primera modalidad destacan tanto Ludwig Siep³² como Manfred Riedel. Ambos proponen emplear el modelo hegeliano del reconocimiento para el análisis de las instituciones humanas. Según Siep, Hegel "...desarrolla una teoría de las instituciones que permite concebir y criticar éstas como condición para la formación de una autocomprensión racional, y que a la vez contiene una crítica de las normas históricas sedimentadas en ellas" (Vieweg, 1996: 182).

b) La segunda forma es representada por Andreas Wildt quien se enfoca en el reconocimiento a partir de Fichte para indagar el reconocimiento de tipo psicológico moral.

c) La tercera versión es la representada por Honneth, la cual explica el reconocimiento a partir de tres formas diversas como lo son el amor, el derecho y la estima social. Para Vieweg, esta reconstrucción está cargada de "*gravosas hipotecas*" como son: darle un giro empirista, sociológico y materialista a la lucha del reconocimiento hegeliana, con lo cual le roba su sustancia.

Como decía, el retomar esta tipología de Vieweg tiene un doble propósito. En primer lugar, esta tipología sirve para cartografiar los diversos estudios sobre el reconocimiento que toman como punto de partida a Hegel. Esto, me permite, ubicar a Honneth y su reactualización hegeliana dentro del tercer rubro de las interpretaciones del

³² El profesor alemán y experto en Hegel clasifica la noción de reconocimiento en tres grandes vertientes: a) En un sentido ontológico-social que da cuenta del proceso de origen de las comunidades; b) En un contexto sociopsicológico y sociopatológico en el cual el reconocimiento es una condición de autorrealización del individuo y en el cual ubica a Honneth y; c) como categoría ética que aborda el respeto recíproco entre personas autónomas (Siep, 2014: 7-16).

reconocimiento. Es decir, dejar claro que en el trabajo de Honneth no hay una labor de investigación sobre las instituciones humanas ni tampoco una vinculación del reconocimiento con el pensamiento de Fichte.

En segundo lugar, como el propio Vieweg lo menciona, también sirve para evidenciar que en la reactualización hegeliana sobre el reconocimiento, Honneth se ha hecho acreedor a distintas observaciones sobre su trabajo³³ y de entre ellas algunas que le critican abordar parcialmente a Hegel, sin sistematizarlo y, sin considerar cabalmente la explicación del reconocimiento en la *Fenomenología del espíritu* y mucho menos de retomar la lógica mayor, es decir, de no abordar a Hegel sistemáticamente. También, otras que le reprochan la metafísica hegeliana y la omisión del tratamiento del concepto de Estado de Hegel. Desde luego Honneth hace frente a estas críticas y responde que su interés por sólo una parte del pensamiento hegeliano tiene una explicación metodológica. Esto lo abordaré en el próximo capítulo donde expongo más detenidamente las respuestas de Honneth a estas críticas.

De forma general la tipología realizada por Vieweg, deja al descubierto que su teoría ha sido objeto de numerosas reflexiones y críticas pero ninguna de ellas ha recuperado las tensiones, fricciones, solapamientos entre las esferas y esas son cuestiones que necesitan desde mi punto de vista un análisis pero apartándose de la ortodoxia hegeliana.

³³ Baste como ejemplo (Ávalos 2018: 195-196).

II. ITINERARIO DE LA TEORIA DE HONNETH

|

...comprendíamos claramente, y este es un factor decisivo en la teoría crítica de entonces y de hoy: comprendíamos claramente que esa sociedad correcta no puede determinarse de antemano. Podía decirse lo que es malo en la sociedad actual, pero no podía decirse lo que será bueno, sino únicamente trabajar para que lo malo desapareciese finalmente.

*Max Horkheimer. **Sociedad en Transición.***

En el presente apartado explico sucintamente la teoría de Honneth. Me parece importante realizarlo para poner al lector al tanto de sus grandes obras *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*. Cada una contiene diferentes esferas que explican el reconocimiento o la libertad. En la transición entre una obra y otra abordo también la reactualización de la teoría del reconocimiento que incluye conceptos como reificación, invisibilidad, patologías de la sociedad, indeterminación, etc.

Realizar este esfuerzo de sistematización del pensamiento del maestro alemán implica también, retomar las preguntas que sirven de guía en la elaboración de este trabajo, para que de esta manera se puedan observar y comprender las tensiones que existen en las esferas del reconocimiento y las esferas de la libertad.

2.2 La lucha por el reconocimiento

Como mencionaba en el capítulo anterior, Honneth tiene como propósito revisar la tarea y actualidad de la Teoría Crítica. En sus obras de finales de los setentas como *Theorien des historischen Materialismus, Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus 2* y *Soziales Handeln und menschlichen Natur, Anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften*, “...la reflexión de Honneth parece centrarse en torno a dos problemas centrales: por un lado, la contraposición entre trabajo e interacción y, por el otro, el intento de fundar la crítica social en la antropología” (Leyva; 2013: 303). En un trabajo posterior, el profesor alemán señala que la Teoría Crítica con Habermas dio un giro hacia una posición intersubjetivista (Honneth 1982: 46), lo cual es de suma importancia en tanto que lo acercó más a Hegel y le permitió comprender los conflictos sociales de diferente manera. Sin embargo, como ya lo referí, la posición de Habermas le resulta insuficiente en tanto que abandona la orientación normativa en su teoría social (Honneth, 2009: 444).

En el año de 1989, Honneth elabora su tesis doctoral la cual se intitula *Crítica del poder*. En esta obra ya se percibe el interés de Honneth por la lucha por el reconocimiento debido a su acercamiento a ciertos trabajos de historiadores como Barrington Moore³⁴, mismo que reconstruía estas luchas³⁵ desde la perspectiva del honor y respeto.³⁶ Esta

³⁴ “El objetivo de los artesanos y trabajadores fabriles organizados era obtener aceptación dentro del orden social, es decir, la suficiente estimación por parte de los demás, y una base económica lo suficientemente segura como para permitirles el autorespeto” (Moore, 1996: 167).

³⁵ “Los mineros luchaban por una nueva concepción de justicia, una nueva definición de los derechos y deberes de la administración y del trabajador en las minas y, al mismo tiempo, para ganar la aceptación del público para esta nueva concepción” (Moore, 1996: 237).

³⁶ “El mismo sentimiento de injusticia estaba detrás de sus esfuerzos, y los de otros trabajadores, por encontrar nuevas formas de obtener derechos y respeto como seres humanos tanto dentro como en contra del orden social prevaleciente” (Moore, 1996: 155).

posición le permitió a Honneth entender el conflicto no desde una perspectiva utilitarista sino moral.³⁷ Empero, en esta misma obra Honneth se mantuvo crítico hacia su maestro.

...ese acercamiento teórico-comunicativo que él mismo había explorado: el potencial para un entendimiento del orden social como una relación comunicativa institucionalmente mediada entre grupos integrados culturalmente que, en la medida en que el ejercicio poder se distribuye de forma simétrica, tiene lugar en el medio de la lucha social. Sólo una elaboración más consistente de esta versión alternativa de una teoría comunicativa de la sociedad es capaz de entender adecuadamente esas organizaciones sociales... (Honneth, 2009: 444).

Es hasta su obra de habilitación, *La lucha por el reconocimiento*, cuando el pensador alemán tiene como propósito el de elaborar una teoría normativa de la sociedad. Para ello, retoma el concepto de lucha de Hegel³⁸, especialmente del periodo de Jena, lo que le permite elaborar una teoría del reconocimiento capaz de explicar las causas morales de los conflictos en las sociedades actuales.³⁹ Para ello, interpreta la obra de Hegel con una orientación empírica.

³⁷ “La incitación constitutiva de mi estudio está más bien relacionada con determinadas tendencias historiográficas de las décadas de 1960 y 1970, e incluso de la de 1980, que reconstruían las luchas por el reconocimiento del siglo XIX adoptando el punto de vista del honor y del respeto. Entre estos historiadores mencionaría en especial a Barrington Moore, que escribió un libro fascinante sobre la injusticia, en la línea de otros historiadores ingleses que mostraron como los movimientos obreros articulaban sus reivindicaciones en torno al concepto del honor, así como reclamando respeto a su forma específica de actividad y a sus propias prácticas culturales. Pero mucho más importante para mí fue que de este modo se abría una nueva perspectiva sobre las luchas sociales del pasado que refutaba la idea clásica según la cual las confrontaciones y los movimientos sociales deberían poder ser descritos siguiendo el patrón de las luchas de intereses. Quería criticar esta manera de ver las cosas y poner en su lugar la idea de que las confrontaciones y las luchas sociales se entienden mejor si se toma también en consideración la gramática moral que se articula en el trasfondo. Si se reducen las reivindicaciones a una confrontación entre intereses, se impide en gran medida la comprensión de las luchas y los conflictos sociales y culturales en la sociedad moderna y también en las sociedades premodernas” (Honneth, 2010b: 47-48).

³⁸ “Por el honor, lo singular se convierte en un todo y en algo personal, y únicamente la negación aparente de lo singular aislado equivale a la lesión del todo, y así tiene lugar la lucha de la persona total contra la persona total” (Hegel 1982: 149). En este mismo sentido “...la ofensa a una determinidad o particularidad de la persona representa la ofensa a la misma como un todo de determinidades, como ofensa del honor, pues lo propio del honor es el poder considerar cada “singularidad” constitutiva de sí mismo como un todo” (Rendon, 2010: 74).

³⁹ “...la representación que todas las confrontaciones sociales y todos los tipos de conflicto se conciben inicialmente según el modelo de una lucha por el reconocimiento: todo acto de resistencia o de rebelión colectiva, en cuanto a su origen, podría remitir a un espacio invariante de experiencias morales, dentro del

Parte de las consecuencias que se van delineando con este cometido es hallar que los cambios que experimenta la sociedad pueden explicarse debido a pretensiones normativas fundamentadas en la relación de reconocimiento intersubjetivo y recíproco y la búsqueda de instituciones que garanticen la libertad.

De acuerdo a Honneth, Hegel trata de superar los errores atomísticos a los que se encontraba atada la tradición del derecho natural moderno (Honneth 1997a: 21). Este se caracterizaba por considerar que el ser singular es lo primordial y por una concepción anética con lo cual se presupone la existencia de hombres aislados.

Lo anterior trae como resultado que ya no se pueda desarrollar una unidad ética y que una comunidad de hombres en la modernidad tenga que ser pensada como la unidad de muchos sujetos singulares aislados. Por ello, su propuesta es buscar la posibilidad de desarrollar esa unidad ética de ciudadanos libres donde ellos puedan reconocer una expresión intersubjetiva de su propia particularidad.

Explica Honneth que Hegel encontró este modelo de unidad en las antiguas ciudades-estado griegas y de ellas deduce algunas características de una comunidad ideal que logre esa totalidad ética. Así, lo primero que realizó Hegel fue sustituir los conceptos de referencia atomística por unos que consideraran el vínculo social entre los sujetos y los lazos éticos que tienen en común. Posteriormente, trató de encontrar respuesta a la pregunta de cómo las relaciones éticas de la sociedad se liberan de lo unilateral y particular.

En adelante, las relaciones éticas de una sociedad presentan las formas de una intersubjetividad práctica, en que el acuerdo complementario y, con él, la necesaria

cual la realidad social se interpreta según una gramática cambiante de reconocimiento o de menosprecio” (Honneth, 1997a: 198-199).

comunidad de los sujetos, que se contraponen unos a otros, está asegurado por el movimiento de reconocimiento. Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es en todo caso la misma: un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro en determinadas de sus facultades y cualidades, y por ello reconciliado con éste; al mismo tiempo llega a conocer partes de su irremplazable identidad y, con ello, a contraponer al otro en tanto que un particular (Honneth, 1997a: 27-28).

Para lograr lo anterior, es decir, para explicar a la socialización humana a partir de relaciones éticas, Hegel empleó la teoría del reconocimiento de Fichte (Honneth, 1997: 27). Con el aporte que recibe de Fichte y, entendiendo al reconocimiento como un proceso, Hegel generó una reinterpretación del modelo de lucha hobbesiano y de Maquiavelo.⁴⁰ En este tenor, para Hegel, si los sujetos deciden superar las relaciones éticas en que se encuentran es porque en ellas no está reconocida su identidad individual.

...el honor consiste en que cuando se niega una vez una sola determineidad, la totalidad de las determineidades o la vida ha de concentrarse sobre esta única determineidad; así pues, la propia vida ha de ser puesta en juego, en tanto que únicamente por ello se convierte en un todo, como le corresponde, aquella negación de la singularidad (Hegel, 1982: 151).

Por ello, la lucha que de ello deriva no es por la autoconservación. Luego entonces el contrato social que podría surgir no es para evitar la lucha sino de encausarla de un estado de eticidad no desarrollada a otro que sí pueda serlo.

⁴⁰ Honneth (1997, 16) refiere que para Maquiavelo "...los hombres, arrastrados por un deseo insaciable a nuevas estrategias de un comercio orientado al beneficio, recíprocamente conscientes del egoísmo de sus intereses, se enfrentan unos a otros en una actitud ininterrumpida de atemorizada desconfianza." Para el maestro alemán, Maquiavelo destaca el punto de vista antropológico del ser humano que lo lleva a la lucha por la autoconservación "...de los hombres cabe en general decir que ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos;" (Maquiavelo, 2011: 56).

De esta manera surgiría el *Sistema de la eticidad* hegeliano⁴¹, el cual es el correlato del Leviatán de Hobbes,⁴² pero en lugar de iniciar la lucha de todos contra todos, comienza por explicar las primera formas de reconocimiento social que finalmente llevarán a un estado de integración social o de una eticidad pura.

Pero, Honneth necesitaba adecuar la teoría hegeliana del reconocimiento para sus propósitos. Como dice Giusti (2007: 45):

Honneth no oculta, sin embargo, que sus propósitos no son exegéticos sino sistemáticos. Lleva por eso el agua a su molino, y traduce y corrige la concepción de Hegel desde una perspectiva comunicativa o discursiva, despojándola de su aparente envoltura metafísica. Pero lo hace de manera que ilustra bien la fecundidad que puede tener el concepto de reconocimiento en la discusión actual.

Dicha reconstrucción y/o complementación del modelo hegeliano de reconocimiento es planteado por Honneth (1997a: 87-89), bajo tres rubros:

1. Explicar la constitución del sujeto mediante el reconocimiento recíproco será posible a la luz de la sociología empírica.

⁴¹ “Según Hegel, el Estado es la forma de lo ético desde el punto de vista político; es decir, se halla, racionalmente ordenado en función de intereses comunes —«forma» es «la totalidad de las determinaciones»—, y, por eso, ahí el espíritu individual es libre; precisamente los espíritus subjetivos superan o subliman su subjetividad natural cuando se constituye una autoridad para lo común, objetivándose así el espíritu que es, por eso mismo, radical eticidad. Trátase de un nuevo planteamiento del problema de Hobbes, pero rechazando el contractualismo, que es, a fin de cuentas, una fórmula privada; y, por cierto, tampoco se trata de construir un espacio político en cuyo seno queden objetivados todos los impulsos, deseos y anhelos del Estado de Naturaleza, sino de que el Estado es, justamente, un producto histórico natural, pues vivir en un Estado forma parte de las posibilidades esenciales del ser humano” (Negro Pavón, 1982: 20-21). En este mismo sentido “En la eticidad los hombres actúan de acuerdo con la forma de ser de su pueblo. Aquí es donde los sujetos salen de sí para establecer relaciones sociales con los otros. Estas relaciones son diferentes y configuran, cada una de ellas, diversos “mundos” sociales” (Ávalos, 2001: 160).

⁴² “Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos” (Hobbes, 2010: 102).

2. Vincular las tres formas de reconocimiento (amor, derecho, eticidad) con una fenomenología empírica.

3. Para superar la metafísica hegeliana, se debería comprobar empíricamente la secuencia de los tres estadios por los que atraviesa el proceso de reconocimiento.

Como se puede observar, los tres puntos anteriores señalados por Honneth tienen en común a la investigación empírica, por ello, la reconstrucción del pensamiento de Hegel es bajo las condiciones de un modelo postmetafísico (Honneth, 1997a: 89).⁴³ Por esta razón señalo, en el capítulo tercero de este trabajo, que las tensiones que surgen de las esferas de reconocimiento no tienen el análisis a profundidad que Honneth quiere imprimir a su propio trabajo.

Ahora bien, una de las primeras acciones que Honneth debía realizar para llevar a cabo su propósito de elaborar una teoría del reconocimiento, era encontrar un asidero teórico que refrendara la idea que la construcción de la identidad es una cuestión social. Al mismo tiempo necesitaba que tuviera una gran compatibilidad con la teoría hegeliana. Honneth lo encontró en el interaccionismo simbólico, concretamente con George Herbert Mead quién desde el campo de la psicología y sociología desarrolló la idea de que el sujeto le debe su identidad al reconocimiento intersubjetivo. “No podemos realizarnos a nosotros mismos sino en el grado en que reconocemos al otro en su relación con nosotros. Sólo cuando adopta la actitud del otro, puede el individuo realizarse a sí mismo como persona” (Mead, 1953: 220). Además, sus escritos le parecieron idóneos para reconstruir las ideas del joven Hegel sobre la intersubjetividad. Para Honneth, ambos compartían la génesis social de la identidad del yo, al tiempo que criticaban el atomismo del

⁴³ “El modelo bosquejado por Hegel conserva, un carácter especulativo, puramente metafísico. Por esta razón Honneth propone su reactualización en las condiciones del pensamiento postmetafísico. Intentará compensar las insuficiencias empíricas de Hegel contrastando con la realidad empírica las hipótesis del modelo teórico de reconocimiento” (Magnet, 2012: 81).

contractualismo moderno. Asimismo, también Mead consideraba a la lucha por el reconocimiento como el punto de inflexión con el cual se debe explicar el desarrollo moral de la sociedad. “Si la persona no puede ser realizada de otro modo, probablemente será mejor hacerlo de esta última manera. Es esencial realizar la persona, y, si ello tiene que hacerse luchando, será mejor mantener por lo menos la amenaza de una lucha” (Mead 1953: 327-328).

Mead descubrió que de la conciencia del sujeto de sí mismo depende la conciencia de significaciones conjuntas. Es decir, que para Mead⁴⁴, es necesaria la experiencia de un compañero de interacción que reacciona ante un sujeto y que éste último gracias a ello puede influir en sí mismo gracias a sus exteriorizaciones que son perceptibles (Honneth, 1997a: 95).

El surgimiento de la categoría “mí” para Mead da cuenta de la imagen que el sujeto tiene de sí mismo a partir de que se percibe desde otra persona. Mead, lo ejemplifica diciendo que los niños juzgan su comportamiento cuando reaccionan a sus propias acciones de acuerdo a las palabras de sus padres. Esto es, desde el exterior hay ciertas expectativas normativas a partir de las cuales los niños deben tener en cuenta la actitud de los otros, es decir, de la posición del resto de personas que se encuadran en el mismo proceso (Honneth, 1997a: 97-98). En este sentido, el sujeto se aprende a concebir a partir de la necesaria perspectiva de “otro generalizado.”⁴⁵

Honneth destaca que lo anterior acerca a Mead con el pensamiento hegeliano en tanto que es posible hablar de un reconocimiento recíproco. Sin embargo, subraya que en Mead, además de la formación del “mí”, se encuentra su correlato psíquico que es la

⁴⁴ “Es en la forma del otro generalizado como los procesos sociales influyen en la conducta de los individuos involucrados en ellos y que los llevan a cabo, es decir, que es en esa forma como la comunidad ejerce su control sobre el comportamiento de sus miembros individuales; porque de esa manera el proceso o comunidad social entra, como factor determinante, en el pensamiento del individuo” (Mead, 1953: 185).

⁴⁵ “La comunidad o grupo social organizados que proporciona al individuo su unidad de persona pueden ser llamados «el otro generalizado»” (Mead, 1953: 184).

formación del “yo”, mismo que se traduce en las reacciones individuales frente al resto de la comunidad. El “yo” es la reacción del organismo a las actitudes de los otros; el “mí” es la serie de actitudes organizadas de los otros que adopta uno mismo. Las actitudes de los otros constituyen el “mí” organizado, y luego uno reacciona hacia ellas cómo un “yo” (Mead, 1953: 202). El “yo” alberga los impulsos internos del individuo ante las exigencias sociales. Dicho de otra manera, el individuo experimenta con su “yo” una perspectiva irreconciliable con las normas sociales exigidas, es decir, pone en duda su “mi”. De ello, surge un conflicto entre el “yo” y el “mi” en el cual el “mi” representa la comunidad y sus normas y el “yo” los impulsos singulares. Es un conflicto moral entre el sujeto y su entorno.

Para Mead estos conflictos representan la búsqueda de la ampliación de las exigencias del “yo” y su búsqueda de frente al entorno social, por lo que se da una tendencia a la individualidad. Esta situación permite explicar la diferencia entre sociedades primitivas y sociedades civilizadas. En las primeras, la identidad singular está determinada por lo socialmente organizado, por lo que hay poco espacio a la individualidad y al pensamiento único, original, creador. En contraste, con las segundas se da un proceso de liberalización de la identidad individual misma que está asegurada a partir de los contenidos del reconocimiento jurídico (Honneth, 1997a: 105). Por ello, se puede decir que cuando las sociedades se desarrollan, lo hacen ampliando los contenidos jurídicos del reconocimiento mediante una lucha en la que se pretende ampliar los derechos. En este sentido, para Mead, eso se explica debido a la presión del “yo” a ir más allá de los límites del “otro generalizado”, lo que no es otra cosa que la lucha por el reconocimiento.

Para Honneth, la revisión de Mead le es útil en la medida que puede tener argumentos para su tesis que consiste en sostener que entre Mead y Hegel existen diversos

puntos de contacto que permiten explicar que éste último establece los cimientos de una teoría social normativa que explique el proceso de cambio social debido a pretensiones normativas derivadas de las relaciones de reconocimiento recíproco (Honneth, 1997a: 114).

El paso siguiente dado por Honneth, consiste en mostrar que las formas de reconocimiento pueden adoptar un modelo tripartita, para que acto seguido –y esto es una gran aportación de Honneth— se muestre que tanto Hegel como Mead no abordaron el correlato negativo de la falta u omisión de esas formas de reconocimiento social, por ello, esa es la laguna que intentará colmar Honneth.

De esta manera para Honneth, las formas de menosprecio se corresponden de acuerdo al estadio de la autorrealización que una persona pueda tener. De esta manera enuncia que las formas de reconocimiento diferenciados son el amor, reconocimiento jurídico y solidaridad.

1. El amor conforma la primera esfera de reconocimiento y es la más elemental en el ser humano. Descansa en fuertes lazos afectivos y surge de la primera relación entre padres e hijos. Apoyado en las propuestas establecidas por Donald Winnicott, Honneth considera que este tipo de reconocimiento se configura además por las relaciones particulares que cada sujeto tiene. Por ello, se remite inicialmente a la familia y a los amigos. El amor, se configura entonces a partir de las relaciones primarias en las que los sujetos “...se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad” (Honneth, 1997a: 118). En esta experiencia los sujetos se sienten unificados, dependientes uno del otro y sus sentimientos les proporcionan una valoración específica que genera autoconfianza. Por esta razón Honneth recuerda la fórmula de Hegel de “ser-sí-mismo en el otro” (Honneth, 1997a: 118).

Hay que partir de la hipótesis de que todas las relaciones amorosas son alimentadas por la evocación inconsciente de aquella vivencia originaria de fusión que imprimió los primeros meses de vida de madre e hijo. La situación interna del ser-uno simbiótico constituye el esquema del ser plenamente feliz de manera tan determinante que, a lo largo de la vida, a espaldas de los sujetos, se mantiene despierto el deseo de fundirse con otra persona. Al sentimiento del amor pertenece este deseo de fusión sólo si, por la vivencia ineluctable de la separación, es decepcionado de tal manera que constitutivamente se incluye en él el reconocimiento del otro en tanto que persona autónoma (Honneth, 1997a: 129).

2. En cuanto al derecho que es la segunda esfera de reconocimiento comparte con la esfera anterior —el amor— la premisa básica del reconocimiento recíproco. Esta forma de reconocimiento es propia de las relaciones modernas, cuya generalidad es para todos en tanto que seres iguales y libres (Honneth, 1997a: 132).

Para Honneth, esto se debe a las ampliaciones de los derechos fundamentales en las sociedades modernas. Al revisar las ideas de T. H. Marshall, se percata que se introdujo un principio igualitario en el derecho moderno que generó que el status de una persona fuese ampliado en dos aspectos: el aspecto material y el social.

En el primer caso, como hemos visto, el derecho gana en contenidos materiales por los que, de modo creciente, las diferencias en las oportunidades individuales de realización de las libertades sociales garantizadas son objeto de consideración; en el segundo caso, por el contrario, la relación de derecho se universaliza de tal modo que a un círculo de grupos sociales hasta ahora excluidos o desfavorecidos se les reconocen iguales derechos que a los demás miembros de la sociedad (Honneth, 1997a: 145).

Estas posibilidades de desarrollo están contenidas, de acuerdo a Honneth, en el derecho moderno, es por ello que tanto para Hegel como para Mead, la lucha por el reconocimiento se lleva a cabo en la esfera de derecho, en la cual se deriva el reconocimiento o menosprecio y en donde surge el conflicto por la ampliación material o social en el status de una persona.

Hecho lo anterior, Honneth trata de dar cuenta ahora de explicar la experiencia de menosprecio que propician estos conflictos sociales. Así que recurriendo de nuevo a Mead, explica que la experiencia del reconocimiento en la esfera de derecho, permite exteriorizar la autonomía, misma que debe ser respetada por todos. Es decir, los derechos son signos de respeto social. Esto trae como consecuencia el surgimiento del autorrespeto en tanto se merece el respeto de los demás. Este vínculo —al menos conceptual— entre reconocimiento jurídico y el respeto de sí, lo encuentra Honneth en Joel Feinberg⁴⁶ (Honneth, 1997a: 146).

Con base en este filósofo norteamericano, Honneth establece la idea que vivir sin tener derechos individuales significa para sus miembros no tener la posibilidad de la generación de su autoestima (Honneth, 1997a: 147). Es decir, se quiere destacar el valor que tiene los derechos individuales para el individuo. Luego entonces, el individuo al percibir que goza de ciertos derechos, se percata que tiene la capacidad de acciones legítimas que logren el establecimiento de pretensiones que sean socialmente aceptadas y le genera la conciencia de gozar del respeto de los demás. En términos de Honneth:

⁴⁶ “Tener derechos nos permite “ponernos de pie como hombres”, mirar a los demás a los ojos y sentirnos de alguna manera fundamental igual a cualquiera. Pensar en uno mismo como el poseedor de derechos no es estar indebida sino debidamente orgulloso, tener ese mínimo respeto por uno mismo es necesario para ser digno del amor y la estima de los demás. De hecho, el respeto por personas...puede ser simplemente el respeto por sus derechos, de modo que no puede haber el uno sin el otro; y lo que se llama “dignidad humana” puede ser simplemente la capacidad reconocible de hacer valer afirmaciones. Respetar a una persona entonces, o pensar en él como poseedor de dignidad humana, es simplemente pensar en él como un potencial hacedor de reclamaciones...” (Feinberg, 1980: 151).

Si referimos, en la conexión descrita, las reflexiones desarrolladas hasta el momento podemos concluir que un sujeto en la experiencia del reconocimiento jurídico puede pensarse como una persona que comparte con todos sus miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad; y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma es lo que llamamos autorrespeto (Honneth, 1997a: 147).

Honneth se percató que un respaldo empírico se puede observar sólo de manera individual y es perceptible sólo de manera negativa. Por ello, recurre al establecimiento del nexo entre la privación del reconocimiento (derechos fundamentales) que genera por ende la pérdida del autorrespeto individual. El ejemplo que ilustra lo anterior es representado por Honneth con discusión en los años cincuenta y sesenta por los derechos civiles de los negros. “...tolerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que sólo la protesta activa y la resistencia pueden liberar” (Honneth, 1997a: 148).

3. Acto seguido, el profesor alemán destaca la tercer esfera de reconocimiento que tanto Hegel como Mead pudieron observar además de la del amor y la del derecho, misma que es la valoración social. Honneth refiere que Hegel explica este tipo de reconocimiento por medio de una valoración intersubjetiva a través del concepto de eticidad. Por su parte Mead, si bien no tiene un concepto para ello, lo aborda mediante la división cooperativa del trabajo.⁴⁷ De la comparación entre ambos autores Honneth concluye que este modelo de reconocimiento social sólo es posible cuando los individuos comparten valores y objetivos que recíprocamente les indiquen las aportaciones y la importancia de cada uno en la vida de los demás.

⁴⁷ “La sensación del trabajo en equipo se encuentra cuando todos trabajan con vistas a una meta común y todos tienen una sensación de dicha meta interpenetrada en la función especial que llevan a cabo” (Mead, 1953: 292).

En esta nueva forma de reconocimiento individual se vuelve importante el cómo determinar el horizonte de valores en la sociedad que debe dar cabida a los diferentes modos de autorrealización y que al mismo tiempo debe seguir manteniéndose como un sistema englobante de la misma valoración social. Es por lo anterior que en una sociedad surgen tensiones debidas a conflictos culturales, en tanto se dificulta establecer la medida de valor social otorgado a determinadas cualidades y capacidades. En este sentido explica Honneth (1997a: 156) que:

Cuanto más fuertemente consiguen los movimiento sociales llamar la atención de la opinión pública sobre la significación desdeñada de las cualidades y capacidades colectivamente representadas por ellos, tanto más pronto existe para ellos la oportunidad de elevar el valor social o la consideración de sus miembros en el seno de la sociedad.

De esta manera, se establecen escalas de valor de manera conflictiva, que concuerdan por un lado con la eticidad hegeliana y por el otro con la división del trabajo de Mead. Sin embargo, ambos han mostrado de acuerdo a Honneth, callejones sin salida, de los que es preciso escapar. La manera de hacerlo para nuestro autor es a partir del concepto de “solidaridad”. Con esa categoría del reconocimiento de la valoración social que acontecía en los estamentos se explica la valoración social que se da en el seno de un grupo social y en el cual de manera simétrica⁴⁸ se logra apreciar las cualidades y capacidades de los otros individuos.

No obstante, aún le faltaba describir cómo es que lo anterior unido a la individualización logra cambiar la relación de los sujetos consigo mismos. De esta manera, la respuesta de Honneth a esta cuestión será que el respeto que ahora gozan los

⁴⁸ “...Simétrico debe...significar que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad” (Honneth, 1997a: 159).

individuos es debido a sí mismos, es decir, es la autoestima. Así, este tipo de valoración social es propio de las sociedades modernas y es llamada por el pensador alemán como una situación postradicional de solidaridad social y lo explica en la siguiente tabla:

Estructura de las relaciones de reconocimiento social (Honneth 1997a: 159):

Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración social
Dimensión de la Personalidad	Naturaleza de la necesidad y el afecto	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor y amistad)	Relaciones de derecho (derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
Potencial de desarrollo		Generalización, ⁴⁹ materialización	Individualización, igualación
Autorrealización práctica	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de menosprecio	Maltrato y violación, integridad física	Desposesión de derechos y exclusión; integridad social	Indignidad e injuria, “honor”, dignidad

Estas tres esferas o ámbitos de reconocimiento se constituyen para Honneth en una “red de premisas normativas” que una sociedad moderna tiene que satisfacer para tener ciudadanos libres. También, son modelos de reconocimiento a partir de los cuales los seres humanos pueden ver garantizadas tanto su dignidad como su integridad ya que representan las condiciones de intersubjetividad por medio de las cuales se describen las estructuras de una vida satisfactoria (Honneth, 2010b: 22-32).

Establecidas las formas de reconocimiento por Honneth, toca turno ahora de ver su correlato negativo, es decir, las formas negativas del reconocimiento. Honneth las describe como una forma de desprecio u ofensa y cada una representa una forma de herida psíquica. Estas son: la violación, desposesión y deshonor. Estos conceptos representarían

⁴⁹ En un escrito posterior, Honneth indica que la generalización del medio de reconocimiento se da en dos direcciones, una material y una social. La primera, la material significa que el derecho gana en contenidos que considera las diferencias en las posibilidades de los individuos de consecución de sus libertades garantizadas y, la social que consiste en que a cada vez más grupos que estaban excluidos o eran discriminados les son otorgados los mismos derechos que gozan los otros miembros de la comunidad. Ver: (Honneth, 2010b: 27).

una injusticia porque dañan y perjudican a los sujetos en su acción y también lesionan a las personas en el entendimiento que tienen ellas de sí mismas. Esto es englobado por Honneth con el término de “menosprecio”. Desde luego que debe quedar claro que para Honneth el menosprecio puede tener diferentes grados. Por ello, es que el maestro alemán explica los diferentes tipos en que se puede manifestar, en una franca relación a sus formas positivas.

El primero modo en que se presenta el menosprecio es bajo la forma primitiva de humillación, bajo la cual no existe la libre disposición del cuerpo del individuo como lo puede ser la tortura o la violencia y que es la forma que más destruye la autorreferencia práctica de una persona, pues además de la violencia física, el individuo experimenta una indefensión a la voluntad y deseo de otra persona. Esta forma de menosprecio, daña la autoconfianza generada en el amor y en el proceso de socialización, por ello la repercusión se presenta en la pérdida de confianza en sí mismo y en el mundo social.

La segunda forma de humillación se presenta cuando el sujeto queda excluido de ciertos derechos.

Si determinados derechos se le sustraen sistemáticamente eso se liga implícitamente con una declaración de que no se le considera como a los demás miembros de la sociedad, responsable en igual medida. Lo específico en tales formas de menosprecio...no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso (Honneth, 1997a: 162-163).

De esta manera, cuando a un individuo se le niegan o retiran ciertos derechos pierde el respeto de sí mismo al no poder tener la misma interacción con los demás.

Finalmente, la tercera forma de humillación se refiere tanto al individuo como al grupo. Se presenta cuando el sujeto no puede lograr que su modo de vida se considere positivo dentro de una sociedad. Con esta valorización negativa de la sociedad, el sujeto no se entiende como un ser estimado por sus cualidades y capacidades.

A estas formas de experiencia de menosprecio le corresponden tres metáforas relacionadas con el cuerpo (Honneth, 1997a: 164):

1. Tortura o violencia. (Muerte Psíquica).
2. Esclavitud, desposesión de derechos y segregación (Muerte social).
3. Desprecio de una forma de vida (Enfermedad).

Estas tres metáforas expresarían que el daño a los seres humanos que las padecen, van desde el peligro en su identidad, en su integridad física y en el padecimiento de enfermedades.

Quizás la parte que merezca ser resaltada en este punto, es que con lo anteriormente descrito, Honneth quiere identificar el por qué y el cómo es que el menosprecio social genera esa lucha o conflicto. De hecho, el maestro alemán menciona que ni Hegel, ni Mead lograron explicar esta situación pues les faltaba el eslabón psíquico que lleva del sufrimiento a la acción, pues respecto de la persona que lo sufre le informa sobre su propia situación.

Yo querría presentar la tesis que esta función pueden cumplirla las reacciones negativas de sentimiento, tales como la vergüenza, la cólera, la enfermedad o el desprecio; a partir de ella se coordinan los síntomas psíquicos por los que un sujeto consigue conocer que de manera injusta se le priva de reconocimiento social (Honneth, 1997a: 165).

El fundamento de lo anterior lo encuentra Honneth en la idea que el hombre está destinado al reconocimiento intersubjetivo. Y, es por ello, que si sufre una de las formas de menosprecio se produce un efecto en su psique con deseo de vergüenza o cólera.

Es así, que con lo explicado hasta ahora, evidenciamos que Honneth ha tratado de demostrar que la lucha por el reconocimiento, como fuerza moral, es la que permite el progreso y desarrollo en la vida social del hombre. Es por ello, que su paso siguiente consiste en tratar de demostrar que el menosprecio es el vínculo emocional que lleva a la resistencia social y los levantamientos colectivos (Honneth, 1997a: 173).

Para hacerlo, Honneth sostiene la tesis que las formas de reconocimiento que Hegel elabora en su etapa de Jena no han podido ser tan influyentes como lo ha sido tradicionalmente el modelo explicativo en su *Fenomenología del Espíritu*, obra en la cual la lucha por el reconocimiento gira en torno a las condiciones de la autoconciencia. Dentro de esa obra de Hegel, el capítulo sobre el amo y siervo ha servido para dar un giro importante en la teoría política a la perspectiva anterior de Maquiavelo y Hobbes⁵⁰ y, en la cual se explicaría que la división entre los hombres se daría por lesiones en sus pretensiones morales (Honneth, 1997: 13).

Para Honneth, el provecho que se puede obtener en la actualidad del modelo hegeliano de reconocimiento, estriba no en considerar a la lucha social únicamente a partir de los intereses, sino en poner acento en los sentimientos morales de injusticia.

⁵⁰ Es importante mencionar que en una obra posterior, Honneth (2019: 26-27) sitúa el origen de la teoría del reconocimiento no en Hobbes sino en Rousseau. Esto es debido a que si bien en Hobbes hay una aceptación del protagonismo social de los hombres, no es el corazón de su teoría del contrato social. El contrato surge como forma de autoconservación de los hombres y donde se someten a un soberano encargado de guardar la estabilidad política y no de fomentar medidas para aquellos que buscan el reconocimiento social. “La misión del soberano (sea un monarca o una asamblea) consiste en...procurar la seguridad del pueblo...Y esto se entiende que debe ser hecho no ya atendiendo a los individuos más allá de lo que significa protegerlos contra las injurias...debe enseñarles que no han de sentir admiración hacia las virtudes de ninguno de sus conciudadanos, por elevados que se hallen, ni por excelsa que sea su apariencia en el Estado (Hobbes, 2010: 275-230).

Una lucha será considerada, por el maestro alemán, como social en la medida en que sus objetivos vayan más allá de los meros propósitos individuales y puedan por ende generalizarse.

...debe entenderse por lucha social: se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que puedan influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento (Honneth, 1997a: 196).

Es por esta razón, que sólo las esferas del derecho y la de la valorización social pueden establecer esos espacios que den cabida al conflicto social. Pero para que esto suceda se necesita que las experiencias de decepción no se presentan en sólo un individuo sino en un grupo de ellos. Por tal motivo, se vuelve necesario comprender que el origen de las luchas sociales se relaciona con la experiencia de reconocimiento. Vista entonces desde la perspectiva individual, la lucha es una forma de recuperar el autorrespeto (Honneth, 1997a: 197-198).

Es oportuno aclarar que para Honneth no cualquier forma de resistencia se relaciona necesariamente con una violación a ciertas pretensiones morales ya que la propia historia señala que en diversos casos el motivo fundamental ha sido la supervivencia económica. Es entonces que el menosprecio surge de las expectativas de reconocimiento en el seno de una sociedad. Por ello, cuando éstas son decepcionadas, generan un sentimiento de injusticia en un círculo de sujetos que pueden propiciar el origen y desarrollo de las luchas sociales.

Con esta distinción entre las luchas por lo material y el reconocimiento, Honneth no pretende que su teoría reemplace a otras como la utilitarista o la redistributiva, sino

que tenga una tarea de complemento. Por ello, Honneth recurre a Edward P. Thompson quien en sus investigaciones encontró que la rebelión social no es necesariamente la manifestación de una carencia económica, sino una violación a un consenso tácito y a ciertas expectativas morales (Honneth, 1997a: 200-201).

Es así que, para Honneth, el menosprecio y los sentimientos de injusticia experimentados por los individuos permiten explicar las luchas sociales, es decir, entenderlos como motivos de acción y al mismo tiempo "...se les atribuye el desarrollo en las relaciones de reconocimiento. Con ello, los sentimientos morales...pierden su aparente inocencia y devienen momentos que aceleran o retrasan un proceso de desarrollo global" (Honneth, 1997a: 203). Con estas razones Honneth busca demostrar las exigencias que necesarias para reconstruir la lucha por el reconocimiento vista como un progreso moral. Para lograr este objetivo, retoma de nuevo a Hegel y las formas de reconocimiento: amor, derecho y valoración social en cuanto condiciones que los sujetos pueden adquirir una posición positiva respecto de sí mismos (autoconfianza, autorrespeto y autoestima). En palabras de Honneth:

...esta tripartición se debe a una proyección teórica, sobre un hipotético punto de origen de diferenciaciones que sólo han podido obtenerse en las sociedades modernas; pues en nuestro análisis hemos visto que la relación de derecho sólo ha podido desprenderse del espacio moral de la valoración social cuando se somete a una moral posconvencional. En esa medida, está al alcance de la mano aceptar una forma de interacción social, como situación originaria del proceso de formación que ha describirse, en la que los tres modelos de reconocimiento estaban aún indiferenciadamente limitados (Honneth, 1997a: 204).

Sobre lo anterior quisiera detenerme para referir que el presente trabajo vinculará este proceso de diferenciación explicado por Honneth con el proceso de diferenciación

interno de las sociedades modernas. De hecho se vuelve muy importante que exista una diferenciación entre el amor, el reconocimiento jurídico de las personas y de su valoración social para que puedan emerger esas tres formas de reconocimiento que contendrían en su seno, los diversos tipos de luchas antes expresados. Personalmente, considero que eso será sólo posible en tanto se desarrolla de forma paralela una diferenciación interna de la sociedad. Por eso también considero que Honneth refuerza su idea en tanto que quiere “Describir el camino ideal por el que estas luchas pueden haber desatado el potencial normativo del derecho moderno y de la valoración, es la tarea del marco interpretativo enfocado” (Honneth, 1997a: 205). Esto le permitirá entender que los procesos históricos no son simples acontecimientos sino que al ser parte de un proceso llevan al desarrollo y ampliación de las relaciones de reconocimiento.

El punto final al que lleva la ampliación de las luchas por el reconocimiento es descrito por él a partir del concepto de la vida buena, es decir, la eticidad. Para explicar lo que significa, Honneth contrasta la idea de moral de Kant con la eticidad. Por la primera entiende: “...la posición universalista en que nosotros respetamos a todos los sujetos como fines en sí mismos o cómo personas autónomas” (Honneth, 1997a: 207). En tanto que “Con el concepto de eticidad ahora se designa un conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual” (Honneth, 1997a: 208).

De esta manera la eticidad democrática postradicional que comienza su desarrollo a partir de Hegel y posteriormente con Mead, permite entender un ideal de sociedad en la que tanto la libertad como la igualdad se han plasmado en el modelo institucional al grado que “...todos los sujetos logran reconocimiento en tanto que autónomos e individuales: como iguales y, sin embargo en tanto que personas específicas” (Honneth, 1997a: 211).

Dicho lo anterior, resulta que para lograr sus pretensiones, Honneth diagnostica que el mejor derrotero se encuentra en Hegel y su lucha por el reconocimiento bajo una tarea de reactualización.⁵¹

2.2 La Reactualización de la Teoría del Reconocimiento

Después de la obra “La lucha por el reconocimiento” (anteriormente explicada) la teoría de Honneth ha tenido varias revisiones. Esto ha traído como consecuencia que esta teoría tenga algunas adiciones y puntos que originalmente no habían sido considerados.⁵² En este apartado, me doy a la tarea de abordarlas.

2.2.1 La Reificación

Como lo mencioné con anterioridad, uno de los propósitos de Honneth es el de actualizar el legado de la Teoría Crítica. Por ello, es que uno de los conceptos que tiene que revisar para su reactualización es el de reificación. Esta labor le permite a Honneth vincular este concepto con su teoría en tanto que se convierte en el correlato negativo del reconocimiento.

Esta noción de reificación, cuya autoría se debe a Georg Lukacs, es explicada en su libro *Historia y Conciencia de Clase* como: “...una relación entre personas toma el

⁵¹ Esta tarea de reactualizar el pensamiento hegeliano le ha valido a Honneth innumerables críticas, especialmente de los hegelianos que le reprochan no acercarse a la *Ciencia de la lógica* y quedarse en la *Filosofía del derecho*. Más adelante abordare la cuestión.

⁵² “...para 2001 Honneth ya no es el mismo. El rol institucional que desempeñó lo condujo, entre otras cosas a mantener una apertura interpretativa hacia el campo de las fuerzas de la izquierda hegeliana y el marxismo...Lo que simplemente sucedió es que, al consagrarse en la academia de tal forma, al lograr ocupar una posición intelectual de tanto prestigio, Honneth pudo, sin abandonar el prisma filosófico del reconocimiento echar nueva luz a obras como las de Althusser o George Lukacs; a conceptos como los de ideología...o reificación...” (Roggerone, 2019: 57).

carácter de una coseidad y, de este modo, una objetividad fantasmal que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres” (Lukacs, 1969: 90).

La reificación es entonces examinada por Honneth en su libro con el mismo nombre. En él, realiza un análisis bastante crítico que señala las insuficiencias del concepto del maestro húngaro para explicitar lo que significa en diversos ámbitos. Para el alemán, la principal observación radica en que la reificación para Lukacs designa una clase de hábito de pensamiento por medio de la cual los hombres van perdiendo su capacidad de involucrarse con otras personas, lo cual, genera seres pasivos para quienes su propio entorno y su vida interior se vuelven cosas. Y es aquí donde radica la crítica en tanto que para Honneth: “...no está claro aquí si el caso de una reificación tal se trata simplemente de un error categorial epistémico, de una acción moralmente reprochable, o de una forma de praxis distorsionada en su totalidad” (Honneth, 2007a: 24).

La interpretación brindada por Honneth, aduce que los hombres, a partir del intercambio de bienes, entran en una relación reificante que los lleva a percibir su entorno sólo en los términos del beneficio que pueden obtener. De esto deriva que lo que perciben sólo sean cosas que pueden aprovechar y que vean a los otros como objetos y con un rol contemplativo.⁵³ Por ello, dice “...la reificación se ha transformado en la segunda naturaleza del hombre” (Honneth, 2007a: 27). Esta característica se ha conformado ya como un hábito y una praxis fallida que se refleja en todos los ámbitos de la vida cotidiana.

Ante este estado de cosas, Honneth plantea entender la reificación como el olvido del reconocimiento en diversas dimensiones: la intersubjetiva (referida a los otros) se

⁵³ Contemplación significa una actitud pasiva en la que la persona no es afectada emocionalmente con lo que pasa a su alrededor, es decir, no se implica, sólo observa. Ver (Honneth, 2007a: 29).

presenta con el desafecto y distanciamiento de los demás; la objetiva (naturaleza) cuando olvidamos el significado que los objetos tienen para otros sujetos y la subjetiva (con uno mismo).

2.2.2 Invisibilidad

Con el apoyo de la obra “*El hombre Invisible*” de Ralph Ellison, Honneth describe a la invisibilidad como otra forma de desprecio, que es el correlato negativo del reconocimiento. Esta es tratada por él desde el punto de vista epistemológico y se le comprende mediante la idea del tratamiento a una persona como si ella no estuviera. En la novela de Ellison, el protagonista que es anónimo y negro describe lo siguiente:

Soy un hombre invisible. No, no soy uno de aquellos trastos que atormentaban a Edgar Alan Poe, ni tampoco uno de esos ectoplasmas de las películas de Hollywood. Soy un hombre real, de carne y hueso, con músculos y humores, e incluso cabe afirmar que poseo una mente. Sabed que si soy invisible ello se debe, tan sólo, a que la gente se niega a verme. Soy como las cabezas separadas del tronco que a veces veis en las barracas de feria, soy como un reflejo de crueles espejos con duros cristales deformantes. Cuantos se acercan a mí únicamente ven lo que me rodea, o inventos de su imaginación. Lo ven todo, cualquier cosa, menos mi persona.

Mi invisibilidad tampoco se debe a una alteración bioquímica de mi piel. La invisibilidad a que me refiero halla su razón de ser en el especial modo de mirar de aquellos con quienes trato. Es el resultado de su mirada mental, de esa mirada con la que ven la realidad, mediante el auxilio de los ojos (Ellison, 1984: 5).

La explicación desarrollada por Honneth es que los dominantes manifiestan su superioridad aparentando intencionalmente que no perciben a sus subordinados,

ocasionando un proceso de invisibilización que se torna en un signo de humillación (Honneth, 2011: 166-167).

Por el contrario, la visibilidad significaría entonces el reconocimiento hacia una persona. Esta visibilidad es algo más que la mera percibibilidad en tanto que incluye una identificación individual y que la persona ha sido tomada en consideración. De esta manera para Honneth se puede establecer una distinción entre conocer y reconocer a una persona. Con el conocer se hace referencia a la identificación del individuo, mientras que con el reconocimiento se da al conocimiento el significado positivo de una apreciación (Honneth, 2011: 169). En otras palabras, se atribuye un valor a las características de una persona (Honneth, 2011: 178).

2.2.3 Sufrimiento de indeterminación.

En el año de 1999 Honneth expuso en la Universidad de Amsterdam un par de lecciones que inauguraban su trabajo de reconstrucción de la obra de Hegel. Una de ellas lleva por título *Sufrimiento de Indeterminación. Una reactualización de la Filosofía del derecho hegeliana*. Con esta obra, Honneth regresaba a sus orígenes teóricos y buscaba una visión mucho más clara de su lectura sistemática de Hegel. También, sabía que hacerlo le podía llevar a dar el paso del análisis social al desarrollo de una teoría de la justicia, pues a lo largo del texto se van dando diversos argumentos de este interés. La tesis central de Honneth es que:

...la Filosofía del derecho de Hegel representa una teoría normativa de la justicia social que, en la forma de una reconstrucción de las condiciones necesarias de la autonomía individual, intenta fundamentar que esferas sociales tiene que contener o

tener una sociedad moderna para conceder a todos sus miembros la oportunidad de una realización de su autodeterminación (Honneth, 2016a: 76).

En otras palabras, Honneth entiende la obra de Hegel como una explicación de las instituciones en la sociedad moderna que permiten la libertad del individuo y en caso de no hacerlo, —como el nombre del libro lo dice— sufrir de indeterminación.

Su diagnóstico es que existe un creciente interés filosófico del pensamiento hegeliano pero con poca repercusión pues la *Filosofía del derecho* no ha tenido un peso específico en los debates de la filosofía política contemporánea de la manera como sí la ha tenido la posición de Kant enmarcada en las concepciones de justicia tanto de John Rawls como la propia de Jürgen Habermas.

A este estado de cosas, poco ha podido hacer la perspectiva comunitarista representada por Charles Taylor⁵⁴, Michael Walzer o Alasdair MacIntyre⁵⁵, quienes a pesar de privilegiar una concepción ética por sobre una moral formal, de una posición

⁵⁴ A finales de los setentas, uno de los libros más influyentes en el surgimiento del comunitarismo, fue *Hegel y la sociedad moderna* de Charles Taylor, a la postre uno de los representantes más destacados del comunitarismo. En esta obra, el filósofo canadiense contrasta la obra de Hegel con la de su antecesor más importante y rival como lo es Immanuel Kant. Empero, también continúa la crítica a éste último respecto de su concepto de razón puramente formal y especialmente a la autonomía del individuo en tanto que impide la explicación del vínculo entre el individuo y su comunidad (Gargarella, 2008: 126). “El individuo surge, como dice Hegel en la VG, cuando los hombres dejan de identificarse con la vida de la comunidad, cuando “reflexionan”, es decir, se encierran en sí mismos y se consideran de mayor importancia como individuos con metas individuales. Este es el momento de disolución de un Volk y su vida. Lo que ocurre aquí es que el individuo deja de definir su identidad principalmente por la experiencia pública de la sociedad. Por lo contrario, la experiencia más significativa, que le parece la más vital, la que mejor toca el núcleo de su ser, es privada. La experiencia pública le parece secundaria, estrecha y provinciana, y no toca más que una parte de sí mismo” (Taylor, 1983: 178).

⁵⁵ Como contrapeso a Kant han surgido posiciones diferentes en una teoría de la justicia fundamentadas en Hegel como las de Walzer o MacIntyre. Pero ambas se han alejado de la *Filosofía del derecho*. Con ello, el derrotado que les queda para superar las deficiencias de las teorías basadas en Kant respecto del análisis institucional es “...casi siempre en la adaptación hermenéutica retrospectiva de los principios normativos a la estructura existente de las instituciones o las convicciones morales imperantes, sin dar el paso adicional de identificar su contenido mismo como racional o justificable” (Honneth, 2014: 14-15).

comunitaria por sobre una individual no se han dado a la tarea de sacar provecho de la *Filosofía del derecho* de Hegel.⁵⁶

Empero, ¿Por qué este estado de cosas? Para Honneth, existen dos prejuicios u objeciones (Honneth, 2016a: 55).

1. El primero, de tipo político, expresa que la obra de Hegel comporta cuestiones antidemocráticas en tanto que los derechos individuales quedan sometidos a la autoridad del Estado.

2. El segundo reparo de tinte metodológico, explica que la comprensión de la *Filosofía del derecho* sólo sería adecuada si se le relaciona con la *Lógica*. El problema de lo anterior es que no se aprovecharía su concepto de eticidad.

De esta manera, emergen sólo dos alternativas para renovar a Hegel. Por un lado, la primera alternativa pretendería actualizar la *Filosofía del derecho* y rehabilitar el concepto de Estado de Hegel. En tanto que la segunda, sería menos pretenciosa en cuanto debería probar que se puede seguir esta obra de Hegel y aprovecharla sin tener que darle un rol explicativo al concepto de Estado ni tampoco recurrir a la *Lógica* para ello.

Sin embargo, y a pesar de que son derroteros diferentes y persiguen un fin de renovación sobre la obra de Hegel, ambas tienen limitaciones. En este sentido y en palabras de Honneth: "...la primera propuesta de interpretación encierra el peligro de salvar la sustancia de la filosofía del derecho hegeliana solo al precio de abaratar nuestros estándares postmetafísicos de racionalidad." Respecto a la segunda, "...tiene el peligro

⁵⁶ De hecho el propio Honneth señala que los autores mencionados (a excepción de Taylor) junto con Joseph Raz han establecido una distancia con el pensamiento hegeliano.

de sacrificar la sustancia auténtica de la obra al objetivo de una depuración resuelta del texto” (Honneth, 2016a: 57).

Ante ambas posiciones, Honneth es consciente que ni la concepción de Estado de Hegel ni su concepto de espíritu sean rehabilitables, por lo que opta por el camino de reactualizar la *Filosofía del derecho* sin tener que remitir al concepto de Estado ni tampoco seguir metodológicamente lo estipulado en la *Lógica*. Esta ruta de actuación pretende conseguir que se comprenda a la *Filosofía del derecho* como un proyecto de teoría normativa de las esferas de reconocimiento que ya había trabajado en su obra anterior.

La reconstrucción partía además de “...que la «idea» de la «voluntad general libre» determina el perímetro de lo que debemos denominar «derecho»” (Honneth, 2016a: 59). Y esto se constituirá: a) en el núcleo de una teoría de la justicia, que pueda garantizar las condiciones de autorrealización individual, para acto seguido; b) establecer un diagnóstico de las patologías sociales y, finalmente; c) explicar el concepto de eticidad.

Esta intención de la reactualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel se deja ver en otros escritos en numerosas ocasiones. Considero, que Honneth se percata que es necesario ir más allá de esta obra, pero también, que al tratar de resolver este déficit sociológico que ha aquejado a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt es pertinente reconocer ciertas limitaciones en Hegel y abrirse hacia otras perspectivas teóricas. De hecho, de una manera posterior al escrito de *Sufrimiento de indeterminación*, que acabo de mencionar y antes del *El derecho de la Libertad* y, de establecer esta nueva ruta hacia una teoría de la justicia. Honneth en otro escrito reafirma su diferencia respecto del proyecto hegeliano:

1. La primera consiste en que de acuerdo a Honneth, "...Hegel tiende a reafirmar la existencia de un conflicto intrínseco de reconocimiento en cada uno de los tres complejos, pero esencialmente, estos sólo sirven para motivar la transición al siguiente nivel de instituciones constituidas en el plano ético" (Honneth & Fraser, 2006b: 114). Esto significa que Hegel no se atrevió a ver la lucha trascendente dentro de cada esfera de reconocimiento.

2. La segunda también referente a las esferas de reconocimiento, indica que Hegel no sólo negó los conflictos intrínsecos de sus esferas de reconocimiento sino que también las equiparó a los complejos institucionales de su época. Esto trajo como consecuencia un único principio de reconocimiento⁵⁷ pero además:

Bajo la presión de esta concretización de lo abstracto, desaparecen los límites entre los complejos institucionales, por una parte, y las esferas de reconocimiento por otra. Sin embargo, un problema aún más grave es que Hegel ya no tiene libertad para llevar sistemáticamente a su análisis otras encarnaciones institucionales de los principios de reconocimiento (Honneth & Fraser, 2006b: 116).

La parte interesante de esta cita, es que considero que Honneth se percata que las esferas de reconocimiento concebidas en *La lucha por el reconocimiento* ya resultan limitadas no sólo en la teorización sobre el reconocimiento sino también para elaborar sólo a partir de ellas una teoría de la justicia.

Para tal propósito, el camino trazado por Honneth sería establecer el núcleo de una teoría de la justicia, para posteriormente vincularla con el diagnóstico de las patologías

⁵⁷ Son tres principios de reconocimiento con los cuales los sujetos pueden denunciar las faltas de respeto en la sociedad capitalista: el amor, la igualdad (derecho) y el éxito (solidaridad) (Honneth, 2006b: 14-115).

sociales para, finalmente, explicar el concepto de eticidad y abordar las esferas sociales que permiten la libertad.

a) *El núcleo de una Teoría de la justicia.* Para explicar cuál es corazón de una teoría de la justicia, Honneth argumenta que la sección del espíritu objetivo de la *Filosofía del derecho*, de Hegel contiene los principios normativos de un orden social justo: 1) una concepción no atomística en el ejercicio no alterado del libre albedrío; 2) los principios de la justicia bajo los cuales se puede propiciar la autorrealización del individuo en la libertad del otro; 3) la explicación de la libertad que no se fundamenta sólo en leyes coactivas sino en costumbres que permiten alejarse de la heteronomía y; 4) un espacio — que lo representa la eticidad— en el cual los individuos pueden perseguir sus intereses egoístas (Honneth, 2016a: 61). Por eso, le resulta importante señalar para el ejercicio de su voluntad libre un elemento fundamental para alcanzarla es el derecho como una institución que la permite y garantiza.

Por tanto, de acuerdo a Honneth, el entendimiento de Hegel del derecho es radicalmente diferente al de Kant o Fichte ya que contiene un elemento ético que permite la autorrealización individual al lado de otras esferas. “...a semejantes esferas, en la medida en que resulten insustituibles para posibilitar socialmente la autodeterminación individual, les corresponde el derecho a ocupar un lugar legítimo en el orden institucional de las sociedades modernas” (Honneth, 2016a: 75). De esta forma, la voluntad libre puede ser de dos maneras. Por un lado, la del derecho abstracto que contiene los derechos subjetivos de los individuos y por otro lado, la de la moralidad que permite la capacidad para la autodeterminación moral. Pero ambas tienen límites y producen patologías cuando son absolutizadas, tales como la soledad, vaciedad, abatimiento que en general son formas de un sufrimiento de indeterminación (Honneth, 2016a: 83).

b) *Diagnóstico de las patologías sociales*. La libertad que parte sólo del derecho o de la pura moralidad, es incompleta. Con el derecho se tiene el deber de tratar a los demás como persona, es decir, como portadores de pretensiones jurídicas. Concretamente tienen garantizados el derecho de propiedad y la libertad de contratación. El inconveniente es que el derecho sólo brinda la posibilidad de la interacción entre las personas para que cada uno satisfaga su propio interés. Honneth ilustra lo anterior con la siguiente cita de Hegel:

Si alguien no tiene interés alguno en más que en su derecho formal, esto puede ser pura terquedad como a menudo corresponde a un corazón y ánimo limitados, pues el hombre tosco se empeña la mayor de las veces en su derecho en tanto que el magnánimo considera lo que tiene la cosa desde distintos aspectos. Por tanto, el derecho abstracto es sólo mera posibilidad y algo formal con respecto al ámbito total de la relación. Por eso, la determinación jurídica concede una facultad, pero no es absolutamente necesario que yo persiga mi derecho, porque ello es sólo un aspecto de la relación total (Hegel, 2000: 119-120).

El análisis de Honneth a este párrafo de Hegel le ayuda a criticar que la persona que sólo se interesa en el derecho formal termina siendo incapaz de participar en la vida social y por tanto sufriría de indeterminación (Honneth, 2016a: 98). Ahora bien, desde una perspectiva positiva, el derecho abstracto tiene la función de "...mantener en pie, dentro de la eticidad, una conciencia de aislamiento legítimo, mientras se evidencian los límites tan pronto todas las relaciones sociales son restituidas en categorías de pretensiones jurídicas" (Honneth, 2016a: 99). De todas maneras la crítica se hace evidente, en tanto que puedo utilizar la libertad de los demás en el desarrollo de la propia libertad, es decir, para beneficio propio.

Ya en otra esfera —en la de la moralidad que trasciende el puro derecho— de acuerdo a Honneth, Hegel entiende a la libertad individual como aquella que sólo es posible mediante la autodeterminación racional. Es decir, implica una relación del individuo consigo mismo en la cual el sujeto examina reflexivamente su actuar. Sin embargo, esta esfera aunque representa un avance de la primera, es decir, del derecho abstracto, se encuentra vacía en tanto que el sujeto no considera las expectativas normativas institucionalizadas de su entorno.

Derecho abstracto y de la Moralidad, no son, como tales falsas o deficientes, sino que sólo resultan problemáticas y pueden causar, por ello, sufrimiento social, si son tomadas en ellas mismas y escogidas como representaciones autónomas de la práctica: desde el momento en que los actores sociales orientan sólo unilateralmente su propia acción a una de las dos ideas de la libertad, no sólo no están en disposición de una realización efectiva de su autonomía, sino que además tienen que detenerse, de uno u otro modo, en un estado atormentante de incompletud, de indeterminación (Honneth, 2016a: 112).

c) El concepto de eticidad. Será la eticidad —última esfera— la que permita una libertad de todos. Por ello, dice Honneth que: “...sólo somos realmente libres allá donde sabemos conformar nuestras inclinaciones y necesidades de manera que estén orientadas a la totalidad de las interacciones sociales cuya ejecución, por su parte, pueda ser experimentada como expresión de una subjetividad ilimitada” (Honneth, 2016a: 86). Esto implica una autolimitación, por lo que las condiciones de justicia de una sociedad pueden entenderse como la posibilidad para todos de participar en las interacciones sociales no distorsionadas, es decir, de poder alcanzar una autorrealización individual y lograr el reconocimiento.

Aunado a lo anterior es preciso que en la sociedad existan “...patrones de prácticas intersubjetivas, por cuyas vías los sujetos puedan realizarse, refiriéndose mutuamente de una manera que llegue a expresar reconocimiento gracias al modo de su miramiento moral” (Honneth, 2016a: 123). Esto permitiría concebir la libertad individual de tal manera que implique entenderla sólo en relación con los otros sujetos.

De esta manera, la eticidad sería como una segunda naturaleza, conformada —como ya se explicó— por tres distintas esferas. Para Honneth, el entendimiento de estas esferas en la eticidad tiene una perspectiva sociológica que “...constituyen la estructura nuclear de la sociedad moderna” (Honneth, 2016a: 128). Pero además, sólo a partir de ellas se puede lograr la autorrealización, el reconocimiento y la formación.

Explica Honneth que la familia es el punto inicial de la teoría de la eticidad hegeliana, en tanto que en ella se realiza la socialización de las necesidades humanas. Por su parte, la sociedad civil, proporciona la posibilidad de desarrollar los intereses individuales mediante el intercambio aunque eso provoca la disolución de los vínculos intersubjetivos. Finalmente, en el Estado se brinda la posibilidad de que el individuo “...forme sus habilidades, disposiciones y talentos, de manera tan racional que puedan ser incorporados al bien de la comunidad” (Honneth, 2016a: 134).

2.2.4 *¿Redistribución o reconocimiento?*

En el trayecto de la teoría del reconocimiento de Honneth hacia la elaboración de una teoría de la justicia, el autor alemán sostuvo un debate con la politóloga y filósofa norteamericana Nancy Fraser. En él, se pueden distinguir claramente dos visiones sobre la construcción de una teoría de la justicia, que si bien pueden resultar antagonistas, tratan de enlazar los conceptos de redistribución y reconocimiento teniendo como contexto los

nuevos movimientos sociales y, especialmente los derroteros teóricos explicativos de los mismos como la política de la identidad representada por Fraser.

Así, por un lado tenemos que Honneth concibe el reconocimiento como la categoría moral principal y a la distribución como derivada de ella. Por su parte Fraser “...niega que la distribución pueda subsumirse en el reconocimiento” (Honneth & Fraser, 2006b: 14). Para Fraser, la justicia tiene una doble dimensión que contempla un par de reivindicaciones que desde luego son la redistribución y el reconocimiento y que no se reducen a sólo una. Por su parte Honneth, propone una única dimensión normativa en la cual, el reconocimiento incluye la redistribución.

En la discusión con Fraser, Honneth establece como punto de partida que si la Teoría Crítica busca hoy en día ser capaz de explicar los movimientos emancipadores de la época no debería emplear de manera apresurada el concepto de reconocimiento como ha sucedido en la actualidad. De hecho, para entender el descontento y sufrimiento social lo primero que se tendría que hacer es tener una precomprensión conceptual de las expectativas normativas que pueden tener los miembros de una sociedad (Honneth & Fraser, 2006b: 101).

A Honneth le resulta difícil entender que los conflictos en las sociedades capitalistas hoy se deban concebir como el paso de movimientos sociales basados en los intereses a aquellos que reivindican la identidad, o comprendidos como el paso de la igualdad a la diferencia. Más bien, pretende entender las problemáticas como dos formas diferenciadas de injusticia y negación del reconocimiento (Honneth & Fraser 2006b: 107-108).

Así, esta sociedad actual que para Honneth es burguesa-capitalista, es concebida por él como un orden institucionalizado de reconocimiento (Honneth & Fraser, 2006b:

109), misma que se ha podido desarrollar mediante una diferenciación interna de las tres esferas de reconocimiento anteriormente mencionadas.

Con estas tres esferas, Honneth explica que la línea argumentativa planteada por Fraser sobre las luchas y movimientos sociales por la identidad se subsumen dentro de la esfera jurídica de la igualdad ya que plantean la eliminación de obstáculos relativos a las características culturales de los individuos pertenecientes a un grupo cultural y que se encuentran en desventaja frente a la mayoría (Honneth & Fraser, 2006b: 129).

De esta manera, parte de las consecuencias de este proceso de diferenciación entre las esferas, es que surge la oportunidad de desarrollar la singularidad de cada individuo dentro de un contexto de aprobación social (Honneth & Fraser, 2006b: 114).

Sin embargo, Honneth ya no pretende quedarse sólo en el entendimiento de estos nuevos movimientos sociales defendidos por Fraser, busca también el paso hacia una teoría de la justicia. “El paso a los normativo se hace necesario en cuanto dejamos de tratar la cuestión de cómo han de analizarse desde el punto de vista teórico, las luchas sociales del presente y pasamos, en cambio, a la cuestión de su evaluación moral” (Honneth & Fraser, 2006b: 135). Esto, como ya lo he mencionado, es el paso no sólo a una posición normativa sino concretamente a una teoría de la justicia.

Es por ello, que Honneth enfatiza que la justicia debe ser garantizada en la sociedad mediante el aseguramiento de las condiciones de reconocimiento mutuo. Este reconocimiento que es finalmente social, tiene para el maestro alemán dos dimensiones: la individualización y la inclusión. La primera significa que se abran nuevas formas de reconocimiento de la personalidad de manera que esta aumente y, la segunda, que se incluyan más personas en las relaciones de reconocimiento existentes. Empero, el propio Honneth agrega inmediatamente el siguiente comentario:

No está claro, sin embargo, que este (doble) criterio de progreso pueda encontrar alguna aplicación en el nuevo orden tripartito de reconocimiento que ha traído consigo la sociedad capitalista moderna, porque cada una de las tres esferas de reconocimiento se distingue por unos principios normativos que facilitan sus propias normas internas de los que se considere justo o injusto (Honneth & Fraser, 2006b: 145).

Es evidente que Honneth, continua hasta este momento con sus tres principios de reconocimiento. Y es también cuando comienzan a distinguirse dos cuestiones importantes dentro de su debate teórico. En primer lugar, ¿Cómo medir el progreso en las distintas esferas del reconocimiento? y en segundo lugar, cómo explicar la interacción y tensiones entre las esferas. Pero estos problemas serán abordados ya con más detenimiento por Honneth en *El derecho de la libertad* y otros trabajos menores.

2.2.5 La Reactualización de la Filosofía del derecho de Hegel

Un argumento central esgrimido por Honneth para tomar a Hegel como su punto de enlace teórico, es que para él, Hegel logra explicar el vínculo estrecho entre el reconocimiento y libertad. De hecho, una de las grandes preocupaciones de Hegel ante la nueva época era la libertad. “Esta presuposición, que es central en su Filosofía del derecho en su conjunto, se deriva del hecho...que fue solo la transición a la modernidad lo que colocó a la institución social bajo la exigencia de realizar la libertad individual” (Honneth & Ranciere, 2016b: 160). De hecho, esto se constituye —junto con la idea de desarrollar una teoría de la justicia— en el puente que le permitirá desarrollar posteriormente su obra de *El derecho de la libertad*. Dice Honneth (2015: 261): “Intento mostrar cómo las instituciones esenciales de nuestra sociedad solo pueden entenderse en

sus reglas constitutivas a través de la idea de libertad.” Y agrega que en la *Filosofía del derecho* de Hegel la idea de libertad va unida al derecho pero que lo entiende más allá de sólo proteger y garantizar la libertad individual (Honneth, 2012: 21).

Honneth dice que Hegel encuentra y resalta diversos tipos de libertad. Una que sólo es indeterminación y la otra que se entiende como una decisión racional y que establece los objetivos a nuestras acciones (determinación). Pero existe un tercer tipo de libertad que supera a las anteriores (conserva) y que es la libertad de la voluntad que está consigo misma como el otro. En palabras del propio Hegel (2004: 58): “En la determinación el hombre no debe sentirse determinado, sino que sólo al considerar el otro como otro se tiene el sentimiento de sí mismo.”

De acuerdo al razonamiento de Honneth, Hegel presenta su modelo de tres esferas que representan los ámbitos personal, moral y social⁵⁸ y cada una de ellas también simboliza un tipo de libertad (indeterminación, determinación, particularidad). Por ello mismo, las patologías sociales aparecen cuando la sociedad se limita sólo a uno de los primeros dos tipos de libertad. En este sentido, también puntualiza Honneth que Hegel se adelanta a los diagnósticos sobre las patologías de Weber y Durkheim, por lo que hay que entenderlo no sólo de manera normativa sino también desde un punto de vista sociológico (Honneth, 2012: 24-25).

Para Honneth, en el tratamiento de la libertad, Hegel se centra inicialmente en el derecho abstracto evitando detenerse antes en la pura indeterminación y se cuestiona ¿cómo debería estar constituido el orden social para permitir a los sujetos usar su libertad personal? (Honneth, 2012: 26). La respuesta será que los individuos tendrían que tener la

⁵⁸ “En la medida en que es en el espíritu objetivo donde se desarrolla la comprensión dialéctica de las relaciones entre los seres humanos será necesario orientar la atención a los tres momentos que componen y realizan esta auto-posición del espíritu como alienado de sí. Se trata de los momentos del derecho, la moralidad (*Moralität*) y la eticidad (*Sittlichkeit*)” (Ávalos 2011: 152).

capacidad de poseer una parte del mundo exterior como objetos o cosas, situación que tendría que ser garantizada por el derecho, garantizando la propiedad privada. Eso se traduce en que para poder disfrutar de sus derechos, el sujeto tendría que conceder que otros sujetos tienen la misma pretensión, por lo que eso significaría que "... la base del derecho abstracto es una forma de reconocimiento intersubjetiva, que consiste en la adhesión mutua a la exigencia de que cada uno es una persona y respete a otras personas"⁵⁹ (Honneth, 2012: 26).

Es por lo anterior que entender sólo la libertad estrictamente en términos del derecho abstracto nos lleva a una patología.⁶⁰ Habría que trascender a un segundo modelo de libertad más complejo —i.e. la moralidad— que permita la intersubjetividad y que vaya más allá de la simple coerción vinculando la voluntad del individuo con el bien universal.⁶¹ En este sentido, el individuo se da a la tarea de analizar si los principios de sus acciones son reconciliables con la idea del bien. Por ello, esta idea de autodeterminación es superior a la anterior, en tanto que la persona se confronta como sujeto moral con la conducta intersubjetiva.

⁵⁹ Hegel expresamente menciona que "(1) La personalidad contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento —él también abstracto— del derecho abstracto y por ello formal. El precepto del derecho es, por lo tanto: sé una persona y respeta a los demás como persona." (Hegel, 2004: 37).

⁶⁰ La manera de presentarse del derecho abstracto a partir de la propiedad, hace que el hombre encuentre su dignidad sólo en las cosas poseídas, lo cual haría imposible equiparar la libertad del hombre sólo con la posibilidad de la poseer la cosa (Palmier, 1977: 90). En palabras de Hegel (2000: 118) "En la personalidad yace el yo, como éste determinado y finito según todos los aspectos...soy sin embargo pura relación conmigo y en la finitud me sé cómo lo infinito, universal y libre." Por ello, es comprensible que esta primera dialéctica de la voluntad sea la más pobre y que termina reduciendo el fin del Estado a la protección de la propiedad, tal como la propuesta de Locke (Dri, 2009: 123).

⁶¹ Ya en un segundo momento, si el individuo puede disponer de ese objeto, de esa cosa que ha manifestado como su propiedad, se puede establecer una relación jurídica contractual, por tanto, la relación ahora es con otra persona, lo cual es posible gracias al contrato, lo cual implica un reconocimiento, el de propietario. Es significativo que Hegel señale que el objeto del contrato es una cosa singular externa pues eso le sirve para criticar a Kant y a las concepciones contractuales del Estado (Hegel, 2000: 151).

Pero existe un tercer nivel, que es la libertad ética o social que contiene las estructuras y prácticas de la sociedad moderna que permiten al individuo ser libre y asumir la idea del bien, superando la libertad formal y vacía de los anteriores niveles.

El pensamiento que lleva a la doctrina de la libertad social de Hegel es que la solución a ambos problemas radica en una explicación de las instituciones sociales buenas (o racionales). Así, para Hegel, las instituciones sociales racionales están encargadas de la doble tarea de socializar a sus miembros en seres que posean las capacidades subjetivas necesarias para realizar las libertades de la personalidad y la subjetividad moral, y de proporcionar un marco social que dé definición a los proyectos particulares que imbuir sus vidas individuales de propósito y proporcionar un contenido determinado para su comprensión del bien. Cada una de estas tareas apunta a un respeto importante en el que la realización sistemática de la libertad personal y moral depende de la existencia de instituciones sociales racionales (Neuhouser, 2000: 32).

De esta manera Honneth (2012: 30) establece que los tres tipos de libertad de Hegel son capaces de contener diferentes formas de reconocimiento y es lo que a continuación explico.

2.3 El derecho de la libertad

La obra *El derecho de la libertad*, es la obra cumbre de Honneth. En este trabajo, el profesor alemán pretende desarrollar una teoría de la justicia sobre pilares tomados de la *Filosofía del derecho* de Hegel. Para Honneth, esto es posible sólo si se conciben las esferas del reconocimiento como las representaciones institucionales de los valores existentes en la sociedad. Dichos valores se encuentran amalgamados en uno sólo que los

sintetiza y que es la libertad individual.⁶² “Honneth está convencido, cómo Hegel, de que la idea moral clave de la modernidad, el valor central alrededor del cual se organizan todos los demás valores, es simplemente: la libertad” (Zurn, 2015: 156).

Así, cada esfera del reconocimiento representa un aspecto de esa libertad fragmentada. Por eso, para Honneth se volvió necesario hacer una “reconstrucción normativa” para determinar el desarrollo de la libertad en cada esfera.

Pero recuperar a Hegel implicaba dejar claro para él que “Una simple reactivación de la intención y del razonamiento de la Filosofía del derecho es algo imposible hoy” (Honneth, 2014: 15). Lo que sí podía hacer era trazar una teoría de la justicia considerando los propios elementos estructurales de las sociedades de hoy en día. Para ello Honneth propone cuatro premisas que permitan entender el bosquejo de una teoría de la justicia con bases hegelianas.

1. La primera de ellas es que las sociedades contemporáneas se orientan por medio de ideales y valores comunes.

...toda sociedad es, en cierto grado, una encarnación del espíritu objetivo: en sus instituciones, en sus prácticas y en sus rutinas sociales cobran forma las convicciones normativas que comparten los miembros y aquello que constituye los objetivos de su contexto para la cooperación (Honneth, 2014: 17).

2. La segunda propone considerar los valores que ayuden a la reproducción social como punto de referencia para una teoría de la justicia. Por eso se vuelve necesario que el análisis de la justicia se realice con los ideales propios que cada sociedad ha institucionalizado, es decir, es un análisis inmanente que se aparte de una teoría de la

⁶² Honneth trata de retomar lo que a su juicio trató de realizar el filósofo de Stuttgart “Hegel quería reconstruir normativamente todas las instituciones sociales o representarlas según la idea de que deberían contribuir a la formación de la libertad individual dentro de la sociedad moderna” (Honneth, 2017d: 402).

justicia constructiva de estirpe kantiano. Para tal efecto se necesita realizar una reconstrucción normativa:

Debe entenderse por ella un procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia a través de la teoría de la sociedad, y que para ello toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico. Las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y la realización social de los valores legitimados por la sociedad (Honneth, 2014: 19).

Dicho por el propio Honneth en otros términos "...la reconstrucción normativa, entonces implica necesariamente ordenar en la presentación las rutinas y entidades según el grado que aportan, dentro de la división del trabajo, a la estabilización y la puesta en práctica de esos valores" (Honneth, 2014: 20).

El vínculo de la teoría social con la de Hegel se encuentra en autores como Durkheim⁶³ y Parsons quienes se concentran en los subsistemas de la sociedad que aseguran los valores de la sociedad, es decir, para Honneth ellos realizan una reconstrucción normativa en tanto que tratan de indagar cómo se reproducen y mantienen los valores de la sociedad, aunque en realidad no se ocupan de elaborar una teoría de la justicia.

⁶³ En indispensable mencionar desde este momento que Honneth se percató de la importancia de la educación en la filosofía política posteriormente a redactar *El derecho de la libertad*. "Hasta hace bien poco, las cuestiones relativas a la educación y la formación no habían tenido un papel destacado en mi teoría, aunque ello podría haberse esperado atendiendo a mis experiencias y dedicaciones..." (Honneth, 2017d: 402). Esta falla en su obra, le impidió considerar con anterioridad que la transmisión de valores en una sociedad se apoya en la educación, aunque reconoce que el problema es compartido dentro de la Filosofía política. "Mientras que Kant, Durkheim o Dewey contemplaban el tema de la educación democrática como parte intrínseca de sus trabajos de Filosofía política, en la actualidad este tema solo desempeña un papel marginal dentro de la teoría de la democracia de orientación normativa" (Honneth, 2013b: 380).

3. Mediante la reconstrucción normativa, indagar qué esferas sociales aseguran los valores institucionalizados en la sociedad y destacar las condiciones estructurales de la sociedad por medio del concepto de eticidad, mismo que explica la realización de valores generales y no aquellos particulares.

4. Finalmente, sostener la tesis que la reconstrucción normativa ofrece la oportunidad de ejercer la crítica respecto a la eticidad existente.

Todo lo anterior tendría como fin el sentar las bases de la teoría de la justicia que se constituye a partir del valor ético más importante en las sociedades modernas y que para Honneth es la de libertad.

Para realizar su cometido, Honneth parte del vínculo estrecho entre justicia y libertad. Por ello, lo primero que hace es a) una revisión sobre las formas en cómo se ha tratado a la libertad (valor) dentro del pensamiento político y; b) determinar cuáles son las esferas e instituciones que se encargan de protegerla y revisar si esas instituciones de verdad representan esos valores legitimados por la sociedad (Honneth, 2014: 24). Esta tarea se justifica, para él, porque de lo que se trata es de realizar una teoría de la justicia como análisis de la sociedad (Honneth, 2014: 25).

a) Tipos de libertad:

2.3.1 Libertad negativa.

Este primer tipo de libertad⁶⁴ se funda en la idea Hobbesiana de ausencia de oposición y entiende la libertad como "...quien en aquellas cosas de que es capaz por su

⁶⁴ Es menester mencionar que la libertad negativa tiene un referente importante en la explicación de Isaiah Berlin (1988: 191) cuando la define como "...el ámbito en que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros." En este punto se vuelve necesario mencionar que Honneth vincula la libertad negativa con la esfera de acción jurídica (Okuchi, 2012: 15-16). "Compárese el índice del libro de Honneth con el de Los Principios de la filosofía del derecho de Hegel. Se ven con claridad las similitudes. Hegel divide su libro

fuerza y por su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea” (Hobbes, 2010: 171). Esta libertad, a pesar de la simpleza que la caracteriza, de acuerdo a Honneth, es parte constitutiva del individualismo moderno, en tanto que el sujeto busca su propia especificidad, algo que es característico de la sociedad actual. Por tanto, las teorías de la justicia que tienen como punto de partida a Hobbes necesitan comenzar su explicación con un estado de naturaleza, en el que el ser humano es visto como un ser atómico con sus propios intereses y, en donde estas teorías no pueden imaginar las vinculaciones entre los hombres ni las atenciones recíprocas que se dan (Honneth, 2014: 42).

El entendimiento de la libertad en un sentido negativo⁶⁵ tiene que repercutir en el entendimiento de justicia, por eso a Honneth le parece bastante limitado y tiene 2 grandes repercusiones. La primera, consiste en que partir del estado de naturaleza hace que el sujeto sólo se preocupe por sus beneficios individuales y por mantener su grado de libertad. La consecuencia de esto es que el ordenamiento jurídico del Estado obtendría la aprobación de los súbditos en tanto que logren satisfacer sus requerimientos individuales. Luego entonces, la legitimidad del orden estatal (derecho) se mediría individualmente. En segundo lugar, un individuo entendido de esta manera es incompatible con ciudadanos que crean y renuevan sus propios principios jurídicos, pues para ello se tendría que otorgar un papel importante a la cooperación con los otros individuos.

Además de las consecuencias enunciadas por Honneth, esta concepción de la libertad también repercute en los principios de justicia que se han de establecer como el

en tres partes: El derecho abstracto / La moralidad / La eticidad. Honneth, por su parte, hace lo mismo pero con una terminología filosófica revisada: habla en particular de libertad jurídica (negativa), libertad reflexiva (moralidad) y libertad social (eticidad)” (Abril, 2016: 2).

⁶⁵ Considero que Honneth ubica a Locke en este tipo de libertad por cuatro razones que sólo enunciaré. La primera es que parte de un estado de naturaleza ficticio; la segunda, es que para salir de ese estado de naturaleza necesita elaborar un contrato social; la tercera, es que sienta las bases del individualismo y el desentendimiento por los otros; la última es que estas explicaciones se constituyen en el modelo a seguir por el modelo liberal en la teoría política contemporánea. Esto resulta incompatible con la libertad reflexiva que por la que él apuesta.

que el derecho se vuelva una esfera “...de la persecución irrestricta de objetivos propios, en ocasiones también caprichosos e idiosincráticos” (Honneth, 2014: 45).

Estas repercusiones reflejan el déficit de la libertad negativa que termina dejando una impronta en la falta autodeterminación del sujeto, ya que esta libertad sólo se preocupa por eliminar los factores externos del sujeto pero no porque el individuo desarrolle sus propios propósitos o fines. Para ello, se necesitaría una libertad reflexiva.

2.3.2 Libertad reflexiva.

Este tipo de libertad no representa una continuidad histórica respecto de la libertad negativa. De hecho, para el alemán los orígenes de la reflexividad como un tipo de libertad que reconoce en los hombres la capacidad de tomar sus propias decisiones —de autodeterminarse— se remonta hasta los griegos, situación que no acontece con la libertad negativa, que es propia de la modernidad.

Honneth encuentra el núcleo de esta libertad en Rousseau, en tanto que para el francés es importante diferenciar entre acciones autónomas de las heterónomas. Con esta distinción, el individuo no sólo no estaría restringido por el mundo exterior (como lo requiere la libertad negativa) sino que además sólo podría entenderse como libre si la ejecución de esa acción encuentra su origen en su voluntad. Por tanto, estas acciones autónomas, sólo lo serán, si responden a la voluntad del propio individuo y no a sus pasiones o apetitos.

Esta versión de Rousseau de la libertad, generó para Honneth, dos versiones de la libertad reflexiva. Por un lado, la de Kant que propone entender la voluntad libre como

un producto de la legislación racional del individuo.⁶⁶ Y por el otro, Herder quien consideró que la voluntad es una cuestión de depuración de los deseos propios y auténticos (Honneth, 2014: 56). Sin embargo, con el paso del tiempo, estas versiones de la libertad se vuelven menos pretenciosas en tanto que paulatinamente se va dando una destrascendentalización del sujeto formulada por Karl-Otto Apel y Habermas quienes consideran al sujeto dentro de una comunidad de comunicación y quien debe respetar a los demás como una persona autónoma. Así, surge un cambio del modelo kantiano monológico a uno intersubjetivo en que el individuo y su autolegislación son posibles al estar dentro de una comunidad en cooperación con los demás. Honneth destaca lo anterior como el paso del “Yo” al “nosotros”, pero destaca la insuficiencia mediante la siguiente advertencia: “...tanto el “yo” como el “nosotros” sólo podrán ejecutar su autodeterminación si encontraran en la realidad social condiciones institucionales que ofrecieran una oportunidad de realización a sus metas” (Honneth, 2014: 55).

El punto anterior se vuelve crucial ya que Honneth destaca la diferencia entre la libertad negativa y la reflexiva. Esta última, ya no se centra en el egoísmo e individualismo de la primera, sino que resalta la cooperación entre los sujetos. Sin embargo, esta libertad a partir de las diferencias entre la autolegislación y autorrealización hace que se deban caracterizar de manera muy diferente las instituciones que llevan hacia un orden justo (realización de la libertad). Es por ello, que ahora se necesita de un tercer concepto de libertad que es la social, con la cual se esclarece que tipo de instituciones posibilitan el ejercicio de la anhelada libertad.

⁶⁶ “...obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo en ley universal” (Kant, 2017: 95).

2.3.3 Libertad Social.

La salida al impase que muestran la libertad negativa y la libertad reflexiva lo representa la libertad social. Esta sería aquella en la cual el individuo observa la ley ya que es en parte creador de la misma junto con los demás de manera cooperativa.

De acuerdo a Honneth, Hegel se percató que a pesar de las ventajas que puede ofrecer la libertad reflexiva en cuanto a que se centra en la libertad interior del sujeto y no obedece a ninguna autoridad extraña, tampoco se garantizan las oportunidades para su realización (Honneth, 2014: 66).

La salida a este impase detectado por Hegel es mediante la categoría de “reconocimiento mutuo”, la cual le permite salir de la experiencia puramente subjetiva y confrontarla con los deseos, aspiraciones y metas del otro. De esta manera los sujetos se percatan de la complementariedad entre ambos y se extiende la libertad reflexiva (subjetiva) a una intersubjetiva (social). El medio o la institución para lo anterior, es la existencia de ciertas prácticas de comportamiento normadas. El ejemplo al que recurre Honneth para explicitar esta idea hegeliana es el amor en el cual tiene que existir esa complementariedad entre los individuos.

Esta libertad social tiene para Honneth un proceso que Hegel ya había detectado mediante el cual los individuos tienen que aprender a formarse ideas generales que posibiliten la complementariedad, es decir, que si los individuos crecen con instituciones que tengan prácticas normativas de reciprocidad permanente los sujetos aprenden a limitarse en su comportamiento (Honneth, 2014: 72). Como refiere Gustavo Leyva (2014: 171): “Esta libertad expresa...que la propia estructura, pretensiones y exigencias de la libertad reflexiva y, en general, de la autonomía del sujeto, puedan ser reencontradas y expresadas en el orden objetivo de las instituciones sociales.” Por esta razón, para

Honneth, la tarea posterior consistiría en determinar el tipo de instituciones que son necesarias en la sociedad moderna y vincularlas con su teoría de la justicia.⁶⁷

...justo no puede medirse simplemente por el hecho de que todos los miembros de una sociedad posean o no libertades negativas ni en que extensión lo hagan, sino que debe antes satisfacer el patrón de otorgar a estos sujetos en igual medida la oportunidad de participar en instituciones de reconocimiento. Migra así al centro de la idea de justicia social la noción de que determinadas instituciones de mucho contenido normativo, y por lo tanto denominadas éticas necesitan de la garantía jurídica, de la protección estatal y del apoyo de la sociedad civil; sólo en un juego en el que se reparten las tareas el derecho, la política y lo público social pueden mantenerse vivos aquellos aparatos institucionales a los que los miembros de una sociedad deben las distintas facetas de su libertad intersubjetiva y así, globalmente la cultura de la libertad (Honneth, 2014: 88).

El paso siguiente de Honneth es explicar las esferas de acción que se derivan de los modelos de la libertad negativa y de la libertad reflexiva que en este mismo orden son la libertad jurídica (negativa) y la libertad moral (reflexiva).

La libertad negativa se traduce en una libertad jurídica y con ella se refiere a que en las sociedades liberales modernas sólo se entienden a los individuos como personas independientes con voluntad propia cuando cuentan con derechos subjetivos que los protejan del Estado (Honneth, 2014: 99). Este proceso de incremento de los derechos se dio en Europa en los siglos XVI y XVIII a la par del surgimiento del Estado de derecho democrático que se convierte en el marco de actuación de los destinatarios de esos derechos.

⁶⁷ Adelantándome un poco puedo mencionar desde ahora que estas instituciones son vinculadas por Honneth con las esferas 1) interpersonales; 2) de mercado y de trabajo y; 3) de lo político público.

El aspecto jurídico garantiza entonces para Honneth dos tipos de autonomía: la individual y colectiva. La primera garantiza la autonomía privada mientras que la segunda permite que los ciudadanos cooperen y deliberen sobre qué tipo de derechos se otorgan unos a otros y la manera de implementarlos.

Este tipo de libertad jurídica es para Honneth, de nueva cuenta recurriendo a Hegel, la manera de proteger al individuo en su voluntad. Por ello, los derechos garantizan, con la ayuda del Estado que cada sujeto pueda buscar sus propios objetivos, en los cuales nadie puede intervenir. Esto trae como consecuencia las patologías sociales (Honneth, 2014: 101) ya que el individuo pierde vínculos con su contexto social. En palabras de Honneth:

El sistema institucionalizado de la libertad jurídica representa...una puerta de entrada para tales patologías, dado que exige de sus participantes un alto grado de abstracción y, por eso, invita habitualmente a interpretaciones erróneas; hace falta sólo un rápido aumento de las opciones de acción en la vida social cotidiana para llevar a que los sujetos, para descargarse, se aferren a sus atribuciones jurídicas y conciban su propia libertad, en último término, sólo como una formalidad jurídica de este tipo (Honneth, 2014: 120).

Además, surge a la par un proceso de progresiva juridificación que se extiende en las sociedades modernas haciendo que los lazos sociales existentes entre los sujetos se cambien por conflictos con connotaciones jurídicas.

En cuanto a la libertad moral, esta es un tipo de libertad individual con la cual el individuo está fuera de las reglas dictadas por el legislador y por tanto, bajo un planteamiento kantiano, justifica su actuar mediante principios que él juzgue correctos de manera racional. Por Tanto, la consecuencia patológica de una libertad moral, es que el individuo no interprete de forma adecuada el contenido normativo social.

Todo lo anterior le permite a Honneth explicar finalmente las esferas de acción de la libertad social. El maestro alemán se refiere a ellas como las instituciones sociales que contribuyen a la formación de la autonomía del individuo y que se articulan por medio de prácticas del reconocimiento mutuo. Ellas son: i) las relaciones personales, ii) el mercado económico y iii) la voluntad democrática. Cada una de las esferas a su vez se puede subdividir internamente. Estas esferas son relacionales en tanto que las actividades de los miembros se complementan entre sí y son éticas debido a que consideran moralmente al otro (Honneth, 2014: 168).

i) Relaciones personales. Para Honneth, las relaciones sociales “...son aquellas relaciones en las que la naturaleza interna del hombre encuentra...su libertad mediante la confirmación mutua” (Honneth, 2014: 175). Las relaciones personales se entienden de tres modos diversos: la amistad, las relaciones íntimas y la familia.

a) *Amistad*. Honneth dice que significa “...estar consigo mismo en el otro, significa en la amistad poder confiar sin coerción y sin temor en el querer propio, en toda su imperfección y toda su transitoriedad, a la otra persona” (Honneth, 2014: 185).

b) *Relaciones íntimas*. Esta esfera de las relaciones personales, basada en el deseo sexual y/o afecto muto surgió, para Honneth, desde la segunda mitad del siglo XVIII. Desde aquel momento, el lazo pasional comenzó a aceptarse más allá de la cuestión de la conveniencia económica y relaciones arregladas, para conformarse por medio de la elección del compañero sexual. En ese sentido se democratizó y tuvieron que pasar doscientos años hasta que se constituyera en otras formas más allá de la heterosexual.

En este trayecto, han surgido diversos cambios como el que las relaciones íntimas se han desacoplado del matrimonio. Pero también, se ha permitido que las relaciones amorosas modernas fundadas en los sentimientos no aparezcan sino hasta fines del siglo

XVIII. Uno de los efectos que derivan de los cambios antes mencionados es que para Honneth: "...construimos el nosotros de una relación íntima o amorosa en la medida en que con naturalidad esperamos del otro no solo ser valorados en nuestras cualidades constitutivas presentes, sino también en las inclinaciones y los intereses que podríamos desarrollar alguna vez en el futuro" (Honneth, 2014: 193).

La forma de distinción entre las relaciones íntimas con la amistad es que en esta última se da "...un deseo de intimidad sexual y un regocijo pleno en el cuerpo de la otra parte" (Honneth, 2014: 195).

En concreto, la intimidad sexual se caracteriza hoy por una gran apertura a las inclinaciones individuales en tanto sea consentido por las partes dentro del marco de su autonomía moral.

c) *Familia*. Esta tercera esfera de las relaciones personales ha sufrido, de acuerdo al maestro europeo, una transformación en los últimos doscientos cincuenta años. Una muy importante es que se desprendieron de ella las personas que no pertenecían a la triada de padre, madre e hijo. Por tanto, la familia moderna se constituyó en una relación de tres, en la que originalmente existía una estricta división del trabajo y cada uno asumía un rol complementario que con el paso del tiempo ha ido cambiando (Honneth, 2014: 206).

En el diagnóstico de Honneth—apoyado en Parsons—los hijos ahora tienen voz propia en la interacción familiar y las mujeres tienen igualdad de derechos en el núcleo familiar donde antes existía una hegemonía del padre y donde actualmente la mujer aporta con su trabajo al ingreso familiar. Estos cambios implican "...la promesa de que cada uno pudiera realizarse, sin coerción, en su personalidad, dentro de la familia" (Honneth, 2014: 212).

Estos cambios han originado que la idea de roles fijos en la familia se han ido difuminando. En general la familia ha asumido una multiplicidad de formas.

En los últimos cincuenta años, la familia moderna se ha transformado de una asociación patriarcal, organizada en forma de roles, en una relación entre pares en la que está institucionalizada la demanda normativa de brindarse amor unos a otros, como personas integrales, en todas las necesidades concretas (Honneth, 2014: 221).

La familia se constituye entonces para Honneth en una esfera que ofrece experiencias distintas que la distinguen de otras relaciones personales como la amistad o las relaciones íntimas. "...la vida familiar gira más o menos conscientemente alrededor del ritmo orgánico de la vida humana: es el centro organizador en la relación afectiva de los miembros de la familia entre sí" (Honneth, 2014: 224-225). Los miembros de la familia entonces conforman una comunidad solidaria que se constituye por el nacimiento y muerte, en la cual los miembros se posibilitan así mismos y "...se ayudan recíprocamente a ser aquel en quien uno quiere convertirse en la sociedad sobre la base de la propia individualidad" (Honneth, 2014: 231).

ii) Economía de mercado. Para Honneth las instituciones que la garantizan son el mercado, el consumo y el trabajo.

a) Mercado. Honneth destaca que esta es una esfera crucial, en tanto que a partir de ella, la Teoría Crítica ha hecho una crítica al capitalismo. A Honneth también le sirve para entender las anomalías y patologías de este modo de producción.⁶⁸ Por eso, desde un inicio resalta que es difícil entender que esta esfera se pueda considerar como una esfera

⁶⁸ "La diferencia entre tales anomalías y las patologías...consiste en que en el primer caso no se trata de desvíos que sean ocasionados o promovidos por el sistema de acción correspondiente. Las patologías de la libertad jurídica o la moral —como había mostrado— son encarnaciones sociales de interpretaciones fallidas, en las que las reglas de acción tienen algún grado de responsabilidad, puesto que las prácticas normativas que hay que ensayar en las dos esferas carecen en sí mismas de autonomía y dependen de la complementación con las relaciones a la acción del mundo de la vida..." (Honneth, 2014: 172).

de libertad social donde se desarrolle el reconocimiento recíproco de los actores. "...hoy parece absurdo concebir el sistema de la acción económica mediada por el mercado como una esfera de libertad social..." (Honneth, 2014: 232). Agrega que esta esfera no está arraigada en el sistema de roles donde los miembros reconozcan recíprocamente su libertad.

Sin embargo, al revisar a algunos autores, se percata que estos reconocen la existencia de ciertas reglas no contractuales pero vinculantes y, por tanto, se constituye en un espacio importante del desenvolvimiento de la libertad social. Por ejemplo, Parsons encuentra que el contrato de trabajo y el rol profesional son dos instituciones que cumplen papeles parecidos a la integración social del mercado, es decir, "...un anclaje adicional de normas de acción que prescriban un tratamiento con equidad y buena disposición de la otra parte" (Honneth, 2014: 249). Es decir, Parsons reconoce la existencia de imperativos categóricos morales en la reproducción del orden económico.

Por tanto, para Honneth los autores que el revisa y los agrupa bajo el rubro de un funcionalismo normativo reconocen la existencia de normas valorativas anteriores al mercado las cuales deben coincidir con éstas últimas y que le brindan legitimidad (Honneth, 2014: 252). El problema destacado por Honneth es que estos autores no refieren cuáles son los valores preexistentes, por ejemplo Parsons, de manera general habla de valores generalizados e introyectados en el entorno familiar.

Sólo Durkheim y Hegel especifican que la cooperación común es lo que permite entender las relaciones comerciales en las que se benefician todos los participantes. Y es a partir de estos autores donde empiezan a surgir las tensiones entre estas esferas en tanto que para Honneth existen dos tipos de libertad que se enfrentan. Por un lado, una libertad de menor grado que es la libertad negativa que es la jurídica, la de no estar constreñido

en el actuar y, por el otro, una libertad mayor que es la libertad social que es la de ser reconocido.

Bajo este orden de ideas, la libertad de uno significa la libertad del otro, por lo que entonces los actores del mercado deben haberse reconocido antes de darse de forma mutua el derecho de buscar su provecho en el mercado (Honneth, 2014: 254).

De esta manera, una cuestión que forma parte de la idea argumentada por Honneth no es sólo el hecho de que exista reconocimiento anterior a las normas jurídicas, sino que terminan siendo el primero más importantes que las segundas, en tanto que establecen el fundamento de las interacciones entre los actores. De esta manera tanto el pensador francés como el alemán, se percatan que los intereses de los actores no son fijos y que estos últimos pueden seguir estrategias que consideran la suerte de los otros participantes (Honneth, 2014: 254). Estos intereses pueden moldearse a favor de una responsabilidad cooperativa mediante instituciones profesionales (Durkheim) como en las corporaciones (Hegel) e inclusive, recordarles a los actores las obligaciones de solidaridad que preceden al mercado (Honneth, 2014: 255).

Pero, en la línea explicativa de Honneth, Durkheim se percata más que Hegel que las reglas del sistema de mercado permiten la acumulación de la riqueza en manos de los actores que les permiten imponer contratos a su conveniencia. Por eso prevé una serie de modificaciones jurídicas de las normas existentes para adaptarlas a las condiciones preexistentes. En otras palabras, esto significa reducir las libertades jurídicas en aras de facilitar el desarrollo de la libertad social, "...expresado en el lenguaje del reconocimiento social, esto significa que la extensión de las libertades negativas sancionadas jurídicamente en el mercado, debe ser reducida considerablemente para poder dar cuenta

de los requerimientos de un reconocimiento mutuo entre las partes que cooperan” (Honneth, 2014: 256).

Condición básica de lo anterior en el pensamiento de Durkheim es la igualdad de oportunidades, ya que sólo a partir de ella los participantes pueden desarrollar sus verdaderas capacidades. Y a partir de buscar dicha igualdad devendrían las reformas jurídicas.

A esta posición ética del mercado de Durkheim y Hegel se contraponen la marxista que niega tal posibilidad. Para Marx, los participantes del mercado que sólo poseen su fuerza de trabajo difícilmente podrán alcanzar la igualdad de derechos y que el salario de los trabajadores no podrá compensar nunca la prestación laboral real desempeñada por ellos.

Ante estas objeciones de la crítica marxista recuperadas por Honneth, no queda más que señalar que para los trabajadores ni siquiera la libertad más básica que es la libertad negativa está al alcance de estos participantes del mercado (Honneth, 2014: 258).

Debido a esta disyuntiva que presenta por un lado la óptica de Hegel y de Durkheim y, por la otra a Marx, la propuesta de Honneth es que sólo considerando la propuesta de los primeros se puede realizar una reconstrucción normativa.

Para proceder de esta manera, Honneth encuentra dos mecanismos que promueven el entendimiento de la economía como una esfera de libertad social, tales como 1) los procesos discursivos de regulación de intereses y; 2) las reformas legales que promueven la igualdad de oportunidades. Sólo de esta manera se podrían identificar los progresos normativos en la esfera del mercado. Y en un sentido contrario, también con esta revisión sobre los mecanismo mencionados también se pueden identificar las “...anomalías

normativas cuando estas institucionalizaciones, a pesar de la opinión pública, no aparezcan durante mucho tiempo o hayan sido eliminadas” (Honneth, 2014: 260).

Explicado en otros términos, se puede observar la institucionalización de la libertad social en la esfera económica considerando los avances y efectividad de los procedimientos discursivos (política) y de los jurídicos (derecho). Por lo tanto eso significaría la supeditación de lo económico a lo político y jurídico, ya que si no están dadas las condiciones para procesos deliberativos ni existe la institucionalización de ciertos derechos subjetivos no se puede garantizar el avance de la libertad social en una esfera que depende de otras dos en su desarrollo. Es decir, desde mi perspectiva Honneth estaría argumentando que a pesar que existan ciertos valores o cierto acuerdo precontractual entre los individuos donde se aseguran un reconocimiento recíproco para la participación de la esfera del mercado, si no hay condiciones políticas y jurídicas no habrá libertad social. Por tanto cabe preguntarse ¿De qué sirve ese sentimiento de cooperación y solidaridad inicial en la preformación de un mercado capitalista si este cambia?, es decir, si los valores no son fijos —como argumenta el propio Honneth— también pueden cambiar las condiciones de solidaridad inicial, por lo que el reconocimiento al tener que permear entre los partícipes en el mercado necesita estar asegurado por la libertad más básica que es la negativa, es decir, la jurídica.

Pero, la argumentación honnethiana recupera la idea de normas preexistentes bajo un economicismo normativo.

Al emplazar de este modo nuestra reconstrucción normativa, es decir, al orientarla según el modelo del economicismo moral, corremos, por supuesto, el riesgo de que se nos reproche el uso de idealizaciones inadmisibles, dado que nada les parece más improbable a la sociología y a la teoría económica contemporáneas que el que las tareas de integración del mercado se nutran principalmente de un acuerdo normativo

que se funde en la idea de una libertad no negativa, sino comunicativa (Honneth, 2014: 260-261).

Esto significa que el economicismo normativo de Honneth va contra la idea de un sistema económico sin normas, pero la reconstrucción —repite Honneth— se concentra “...especialmente en los mecanismos discursivos y en las reformas jurídicas, porque allí se encarna más claramente el desarrollo de los principios de solidaridad subyacentes” (Honneth, 2014: 262).

b) Consumo. El mercado de consumo forma parte de las esferas que se localizan dentro de la libertad social. Al igual que todas las esferas y su argumentación alrededor de ellas, se fundamenta en una relación de reconocimiento mutuo entre los productores y empresarios por un lado y por el otro los consumidores en la cual ambos se benefician en la realización de los intereses que resultan complementarios. Es decir, uno logra colocar sus productos en el mercado y el otro accede a los bienes que necesita.

En esta esfera de consumo, Honneth señala la necesaria intervención del Estado y de la regulación de una parte del mercado para lograr el abastecimiento de ciertos productos y el establecimiento de precios bajos en los alimentos (Honneth, 2014: 267-269). El alemán señala que la injerencia del Estado en la protección de los precios de ciertos productos y el incremento de la protección hacia los consumidores se comenzó a dar desde el siglo XIX. Por eso, reitera que el mercado no es un sistema sin reglas y que por el contrario existen cuatro orientaciones normativas que para él configuran, por ejemplo, la esfera de consumo (Honneth, 2014: 276-278):

1. La primera se refiere a que no es claro que tipo de productos se introducen en el mercado como mercancía objeto de intercambio. El ejemplo dado es que desde el siglo XIX se discute la legitimidad de comercializar con la sexualidad femenina o el alcohol.

2. El establecimiento de precios no es sólo marcado por la competencia ni la ley de la oferta y la demanda, sino más bien por la intervención de órganos estatales mediante regulaciones, subvenciones que buscan garantizar alimento y vivienda.

3. El tipo de productos suntuarios que deben encontrar satisfacción en el mercado.

4. La participación de actores colectivos guiados por principios morales, como las cooperativas de consumo, buscan garantizar la satisfacción de las necesidades.

A pesar de estas orientaciones normativas dice Honneth que la situación cambió en gran medida después de la segunda guerra mundial con el decaimiento de las cooperativas de consumo. Es por ello, que la política social estatal tiene que intervenir en la restricción del mercado para garantizar el abastecimiento de productos de primera necesidad. Sin embargo, son insuficientes para una protección al consumidor como la que exige una libertad social.

Agrega que desde los setentas:

Tanto desde arriba como desde abajo, del lado de la política estatal y del lado de los movimientos culturales se empieza a llevar adelante algunos esfuerzos por ejercer un efecto tal en el mercado de bienes de consumo que se conciba al menos de manera rudimentaria la promesa de una satisfacción mutua de necesidades (Honneth, 2014: 282-283).

El comentario de Honneth no hace más que supeditar de nueva cuenta la esfera económica a la intervención estatal mediante el derecho. Esto se enfatiza cuando el propio Honneth en su reconstrucción normativa recuerda el mensaje del entonces presidente Kennedy a los consumidores en el año de 1962 en el que se prometía reestablecer la decisión privada de los consumidores ante los abusos y engaños del que han sido objeto. Y a pesar que las medidas legales de protección a los consumidores son difusas

“...aseguran la autonomía privada del consumidor individual, al otorgarle, frente a los empresarios, un derecho garantizado de protección de salud y la seguridad, de sus intereses económicos, de resarcimiento, de hechos visibles de injusticia y, finalmente, de información” (Honneth, 2014: 283).

Pero, a pesar de que el derecho es un mecanismo institucionalizado para garantizar la libertad social—el otro lo forman los mecanismos discursivos—, Honneth menciona que es insuficiente para proteger a los consumidores. Es decir, el derecho es necesario pero insuficiente. Sin embargo, omite reconocer que inclusive los mecanismos discursivos también son y pueden ser garantizados por la libertad negativa. Es decir, Honneth menciona a lo largo del texto que los movimientos sociales son los que han influido en gran medida en la protección de los intereses de los consumidores y que han logrado tener eco en los movimientos políticos y en las prácticas jurídicas. En otras palabras, que han logrado una institucionalización dentro de la esfera negativa.

El problema argumentativo por Honneth en esta tensión económico-jurídica es que al destacar las transformaciones que permiten un mayor grado de libertad social y su institucionalización jurídica, se presenta ahora un discurso moralizante donde ahora los consumidores orientan sus acciones por medio de principios ecológicos, sociales y morales, y ante tal hecho los empresarios orientan también recíprocamente el tipo de bienes de consumo a ofertar considerando las exigencias morales de los consumidores.⁶⁹

⁶⁹ La crítica a este tipo de conductas capitalistas la desvela con gran maestría Žižek, cuando por ejemplo destaca que los consumidores orientan sus acciones adquiriendo productos que por un lado les permiten consumir y, por el otro, atender a un principio moral que justamente les permita seguir consumiendo y por tanto seguir gozando. “... cuando compras Starbucks, te des cuenta o no, estás comprando algo más grande que una taza de café. Estás comprando una ética del café. Por medio de nuestro programa Starbucks Planeta Compartido, adquirimos más café procedente del comercio justo que ninguna otra compañía del mundo, asegurando que los agricultores que cultivan el grano reciben un precio justo por su esforzado trabajo. Invertimos y mejoramos las técnicas de cultivo y las comunidades del café de todo el mundo. Es un café con buen karma... ¡Ah! Y una pequeña parte del precio de una taza de café Starbucks ayuda a amueblar el espacio con cómodos asientos, buena música, y la atmósfera adecuada para soñar, trabajar y conversar. Todos necesitamos sitios como éstos hoy en día... Cuando eliges Starbucks, estás comprando una taza de café a una compañía que se preocupa. No sorprende que sepa tan bien.” USA Today. Mayo 4 del 2009.

Esto permite cuestionar si esos son los valores que realmente deben estar presentes para el desarrollo de una libertad social.

La defensa de Honneth es que son muy pocos los grupos de consumidores que optan por un punto de vista posmaterial y que la mayoría sigue con uno promaterial y que todavía no hay formas institucionales que sustituyan a las extintas cooperativas de consumo ni el surgimiento de foros, espacios de discusión entre empresarios y consumidores. Esto lleva a que ni siquiera exista un acuerdo implícito entre los consumidores.

De nuevo aquí se resalta la tensión, por un lado la libertad jurídica implica una forma de control y por el otro lado el mercado (y su esfera de consumo) significa la cooperación. Esta última es la que ha venido en detrimento y la primera es la que se mantiene. El tener derechos no significa la relación entre los consumidores y esa es la crítica de Honneth, que se siguen comportando sólo de acuerdo al consumo privado. Por ello, actualmente, parecen más distanciados entre sí, y por un lado ni siquiera puedan tener marcos referenciales para conformar una opinión sobre las necesidades a satisfacer y, por el otro, en cuanto a la carencia de grupos de discusión que los incluyan en la generalización de intereses.

Por eso, la falencia hoy de instituciones que conviertan a la esfera de consumo en un espacio de libertad social (Honneth, 2014: 294).

Citado por (Zizek, 2011: 63). Posteriormente al párrafo citado por el esloveno, él mismo agrega: “Este excedente «cultural» se explica con detalle: el precio es más alto que el de otras marcas porque lo que realmente estás comprando es la «ética del café», que incluye el cuidado por el medio ambiente, la responsabilidad social hacia los productores, además de un lugar donde tú mismo puedes participar en la vida comunitaria (desde el mismo comienzo, Starbucks presentó sus tiendas de café como un sucedáneo de comunidad). Y si esto no es suficiente, si tus necesidades éticas todavía siguen insatisfechas y continúas preocupándote por la miseria del Tercer Mundo, entonces puedes comprar productos adicionales” (Zizek, 2011: 63-64).

...divididos en grupos parciales, entre los cuales no hay procesos de comunicación y que sólo están homogeneizados por procesos anónimos de constitución de habitus, estos consumidores no pueden desarrollar hoy una conciencia de realización de su libertad individual en el intercambio cooperativo con la contraparte (Honneth, 2014: 295).

A lo anterior se le debe de aunar las diferencias entre los niveles de ingresos que: “vuelve a ser en la actualidad el mayor obstáculo a la hora de fortalecer el poder de oposición de los consumidores mediante la unificación de la comunicación y por vía de normas legales específicas” (Honneth, 2014: 296).

c) Mercado del trabajo. Para Honneth, representa el núcleo de la libertad social en la economía de mercado. Es más importante que la esfera de consumo ya que en él se requiere el reconocimiento mutuo en el marco de toda la sociedad.

En el rastreo de esta parte de la esfera económica, Honneth se centra en las grandes transformaciones económicas que se dieron en siglo XIX. A partir de ese momento pone en práctica su reconstrucción normativa. Parte de lo que destaca son las condiciones desventajosas bajo las cuales los trabajadores tenían que vender su fuerza de trabajo. La situación que enfrentaban se debía en gran parte a un mercado no regulado, pero poco a poco se fueron articulando formas de resistencia, protesta y organizaciones que trataban de paliar esas condiciones. Eso fue permitiendo que comenzaran a surgir categorías jurídicas que describían esos hechos como: derecho al trabajo, derechos de protección al trabajo y explotación.

A mediados del siglo XIX, diversos hechos como la presión ejercida por la opinión pública, movimientos obreros y los procesos crecientes de pauperización en Europa, hicieron que algunos países como Francia, Suecia, Alemania promulgaran leyes que protegían y daban seguridad social a los trabajadores. Sin embargo, destaca Honneth, que

esas medidas sólo tenían como fin el control y la pacificación (Honneth 2014: 305-306). Es decir, la regulación de la libertad en el trabajo sólo se presentaba bajo el manto de los derechos subjetivos y la incorporación de los asalariados a este sistema de protección.

El problema que encuentra Honneth, es que la libertad en esta esfera del mercado de trabajo es posible sólo bajo ciertas garantías jurídicas que trabajen de forma concomitante con el establecimiento de mecanismos discursivos.

Una institucionalización adecuada de la libertad social dentro de la esfera del mercado de trabajo capitalista demanda... además de garantías jurídicas de igualdad de oportunidades, también el establecimiento de mecanismos discursivos que le permitan a la parte trabajadora influir, colectivamente o en grupos, en los intereses de las empresas (Honneth, 2014: 306).

Sin embargo, en el siglo XIX para Honneth, las condiciones negativas de los trabajadores habían estimulado un proceso de socialización desde abajo que fue neutralizado por la “forma juridificada de la política social” que el Estado les otorgaba (Honneth, 2014: 308) pues al protegerlos de manera individual, los separaba de sus grupos o comunidades de pertenencia con las cuales luchaba.

Aquí se pone de manifiesto una vez más el efecto desocializante de los derechos subjetivos: al garantizar al individuo la protección legal de su esfera privada y darle así la posibilidad de defenderse de expectativas y cargas inadmisibles, “lo enajenan” al mismo tiempo de su entorno comunicativo y siguiendo esa tendencia, lo dejan como un sujeto jurídico “monológico”, que gira sobre sí mismo (Honneth, 2014: 308).

Desde luego que Honneth no pone en duda las mejoras logradas en aquél momento pero sí sus “lados oscuros” ya que esas políticas estatales que contribuyeron a la

socialización disminuyen por consecuencia las oportunidades de libertad social en la organización del trabajo.

En este sentido, el Estado social o de bienestar tiene por naturaleza un doble carácter, porque, por un lado, ayuda a que los asalariados adquieran una forma individual de sentido del valor propio gracias a su generalización de seguridad social; por otro lado, sin embargo impide su comunitarización debido a sus efectos desocializantes (Honneth, 2014: 309).

Desde luego que aún con la protección jurídica existía para Honneth una asimetría en la relación con los empresarios, situación distinta con la labor de los sindicatos. Toda esta desigualdad se mantuvo a pesar de los avances antes y posteriores a la segunda guerra mundial. Ya en la actualidad las condiciones no son mejores, existe ahora un proletariado de servicios distinto del industrial que enfrenta también diversas dificultades. Ahora, sufre una precarización y flexibilidad laboral, individualización de la resistencia y desde luego a una falta de indignación pública visible (Honneth, 2014: 331-333).

Ante esta situación, para Honneth “Parece abrirse en este momento una alternativa a estas involuciones únicamente donde las fuerzas opositoras se lanzan a luchar a nivel transnacional por una nueva delimitación del mercado laboral” (Honneth, 2014: 338). Para nuestro autor, podría ser a partir de organizaciones como las ONG’s o los sindicatos transnacionales por medio de quienes se puede lograr un camino en la obtención de la libertad social.

En general el recorrido hecho por Honneth mediante su reconstrucción normativa, no hace más que evidenciar que en las sociedades modernas han existido dos versiones del mercado económico. La primera es la que busca delimitar el mercado de trabajo mediante los derechos sociales, de humanizarlo, de institucionalizar condiciones

políticas, jurídicas, que les permitieran a los trabajadores sentirse reconocidos y miembros plenos de la sociedad. La otra, se interesa más en el beneficio individual (Honneth, 2014: 333-334).

A partir de la revisión de la economía del mercado y de las tres partes que la conforman como el mercado, el consumo y del trabajo se puede observar que Honneth va construyendo el argumento que destaca la tensión entre dos libertades. La negativa que es jurídica e individual y, la social que es sin duda la más importante para él y que parte del reconocimiento entre los actores. Para el maestro alemán pensar sólo en la libertad negativa implica la desatención de pensar en el otro en aras de centrarse de manera egoísta en uno mismo. Pensar socialmente implica pensar en el “nosotros”. Por ello, el derecho es insuficiente para entender dos cosas de manera particular. Por un lado, la construcción de una sociedad más justa y por el otro el reconocimiento en términos de una libertad social.

Para Honneth, el derecho es una forma de medir el progreso de protección tanto a los consumidores como a los trabajadores, es decir, a los partícipes del mercado. Pero, también termina siendo un lastre que concibe y entiende a la libertad sólo en término individuales. Por ello, en su reconstrucción, se resalta que inclusive antes de lo jurídico existe un preacuerdo de reconocimiento del otro para participar en el mercado y que con el paso del tiempo se da una especie de involución en la libertad social.

Sin embargo, varios cuestionamientos se realizan a la tesis honnethiana que resaltan la tensión. Uno de ellos tiene que ver con la forma de institucionalizar esa protección a las partes más débiles que intervienen en el mercado: compradores y trabajadores. ¿Existe otra forma de protección que no sea mediante la institucionalización? Para él, la respuesta es con los espacios de discusión que posibilitan

la interacción para expresar la posición de las partes intervinientes en el mercado, sin embargo, para que esos espacios funcionen tiene que existir cierta predisposición a ellos. Empero, podemos observar que desde los griegos existe cierta tendencia al desapego por lo político, al desinterés por el otro, al desinterés por participar en los espacios públicos de discusión, no importando que sea el individuo el propio beneficiado con ello.

iii) La Voluntad democrática. La voluntad democrática representa la última parte de la libertad social y es la más importante de *El derecho de la libertad*. A su vez, también se subdivide en 3 esferas: a) la vida pública democrática; b) el Estado de Derecho democrático y; c) cultura política.

La voluntad democrática representa el momento de encuentro de lo particular y lo universal. Aquí se cristalizan los esfuerzos de Honneth por encontrar los espacios de integración, de solidaridad, de deliberación de las convicciones aprobadas por los ciudadanos.

a) Vida pública democrática. Esta esfera es importante ya que alberga la posibilidad de deliberación en los espacios públicos discursivos, lo cual es esencial en el entendimiento de la sociedad actual, ya que en ellos se posibilita la discusión y eso se convierte en un principio de legitimación en la democracia liberal. Es entonces “...un espacio social intermedio en el cual se construirán entre los ciudadanos, en oposición deliberativa, las convicciones que pueden ser aprobadas por todos, a las que a continuación se ceñirá la legislación parlamentaria conforme a procedimientos del Estado de Derecho” (Honneth, 2014: 339).

Así, para Honneth, la vida pública, entendida como un foro para la construcción de voluntad entre los ciudadanos independientes y en contra del orden estatal tradicional,

comienza a surgir en Europa en el siglo XVIII, pero, como tal sólo se puede hablar de ella a partir del siglo XIX.

En su reconstrucción normativa, Honneth (2014, 387-391) menciona los requisitos para el ejercicio de la libertad social en la vida pública democrática:⁷⁰

1. Garantías jurídicas.
2. Un espacio de comunicación que permita el intercambio de opiniones de las distintas clases sociales.
3. Un sistema diferenciado de medios masivos de comunicación.
4. Disposición de los ciudadanos a participar en las discusiones.
5. Sacar de la vida pública la apatía en la participación (por medio de una cultura política).

Es a partir de estos requisitos que se puede aspirar a realizar la libertad social en la sociedad actual y en donde, los medios de comunicación y esos espacios destinados a la deliberación sean un componente importante de este avance societal.

b) Estado de Derecho democrático. El papel del Estado para Honneth —como enfatiza Cortés Rodas (2018: 349)— es que “...debe posibilitar y garantizar la participación de los ciudadanos en una esfera pública, en la cual pueda ser permanentemente desarrollada la autonomía jurídica y la autonomía moral, así como la cultura política democrática.” Para tal efecto, Honneth debe reconstruir su concepción de

⁷⁰ Sin embargo, más adelante agrega: “Es claro que con estas cinco condiciones no se han nombrado todos los requisitos sociales que les permitirían a todos los miembros de las sociedades occidentales, cada vez más heterogéneas en lo cultural, hacer uso real de los derechos fundamentales de participar en la autolegislación democrática que les han sido otorgados; además de un espacio de comunicación suficientemente comprensible, de un sistema de medios masivos que informan cualitativamente, de las disposiciones a participar en la conformación activa y de la cultura política que estaría en condiciones de mantener vivas estas virtudes democráticas en todos los participantes, se encuentre también, seguramente, las medidas político-sociales que les garantizarían a todo interesado el sustento vital, necesario para una expresión de la opinión en la vida pública sin coerciones” (Honneth, 2014: 391).

Estado de derecho democrático y por tanto seguir tomando distancia con Hegel y su *Filosofía del derecho* donde se establecen las bases para una monarquía constitucional.

Desde la perspectiva de Honneth, a partir de la Revolución Francesa, el Estado moderno ha sido concebido en relación con la voluntad pública a partir de dos grandes modelos: el plebiscitario y el representativo. El primero es afirmado entre otros por Rousseau y el otro por el liberalismo clásico (Honneth, 2014: 406). Sin embargo, existe para Honneth un tercer modelo en el que la construcción de la opinión y la voluntad pública no son realizadas por el Estado, sino que aboga por la construcción de consensos mediante procesos de construcción de la voluntad mediante programas de investigación o discusión permanente y, que son posteriormente retomados como decisiones vinculantes por las corporaciones legislativas. “En esta concepción del Estado se retira, en primer lugar, toda atención normativa de los órganos estatales y se la traslada a las condiciones de una autolegislación sin coerción entre ciudadanos” (Honneth, 2014: 408). Con este modelo y como el propio Honneth lo refiere, no es el Estado el que crea la vida pública sino ésta a aquél. Y ha de ser entendido como:

...el órgano reflexivo o la red de instancias políticas con cuya ayuda aquellos individuos que se comunican entre sí intentan llevar a la realidad sus ideas, obtenidas experimentalmente o deliberativamente, acerca de las soluciones adecuadas para los problemas sociales, desde un punto de vista tanto moral como material (Honneth, 2014: 408).

En trabajos anteriores, Honneth con amplio conocimiento de la teoría política de John Dewey, subrayó la necesidad de recuperar sus planteamientos en tanto que muestran alternativas teóricas diferentes que permiten la posibilidad de concebir de otra manera

tanto a la democracia, la opinión pública como al papel del Estado.⁷¹ Las repercusiones de estos planteamientos son notorias en tanto que como lo estoy tratando de explicitar, le permiten llegar a desarrollar una teoría de la justicia.

En este trayecto, Honneth presenta a la evolución del Estado moderno desde dos perspectivas. La primera es una visión de la historiografía realista y desencantada, en la cual:

...resulta natural describir la historia del Estado de derecho democrático como un proceso de perversión que corre desde un aparato pensado originalmente como instrumento hasta el fin en sí mismo de una gran organización abocada exclusivamente a la ampliación del propio poder; la diferencia entre el Estado social de la época “socialdemócrata” que hemos travesado y el Estado totalitario del Tercer Reich, para decirlo exageradamente, radica solo en el uso, en un caso de instrumentos “blandos”, y en el otro, de instrumentos “duros” de control de súbditos. El precio de una perspectiva externa tan radical, que tiene su virtud en que nos prepara contra las ilusiones, no es insignificante, porque lleva al abandono de todas las posibilidades de valoración y, ante todo, de la gradación normativa de los procesos descritos; si se prescinde de ligar, al menos contrafácticamente, el Estado de derecho moderno con la tarea de la protección y del respeto de la construcción de la voluntad política, se corre el riesgo de no poder siquiera valorar progresos y

⁷¹ Las razones del acercamiento de Honneth a Dewey las explicaré más adelante; sin embargo, encuentro que la siguiente cita ayuda a entender parte de lo que pretende el profesor alemán: “Para el Dewey de esta época algo estaba claro: “El socialismo acertaba en exigir una mayor organización social, pero se equivocaba al suponer que el fin de la acción social era dirigir al individuo...” (Del Castillo, 2003: 26). “Estamos en camino hacia alguna forma de socialismo, llámese con el nombre que se quiera, y no importa cómo diablos se llame si se hace realidad. ‘El determinismo económico es un hecho, no una teoría. Pero hay una diferencia y una opción entre elegir un determinismo ciego, caótico y carente de planificación, fruto de una economía que sólo persigue el beneficio pecuniario, o la determinación de un desarrollo socialmente planificado y ordenado. La diferencia entre un socialismo capitalista y un ‘socialismo público’ (Dewey, 2003: 137).

retrocesos, logros y anomalías normativas en la esfera de la acción del Estado (Honneth, 2014: 409).

Pero, desde una segunda perspectiva, es decir la normativa, no se puede negar el control unidireccional, aunque es diverso su rol y significado histórico. Para Honneth, aquí el Estado se desvirtúa en dos grandes rubros. Por un lado, en realizar de manera alterada o incompleta su función de proteger la esfera pública de construcción de voluntad democrática. Por el otro, el de llevar a cabo el proceso de autolegislación de manera unilateral. Es así, que en tanto más selectivo se vuelve el Estado respecto a la vida pública en estos dos rubros más corre el riesgo de representar intereses particulares en la sociedad.

En este punto Honneth se da a la tarea de señalar, empleando distintos ejemplos, el gran problema que ahora tiene el Estado de derecho democrático en tanto que no es un protector ni constructor de la voluntad política. Por ello, se necesita encontrar una salida que Honneth encuentra en la cultura política.

c) Cultura política. Si repasamos las ideas más importantes hasta ahora resulta que para Honneth que las transformaciones en las esferas personales y de mercado apenas sufrieron cambios por medio de intervenciones jurídico-políticas. El derecho, para él, sólo institucionaliza lo ya ganado. “El motor y el medio de los procesos históricos de la realización de los principios de la libertad institucionalizada no es en primer lugar el derecho, sino que son las luchas sociales...” (Honneth, 2014: 439).

Desde su perspectiva, una teoría de la justicia fundamentada sólo en el derecho es un error, debiendo considerar también a la sociología y la historiografía en la medida que ellas dan cuenta de los cambios en el comportamiento moral cotidiano.

Por eso, para Honneth es importante resaltar que la libertad debe estar presente en las otras esferas al mismo tiempo, es decir, en las relaciones interpersonales, en el

mercado y en la esfera política ya que ellas se condicionan mutuamente. Aunque, para el maestro alemán la esfera de la construcción de la voluntad democrática es superior a las otras dos en tanto que es mediante ella que se institucionalizan las transformaciones que acontecen en lo social. Y en segundo lugar, ya que esta esfera está constituida como un lugar de la autotematización reflexiva, de intercambio de argumentos (Honneth, 2014: 440-441). Esta esfera democrático-política puede convertir en tema todo aquello que por cualquier motivo (anomalía) sea sustraído a la discusión.

...la esfera de la construcción de la voluntad democrática tiene una posición superior respecto de las otras dos por dos únicas razones: en primer lugar, según los principios constitucionales modernos tiene, con los órganos del Estado de derecho, el poder legítimo, en virtud del cual las modificaciones alcanzadas por la sociedad en distintos ámbitos de acción pueden ser transformadas en hechos sancionados y, así, en garantías jurídicas; la autolegislación democrática y el Estado de derecho asociado a ella constituyen...un centro especialmente destacado en lo institucional, porque él está investido del poder suficiente como para interrumpir el flujo de discusiones que ocurren en otros lugares y fijar sus resultados con la ayuda de estatutos jurídicos. Además, en segundo lugar, sólo la esfera de la construcción de la voluntad democrática está establecida, según su principio de libertad, como un lugar de la autotematización reflexiva. En las otras dos esferas sociales pueden constituirse, en cualquier momento, tales mecanismos discursivos como consecuencia de luchas y discusiones—lo hemos visto tanto en los cambios recientes en las familias como en los logros transitorios de la economía capitalista—, pero no están previstos institucionalmente desde un comienzo (Honneth, 2014: 440-441).

III. Tensiones en las esferas de reconocimiento.

“Aun cuando los filósofos estuvieran en situación de descubrir la verdad, ¿quién de ellos se interesaría por ella? Todos saben de sobra que su sistema no está mejor fundado que los otros; pero lo sostienen porque es suyo. No hay uno solo que, llegando a conocer lo verdadero y lo falso, no prefiera la mentira que ha encontrado a la verdad descubierta por otro. ¿Dónde está el filósofo que, para gloria suya, no engañaría de buen grado al género humano? ¿Dónde está aquel que en el secreto de su corazón se proponga una meta distinta que distinguirse? Con tal que se eleve por encima del vulgo, con tal que borre el brillo de sus competidores, ¿qué más pide? Lo esencial es pensar de forma distinta a los otros. Entre los creyentes es ateo, entre los ateos sería creyente.”

*J. J. Rousseau. **La Profesión de fe del Vicario Saboyano.***

En el capítulo anterior expliqué de manera sucinta la teoría del reconocimiento de Axel Honneth. Dentro de mi argumentación trato de evidenciar que la exposición del maestro germano sobre la construcción intersubjetiva del individuo, del proceso de construcción de su identidad y de las esferas del reconocimiento es capaz de renovar y de llenar algunos huecos en la teoría política contemporánea, especialmente los que se refieren al reconocimiento, la libertad y a los movimientos sociales. No obstante, considero que hay puntos concretos que me parecen necesitan un mayor tratamiento como aquellos que abordan las tensiones en las esferas por la búsqueda del reconocimiento. Estas colisiones entre esferas son resultado de la propia actividad del sujeto, que es quien las pone en relación. En este orden de ideas el presente capítulo busca analizarlas y al mismo tiempo recuperar algunas observaciones críticas que su teoría ha generado.

Por ello, el abordaje de estas relaciones sociales y entre esferas lo hago por medio de diadas o binomios que permiten destacar las tensiones que se generan cuando se demanda el reconocimiento. Estas tensiones se asemejan a fuerzas centrípetas y centrifugas en las que se advierte un forcejeo en distintos niveles sobre el reconocimiento.

3.1 Tensiones sociales al interior de las esferas de la sociedad.

En los capítulos anteriores expliqué que al ser heredera del pensamiento político hegeliano y habermasiano, la teoría de Honneth le da una gran importancia al aspecto interrelacional, es decir, a la cuestión intersubjetiva de los seres humanos y, por tanto es crítica de la posición individualista kantiana. “Desde la política clásica de Aristóteles hasta el derecho natural cristiano de la Edad Media, el hombre fue concebido como un *zoon politikón* que, para realizar su naturaleza intrínseca dependía del marco social de una comunidad política” (Honneth, 2009b: 200). Para el profesor de Essen, el ser humano sólo llega a ser con los demás, por tal motivo se vuelve muy importante lo que los otros le aportan, otorgan, valoran, estiman o, por el contrario, aquello que dejan de darle.

Ahora bien, parte de la innovación que Honneth quiere imprimir a su teoría del reconocimiento es darle una fundamentación más empírica (Honneth, 2014: 19) y sociológica (Honneth, 2004a: 385). Esto repercute en su forma de argumentación, ya que debido a ello tiene que abordar el reconocimiento desde la forma negativa, es decir, a partir del daño moral a los individuos, para evidenciar la falta de reconocimiento en alguna de las esferas que él propone y que son producto del proceso evolutivo del reconocimiento mismas que son: 1) el amor; 2) el derecho y, 3) la solidaridad. A continuación presento un resumen de lo explicado en el capítulo anterior para así presentar las tensiones.

De esta manera, a cada esfera le corresponde una forma de correlato negativo, es decir, una forma de daño moral: en el amor se presenta el maltrato, en el derecho la desprotección y en la solidaridad la injuria. Las repercusiones que esto genera en el individuo devienen en una falta de autorrealización en cualquiera de estos ámbitos como lo son la autoconfianza, el autorrespeto y la autoestima. A continuación presento una tabla que sintetiza lo explicado.

Hegel	Honneth	Honneth	Honneth	Honneth
Filosofía del derecho	Lucha por el reconocimiento	Lucha por el reconocimiento	Lucha por el reconocimiento	El derecho de la libertad
Momentos de la Eticidad ⁷²	Esferas del reconocimiento	Realización práctica de las esferas	Formas de menosprecio Patologías	Esferas de la libertad
Familia	Amor	Autoconfianza	Maltrato físico	Relaciones personales
Sociedad Civil	Derecho	Autorrespeto	Exclusión	Economía de mercado
Estado	Solidaridad	Autoestima	Injuria	Vida público política

Cada una de estas esferas hace énfasis en un tipo de relación y por ende de reconocimiento. En la esfera de la dedicación emocional que es la del amor se incluyen a las personas cercanas al individuo en donde se erigen relaciones de tipo afectivo. En ella, se establecen básicamente dos tipos de relaciones, por ejemplo: asimétricas entre padres e hijos y simétricas, de igualdad, entre hermanos.

En la esfera del derecho se establecen los derechos universales con los cuales se reconocen a los seres humanos sus deberes y derechos. Esta esfera es la que recoge las luchas sociales en distintos ámbitos como el político, económico, social etc., y la que puede ampliar el horizonte de expectativas que cada individuo posee por medio del establecimiento de conductas generalizables. También, esta esfera se encarga de proteger la libertad de los individuos y el desarrollo de cada una de sus capacidades. Por ende, protege la capacidad moral de cada uno en tanto que permite que cada quien se haga cargo de sus actos, de su autonomía mediante el ejercicio de sus derechos y cumplimiento de sus deberes.

⁷² (Hegel 2000: 231).

En cuanto a la solidaridad, esta es una esfera de valores compartidos y tiene como propósito valorar las capacidades del individuo y su aporte al todo social. Ella es producto de la propia evolución social:

Hegel parece haber estado convencido de que la transición entre estas diversas esferas de reconocimiento se establece en cada caso por una lucha que los sujetos libran entre ellos por el respeto de las concepciones de sí mismos que crecen en forma escalonada: la pretensión de ser reconocido en dimensiones siempre nuevas de la propia persona procura, por así decirlo, un conflicto intersubjetivo cuya solución sólo puede consistir en el establecimiento de otra esfera de reconocimiento más (Honneth, 2009b: 316)

Dentro de esta esfera de la solidaridad se reconocen las cualidades de cada sujeto. Pero, es particular debido a que cada sociedad establece su propia valoración sobre los individuos que la componen. Esto representa un punto de contraste con la esfera jurídica puesto que ésta esfera al tratar con los derechos, lo hace de manera universal⁷³, surgiendo así una tensión.

De esta manera, mientras el derecho aboga por la defensa de la dignidad humana entendida ésta en su carácter universal, el reconocimiento social valora las características particulares de los hombres en sus relaciones mutuas, las cuales se encuentran culturalmente determinadas dentro de un marco interpretativo dado (Tello, 2011: 50).

Luego entonces, cada sociedad establece una valoración de acuerdo a su propio marco interpretativo de apreciación de esas cualidades o características apreciadas por

⁷³ Este punto es crucial pues tiene ver con el siguiente capítulo del presente trabajo en tanto que argumento que también la esfera del derecho es particular en tanto que cada Estado reconoce los derechos que tienen sus ciudadanos, por lo que el Estado es el responsable del proceso de reconocimiento o inclusión/exclusión en cada sociedad determinada.

todos en la consecución de elementos axiológicos socialmente establecidos. Esto genera esa tensión permanente entre lo jurídico y lo social, lo cual amerita una explicación más a fondo. Sin embargo, Honneth no ha abordado con mayor profundidad las relaciones entre las esferas y esas constantes tensiones. En palabras del alemán:

La consecuencia de la teoría de la moral desarrollada es...una idea que se distingue en un punto decisivo de todas las concepciones tradicionales: entre los tres modos de reconocimiento que juntos constituirán el punto de vista moral no puede haber una relación armónica, sino que debe existir una tensión permanente (Honneth, 2009b: 328-329).

Se puede añadir además, que cuando Honneth reconoce que cada esfera deviene por un proceso diferenciado de las otras dos, eso sugiere que en su interacción no debería existir un criterio de primacía entre ellas.

Es cierto que según lo expuesto los tres patrones de reconocimiento designan cada uno actitudes morales que no pueden entrar en conflicto entre ellas en tanto tienen un carácter vinculante sólo en el marco de formas separadas de relación social. Pero desde la perspectiva de la concepción de moral aquí desarrollada no es de ninguna manera posible determinar previamente cuál de las diferentes relaciones de reconocimiento merece la preferencia cuando en un mismo momento mis diversas relaciones me enfrentan a pretensiones que entran en conflicto: el punto de vista moral comprende tres actitudes morales, entre las cuales no existe una jerarquía que a su vez haya sido definida desde una perspectiva superior (Honneth, 2009b: 329).

Sin embargo, considero que debido a las relaciones sociales del sujeto, éste hace interactuar a las diversas esferas, por lo que surgen necesariamente antagonismos entre ellas. Es por ello que considero que: a) no sólo surgen tensiones sino conflictos entre las

esferas de reconocimiento; b) se influncian mutuamente y, también; c) existe una jerarquía entre ellas.

Comento brevemente estos tres puntos señalados. Si bien, Honneth reconoce que estas relaciones entre el amor, derecho y solidaridad son problemáticas, es necesaria mayor profundidad en el tratamiento de estas tensiones, especialmente las que surgen en aquellas relaciones objetivas entre la esfera de derecho y la solidaridad. De hecho, esta tensión es la que me interesa con mayor particularidad. En segundo lugar, derivado de esta relación entre las esferas, me parece que hay una influencia recíproca entre ellas, pues, podemos pensar que si en la sociedad se exige un reconocimiento a una parte de sus miembros este busca plasmarse en el derecho, por la cual hay una influencia. Si el derecho no la otorga, la tensión se hace presente. El ejemplo contrario puede ser que la sociedad niegue el reconocimiento pero el derecho lo acepte (caso de los homosexuales), en este caso desde la perspectiva jurídica se busca tolerancia y aceptación hacia los miembros que no son estimados socialmente. En tercer lugar, es que si bien Honneth no establece alguna primacía de una esfera sobre la otra, me parece que a partir de su argumentación (especialmente a partir de la igualdad) le acaba otorgando un alto grado de importancia a la esfera jurídica dentro del reconocimiento, tanto así, que me parece queda subsumida a ella la esfera de la solidaridad. Por ello, surgiría una preponderancia entre ellas que en este caso lleva al predominio de lo jurídico en cuestiones del reconocimiento. Esto se puede explicar considerando que en el avance de los derechos ha sido importante la lucha de los sujetos para conseguir ampliar en los últimos tres siglos el catálogo de los mismos (por ello la importancia de esta esfera para Honneth). Y finalmente, que de lo mencionado por nuestro autor se puede deducir que en el tratamiento de los derechos, estos pueden tener tres vertientes que resultan evidentes a partir de lo que el propio maestro alemán ha argumentado. Estas vertientes son una parte jurídica, una política y otra económica. A

partir de ello, propongo analizarlas por separado con el empleo de otros conceptos y derroteros teóricos en afán de ampliar el horizonte de análisis del propio Honneth, pero a este último punto le dedicaré el siguiente capítulo—el cuarto— del presente trabajo.

3.1.1 Tensión entre el derecho y la valoración social

De la interacción que surge entre las diferentes esferas de reconocimiento, se ha señalado el surgimiento de tensiones entre ellas, de las cuáles, una que merece especial atención es la existente entre el derecho y la valoración social, pues expresa un vínculo siempre presente entre lo objetivo que es regulado jurídicamente y la valoración social que se le puede prestar a algunos integrantes de la sociedad. De esta tensión deriva la lucha por el reconocimiento pues expresa las tensiones y los desajustes entre estos ámbitos.

La parte que deviene problemática de estas relaciones inter-esferas, es que una puede aceptar y la contraparte negar una determinada acción individual o grupal —lo cual en sí mismo no resulta algo novedoso— pero lo que se vuelve importante en esta reflexión es que el derecho es el que determina el trato igual o diferente que puede tener una persona al interior de determinada esfera. En otras palabras, lo objetivo es objetivo porque es aceptado socialmente y ha sido institucionalizado por medio de la esfera jurídica.

Lo que quiero sugerir es que es válido cuestionarse si una infra o sobrevaloración social es la que produce también una infra o sobrevaloración jurídica o si es la infra o sobrevaloración jurídica la que produce como efecto concomitante una infra o sobrevaloración social. Desde luego que pretendo advertir que la respuesta a lo anterior devendría sobre cuestiones particulares y que se puede producir primero una tensión entre

las esferas y posteriormente una influencia de una sobre la otra, lo cual generaría la emergencia y posiblemente la preeminencia de alguna de ellas.

Ahora bien, la propuesta que Honneth realiza sobre el reconocimiento implica concebir tres procesos interconectados. En primer lugar, entender que cada individuo en el transcurso de su socialización y autorrealización atraviesa un recorrido por distintas formas de reconocimiento. En segundo lugar, que en este tránsito y dentro del proceso de una sociedad tradicional⁷⁴ a una sociedad burguesa, se han logrado diferenciado tres distintas esferas de reconocimiento. Y, en tercer lugar, que cada esfera contiene un potencial de autonomía, identidad, libertad y autorrealización.

Debido a su diagnóstico sobre el reconocimiento, Honneth explica que este proceso evolutivo ha llevado a la emergencia de las esferas del amor, derecho y solidaridad. En cuanto al amor, como esfera de reconocimiento "...sólo se desarrolló de forma implícita hasta que la infancia se desmarcó como una fase del proceso vital que requería una protección especial" (Honneth, Axel, Fraser Nancy: 110). Esto fue posible hasta que dentro de la sociedad se hizo conciencia de la dedicación especial de los padres para con sus hijos para que logran una confianza en sí mismos. Esto propició el afecto mutuo en el núcleo familiar. Respecto de las otras esferas en cuestión Honneth agrega:

El reconocimiento jurídico del individuo —su estatus reconocido como miembro de la sociedad, protegido por ciertos derechos— no sólo estaba conectado directamente con la estima social que disfrutara, en razón de su origen, edad o función, en la constitución social del feudalismo, basada en la propiedad de la tierra, sino en todas las demás sociedades premodernas. En cierto sentido, el alcance de los derechos a disposición legítima de una persona se derivaba directamente del "honor" o estatus

⁷⁴ El maestro alemán se refiere a las sociedades tradicionales como aquellas estamentales y emplea indistintamente el término de sociedades burguesas para referirse a las sociedades capitalistas, industriales o modernas. Ver por ejemplo: (Honneth, 2004b).

a ella conferido por todos los demás miembros de la sociedad en el marco del orden de prestigio establecido. Esta mezcla de respeto jurídico y estima social —el fundamento moral de todas las sociedades tradicionales— se rompió con la aparición del capitalismo burgués. Con la reorganización normativa de las relaciones jurídicas que se desarrollaron bajo la presión de la expansión de las relaciones mercantiles y el simultáneo ascenso de las formas postradicionales de pensar, el reconocimiento jurídico se separó del orden jerárquico de valor en la medida en que el individuo tenía que disfrutar, en principio, de la igualdad jurídica con respecto de todos los demás. La transformación normativa estructural que acompañó esta institucionalización de la idea de la igualdad jurídica no debe subestimarse, dado que llevó al establecimiento de dos esferas diferentes de reconocimiento, revolucionando el orden moral de la sociedad: ahora, el individuo podía saber —no desde luego—, en la práctica concreta, pero sí, al menos, de acuerdo con la idea normativa— que le respetaban como persona jurídica, con los mismos derechos que todos los demás miembros de la sociedad, mientras que su estima social seguía dependiendo de una escala jerárquica de valores, que, sin embargo, también se asentaba en unos fundamentos nuevos (Honneth & Fraser, 2006b: 111).

Como se puede notar, Honneth explica que con el paso del tiempo, el reconocimiento jurídico y la estima social se escinden uno del otro. Ya no sería la propiedad de la tierra o la pertenencia a una clase social lo que determinaría la estima social sino más bien el éxito individual que cada individuo lograra en el marco de una sociedad organizada mediante la división del trabajo (Honneth & Fraser, 2006b: 111). Parte de aquello que entonces garantizaría la estima social, sería el éxito individual. Esto significa partir de una sociedad meritocrática en la que cada uno es responsable de sus

logros, del ejercicio de su autonomía y por ende, del desarrollo de su propia individualidad.⁷⁵

Sin embargo, esta explicación hecha por el alemán permite cuestionar hasta qué medida el reconocimiento jurídico y la estima social se han logrado diferenciar efectivamente en las sociedades contemporáneas y preguntarse si más bien por el contrario se encuentran todavía muy imbricados, pues, en la medida que han avanzado los derechos éstos han garantizado y permitido el desarrollo de las individualidades mismas que han generado el crecimiento de las expectativas de los propios individuos en estas esferas, concretamente en el ordenamiento objetivo y, que no necesariamente son compatibles con la esferas de la valoración social o el derecho.

Si entonces con lo dicho hasta ahora todavía existe una conexión muy fuerte entre las esferas del derecho y la estima social, deberían surgir no sólo tensiones internas en cada esfera por la lucha por el reconocimiento sino entre las propias esferas.

A partir de esta última observación surge la necesidad de indagar más sobre esta tensión entre el derecho y la valoración social, por ello, pretendo abordarla empleando las siguientes distinciones: individual-grupal/social; individual-grupal/institucional.

3.1.1.1 Individual-grupal/social.

Explica Honneth que el concepto de reconocimiento ha sido empleado para representar vagamente ciertas actitudes o prácticas por medio de las cuales los sujetos individuales o grupos sociales reciben aceptación por ciertas cualidades específicas que poseen. Esta definición representa un problema en tanto que el concepto tiene diferentes

⁷⁵ Esta caracterización hecha por Honneth la retomaré en el capítulo siguiente.

acepciones semánticas⁷⁶ en su empleo y entendimiento en inglés, francés o alemán (Honneth, 2012: 79). Para salir de ese impase semántico sobre el concepto de reconocimiento, el maestro alemán propone algunas premisas. Todas ellas se vinculan en la necesidad de especificar con claridad no sólo que se entiende por reconocimiento sino las diferentes formas en que se puede presentar. Un resumen de su explicación se encuentra en la definición del reconocimiento, del cual dice que: “El reconocimiento debe entenderse como un género que comprende varias formas de actitudes prácticas cuya intención principal consiste en un acto particular de afirmar a otra persona o grupo.” (Honneth, 2012: 80-81).

Acerca de esta definición de Honneth se puede destacar que el reconocimiento puede recaer en otra persona o grupo. De ello, es que surge esta primera tensión. Ésta, se refiere concretamente a las disputas sobre el reconocimiento social, es decir, sobre la valoración o estima que se tiene a los integrantes de una sociedad.

Si como adición a lo anterior recordamos que para Honneth el proceso de la formación de identidad de un sujeto se da a partir de las relaciones entre las distintas esferas de reconocimiento, entonces nos daremos cuenta que por ende surgen en este nivel cuestiones problemáticas en dos formas: a) la primera es la que refiere la tensión entre la

⁷⁶ “En Alemán, el concepto esencialmente indica solo el acto normativo de otorgar valor social positivo, mientras que el uso en inglés y francés también abarca los sentidos epistémicos de identificar o recordar algo” (Honneth: 2012: 79). En este sentido, para clarificar lo que se puede por comprender por reconocimiento, el maestro alemán en una obra posterior establece algunos tipos ideales derivados de su revisión de tres tradiciones europeas distintas, la francesa, británica y alemana. “...en el primero de estos paradigmas, el sujeto es un ser incapaz de defenderse del juicio que merece a la sociedad porque tiene necesidad de reconocimiento social...En el caso del segundo paradigma, el individuo...movido por el deseo de aceptación social, procura controlar su conducta desde el punto de vista moral para obtener la aprobación que otorga la sociedad a quien respeta las normas imperantes...En el caso del tercer paradigma, el individuo no está en absoluto sometido al juicio de la sociedad, pero tampoco se milita a ser un jugador más en una comunidad social” (Honneth, 2019: 160-163). Hay también otras obras que explican el reconocimiento y señalan las múltiples significaciones del término. Por ejemplo, en el trabajo de Paul Ricoeur (2013: 16-19) se enfatiza en la polisemia del término reconocimiento y destaca 23 acepciones sobre el término reconocer.

lucha individual/grupal ante el resto de la sociedad; b) la segunda, alude a si esas demandas y/o reivindicaciones resultan aceptables.

Respecto de la primera cuestión, Honneth en un pequeño texto refiere que "...dado que debemos reconocer a todos los seres humanos como personas que disfrutan del mismo derecho a la autonomía, no nos está moralmente permitido optar por relaciones sociales cuya realización implique una lesión de dichas pretensiones" (Honneth, 1997b: 251). Este punto resulta sumamente interesante y problemático en tanto que en las sociedades actuales (liberales y capitalistas) existe la visibilización y proliferación de individuos y grupos aislados que demandan entre otras cosas el reconocimiento de su identidad y que al serles negada la estima social se sienten moralmente vulnerados, lo que afecta su autoestima y dignidad.

La razón del surgimiento de esta demanda de reconocimiento, es explicada por Honneth (2012: 153-166) debido a un proceso que se ha venido presentando en las sociedades occidentales, después de la posguerra, en el que han confluído cambios materiales, sociales e intelectuales que han ocasionado se acrecente una pluralización de formas individuales de vida, lo cual conlleva la búsqueda de la autorrealización y por ende de la búsqueda por el reconocimiento.

De esta manera, la tensión individual-grupal/social es una primera forma en la demanda de reconocimiento. Es decir, esta tensión implica una etapa en la cual la persona o grupo de personas se consideran a partir de su particularidad, con una identidad, necesidades, deseos y características propias que los llevan a pensarse por sí mismos y no solamente como un miembro más de una colectividad. Esta posición del individuo lo lleva a la búsqueda no de lo objetivo, ni lo universal sino a su confrontación ya que no existe una compatibilidad entre sus deseos y lo objetivamente aceptado y valorado.

También en la teoría de Hegel existe un momento en que la existencia de los individuos junto con sus preocupaciones, deseos, fines se encuentran al margen del espíritu objetivo pero "...al seguir sus propios intereses el individuo efectúa mucho más de lo que se propone, las consecuencias de sus actos...se extienden más allá de su fin inmediato, y de este modo sin proponérselo él sirven sin embargo a los fines del espíritu objetivo" (Kogan, 1968: 79). Es decir, ese impulso egoísta permite la realización del espíritu.⁷⁷

En este sentido, me refiero por ejemplo a las exigencias de reconocimiento hechas por un individuo o un grupo a su sociedad, respecto de sus propias prácticas, costumbres, necesidades políticas, religiosas, etc., que son diversas o inclusive contrarias a las que tiene la mayoría.

Y es bajo este orden de ideas que trato de destacar la evidente colisión entre las reivindicaciones individuales ante la colectividad y, que me parece, no significan necesariamente algo negativo sino que representan la parte dialéctica de la sociedad por medio del desarrollo del sí mismo, situación que es posible sólo de manera relacional, cosa que puede llevar a esta tensión entre el individuo y lo objetivo.

Porque nada en la descripción de Hegel excluye la posibilidad de que las objeciones individuales puedan, en un momento dado, sumarse a una protesta colectiva que podría poner en tela de juicio la constitución misma de las propias instituciones éticas. Es cierto que Hegel a veces menciona la posibilidad de tal "indignación" colectiva, especialmente en su análisis del mercado capitalista; pero no admite el hecho de que esto implique una dinamización del tipo específico de vida ética que él favorece. Hacerlo, después de todo, habría significado dejar la adecuación de su

⁷⁷ "La palabra espíritu (Geist) nos remite al conjunto de relaciones que se establecen entre los seres humanos en una situación histórica determinada" (Ávalos, 2011: 151).

propia teoría del derecho y el Estado vulnerable a los cambios conflictivos, incluso revolucionarios que podrían resultar en el futuro de las fricciones que el mismo Hegel permitió que fueran una característica del sistema de institucionalización. libertades. Como sabemos, Hegel no dio este paso más. No consideró su Filosofía del derecho como una etapa intermedia en el proceso por el cual la sociedad moderna da cuenta de su propio potencial de libertad. Más bien, lo tomó como un carácter concluyente: desde el punto de vista de un espíritu encarnado institucionalmente y, en esta misma encarnación, autocomprensivo, su teoría estaba destinada a mostrar cómo la libertad objetiva había encontrado de una vez por todas un punto de apoyo seguro en las instituciones de la familia, el mercado y el estado. Para aquellos de nosotros que miramos hacia atrás en la teoría de la vida ética de Hegel después de casi doscientos años, la historia nos ha enseñado lo contrario: las fuerzas de la individualización y de la autonomía y el potencial incluido en la libertad negativa y reflexiva han liberado una dinámica que ha afectado al sistema. de la vida ética misma y que no ha dejado a ninguna de sus instituciones en la posición normativa exacta que Hegel les había asignado una vez (Honneth & Ranciere, 2016b 174).

Como se puede observar, Honneth se percata que Hegel no acepta la tensión en tanto que dinamización social que forme parte de la dialéctica, pues hacerlo hubiera significado la no consecución del estadio de eticidad que deseaba.

En cuanto a la cuestión de qué tipo de reivindicaciones resultan aceptables moralmente en una sociedad, Honneth observa que no todas las prácticas o exigencias morales individuales o grupales pueden ser aceptadas por la sociedad ya que tanto para él como para Hegel lo que se vuelve primordial no es especialmente lo individual sino lo colectivo. Por ello, lo objetivo tendría que reflejar lo socialmente aceptado.

3.1.1.2 Individual-grupal/institucional.

Si en el apartado anterior destacué el hecho de una colisión entre individuos-grupos frente a la sociedad, ahora, en esta sección, abordo la idea que la exigencia de reconocimiento no se realiza únicamente a otro individuo o a otro grupo social sino también puede ser requerida a las instituciones sociales existentes. “Honneth interpreta —con Hegel— las instituciones sociales como órdenes normativos...” (Herzog & Hernández, 2016: 20). Pero, como mencioné en la taxonomía de las estrategias de interpretación realizada por Vieweg, Honneth al centrarse en las esferas de reconocimiento no está interesado en entender la lucha por el reconocimiento a nivel institucional. Es esta una vertiente que me gustaría abordar aunque sea de una manera breve.

Para ello, es necesario que comience por referirme sobre este binomio Individual-grupal/institucional y eso obliga a distinguirlo del anterior, es decir del Individual/grupal-social. Así, mientras que en la relación individual-grupal/social la tensión puede generar aceptación o rechazo a un nivel inmediato, en la relación individual/grupal-institucional se recurre como un segundo momento a la exigencia de inclusión en las instituciones. Esto significa que:

- a) La sociedad puede rechazar esa demanda pero las instituciones pueden aceptarla.
- b) También, la sociedad puede aceptar esas demandas y las instituciones negarlas. En este sentido debe advertirse que si la sociedad acepta una práctica, el siguiente paso es institucionalizarla, por lo tanto, bajo la argumentación que presento, este es un segundo momento también de tensión.

c) Existe una tercera opción que más que tensiones inmediatas representa lo contrario. Es el correlato negativo de las dos situaciones descritas con anterioridad. Pero, que socialmente puede llegar a significar una tensión mayor al presentarse institucionalmente, razón por la cual la he incluido en este apartado. La misma se presenta cuando existe una demanda de reconocimiento por individuos o grupos sociales y una aceptación de la misma por parte de las instituciones. Eso en apariencia no implica ningún tipo de tensión. Sin embargo, el reconocimiento otorgado serviría para la generación de actitudes conforme al sistema. Es decir, un reconocimiento de tipo ideológico (Honneth 2006a: 129-130).

Respecto del primer caso que refiere la tensión entre lo social y lo objetivo (derecho) podría ser ejemplificado con los matrimonios entre personas del mismo sexo. En este sentido habría que preguntarse si la sociedad los acepta abiertamente, lo cual no es del todo claro. Pero, institucionalmente es algo permitido al grado que la ley regula tanto la convivencia como el matrimonio entre homosexuales. Otro hecho que ejemplifica esta tensión, puede ser la decisión de la Suprema Corte de Justicia respecto al uso de la marihuana con fines recreativos; acerca de ella, la sociedad no acepta abiertamente su uso pero es permitido institucionalmente de manera individual mediante la interposición de un amparo.

La segunda situación, es decir, la tensión entre lo social que puede demandar reconocimiento y las instituciones negarlas, podría ilustrarse con un ejemplo histórico. Así, en nuestro contexto, la prohibición del culto católico de la Ley Calles de 1926, generó una tensión entre una sociedad mayoritaria y abiertamente católica y unas leyes que posteriormente no le daban reconocimiento jurídico ni al Vaticano como Estado ni a la Iglesia como persona jurídica y muchísimo menos a las prácticas públicas del culto católico. Esas tensiones generadas entre la sociedad y las instituciones, como es ya sabido,

generaron poco tiempo después la guerra cristera. Otro ejemplo de tipo histórico se ilustra con los movimientos realizados por grupos de minorías o en estado de exclusión como lo fueron los de la lucha por los derechos civiles de los negros en los Estados Unidos, encabezados por Rose Parks y posteriormente por Martin Luther King. Lo mismo sucede con la lucha por el apartheid en Sudáfrica, los movimientos indígenas en América latina etc.

Ambas situaciones al referirse a las instituciones, pueden ser abordadas a partir de un problema de inclusión/exclusión. Pero, esto lo explicaré en un apartado posterior.

En cuanto al tercer tipo de tensión, el ideológico, lo he considerado porque “Lejos de contribuir eficazmente al mejoramiento de las condiciones de la autonomía de los miembros de nuestra sociedad, el reconocimiento social sirve según todas las apariencias sólo a la generación de actitudes conforme al sistema” (Honneth 2006a: 130). La manera de hacerlo, explica Honneth, es que el reconocimiento como ideología sirva como una forma de sometimiento, por lo que se pierde la connotación positiva que podría significar. Por eso, recuperando a Althusser, Honneth trata de indagar sobre el reconocimiento como dominio.

...el hecho de ser oficialmente alabado respecto a determinadas cualidades o capacidades parece haberse convertido en un instrumento de la política simbólica, cuya función subterránea es integrar a individuos o grupos sociales en el orden social dominante mediante la sugestión de una imagen positiva de sí mismos (Honneth, 2006a: 129-130).

Algunas situaciones que pueden servir como ejemplos son enunciados por Honneth como el esclavo virtuoso, la buena ama de casa o el soldado heroico y, se presentan cuando se asigna al individuo una imagen de sí mismo conforme a lo esperado socialmente, situación que contribuye a mantener las relaciones de dominio. Sin embargo,

para Honneth un análisis más detallado que considere las condiciones socioculturales del pasado mostraría que dichas “valoraciones” que ahora se consideran como formas negativas han sido una “...condición para la adquisición por parte de grupos específicos de una más elevada valoración de sí mismos” (Honneth, 2006a: 132). Por ello, es que para Honneth resulta difícil establecer de antemano una consideración ideológica sobre dichas valoraciones objeto de cuestionamiento.⁷⁸

La manera de distinguir el reconocimiento como ideología es mediante cuatro premisas: (Honneth, 2006a: 135).

1. Afirmer las cualidades positivas de las personas.
2. El reconocimiento no sólo sea declarativo sino que se asuma como un comportamiento.
3. Represente un fenómeno distintivo del mundo social.
4. El reconocimiento en un concepto genérico que abarca los subtipos de amor, respeto jurídico y apreciación de valor.

Sin embargo, existe otro modelo para distinguir el reconocimiento legítimo de uno ideológico. Este otro procedimiento se integra por el reconocimiento atributivo y el receptivo. Con el primero “...puede imputársele en cierto modo al otro sujeto una cualidad nueva y positiva” (Honneth, 2006a:135). Mientras que con el segundo “...la

⁷⁸ Para poner un ejemplo en nuestro contexto puedo mencionar algunas respuestas de las fiscalías ante una denuncia penal por desaparición de una menor o una mujer como “...*muchachitas que andaban con el novio o andaban de voladas.*”; “*no está desaparecida, anda con el novio o anda con los amigos de vaga.*”; “*todas las niñas que se pierden, todas [...] se van con el novio o quieren vivir su vida solas*”. Ver. Sentencia del Caso González y Otras (“Campo Algodonero”) Vs. México de fecha: 16 de noviembre de 2009. Corte Interamericana de Derechos Humanos, párrafos 196-200. p. 57. Consultada en http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_205_esp.pdf el día sábado 8 de septiembre de 2018 a las 13:07 horas.

cualidad existente de una persona es de algún modo confirmada o públicamente afirmada sólo de forma secundaria” (Honneth, 2006a:135)

Ambos modelos poseen cualidades y también enfrentan dificultades. En este caso, el modelo que enfrenta una problemática que se debe señalar es el atributivo en tanto que produce o genera cualidades en los sujetos de manera institucional. El inconveniente señalado por Honneth es que las instituciones no sean las encarnaciones del reconocimiento intersubjetivo sino más bien se impongan “...modelos de reconocimiento modificados primeramente en las regulaciones y prácticas de una institución antes de que alcancen expresión en la praxis narrativa de un mundo de la vida” (Honneth, 2006a:139). Por lo que el resultado sería un reconocimiento ideológico generado en la institución y no como encarnación.

3.2 Preeminencia del derecho

Derivado de la tensión entre las esferas jurídica y social, explicadas en el apartado anterior considero que Honneth le termina otorgando un gran valor a la esfera jurídica y por tanto una preeminencia a esta por sobre la otra.

Esta preeminencia de la esfera jurídica se debe por la importancia que Honneth le da a los derechos como derroteros de lucha por el reconocimiento y que a continuación explico.

Recordemos que para Honneth el hombre deviene en el Estado persona racional y libre y, como singular obtiene reconocimiento porque se somete a una generalidad y se planta frente a otros mediante una forma de validez general y los reconoce porque él quiere valer en tanto persona y libre. De esta manera, ante el derecho positivo los hombres

son iguales y libres. “A partir de entonces el sistema de derecho puede ser entendido como expresión de los intereses generalizables de todos los miembros de la sociedad, de manera que su pretensión según excepciones y privilegios no debe consentirse” (Honneth, 1997a: 135). Por consiguiente surge para Honneth una nueva manera de interacción social, puesto que si están de acuerdo en tanto que seres libres e iguales deviene una nueva forma de reconocimiento. “...los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual” (Honneth, 1997a: 135).

Ahora bien, la esfera del derecho moderno ha devenido como tal “...sólo en la medida en que ésta ha podido desligarse de la autoridad inmediata de las tradiciones morales y se ha trasladado a un principio universalista de fundamentación” (Honneth, 1997a: 135). A partir de esta esfera del derecho es en la que se desarrollan las luchas por el reconocimiento en distintos ámbitos como aquellos políticos, civiles, económicos y sociales y, han podido ser y suceder debido a las luchas generadas por la propia burguesía desde los siglos XVII y XVIII.

Para demostrar lo anterior, Honneth revisa las modificaciones que han tenido los derechos subjetivos en las sociedades postradicionales, ya que gradualmente se han incrementado a partir de ciertas luchas por el reconocimiento. Para ello, tomó como punto de partida una distinción de derechos subjetivos en: a) derechos de libertad que protegen especialmente la vida y propiedad frente al Estado (libertades negativas); b) derechos políticos de participación en la formación pública de la voluntad y; c) derechos sociales al bienestar (positivos) que permiten participar en la distribución de los bienes fundamentales (Honneth, 1997a: 141).

...para poder actuar como una persona moralmente responsable, el singular necesita no sólo la protección jurídica frente a las intervenciones en su esfera de libertad, sino también la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación política de la voluntad, pero sólo puede hacer uso de ella si se le concede en cierta medida socialmente un nivel de vida. Por eso en los últimos siglos, con las garantías que recibió el estatus jurídico de ciudadano singular, debe igualmente ampliarse el conjunto de todas las facultades que caracterizan al hombre constitutivamente en tanto que persona: a las cualidades que a un sujeto lo ponen en condiciones de obrar racionalmente, se ha añadido entre tanto un mínimo de formación cultural y de seguridad económica. Reconocerse recíprocamente como personas de derecho, hoy significaría más de lo que podría significar al principio del desarrollo moderno del derecho: no sólo la capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales, sino también la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en un nivel social de vida por la que un sujeto es entretanto reconocido cuando encuentra reconocimiento jurídico (Honneth, 1997a: 144).

De esta manera, es que Honneth reconoce que estos avances son provenientes de la lucha que se ha llevado a cabo por su consecución, es decir, provienen de exigencias hechas por los mismos sujetos en distintos ámbitos. “Lo mismo que los derechos políticos de participación, así también surgieron los derechos sociales al bienestar conforme a una ampliación, forzada desde abajo, de la significación que se liga con la idea de plenitud de pertenencia como socio dentro de la comunidad política (Honneth, 1997a: 143).

Este incremento en los derechos de los sujetos los ejemplifica Honneth con la lucha por el derecho a la enseñanza durante el siglo XIX o a las exigencias a diversas clases de derechos de bienestar durante el siglo XIX. Luego entonces, el enriquecimiento de la competencia jurídica del sujeto se podría entender como un avance en su representación moral. Por esta razón es que Honneth se percata que a partir de este proceso de incremento

de los derechos significa una ampliación en el aspecto material y social en el reconocimiento. Por tanto, la situación que entonces deriva de la falta de reconocimiento jurídico —como se vio en el capítulo anterior— es el menosprecio, pues el reconocimiento en la esfera del derecho permite entender al sujeto que su obrar es respetado por todos y es la exteriorización de su autonomía. Es así que los derechos significan para Honneth el respeto para sí “...tener derechos significa poder establecer pretensiones socialmente aceptadas, esto dota de al sujeto singular de la oportunidad de una actividad legítima, en conexión con la cual él puede adquirir conciencia de que goza el respeto de los demás” (Honneth, 1997a: 147). Por ende,

...podemos concluir que un sujeto en la experiencia del reconocimiento jurídico puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad; y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma es lo que llamamos autorrespeto (Honneth, 1997a: 147).

Lo anterior no está exento de dificultades pues falta evidencia empírica del autorrespeto, por lo que es necesario entenderlo de manera indirecta y voltear a su lado negativo, es decir, al menosprecio. En tal caso la lucha por los derechos civiles de los negros en los Estados Unidos en las décadas de los cincuentas y sesentas se vuelve un ejemplo. “...tolerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que sólo la protesta activa y la resistencia pueden liberar” (Honneth, 1997a: 148).

Es así que se puede observar que la lucha por el reconocimiento ha hecho que se garanticen ciertos derechos a los individuos, mismos que a partir de la igualdad buscan ser respetados. Pero ello, ha convertido a la esfera jurídica no sólo en garante de dicha exigencia sino que al mismo tiempo el sistema jurídico establece las bases bajo las cuales

las personas se otorgan respeto unas a otras. Al mismo tiempo, el derecho se vuelve el fundamento de la autoestima en tanto que las personas sienten y tienen los mismos derechos y deberes que los otros. Además, no hay que perder de vista que son los derechos los que proporcionan un instrumento de acceso a la justicia.

Por tanto, la función principal de los derechos es ayudar a establecer una parte del reconocimiento necesario para la constitución de un yo pleno. El imperativo de los derechos es ser persona y respetar a los demás como personas. Al reconocer los derechos, la ley otorga dignidad a la persona y, al respetar los contratos, hace que la dignidad sea una realidad en el mundo. La relación interpersonal de derecho ofrece el reconocimiento de lo universal en cada particular y el deseo de la forma más abstracta de derecho.

Podemos concluir que el reconocimiento de derechos tiene tres componentes. Los derechos presuponen un sistema legal universalista bajo el cual las personas se respetan unas a otras porque son personas jurídicas conscientes de las leyes que crean y protegen los derechos. En segundo lugar, el reconocimiento del otro como persona jurídica es consecuencia del hecho de que goza de libre albedrío, autonomía moral y responsabilidad, y posee derechos legales. Este tipo de reconocimiento se denomina típicamente respeto por (o) la dignidad humana. Finalmente, el reconocimiento legal conduce al respeto por uno mismo, a la comprensión de que yo también soy capaz de actuar moralmente y que, como los demás, soy un fin en mí mismo. La dignidad humana, el respeto por uno mismo y el respeto por los demás son sinónimos de la capacidad de tomar decisiones morales y plantear reclamaciones legales (Douzinas, 2002: 390).

Los derechos también son una manera de reducir la dominación lo cual conlleva limitaciones al poder. También, son una especie de interface, un puente entre lo subjetivo y lo social —como en las tensiones— que facilita el reconocimiento. Inclusive, como dice

Douzinas (2002: 391), son gambitos en el dialogo del reconocimiento, son formas de presentarse a los otros.

En lo personal comparto la idea de Honneth que dice que: “Los derechos, por supuesto, tienen un lugar central en cualquier concepción plausible de cómo una sociedad justa protege y habilita la autonomía individual. La pregunta es si pueden hacerlo solos.” (Honneth & Anderson, 2005c: 139). Pero, también, considero que en la teoría de Honneth el derecho adquiere una importancia y primacía, que vista en el contexto de la sociedad burguesa capitalista puede no desempeñar necesariamente un papel emancipatorio — como la tradición de la Teoría Crítica lo ha teorizado y pretendido, de reconocimiento o justicia moral— sino, en su correlato negativo. Inclusive, parece que la lucha por el reconocimiento para el maestro alemán termina jugándose primordialmente en esta esfera subsumiendo en buena medida a la esfera de la valoración social.

...no se produce nunca una batalla por el reconocimiento jurídico, salvo mediante la reivindicación de una “diferencia” específica de una determinada situación vital, que, hasta ahora, no ha recibido consideración jurídica, con referencia normativa al principio de igualdad. Podríamos decir de un modo más incisivo que todas las luchas por el reconocimiento progresan a través de una interpretación de la moral dialéctica de lo universal y lo particular: siempre se puede apelar a favor de una determinada diferencia relativa, aplicando un principio general de reconocimiento mutuo que obligue normativamente a una expansión de las relaciones vigentes de reconocimiento (Honneth & Fraser, 2006b: 121).

En términos sencillos, me parece que para Honneth la lucha por el reconocimiento termina siendo una lucha por derechos, pues se invoca el principio de igualdad de derechos para el ejercicio de la diferencia o de ciertas particularidades. Es decir, bajo esta óptica se lucha por un proceso de inclusión. Empero, debe quedar claro que la valoración

social no se obtiene con más derechos, aunque reconozco que pueden ayudar en la consecución de dicha valoración social y a moldear ciertas actitudes que con el tiempo se van transformando.

3.3 Reconocimiento e Inclusión-exclusión.

Como lo mencioné en el apartado de la tensión entre el derecho y la valoración social, un derrotero que me parece útil para comprender las tensiones que surgen al interior de las esferas, es el que proporciona el concepto de inclusión.⁷⁹ Para ello, es preciso ir más allá de la teoría de Honneth pues este no lo contempla como tal y me parece necesario su empleo. Sólo hay que reflexionar que el hecho de ser reconocido implica por necesidad ser incluido en alguna esfera, ya sea mediante la estima social que brinda la sociedad, por la protección jurídica que brinda el derecho, por la posibilidad de participar en la deliberación pública como un sujeto político o la de ser contratado laboralmente que es una inclusión tanto económica como política, etc.

Caruso (2014: 68), sobre el tema de la exclusión en el pensamiento de Hegel expresa:

...representa un obstáculo que se da cuando la sociedad moderna, intentando dar cumplimiento a sus aspiraciones y tareas, termina traicionando sus propios principios. Esta se manifiesta cuando a las personas no les es posible tomar parte en las prácticas e instituciones socialmente relevantes que sirven a la realización de la

⁷⁹ En los más recientes trabajos de Honneth sobre la teoría de la justicia él propone vincular la teoría política con la teoría de Parsons. Revisando la obra del norteamericano encontramos que él lo recuperó de Marshall y de su obra “Ciudadanía y Clase Social”. El sociólogo norteamericano entiende la inclusión como “...el conjunto de pautas de acción que posibilitan que quienes las utilizan como criterios de orientación de su acción sean considerados miembros con todos los derechos de un sistema solidario más amplio.” (Parsons, 1973: 306). Traducción propia. A partir de esta explicación se puede observar que Parsons deja de considerar que junto a la inclusión siempre existe un lado negativo. Ver (Rodríguez & Torres: 431).

libertad ---realización posibilitada, por lo demás, sólo en virtud de la unión entre el desarrollo individual y la reproducción e integración de la sociedad---. Esto y no otra cosa,...significa no poder tomar parte plenamente del espíritu objetivo. La exclusión, creo por tanto, no es un problema accesorio al proyecto hegeliano, sino inherente...

Como ya expliqué, para Hegel, es en el derecho donde el ser humano se encuentra en medio de una diversidad de relaciones creadas de manera intersubjetiva. Y es en este espacio en el cual tratará de realizar su libertad mediante la forma más básica que es el contrato. Sin embargo, si Honneth le da a esta esfera una gran importancia derivada del avance de los derechos subjetivos, cabe preguntarse, si los conceptos de inclusión y exclusión son óptimos para analizar esta otras esferas e instituciones que otorgan el reconocimiento, pues si observamos críticamente el pensamiento de Honneth sobre el tema nos daremos cuenta que de la misma manera que se otorga (inclusión) el reconocimiento también hay experiencias que son negadas (exclusión). Por ello, al querer darle una impronta empírica a su propuesta, este binomio puede ayudar a dar explicaciones no sólo semánticas de la libertad, reconocimiento y justicia sino también a cuestiones operativas.

Sin embargo, en un primer paso, más que pretender indagar si Hegel consideró la inclusión y hacer exégesis de su pensamiento,⁸⁰ una tarea que puede resultar útil es la de vincular la inclusión y su correlato negativo que es la exclusión con la teoría de Honneth⁸¹, es decir, un trabajo conjunto que permita lograr un análisis societal más específico y que posibilite un análisis empírico más concreto sobre la consecución tanto de la libertad como del reconocimiento en las sociedades actuales.

⁸⁰ Ver por ejemplo: (Rendón, 2012).

⁸¹ Considero que debe recordarse que Honneth tiene fuertes y estrechos vínculos con la sociología. Así lo observa desde las primeras páginas en su primera obra sobre el tema, donde destaca que desde los escritos anteriores a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel se puede iniciar una reconstrucción de las premisas de una teoría social autónoma. Ver (Honneth, 1997a: 14).

Por eso, es preciso recordar que en su indagación sobre el reconocimiento, mediante las diferentes esferas que lo otorgan, Honneth explica que históricamente durante el proceso de transformación de la valoración social del individuo se ha transitado un camino que ha comenzado desde el concepto del honor hasta las categorías de consideración social o prestigio. Este trayecto atraviesa la transición de las sociedades estamentales hacia las sociedades modernas. En las primeras, el honor era otorgado a todos aquellos que pertenecían a un estamento privilegiado, mientras que en las segundas el reconocimiento era concedido al individuo de acuerdo a su contribución a la sociedad. Es decir, que el honor en las sociedades estamentales era conferido a aquellos que tenían la membresía y que habían sido incluidos. Con el advenimiento de la sociedad moderna diferenciada, también aparecen otras formas de progreso en las relaciones de reconocimiento. Por un lado, la oportunidad de desarrollar una mayor individualidad y por el otro un proceso de inclusión social. Por esta Honneth entiende "...la expansión de la inclusión de los sujetos en el círculo de miembros plenos de la sociedad" (Honneth & Fraser, 2006b: 144). Sin embargo, también Honneth aclara:

No está claro, sin embargo, que este (doble) criterio de progreso pueda encontrar alguna aplicación en el nuevo orden tripartito de reconocimiento que ha traído consigo la sociedad capitalista moderna, porque cada una de las tres esferas de reconocimiento se distingue por unos principios normativos que facilitan sus propias normas internas de lo que se considere "justo" o "injusto" (Honneth & Fraser, 2006b:145).

Ya en sus trabajos más recientes, Honneth, ha continuado de manera tangencial abordando el vínculo entre reconocimiento e inclusión.⁸² Pero, lo ha hecho acorde a sus nuevas teorizaciones. Por ejemplo, en *El derecho de la libertad* ha dado indicios de esta

⁸² Me parece que lo comienza a realizar a partir de su preocupación por la teoría de la justicia.

situación pero partiendo del hecho de que ahora su interés se centra más en la libertad que en el reconocimiento pero sin desprenderse totalmente del segundo. Es así, que comenta que las luchas son el motor del reconocimiento y acepta que la cooperación y solidaridad que él pretende son un fenómeno a posteriori, resultado del reconocimiento e inclusión obtenidos (Honneth, 2015: 289-280). El resultado de lo anterior es la libertad: “Una vez pensamos que la libertad de un sujeto, propiamente hablando, no consiste ni en un espacio definido de elección arbitraria ni (siguiendo a Kant) en una autodeterminación reflexiva, sino más bien como una cuestión de participación y colaboración en instituciones éticas.” (Honneth & Ranciere, 2016b: 166).

Esta la libertad que él preconiza —que se deriva genuinamente de Hegel— donde sus miembros puedan ser libres por medio de una cooperación solidaria, es decir, con los demás, sólo será posible gracias a las esferas de las relaciones personales, mercado y voluntad democrática. Esta última posibilitada por el Estado democrático de derecho y la construcción de la voluntad política (posibilidad de la participación política deliberativa). Esto sin embargo, no es otra cosa que tratar de continuar con el propósito de explicar la formación de la eticidad y la libertad social en la sociedad actual mediante el modelo ético de Hegel que encuentra su encarnación y máximo desarrollo en el Estado. “...Finalmente, el sujeto individual es incluido en el <<Estado>> cuando es capaz de formar sus <<habilidades>>, sus disposiciones y talentos de manera tan <<racional>> que puedan ser incorporados al bien de la totalidad” (Honneth, 2016a: 34)

Me parece que la cuestión importante radica en cómo determinar quién puede ser incluido en la esfera del mercado y en la formación de la voluntad democrática.

... bueno, la cooperación en sí tiene la forma de una disputa social sobre quién está incluido en la formación de la voluntad democrática común de una comunidad

determinada, una disputa sobre la pregunta: ¿Quién debe ser incluido? Y: ¿Cómo vamos a organizar el proceso? Esto es en sí mismo una especie de disputa sobre la cuestión de cómo vamos a realizar la norma democrática, la norma de inclusión en la formación de la voluntad democrática de la mejor manera posible (Honneth, 2015: 280).

Considero además, que en el proceso de formación de eticidad de una sociedad que estipula Honneth, el proceso de participación deviene como condición; empero, se debe reconocer que la interacción entre los miembros de una comunidad genera necesariamente no el efecto deseado de reconocimiento, inclusión y cooperación sino los efectos contrarios como el disenso, conflicto, exclusión y violencia.⁸³

Para encontrar un derrotero fructífero y que posibilite un mayor grado de profundidad de un análisis concreto y de densidad teórica en el vínculo entre inclusión y reconocimiento, me parece que podría ser provechoso el retomar otro itinerario que considero sumamente desarrollado. Para este propósito, el aparato teórico sociológico de Luhmann puede resultar sumamente útil. Desde luego que su empleo no busca ser pretencioso sino únicamente aprovechar las herramientas teóricas del también alemán para dar cuenta del vínculo inclusión-reconocimiento y, con éste, de las tensiones al interior de la sociedad. Por ejemplo, para Luhmann, la sociedad estratificada genera una forma de inclusión que se posibilita a partir de estamentos. En ellos el honor deviene por la pertenencia (membresía) a uno de los segmentos que moldean esta forma societal y que es la familia (por ejemplo la nobleza).⁸⁴ Así, el honor lo reciben aquellos incluidos en el estamento que lo confiere y excluye a quienes no pertenecen a él.

⁸³ Para un análisis de este hecho véase: (Pantea, 2013).

⁸⁴ Como se puede observar, esta explicación no es contraria sino complementaria a la ofrecida por Honneth en la explicación del reconocimiento.

En este orden de ideas, Luhmann emplea la díada inclusión-exclusión refiriendo a la lógica matemática de George Spencer-Brown y su concepto de forma. Bajo la explicación del matemático, la forma hace referencia a una operación que realiza el observador en el cual se pone de relieve una parte de la distinción, es decir, se pone énfasis en un lado de la observación considerando que existe otro. De esta manera, cuando se realiza esta operación de distinción (inclusión) se excluye algo. Esta distinción no significa otra cosa que una cuestión lógica. En palabras del de Bielefeld “Inclusión designa el lado interno de la forma; el externo, la exclusión. Razonablemente sólo podemos hablar de inclusión, cuando existe la exclusión.” (Luhmann, 1994: 16).

Lo anterior se vuelve valioso en tanto que permite entender que un proceso de inclusión-exclusión necesita ser referido siempre de forma conjunta y además acompañado de una explicación sobre la misma sociedad y los cambios que ella tiene. Por eso, es preciso identificar que si consideramos que en la actualidad la sociedad puede ser analizada a partir de una diferenciación funcional que es producto de su propia historia evolutiva, entonces primero se tendría que señalar cuáles son las esferas o los sistemas que la integran y forman parte de su estructura.⁸⁵ Estos podrían ser el político, jurídico, económico, religioso, científico, educativo, salud, arte. Cada uno de ellos ha desarrollado con el paso del tiempo una serie de correlaciones semánticas propias que permiten la inclusión de los individuos en su seno y que también ayudan a distinguir a aquellos que no lo han sido, es decir, los excluidos. Algo que resulta significativo de todo esto, es que esta forma inclusión-exclusión se institucionaliza de diversas formas atendiendo al contexto histórico y cultural de cada sociedad e inclusive el que se presente en uno de ellos no garantiza que se presente de la misma manera en otro, pues cada esfera o

⁸⁵ Por eso no resulta necesariamente conflictivo el cuestionarse si sólo queremos continuar con las esferas de reconocimiento propuestas por Honneth o si podemos ampliarlas a la consideración no sólo de la esfera jurídica sino también de aquella económica y también política que forman parte de la eticidad.

subsistema desarrolla una propia racionalidad que difiere de la del otro. Dicho de otra manera, cada sociedad tiene formas de inclusión-exclusión y, dentro de ella, cada esfera o sistema parcial que la conforma regula su propia forma de inclusión-exclusión de los miembros que la integran.

Si entonces retomamos el argumento sobre la sociedad actual, recordemos que lo que se exige es que ésta debe procurar que todos los individuos puedan acceder o participar en cada una de estas esferas o sistemas que la conforman, lo que en términos políticos garantiza la igualdad. Para ejemplificar lo anterior, podría decir que lo que se demanda es que los individuos pueden participar en el sistema político, económico, educativo, religioso, de salud, etc., de su propia sociedad, por lo que todos tendrían que poder votar o ejercer el comercio, recibir educación básica, elegir su propio credo religioso, recibir atención médica, casarse, etc. Por ello, también la inclusión es una cuestión que en la sociedad moderna se puede entender a partir de las decisiones del propio individuo en las que él finalmente podría decidir si quiere participar o no en una determinada esfera o subsistema, que en términos políticos sería la libertad. Sin embargo, ambas situaciones pueden generar la percepción de la inclusión para los individuos en tanto que ellos puedan participar (igualdad) al tiempo que ellos también decidan en que esferas lo quieren realizar (libertad). En lo que se insiste, es que se han dejado de considerar cuáles son las formas de exclusión, pues al centrarse en la inclusión se olvida el correlato negativo de la misma que es precisamente la exclusión, lo cual es una de las paradojas de la sociedad actual. Es decir, la sociedad y esferas al mismo tiempo que incluyen también excluyen. Así, de cuantos derechos dispone un individuo lo regula el sistema jurídico, de quien puede votar lo decide el político, de cuánto gana un individuo el económico, etc. Esto genera la necesidad de preguntarse e indagar sobre las consecuencias latentes de la inclusión y las formas de exclusión, mismas que significan

la no conquista del reconocimiento ni de la obtención de la libertad (social) en términos de Honneth. Por tanto, si pensamos en la exclusión, las formas en las que esta se puede hacer presente son el conflicto y la violencia.

Por tal razón, me parece que el concepto de reconocimiento puede encontrar una forma de expresión semántica al lado de la inclusión y exclusión. Así, para ilustrar lo dicho se puede decir que las minorías de un Estado buscan se les reconozca y se les incluya. Los homosexuales buscan el reconocimiento que se operacionaliza mediante la inclusión en el sistema legal por medio del matrimonio y en la esfera política como sujetos de lucha, etc. No obstante, hay que recordar que el reconocimiento para Honneth se institucionaliza de forma temprana en el derecho, para posteriormente llegar a un nivel posterior que es el social. Empero, esto sigue una lógica de la totalidad en la que el individuo se dice ya ha sido reconocido e incluido. Por ello, resulta pertinente ver que en la sociedad contemporánea ese reconocimiento e inclusión pueda analizarse de manera fragmentaria y parcial para un mejor estudio tal como propone Honneth, es decir, mediante la consideración de una creciente diferenciación funcional de las sociedades modernas. Por ejemplo, un individuo puede ser reconocido (e incluido) en el derecho, pero queda excluido en el sistema económico. Un matrimonio conformado por personas del mismo sexo puede ser reconocido por la esfera política pero no por la religión. Así, de la misma manera, cada uno de nosotros puede ser reconocido en un ámbito pero no en otro, lo cual no es más que un reconocimiento parcial, no es más que el reflejo que no se ha logrado la inclusión de manera completa y por lo tanto tampoco la libertad social en términos de Honneth, y eso es un obstáculo para la formación de la eticidad en términos hegelianos. Es así que considero que en la sociedad contemporánea no se tiene que referir necesariamente el problema del reconocimiento o de la inclusión a términos estrictamente cuantitativos sino también cualitativos. Aunado a ello, debe ser claro que la inclusión no

remite únicamente a luchas materiales sino también por el reconocimiento. Es por eso que se requiere se analice con mayor precisión cómo opera el reconocimiento en la sociedad actual al lado del concepto de inclusión, que como ya mencione, comprende por cuestiones lógicas a la propia exclusión.

Pero para que esto sea fructífero es necesario —como ya lo he comentado— ir más allá del propio Honneth y extender esos vínculos teóricos hacia otros senderos que permitan pensar primero en el reconocimiento como inclusión para posteriormente reflexionar en otro tipo de esferas sociales que posibiliten explicar el reconocimiento como inclusión para realizar un análisis más específico.

Existen al menos dos grandes dificultades que se tienen que enfrentar ante esta propuesta. La primera es desvincularse de la idea del reconocimiento como inclusión preconizada por Charles Taylor⁸⁶ que necesariamente nos lleva al multiculturalismo.⁸⁷ En cuanto a la segunda dificultad, hay que considerar que no necesariamente la inclusión garantiza la libertad social estipulada por Honneth, es decir, que no garantiza el reconocimiento, pues ser libre en este sentido implica serlo con el otro a partir de los

⁸⁶ El profesor canadiense diagnostica una serie de cambios y de malestares que se han venido experimentando como pérdidas en la sociedad contemporánea. Especialmente, para Taylor, estos males se han presentado después de la segunda guerra mundial. Ellos son el individualismo, la razón instrumental y las limitaciones que han experimentado la sociedad y los individuos. Cada una de estas formas de malestar ha generado una pérdida.

Malestar	Pérdida
-Individualismo	-Sentido
-Razón instrumental	-Fines
-Limitaciones a la sociedad y a los individuos	-Pérdida de libertad

Cada uno de estos malestares deviene relacionado con los otros. Así, el sujeto no sólo ha experimentado una pérdida de sentido sino que también se guía sólo por la consecución de sus fines individuales lo que conlleva una pérdida de libertad, (Taylor, 1994: 37-47)

⁸⁷ “Es bastante revelador que Taylor fuera invitado a escribir el prefacio de la traducción al inglés de *Social Action and Human Nature*, el estudio de antropología filosófica, que fue decisivo para determinar el curso del pensamiento posterior de Honneth. Taylor dio a los jóvenes Honneth y Joas un ilustre ejemplo a seguir, y un apoyo teórico decisivo, en su intento de anclar la crítica de la sociedad moderna en argumentos filosófico-antropológicos. Honneth pagó más tarde su deuda intelectual con Taylor en el postfacio de la traducción alemana de *Negative Freedom*” (Deranty, 2009: 383-384).

estrechos lazos sociales que se han construido, situación que no se consigue con el sólo hecho de otorgar una membresía de pertenencia a una esfera determinada, además de mencionar que una sociedad cada vez más diferenciada funcionalmente es un reto para la generación de la solidaridad e inclusión. Así, estas tensiones serán abordadas en el capítulo siguiente.

IV. TENSIONES EN LAS ESFERAS DE LA LIBERTAD

“...cuando luchamos por nuestros derechos no estamos sencillamente luchando por derechos sujetos a mi persona, sino que estamos luchando para ser concebidos como personas.”

*Judith Butler. **Deshacer el Género.***

En el capítulo anterior me di a la tarea de revisar las tensiones del reconocimiento haciendo un énfasis en la relación entre las esferas del derecho y la valoración social. Traté de demostrar que las fricciones que surgen entre ellas dentro de la sociedad actual, traen como consecuencia la influencia de una sobre la otra y la posible primacía de la esfera jurídica por sobre las otras dos. Por eso, defendí la idea de realizar de un análisis más exhaustivo de ello, por lo que sugerí vincular la categoría de reconocimiento con el de inclusión sin desconocer los inconvenientes y los avatares del multiculturalismo.⁸⁸ Para tal propósito, he señalado la necesidad de indagar otros derroteros sociológicos, máxime cuando también he considerado la insuficiencia en el tratamiento de la diferenciación funcional de la sociedad moderna ofrecido por Honneth.

⁸⁸ Como ejemplo de crítica al multiculturalismo: “En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”: “respeta” la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vacío de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad.” (Žižek, 1998: 172). También en este sentido, Bauman (2006: 103) expresa su desconfianza: “Aparentemente, el multiculturalismo está guiado por el postulado de la tolerancia liberal y por la atención al derecho de las comunidades a la autoafirmación y al reconocimiento público de sus identidades elegidas (o heredadas). Sin embargo, actúa como una fuerza esencialmente conservadora: su efecto es una refundición de desigualdades, que difícilmente obtendrán aprobación pública, como «diferencias culturales»: algo que hay que cultivar y obedecer.”

Sin embargo, debo mencionar que recientemente Honneth ha realizado un giro en su elaboración teórica. Ahora, ya no se interesa tanto por el reconocimiento como por la libertad.⁸⁹ Esto no significa que ahora desconozca al primero sino que lo subsume a la segunda. Una de las consecuencias de este cambio, es que él ha sustituido las esferas de reconocimiento por las esferas de la libertad. “En lugar de tres esferas de reconocimiento, ahora identifico cinco (derecho, moralidad, relaciones personales, economía y política democrática)...” (Honneth, 2017a: 128).

Con este cambio, y bajo la argumentación que he presentado y, pese a cambiar las esferas de reconocimiento por esferas de libertad, siguen existiendo tensiones, que no se han vuelto su objeto de investigación, ni el centro de sus reflexiones y ni siquiera un derrotero por el cual piensa transitar, a pesar de que ahora resultan más evidentes debido a las interacciones entre las instituciones que buscan la justicia y por ende la libertad.

Entonces se vuelve central para la idea de justicia social que esas instituciones de peso normativo y, por lo tanto, “éticas” requieren protección legal, supervisión estatal y el apoyo de la sociedad civil para poder hacer realidad el reclamo de libertad social que subyace en ellas. Solo una división del trabajo y la interacción entre la ley, las instituciones políticas y una esfera pública que fomente la solidaridad pueden sostener las estructuras institucionales a las que los miembros de una sociedad deben las múltiples facetas de sus libertades entrelazadas y a las que, como resultado, todos debemos una cultura de libertad (Honneth, 2016b: 176).

De esta manera, lo que en este capítulo presento, es primero una explicación de su método de la reconstrucción normativa que él utiliza para justificar que el valor más

⁸⁹ Me refiero a las obras *El derecho de la libertad* y *La idea del socialismo*.

importante de la sociedad contemporánea es la libertad. Esta tarea me sirve para demostrar la disociación entre su propuesta y su asidero teórico.

Posteriormente, hago una revisión de uno de los fundamentos que el alemán emplea en su diferenciación funcional de las esferas de la libertad, para tratar de demostrar por medio de las tensiones que se presentan en ellas que existe una disociación entre la libertad social a la que él aspira con su fundamento teórico sociológico. Es por eso, que me doy a la tarea de explicar de forma condensada uno de los autores de los cuales se nutre y que es fundamentalmente Parsons.

Continúo en este capítulo con el análisis del fundamento político de la libertad social de Honneth que versa sobre John Dewey. Honneth lo retoma pues entiende la necesidad de la existencia de espacios de discusión, cooperación y participación intersubjetiva para la toma de decisiones políticas. El revisar esta esfera me permite cuestionar dicha cooperación, discusión y participación en las otras esferas como el mercado y el derecho.

Finalmente, analizo la interacción de las esferas de la política, mercado y derecho para demostrar las dificultades empíricas en la propuesta de Honneth. Cada esfera representa una parte importante en la diferenciación funcional de la sociedad moderna, y su consideración permite un análisis concreto respecto a los logros y vicisitudes tanto en el aspecto de la libertad como del reconocimiento; éste último de la mano de la categoría de inclusión. La elección no se fundamenta en esferas elegidas al azar ya que son tres sistemas de acción estipulados por Honneth. Inclusive, las esferas albergan una relación de reconocimiento debido a que pensar la justicia, libertad, cooperación, autonomía moral y solidaridad, implican en su versión negativa injusticia, falta de reconocimiento y límites a la libertad social.

4. 1. *El Método de la Reconstrucción normativa. Crítica y Justicia.*

La necesidad de Honneth de darle fundamento a su posición crítica lo lleva a replantear la cuestión del método a emplear en su trabajo, mismo que continua con el derrotero de una crítica a las sociedades liberales-democráticas.⁹⁰ Al mismo tiempo, en su obra reciente más importante *El derecho de la libertad* tiene el interés de desarrollar una teoría de la justicia considerando los ideales y valores que están impregnados en las instituciones de las sociedades modernas. Para ello, debe resolver una pregunta: ¿Cómo encontrar una base sólida desde la cual se pueda realizar una crítica de la sociedad?

Tomando como fundamento a Michael Walzer y a Richard Rorty, Honneth realiza una revisión de los modelos tradicionales de la crítica de la sociedad en los cuales encuentra algo en común: "...que toda crítica normativa de un orden institucional supone una afirmación de la cultura moral que debe prevalecer en esa sociedad." (Honneth, 2009d: 54). Esto se debe a que el crítico identifica el horizonte de valores existentes en la sociedad a partir del cual reconoce las anomalías sociales y que son percibidas como algo injusto. A este tipo de crítica le llama débil. Pero a esta se le opone otra, la fuerte, la cual busca ir más allá de los valores locales para argumentar desde una posición universalista pero muy distanciada de sus destinatarios, la cual puede conducir al despotismo.

El diagnóstico de Honneth es que la Escuela de Frankfurt realiza una crítica fuerte, por lo que ha perdido toda referencia a su propio contexto y de su propio orden

⁹⁰ "...uno de los problemas centrales que ha acompañado a la Teoría Crítica desde sus inicios es el de cómo articular al conocimiento y análisis de la sociedad con un interés normativo orientado por los ideales de autonomía, emancipación y justicia. Para ello es preciso descifrar y exponer el horizonte normativo presente ya en interacciones, procesos e instituciones sociales y el modo en que dicho horizonte se realiza y a la vez se niega en las sociedades contemporáneas" (Leyva, 2013: 310).

institucional, haciendo que parezca mera ideología. Por ello, debe encontrar otra forma de hacer crítica más allá de la versión “fuerte”.

La manera de lograrlo es apoyándose en una taxonomía de Michael Walzer (1993: 9-36) que distingue tres tipos de crítica: descubrimiento (revelación), invención e interpretación. La primera de ellas, la revelación, explica la crítica social a partir de experiencias religiosas o cognitivas que hasta ese momento eran inaccesibles, pero, que de pronto se revelan ante el crítico. Por su parte, la invención, es una forma de crítica que parte de un procedimiento universal con realización real o ficticia que finalmente conduce a normas justificadas. A este modelo Honneth prefiere llamarle el de la “construcción” y está representado por John Rawls quien parte de condiciones ficticias para posteriormente derivar de ellas los principios establecidos de manera general para emplearse como una crítica del orden institucional existente. Finalmente, existe el modelo de la interpretación, que es el que mejor sale evaluado por Honneth, que no es otra cosa que una crítica inmanente de la sociedad. Esto significa que para hacer una crítica social se toman como fundamento los principios de cada sociedad que ya son parte del orden social establecido por ella. Axel Honneth cambia el nombre de este modelo por el de la “reconstrucción”.

El método adoptado por Honneth de los tres anteriormente descritos es el de la reconstrucción normativa. Pero, le falta por resolver otro problema: ¿cómo hacer una crítica inmanente sosteniendo que los valores de una sociedad sean defendibles o deseables?

La respuesta a esta interrogante devendrá bajo el argumento del alemán que los ideales normativos de cada sociedad poseen una encarnación derivados de la razón social.

...el problema de la fundamentación que se le plantea a toda forma inmanente de crítica de la sociedad se resuelve interpolando un concepto de racionalización social:

en cuanto se puede mostrar que un ideal existente encarna un progreso en el proceso de realización de la razón, ese ideal puede proporcionar un parámetro fundado para criticar el orden social dado (Honneth, 2009d: 60-61).

Pero, Honneth se percata que un modelo reconstructivo por sí mismo no es suficiente sino que es necesario se acompañe por un estudio genealógico que dé cuenta del contexto de esas normas morales y que su significado original no se haya desplazado.

De esta manera y, como ya lo mencioné en el capítulo II, el diagnóstico de Honneth es que de entre los valores existentes en las sociedades contemporáneas el más importante es el de la libertad individual.⁹¹

No debe sorprender el vínculo estrecho que Honneth quiere construir entre filosofía y sociología, eso resulta evidente a lo largo de obra. De hecho, esta situación resulta compatible si pensamos que si se quiere hacer crítica de la sociedad, se tiene que repensar por ello a la propia crítica, conocer el método de hacer crítica y también se requiere conocer la sociedad.⁹² Lo novedoso en Honneth es que en cuanto al entendimiento de lo social pareciera ser que no recurre a la sociología sino que desde la propia filosofía política encuentra un sendero que parte de Hegel y le sirve para el análisis de la sociedad.

...la manera como Honneth hace esta recuperación está marcando un nuevo paradigma al entender la teoría de la justicia como análisis de la sociedad. Esta nueva perspectiva está provocando, si se quiere, un giro filosófico y es el de no alejar el análisis social a los científicos sociales, como si a los filósofos les quedara solamente

⁹¹ Sobre esta cuestión Gustavo Leyva (2013: 312) agrega: “La labor de la crítica...busca...determinar el modo en que los valores e ideales normativos que orientan a una sociedad --por ejemplo las ideas de libertad o la igualdad---van más allá de sus respectivas articulaciones institucionales específicas y ofrecen así la posibilidad de corregir a la luz de ellos carencias y limitaciones, de superar exclusiones fácticas injustificadas atendiendo así a la distancia, las disonancias cognitivas entre la pretensión normativa y la realidad fáctica.”

⁹² “Axel Honneth en particular ha intentado precisar y desarrollar aún más la función de la crítica al subrayar que ella está orientada a mostrar y analizar las patologías sociales en el mundo contemporáneo” (Leyva, 2013: 312).

como tarea construir principios políticos que no tienen ninguna validez moral en el orden social o, todavía más grave, principios propuestos para un mundo social que no existe. Ahora bien, considero que Honneth redefine la labor de la filosofía en su encuentro con el mundo social (Carrasquilla, 2017: 129).

Habría que analizar más detalladamente si como si dice el autor de la cita anterior, Honneth está marcando un nuevo paradigma. Desde luego que la obra de Honneth al abordar las patologías sociales, los conflictos y las luchas por el reconocimiento le da un cariz sociológico a su trabajo.

Es decir, no podemos comenzar el esfuerzo de una teoría normativa sin tener, ya ciertas intuiciones del estado de nuestra sociedad que son algo descriptivas, y luego, una vez que damos el paso hacia el campo normativo, estableciendo ciertos principios de justicia, tenemos que corregir nuevamente estos principios con ciertas intuiciones que, a su vez, son de tipo descriptivo (Honneth, 2004a: 390).

Sin embargo, en lo particular considero que a pesar de su profundo conocimiento de la sociología y que retoma de ella ciertos fundamentos en sus trabajos, está más cerca de la filosofía social y la propia filosofía política. Quizás, la manera de ilustrar lo anterior es rastreando de dónde obtiene la idea del orden social y los valores, situación que es explicada en el siguiente acápite.

4.2 Parsons y la libertad como valor de la justicia.

Con el propósito de desarrollar su teoría de justicia y fundamentar una reconstrucción normativa para la crítica de las sociedades contemporáneas, Honneth recurre a la teoría de Parsons. El hecho de que lo haga le permite llevar a cabo su tarea de reactualización de Hegel.

Lo que caracteriza específicamente al modelo de sociedad de Parsons, y lo que lo hace particularmente apropiado para actualizar la intención de Hegel, es el hecho de que hace que la existencia de todos los órdenes sociales dependa de su legitimación en términos de valores e ideales éticos por los que vale la pena luchar (Honneth, 2010a: 709).

La teoría de Parsons le permite indagar cuáles son los valores más importantes de la sociedad y cómo se pueden cumplir en las instituciones existentes. Y su resultado le posibilita realizar la crítica correspondiente. Por tanto, el rol que toma ahora la teoría de Parsons es muy importante, a tal grado que: “El sociólogo estadounidense Talcott Parsons se destaca, quizás de forma algo sorprendente, como una segunda gran inspiración teórica. Esto queda claro si echamos un vistazo a las cuatro premisas metodológicas que Honneth delinea en el capítulo introductorio de su libro” (Heidegren, 2015: 214).

En el libro de *El derecho de la libertad* Honneth establece cuatro premisas para elaborar su teoría de la justicia. Estas, también lo vinculan fuertemente a Parsons. La primera refiere que las sociedades hoy en día se orientan hacia ideales y valores comunes. La segunda consiste en determinar lo justo como aquello que permite alcanzar esos valores. En tercer lugar, analizar mediante la reconstrucción normativa cuáles son las esferas o instituciones que permiten alcanzar esos valores y; finalmente, realizada la reconstrucción normativa surge la posibilidad de realizar una crítica.⁹³

Ahora bien, para profundizar más sobre el asidero que Parsons representa para Honneth explicaré de manera sintetizada los argumentos del norteamericano sobre su preocupación por la libertad, el orden y los valores.

⁹³ Ver (Honneth, 2014: 16-25). “...con el propósito de criticar esas mismas instituciones y prácticas como encarnaciones deficientes e incompletas de valores universalmente aceptados.” (Honneth, 2010a: 714).

De esta manera, en la primera gran obra del pensador norteamericano *La Estructura de la acción social* — de juventud—, Parsons se ocupa de los problemas de la libertad y orden. Ambos, son para él problemas centrales en el entendimiento de la sociedad, ya que constituyen los dos polos que pretendía amalgamar en su teoría voluntarista de la acción social. Para tal cometido, parte de una pregunta que se volverá caballito de batalla en sus teorizaciones y en general en el pensamiento sociológico; el cuestionamiento reza así: ¿Cómo es posible el orden social?⁹⁴

Para tratar de responder dicho interrogante, Parsons recurre primeramente a la historia. Aduce que cuando la iglesia comienza a perder poder, situación derivada de la reforma protestante, el poder de control sobre los individuos también comienza a debilitarse. Cuando el pensamiento social alrededor del siglo XVI se secularizó, el Estado tuvo que hacer frente a un problema esencial en ese momento: el del orden (Parsons 1968a: 134). La idea es que el elemento pecaminoso como base del orden social se resquebraja, teniendo que pensar en dar solución al que para Parsons es uno de los principales problemas (junto a la libertad) de la sociedad contemporánea, el del orden social. La respuesta que él ofrece vendrá matizada por varios autores que son los que ayudan a encontrar una solución que le resulta satisfactoria en un contexto anterior a la segunda guerra mundial.

De entre los autores que pasan lista y que le ofrecen la doble alternativa para encontrar al mismo tiempo libertad y el orden social, el sociólogo norteamericano encuentra a Durkheim, Vilfredo Pareto y el economista Alfred Marshall. Parsons consideraba que los tres pensadores convergieron en señalar que los valores establecen expectativas de conducta, es decir, son una forma de guiar la acción del actor, ya que son

⁹⁴ “...el problema central puede ser así expuesto: ¿Cómo es posible, utilizando todavía el esquema general de la acción, solucionar el problema hobbesiano del orden y, sin embargo, no utilizar un apoyo metafísico tan objetable como la doctrina de la identidad natural de intereses” (Parsons, 1968a: 150).

concepciones socialmente compartidas acerca de lo que el actor puede conseguir y aquello que debe evitar. Además, los valores explican los fuertes vínculos solidarios existentes entre los miembros de una sociedad y permiten dar una respuesta al problema planteado. Conjuntamente, Parsons se percata que desde la sociología y la economía existen respuestas a ese cuestionamiento, que tienen una naturaleza fáctica y que van más allá de una perspectiva política como la propia de Hobbes o de Locke y que culminan con la explicación del contrato social.

El gran descubrimiento de Parsons, es que los valores son elementos que no sólo mantienen el orden en la sociedad sino que son vinculantes y establecen un marco de actuación para sus actores. Al mismo tiempo, permiten la libertad individual pues es finalmente el actor el que decide cómo actuar, no importando que esos valores vengan del exterior o le sean impuestos. Sólo hay que recordar que en su concepción atomística de la acción social, los elementos que la constituyen y que permiten ese grado de libertad son los fines, medios y la orientación normativa, pues todos ellos son elegidos por el actor y pueden ser exteriorizados mediante las manifestaciones de su voluntad.

De esta manera y resumiendo enormemente la argumentación dada por Parsons para resolver la pregunta y encontrar el equilibrio entre libertad y orden, la respuesta es que todo eso es posible debido a los valores compartidos en una sociedad. Pues, gracias a ellos se establece un orden fáctico en la sociedad, es decir, son vinculantes.

...se ha visto que la solución a la cuestión del poder, así como a una pluralidad de otros complejos rasgos de los sistemas de la acción social, implica una referencia común a la integración de los individuos con referencia a un sistema de valores comunes, manifestada en la legitimidad de las normas institucionales, en los fines últimos comunes de la acción, en el ritual y en varios modos de expresión. Cabe referir de nuevo todos estos fenómenos a una única propiedad emergente general de

los sistemas de la acción social, a la que cabe llamar «integración de valores comunes» (Parsons, 1968b: 930).

En sus obras de madurez —y probablemente más importantes— *El sistema social* y *Hacia una teoría general de la acción*, Parsons vincula su teoría de la acción social con su nuevo interés centrado en los sistemas sociales. Pero, es en *Apuntes sobre la teoría de la acción* donde se comienza a delinear su famoso cuadro que distingue los diversos sistemas de acción social (Parsons & Bales & Shills, 1970: 168-178). El norteamericano explica que son cuatro los sistemas necesarios para mantener el orden social. Ellos son el sistema fiduciario, comunidad societal, la política y la economía. Tales sistemas, junto a los prerequisites funcionales que a cada uno le corresponden, mantendrán un orden y por tanto a la sociedad en equilibrio. De esta manera, el vínculo entre los prerequisites funcionales junto con los sistemas de acción forman el famoso sistema AGIL parsoniano:⁹⁵

L	Sistema Fiduciario (Religión, educación, familia)	Comunidad societal (Derecho)	I
G	Economía (trabajo, producción y distribución)	Política	A

Lattency. **Sistema Fiduciario** (Religión, educación, familia) transmite la cultura (normas y valores) a los actores permitiendo la internalización.

Integration. **Comunidad societal** (como el derecho) coordina los diversos componentes de la sociedad.

Goal. **Política** integra los fines societales.

Adaptation. **Economía** se encarga de la adaptación de la sociedad al entorno mediante el trabajo, la producción y la distribución.

⁹⁵ Cfr. Ritzer (1994: 406-418). Para una explicación del sistema AGIL ver Parsons & Bales & Shills (1970) y Parsons (1987).

En este modelo para entender a la acción social —y que Honneth conoce bien— se puede observar que para Parsons, dentro del sistema fiduciario se encuentra no el derecho como el subsistema que mantiene el orden social sino que son los valores compartidos los que tienen que encontrar representación en las demás instituciones societales. Por ello, el prerrequisito funcional de *Lattency* (latencia) ayuda a mantener esos valores convirtiéndose así, el sistema fiduciario, en el sistema de acción social más importante pues es el que transmite los valores a los actores dentro de la sociedad, por medio de la religión, educación y la familia. También, se pueden observar los otros sistemas de acción que para Parsons son muy importantes: economía, política y derecho. Los tres se encuentran altamente imbricados y contienen los valores establecidos por el sistema fiduciario. De esta manera, otra respuesta a la misma pregunta de ¿cómo es posible el orden social? se responde ahora en la etapa de madurez con el equilibrio. Es decir, cuando cada sistema de acción cumple su función, la sociedad se mantiene en equilibrio y por tanto ordenada.

De lo comentado no hay que perder de vista tres situaciones. En primer lugar, para Parsons estos subsistemas están interconectados y tiene estrechas relaciones entre ellos. En segundo lugar, que este modelo de Parsons generó muchas críticas debido al alto grado de conservadurismo que implica el mantenimiento del equilibrio, ya que atentar contra un subsistema social significaba atentar contra toda la sociedad. Quien lo hacía sufría las consecuencias, ya que era necesario mantener dicho equilibrio (orden social) en un contexto de posguerra donde los Estados Unidos habían resultado vencedores y debían mantenerse como ejemplo de sociedad.⁹⁶ En tercer lugar, considerando que los

⁹⁶ Es por ello que las primeras grandes críticas a Parsons le refutaron que no haya considerado el conflicto social. Pero es prudente decir, que desde mi punto de vista, Parsons no calculó los efectos latentes de una teoría con pretensiones de generalidad. En tal caso, sus grandes detractores no fueron otras teorías rivales sino la propia realidad norteamericana con la lucha por los derechos civiles de los negros, mujeres, minorías los que le señalaron los límites teóricos a Parsons.

subsistemas se ordenan por grado de importancia del extremo superior izquierdo, extremo superior derecho, al extremo inferior derecho y finalmente al extremo inferior izquierdo, se observa que el subsistema que mantiene a los valores se encuentra por importancia colocado por encima del derecho, la política y la economía.

Ahora bien, de vuelta a Honneth, éste ya expresaba en su tesis de habilitación su profundo conocimiento sobre Parsons y el problema del orden social. Empero, considero que Honneth recupera especialmente al Parsons joven, al que se refiere especialmente a los valores como elementos vinculantes entre los actores y en ese sentido se olvida del maduro, es decir:

...Parsons, en su famoso capítulo sobre Hobbes en la estructura de la acción social, había expresado como la cuestión general relativa a la posibilidad del orden social: ¿cómo podemos explicarnos a nosotros mismos la estabilidad de un orden de vida social una vez que hemos reconocido que para este fin los medios estratégicos de la fuerza y el fraude, la violencia y la ilusión son por sí mismos insuficientes?...Parsons había contestado a esta pregunta relativa a la posibilidad del orden social, como es sabido, con una tesis que había tomado prestada de Durkheim, a saber, que las acciones de los miembros pertenecientes a una sociedad sólo pueden conectarse satisfactoriamente entre sí sobre la base de valores comúnmente reconocidos (Honneth, 2009c: 250-251).

La extensión de la cita se justifica por su riqueza en tanto que en este texto se percibe la preocupación y el conocimiento de Honneth por el problema del orden social en Parsons, pero especialmente por la salida que este último ofrece al problema del orden social y que son los valores en la sociedad.

También, se debe mencionar que Honneth conoce que para Parsons la sociedad moderna se puede entender a partir de una diferenciación funcional "...Parsons...definía

el sistema social como un contexto funcional de instituciones en el que los valores culturalmente transmitidos habían asumido la fuerza rectora de acción de las normas válidas obligatoriamente” (Honneth, 2009c: 372). Esto no significa otra cosa más que el reconocimiento que dichos valores sociales impregnan los diversos subsistemas y sus instituciones que los componen. De esta manera la religión, educación, familia, derecho, política y economía están cargados de esos valores dentro de sí y no sólo los reproducen, sino que de manera fáctica ayudan al actor a establecer un derrotero de acción por el cual transitar y, hacen que esos subsistemas e instituciones contengan esos elementos axiológicos, mismos que no pueden transgredir, sino que más bien se fundan en ellos y los representan.

Es así, que en el rastreo por la crítica inmanente y la reconstrucción normativa en Honneth, nos conduce a Parsons, pero al mismo tiempo al vínculo que quiere reestablecer el pensador alemán con la sociología y la Teoría Crítica; al nexo entre lo empírico y lo teórico. Sin embargo, también se nota que algunos de sus propósitos como el de revitalizar la *Filosofía del derecho* de Hegel en su obra *El derecho de la libertad* tienen ciertas raíces sociológicas y especialmente parsonianas.

No obstante, si lo que pretende Honneth es entre otras cosas elaborar una teoría de la justicia que vaya más allá de Rawls y tender un puente con el pensamiento sociológico, hay que analizar si Hegel y su *Filosofía del derecho* resulta suficiente para hacerlo, pues en todo caso, habría que revisar con más detenimiento entre otras cosas si la libertad es el valor que caracteriza a las sociedades actuales y si las esferas de la libertad social como lo son las relaciones personales, el mercado y la construcción de la voluntad democrática son compatibles con sus presupuestos político-sociológicos.

Una de las grandes limitaciones que sufre la filosofía política actual es la de estar desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, fijada en principios puramente normativos. Esto no quiere decir que no sea tarea de una teoría de la justicia la

formulación de reglas normativas que permitan medir la legitimidad moral del orden de la sociedad, pero en la actualidad estos principios se establecen aislados de la eticidad de las prácticas y las instituciones dadas, para solo «aplicarlos» secundariamente a la realidad social. La oposición entre ser y deber que se manifiesta en ello o, dicho de otro modo, la descalificación filosófica de la facticidad moral, es el resultado de un desarrollo teórico de larga data, asociado en gran medida al destino de la Filosofía del derecho de Hegel (Honneth, 2014: 13).

Explicada la idea de los valores como elementos vinculantes de la sociedad, queda por analizar la parte política, lo que nos lleva a Dewey, que es el apartado siguiente.

4.3. John Dewey y la construcción de la voluntad política.

Otro autor en el que Honneth encuentra un apoyo fundamental en su pensamiento es sin duda el constituido por John Dewey. La obra del filósofo norteamericano le sirve al profesor germano para reflexionar sobre la voluntad democrática⁹⁷ y por tanto en pensar en una tercera alternativa a la concepción liberal⁹⁸ de la democracia, más allá de aquellas

⁹⁷ Es importante mencionar que inicialmente Honneth no le había dado importancia a la cuestión educativa como formadora de la democracia y la cooperación, pero posteriormente el profesor alemán se percató que tiene gran importancia dentro de su teoría como preparación a la voluntad democrática (Honneth, 2017d: 403). “Desde el punto de vista educativo, observamos primeramente que la realización de una forma de vida social en la que los intereses se penetran recíprocamente y donde el progreso o reajuste merece una importante consideración, hace a una sociedad democrática más interesada que otras en organizar una educación deliberada y sistemática” (Dewey, 1998: 81). De hecho, considera que “La pedagogía... ha sido comprendida como una hermana gemela de la teoría de la democracia, porque sin instrucciones equilibradas sobre como despertar en el niño al mismo tiempo la capacidad de cooperación y la iniciativa moral propia no parecía explicable lo que se quería decir cuando se hablaba de acción conjunta en la autodeterminación democrática; la idea del «buen ciudadano» no era una fórmula vacía o un adorno de los discursos políticos, sino un desafío práctico ante el que había que dar la talla por medio de ensayos teóricos y la experimentación de formas de escuela métodos didácticos apropiados” (Honneth, 2013b: 379). En cuanto a la buena ciudadanía esta “...denota capacidad para juzgar a los hombres y medirlos discretamente y para tomar una participación determinante tanto en hacer las leyes como en obedecerlas” (Dewey 1998: 106). Sin embargo, es pertinente también mencionar que “En su sentido radical, la «educación» tenía que ver con el desarrollo de una sociedad dueña de sí misma... Una buena sociedad—creía—Dewey sólo podía ser fruto de una buena educación, pero si le hubiésemos preguntado qué clase de sociedad debería producir esa educación, se habría encogido de hombros” (Del Castillo, 2003: 10).

⁹⁸ Para Dewey es necesario trascender el liberalismo clásico por un “renascent liberalism.” Este tipo de nuevo liberalismo (renaciente) pone énfasis en primer lugar en la educación que es la que ayuda a producir

procedimentalistas (Habermas) y republicanas (Arendt). La manera hacerlo, es recuperando la idea de una democracia que se fundamente en la participación intersubjetiva para la toma de decisiones políticas pero no entendiendo la participación sólo como un medio en el cual el individuo mantenga su libertad comunicativa, sino más bien, entendiendo que sólo al expresarse en un espacio público sin ningún tipo de presión, el individuo puede alcanzar y proteger esa libertad. “...no es el discurso intersubjetivo el que representa la esencia de toda la libertad comunicativa, sino más bien, el uso colectivo de las fuerzas individuales para la solución de un problema” (Honneth, 1999a: 87).

De acuerdo al heredero de la Escuela de Frankfurt, la democracia se ha reducido a ser comprendida sólo como una forma de gobierno estatal que opera a partir de la regla de la mayoría. “Todavía parece existir en la regla de la mayoría un instrumento para poner todo en un nivel muerto y permitir que el excedente numérico determine el resultado” (Dewey, 1888: 10). El comprenderla de esa manera hace suponer una sociedad conformada por individuos aislados con fines tan distantes que necesitan una mayoría.⁹⁹ Esta forma de concebir a la democracia es compatible con los modelos contractualistas que consideran a los individuos separados. La consecuencia de esto se expresa en el gobierno, entendiéndolo integrado con los representantes elegidos por una mayoría y no como la “*expresión viva*” para contribuir a la realización de los fines buscados colectivamente (Honneth, 1999a: 89).

Honneth considera que la concepción de la sociedad de Dewey¹⁰⁰ está altamente influenciada por Hegel, hecho que explica que cada integrante de la sociedad coopera con

nuevos hábitos mentales, carácter, patrones intelectuales y morales, para lograr mayores libertades, menor uso de la violencia del Estado, más cooperación social, con una sociedad inclusiva (Dewey, 1963: 58-93).

⁹⁹ Por eso para Dewey “Sólo participando en la inteligencia común y compartiendo un propósito que trabaja para el bien común, los seres humanos individuales pueden realizar su verdaderas individualidades y llegar a ser verdaderamente libres” (Dewey, 1963: 25).

¹⁰⁰ Para este pragmatista norteamericano influenciado por Hegel, la sociedad se constituye de individuos en un entramado de interacciones y relaciones que se encuentran en un continuo desarrollo (Martidale, 1979:

el todo social. Esta cooperación, es posible debido a la interacción entre los individuos por la división del trabajo, misma que ayuda al mantenimiento de la sociedad.

Dewey concibe la existencia de la división social del trabajo como indicación al hecho de que la libertad personal del individuo se debe sólo a la comunicación con los otros miembros de la sociedad, pues la libertad es para él, primariamente, la experiencia positiva de una autorrealización exenta de coacción, la cual enseña a descubrir al individuo particular aquellas destrezas y capacidades en sí, por medio de las cuales puede contribuir al final a la conservación de la división del trabajo del todo social (Honneth, 1999a: 91).

Dicha cooperación se fundamenta en la democracia, que para Dewey (1998: 82) “...es más que una forma de gobierno; es primariamente un modo de vivir asociado, de experiencia comunicada juntamente.” Con esta base Honneth agrega que la democracia es:

...la libre asociación de todos los ciudadanos con el propósito de lograr, conforme a la división del trabajo, las metas compartidas por ellos; para esto, los miembros de la sociedad se exigen mutuamente perfeccionar de manera conveniente, las propias capacidades en la dirección que sirve al bien común (Honneth, 1999a: 91).

De esta manera la democracia así entendida como ideal ético contiene los tres principios de la Revolución Francesa. Una constitución democrática que significa a libertad, donde el individuo desarrolle la personalidad sin coacción; la igualdad de

352-353). Es así, que la sociedad está en continua transformación con un espíritu liberal que “...está marcado por su propia imagen del patrón que se requiere: una organización social que haga posible la libertad efectiva y oportunidad para el crecimiento personal en mente y espíritu en todos los individuos” (Dewey, 1963: 56-57).

oportunidad para que el individuo pueda desarrollar sus capacidades y; finalmente, contribuir solidariamente a las metas socialmente compartidas¹⁰¹ (Honneth, 1999a: 91-92).

Sin embargo, Honneth cree que Dewey se enfrentó al problema de explicar la cooperación voluntaria y con ella la autoadministración. La solución del pragmatista, fue el desarrollo de la teoría intersubjetiva de la socialización humana que explica que el hombre puede desarrollar sus capacidades y comportamientos que encuentren aprecio en su grupo de relación (Honneth, 1999a: 94).

Otro elemento que Dewey agrega a su teoría de la democracia a partir de las investigaciones en las ciencias de la naturaleza, es que la posibilidad de los científicos de dar respuesta a los problemas que se les planteaban se incrementaba con la calidad en la cooperación que ellos tuvieran. De esta manera, influía que estuvieran libres de coacciones para ofrecer posibles respuestas de calidad de manera conjunta (Honneth, 1999a: 95). Por lo tanto, trasladado esto a la democracia, ésta sería la condición para el incremento de la racionalidad en la búsqueda de soluciones a los problemas sociales. Con esto surge ahora la cuestión qué tanto interés genera en Honneth: la opinión pública. El alemán la describe para Dewey como “...el círculo de aquellos ciudadanos que, al verse afectados conjuntamente, comparten la convicción de que deben dirigirse al resto de la sociedad con el fin de lograr el control administrativo de la respectiva interacción” (Honneth, 1999a: 97-98).

A partir de su concepción de opinión pública, dice Honneth, se deriva una concepción del Estado, que para Dewey tendría la función de garantizar, mediante el derecho, la articulación de los intereses de los ciudadanos en igualdad de condiciones.

¹⁰¹ Por estas razones se vuelve más importante la aportación sobre la cuestión educativa de Durkheim y Dewey para la posición del alemán en tanto que la escuela debe preparar a los educandos para el ejercicio de la ciudadanía enseñándoles no tanto conocimientos sino conductas que les ayuden a actuar con moralidad en una sociedad cooperante (Honneth, 2013b: 387-388).

Por tanto la política o esfera política para Dewey sería “...el medio cognitivo, con cuya ayuda la sociedad intenta de manera experimental explorar, tratar y solucionar sus propios problemas para la coordinación de la acción social” (Honneth, 1999a: 99). De este modo, para Dewey la solución a los problemas de desintegración social estaría dado por el germen de la asociación prepolítica que los ciudadanos tienen y que originariamente se encuentra en la comunidad. Es por eso, que se vuelve necesario el paso de la “gran sociedad” a la “gran comunidad”. De esta manera, la forma de lograrlo es mediante la opinión pública, que puede lograr una reintegración de la sociedad. El vínculo entonces de la eticidad prepolítica a una sociedad democrática será mediante la división del trabajo.

Únicamente la experiencia de cooperar a través de una contribución individual a las tareas particulares de un grupo, que a su vez coopera desde la división del trabajo con todos los otros grupos de una comunidad, puede convencer al individuo particular de la necesidad de una opinión pública democrática (Honneth, 1999a: 100).

Debe resultar evidente que lo que intenta rescatar Honneth de Dewey es que la comunidad es la base de la democracia, y que esta no se enraíza en la esfera política sino en la prepolítica dentro de un marco de una justa división del trabajo social que se perciba como cooperación y donde exista una orientación compartida al bien, lo que finalmente lleva a una eticidad democrática y donde considero se reencuentra Honneth con Hegel.

En resumen, de acuerdo a Honneth, Dewey concibe la democracia como una forma de cooperación reflexiva,¹⁰² donde la libertad individual se logra mediante la cooperación colectiva y donde esta comunidad para una democracia no se construye en la esfera política sino prepolítica dentro del marco de una división del trabajo que se concibe

¹⁰² Por ello, insisto en el papel central de la educación que Honneth encuentra en Dewey y Durkheim en la formación de la voluntad democrática y en la cooperación. No obstante, deberá la generación del reconocimiento, enfrentar los retos actuales de la problemática educativa que son la revolución digital y la de los contenidos.

precisamente como cooperación. Y donde en esta comunidad de cooperación, el individuo tendría que tener un marco de referencia hacia un valor superior y compartido.

4.4 Institucionalización y tensiones en las esferas de la sociedad.

Cabe en este momento no perder de vista que Honneth establece una trayectoria que inicia con un trabajo sobre una teoría sobre el reconocimiento moral, para, posteriormente desarrollar una teoría de la justicia e introducir junto a ella otro valor para hacerla operativa. “No considero que la justicia sea un valor que se persiga por sí mismo. Más bien, la justicia solo puede entenderse a través de su conexión con otro valor, no puede ser un valor superior de una sociedad” (Honneth, 2015: 261). Ese otro valor que debe ser invocado es la libertad.

Por esa razón, para analizar la libertad, es que en *El derecho de la libertad*, Honneth, deja de lado el tema del reconocimiento como tema central para concentrarse ahora en la elaboración de una teoría de la justicia. Esto no significa que al dar este giro exista necesariamente una incompatibilidad entre esos objetivos, ni que tampoco deje de lado a Hegel, sino que este último sigue siendo su fuente de inspiración pero ahora con el libro de la *Filosofía del derecho*. Respecto a las esferas, en *El derecho de la libertad* centra su explicación acerca de las relaciones personales, el mercado y la voluntad política.

Si entendemos que las reglas constitutivas de estas esferas permiten a los individuos ver su acción como contribuciones a un “nosotros” mutuamente complementario, entonces tiene sentido suponer que estas esferas también se basan en la libertad social. Desde esta perspectiva, no solo el subsistema económico de acción, sino también la relación personal y la formación de la voluntad democrática pueden entenderse como un subsistema social en el que los resultados deseados solo se dan

si los participantes son capaces de interpretar sus aportes como libres y compatibles entre sí (Honneth, 2017c: 89).

Esta cita permite ilustrar que Honneth entiende a las esferas como subsistemas de acción de una sociedad funcionalmente diferenciada y que al partir de una cuestión normativa y de una teoría ética, la teoría de Hegel es la que sirve de puente a sus propósitos. Esto permite— aunque ya no sea su intención—que exista cierta continuidad teórica entre *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*.

De esta manera, en *El derecho de la libertad*, Honneth busca analizar cómo es que las instituciones de la sociedad moderna garantizan la libertad individual y social. Para ello, toma como modelo las esferas de reconocimiento pero reconstruyéndolas para entender cómo es que cada una de ellas se vuelve una condición necesaria para la libertad individual (entendiéndola en relación con el otro). Esta labor de Honneth tiene entonces varios propósitos: “...Honneth, pretende mostrar simultáneamente la realidad de las instituciones justas, sus principios inherentes de justificación normativa y su concreto a la luz de esos mismos principios” (Zurn, 2015: 165). Para conseguir su cometido, Honneth emplea el método de la reconstrucción normativa—que como ya expliqué— implica que el análisis crítico de la sociedad no puede partir de instancias trascendentes sino de elementos inmanentes (valores) de la sociedad. Es por ello, que hay que entender que la libertad sea precisamente el valor principal de la sociedad y que se materializa en las distintas instituciones o prácticas sociales enunciadas por él.

Desde luego que la revisión de estas instituciones es también objeto de crítica y del señalamiento de las distintas patologías y anomalías que no permiten el ejercicio de esa libertad individual en las diversas esferas. Por eso, la reconstrucción normativa:

...toma directamente los valores justificados inmanentemente como guía de la elaboración y la clasificación del material empírico: las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y la realización social de los valores legitimados por la sociedad (Honneth, 2014: 19).

Este párrafo de Honneth es importante para mi argumentación, ya que en él enuncia parte del fundamento del orden tripartita que explica en el libro referido respecto de esas instituciones (esferas y relaciones interpersonales): relaciones personales, mercado y voluntad democrática, en la realización de la libertad. Para el propio Honneth, estas esferas se desarrollan en el sistema social de eticidad el cual:

...representa una compleja red de dependencias recíprocas, en las que la realización de la obstinada libertad en una esfera de acción depende de que también se realicen en las otras esferas los principios de libertad fundamentales en cada caso; el participante libre en el mercado, la ciudadanía democrática, segura de sí misma y el miembro de la familia emancipado: todas aquellas figuras que representan, para la esfera correspondiente, ideales institucionalizados en nuestra sociedad se condicionan mutuamente porque las propiedades de una, en último término, no pueden ser consumadas sin las de las otras dos (Honneth, 2014: 440).

Sin embargo, la reconstrucción genealógica de cada esfera, llevada a cabo por Honneth, carece de un acercamiento interrelacional entre ellas. Eso acarrea problemas en tanto que al considerarlas subsistemas de acción en una sociedad funcionalmente diferenciada pueden surgir injusticias, patologías o limitaciones a la libertad social.

En el libro que se publicó de manera conjunta con Nancy Fraser, la pensadora norteamericana le hace a Honneth una serie de críticas entre las cuales destaca el reproche de no darle más importancia a la distribución de recursos dentro de la sociedad. Para ello,

Fraser propone el dualismo perspectivista que considera al mismo tiempo tanto la distribución como el reconocimiento.

Al llamarlo dualismo perspectivista, he indicado una forma especial, antiintuitiva, de entender la distribución y el reconocimiento. En lugar de interpretaciones espaciales y esenciales, que equiparan esas categorías con dominios sociales, yo las interpreto de manera perspectivista, como dimensiones de ordenamiento analíticamente distintas que atraviesan las divisiones institucionales. Para mí, en consecuencia, la distribución y el reconocimiento no ocupan esferas separadas. En cambio, se interpenetran para producir patrones complejos de subordinación. (Honneth & Fraser, 2006b: 163).

Para darle un fundamento más sólido a su postura, Fraser resalta que las sociedades tienen más de una forma de integración que sólo el reconocimiento y, prácticamente todas incluyen alguna forma de integración sistémica que incluye el conjunto de procesos sociales. Para ilustrar su posición, Fraser ejemplifica las tensiones entre el mercado y la cultura en donde uno no subsume necesariamente al otro, por ello, se debe teorizar en sus interacciones (Honneth & Fraser, 2006b: 159 y ss). Es por esta razón que un enfoque bidimensional resultaría una mejor opción.

En vez de centrarse exclusivamente en la integración moral, presta atención también a la integración sistémica y, después, estudia la interacción entre las dos. Además, lejos, de asumir que los imperativos de reconocimiento solos rijan directamente toda la acción social, permite las interacciones mercantilizadas en las que se refractan los esquemas culturales de evaluación a través de la lógica económica (Honneth & Fraser, 2006b: 162).

Fraser agrega a lo anterior que tanto la integración social como la sistémica son esenciales en estas sociedades y esa es la gran diferencia con la postura de Honneth, en

tanto que ella presta atención a la interacción mutua y a ambas dimensiones (Honneth & Fraser, 2006b: 166).

La respuesta de Honneth vendría en el siguiente tenor: “Hace falta nada menos que determinar la relación entre la integración social y la integración sistémica y, al mismo tiempo, las funciones de la economía, el derecho y la cultura, en las transformaciones estructurales del presente” (Honneth & Fraser, 2006b: 184). Por eso, es que el alemán recupera el trabajo de Lockwood (1964: 371), para distinguir entre la integración social y la integración sistémica: “Mientras que el problema de la integración social centra la atención en las relaciones ordenadas o conflictivas entre los actores, el problema de la integración del sistema se centra en las relaciones ordenadas o conflictivas entre las partes de un sistema social.” Con esta distinción, Honneth pretende aclarar que su propósito se enfoca en la integración social y entender los procesos por medio de los cuales los sujetos se incorporan normativamente en la sociedad. “...mi intento de reinterpretar el orden de reconocimiento de las sociedades capitalistas modernas solo aspira a descubrir los principios normativos que, en gran medida, estructuran sus procesos de comunicación.” (Honneth & Fraser, 2006b: 185). Con ello, Honneth nos indica que no es su propósito indagar en la integración sistémica sino la social. Sin embargo, es notorio que se vuelve importante no sólo la relación entre los actores o la relación entre las partes de un sistema social ya que al centrarse en el reconocimiento y la libertad y la manera en cómo se incorporan normativamente en la sociedad, eso conlleva necesariamente un vínculo entre los actores y las partes del sistema social y por ende las interacciones entre las esferas¹⁰³ (Honneth, 2017c: 93). En este sentido, este capítulo del presente parte del trabajo se

¹⁰³Me parece importante recordar dos cosas en este momento que ya he explicado. Primero, que el fundamento sociológico de Honneth se encuentra en Parsons y el pensador norteamericano reconoce la interacción en sus sistemas de acción, cosa que el alemán no toma en consideración. En segundo lugar, que Honneth busca darle un giro empírico a su propuesta, por ende el análisis entre las esferas se vuelve necesario.

destina a explicar esas interacciones entre las esferas y a señalar algunas partes que parecen tener dificultades de tipo teórico, comenzado con la parte que de acuerdo a Honneth, no pudo dar cuenta el socialismo que es el proceso de diferenciación funcional en las sociedades.

Precisamente, en la obra *La idea del socialismo* podemos encontrar algunas respuestas (aunque breves) a este cuestionamiento sobre las interacciones entre esferas. Cuando en este trabajo Honneth retoma el núcleo teórico del socialismo, hace primero un análisis para explicar la pérdida de vigencia del mismo en la actualidad. En su análisis establece varios puntos que para él son cruciales como: el economicismo del socialismo; y el que los socialistas no pudieron reconocer la utilidad de los derechos ni tampoco reconocer la diferenciación funcional por la que atravesaba la sociedad. Esto lo explicaré a continuación.

4.4.1 Economía-Derecho.

A partir de las explicaciones anteriores sostengo en este acápite que la relación entre la economía (mercado) y el derecho en la sociedad es una relación tensa. Para realizar este análisis parto de la consideración de Honneth de la diferenciación funcional de la sociedad contemporánea.

Para abordar esta primera relación tensa entre estas esferas, abordaré primero la relación explicada en *La lucha por el reconocimiento* para acto seguido, pasar a la descripción en el debate con Fraser *Redistribución o reconocimiento* y finalizar con *El derecho de la libertad* y *La idea del socialismo*.

En su primer obra *La lucha por el reconocimiento*, el derecho es visto como una esfera pero no así la economía. Ya he explicado que entiendo a la economía como una esfera a partir de las más recientes consideraciones de Honneth. Dicho esto, tomaré una parte de la argumentación de Honneth que me interesa en particular para subrayar la tensión.

Como ya se mencionó en el capítulo 2 y se verá en la explicación de la tensión entre Política-derecho, Honneth confía mucho en la esfera jurídica, a la cual le reconoce la función de protección de los individuos mediante los derechos. Con los derechos se reconoce la autonomía moral de los individuos, es decir, que son seres moralmente responsables. Pero, como también mencioné, esos derechos tienen un costo económico, situación que ha pasado desapercibida por Honneth. Para subrayar esta tensión, me serviré de la propuesta teórica de Holmes y Sunstein. Como no pretendo otra cosa que no sea subrayar la tensión entre economía-derecho, sólo tomaré algunas ideas de los pensadores norteamericanos.

El no apostar por revisar esta relación nos lleva a pasar por alto que aunque se trate de una teoría normativa—como la que pretende elaborar Honneth— y moral, es importante que los argumentos no sean sólo axiomas.

Pero el costo de los derechos es en primera instancia un tema descriptivo, no moral. Los derechos morales sólo tienen costos presupuestarios si su naturaleza y su alcance preciso están estipulados e interpretados políticamente, es decir, sólo si son reconocidos por la ley. Es verdad que el costo de los derechos puede tener importancia moral, porque una teoría de los derechos que nunca descendiera de las alturas de la moral al mundo de los recursos escasos sería penosamente incompleta, incluso desde un punto de vista moral. “Puesto que deber implica poder”, y la falta de recursos implica no poder, probablemente los teóricos morales deberían prestar

más atención a los impuestos y al gasto público de la que suelen concederles. Y cabe señalar, además, que es imposible explorar por completo las dimensiones morales de la protección de los derechos sin considerar la cuestión de la justicia distributiva. (Holmes & Sunstein, 2011: 36-37).

Por ello, el sólo decir que los derechos protegen sin considerar el coste económico¹⁰⁴ que ello implica puede llevarnos a una incompletitud teórica o a algún tipo de falacia.¹⁰⁵

En las afirmaciones de Holmes y Sunstein la consideración de los derechos debe ser revisada en tanto que cuestan dinero. Para poder protegerlos se necesitan recursos económicos mismos que provienen usualmente de los impuestos. “Todos los derechos son costosos porque todos presuponen una maquinaria eficaz de supervisión, pagada por los contribuyentes, para monitorear y controlar” (Holmes & Sunstein, 2011: 65).

Ahora bien, retomando las ideas de Honneth, éste nos dice que actualmente en el sistema de derecho “...los sujetos se reconocen, porque obedecen la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual” (Honneth, 1997a: 135). Esto significa que el individuo es reconocido como un ser libre, autónomo y racional y, por tanto él se somete a una generalidad representada por la ley. Pero más adelante agrega:

La institucionalización de los derechos burgueses de libertad ha abierto un incesante proceso de innovación que debe producir al menos dos nuevas clases de derechos individuales...para poder actuar como una persona moralmente responsable, el singular necesita no sólo la protección jurídica frente a las intervenciones en su esfera

¹⁰⁴ Desde luego que Holmes y Sunstein explican que existe otro tipo de costo, además del económico, tal como el social, pero eso no lo abordaré en el presente trabajo.

¹⁰⁵ Me refiero a la falacia normativista que deriva el ser del deber ser. Ver por ejemplo (HÖFFE, 2004: 127 y ss.).

de libertad, sino también la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación pública de la voluntad, pero sólo puede hacer uso de ella si se le concede en cierta medida socialmente un modo de vida. Por eso en los últimos siglos, con las garantías que recibió el status jurídico del ciudadano singular debe igualmente ampliarse el conjunto de todas las facultades que caracterizan al hombre constitutivamente en tanto que persona: a las cualidades que a un sujeto lo ponen en condiciones de obrar racionalmente, se ha añadido entre tanto un mínimo de formación cultural y de seguridad económica. Reconocerse como personas de derecho, hoy significa más de lo que podía significar al principio del desarrollo del derecho moderno: no sólo la capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales, sino también la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en nivel social de vida por la que un sujeto es entretanto reconocido cuando encuentra reconocimiento jurídico (Honneth, 1997a: 144).

De esta extensa cita y del párrafo que le antecede podemos observar que Honneth está vinculando las tres esferas que he referido: la política, económica y jurídica. Respecto de esta última, algunas de las características que distinguen al derecho moderno, es su generalidad (situación que implica igualdad) y su constante progreso que se manifiesta en la protección a la formación pública de la voluntad y de seguridad económica. Es decir, Honneth reconoce que la esfera económica y política del individuo se protegen con la esfera jurídica. Es por esa razón que he venido señalando sobre su excesiva confianza en el derecho. Así, retomando a Holmes y Sunstein:

Un enfoque más adecuado de los derechos afirma una premisa que desarma por su sencillez: las libertades privadas tienen costos públicos. Esto no sólo vale para derechos como los de seguridad social, asistencia médica y cupones de alimentos sino también para el derecho a la propiedad privada, a la libertad de expresión, a no

ser víctima del maltrato policial, a la libertad contractual, al libre ejercicio de la religión y a toda la panoplia de derechos... (Holmes & Sunstein, 2011: 241).

Sin embargo, hay en este momento algo que me parece que Honneth ha omitido y tiene que ver con lo expresado por él mismo en tanto que acepta que hay nuevas clases de derechos individuales. Eso nos lleva a las dos cuestiones que quiero señalar. Por un lado, más derechos implican más gastos para hacerlos efectivos y, por otro lado, que la institucionalización de nuevos derechos significa al mismo tiempo la redistribución de recursos, es decir, el que nuevos derechos sean institucionalizados jurídicamente implica también decidir qué derechos se van a proteger y cuáles no,¹⁰⁶ por tanto, establecer las asignaciones presupuestarias para protegerlos, amén de las consideraciones políticas.¹⁰⁷ Esta redistribución de recursos en términos económicos implica no sólo asignaciones económicas directas a ciertos grupos desaventajados sino también asignaciones presupuestarias para proteger determinados derechos. Por ejemplo, el proteger el derecho a la libertad de expresión necesita de menos recursos que el proteger el derecho a la vivienda, a la salud o a la educación que son sumamente onerosos y que no conllevan una satisfacción inmediata. Aquí, no sólo se observa la tensión economía-derecho en la asignación de recursos sino que también interviene la parte política en la discusión para la institucionalización de nuevos derechos. “¿Y quién decide cuántos recursos se

¹⁰⁶ Para el maestro alemán, en el paradigma distributivo “la tarea de la realización de la justicia debe ser dejada al Estado porque, gracias a sus múltiples competencias en relación a la reglamentación, es la única autoridad con el poder para distribuir aquellos bienes que parecen necesarios para la posibilidad de lograr la autonomía individual” (Honneth, 2014: 19-20).

¹⁰⁷ Sin duda considero este punto sumamente problemático en la teoría de Honneth ya que si bien él quiere desarrollar un modelo alternativo de justicia diferente del democrático liberal, desde un enfoque práctico no se puede olvidar el momento de la distribución de recursos con el que todo Estado opera cotidianamente. En otras palabras, sugiero que Honneth olvida la interconexión entre la justicia distributiva y la teoría del reconocimiento. “El paradigma distributivo...ha demostrado ser inapropiado para determinar correctamente el material de la justicia en la modernidad. En lugar de “bienes” deberíamos hablar de relaciones de reconocimiento; en lugar de “distribución” deberíamos pensar en otros modelos de asegurar la justicia” (Honneth, 2013: 18).

destinarán a subsidiar qué derechos específicos y para qué grupos específicos de individuos?” (Holmes & Sunstein, 2011: 242). ¿Lo decide la voluntad democrática?

Como se puede observar, cuando se discute a quién se va proteger (esfera política), qué derechos son los que se van a institucionalizar (esfera jurídica), las asignaciones presupuestarias destinadas a ello (esfera económica), surgen necesariamente entre otros temas el de la redistribución de recursos y eso es una parte de la tensión que sostengo existe entre las esferas de la economía-derecho en la teoría de Honneth, pero que no tiene un tratamiento más detallado por el filósofo alemán. Por ello, revisaré ahora la disputa que tuvo el alemán con la filósofa norteamericana Nancy Fraser sobre el tema de ¿Redistribución o reconocimiento?

En esa obra, Honneth, defiende la concepción del reconocimiento como una categoría moral y deriva la distribución de él. Por su parte, Fraser, rechaza que la distribución se subsuma en el reconocimiento y propone una concepción bidimensional de la justicia que consiste en que una mala redistribución de los recursos es debido a un mal reconocimiento, pero no se reduce a éste (Honneth & Fraser 2006b: 14). En palabras de la pensadora norteamericana: “Arraigadas al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de status de la sociedad, implican injusticias que pueden atribuirse a dos realidades” (Honneth & Fraser, 2006b: 28). En este caso, ciertos grupos desaventajados o subordinados, como menciona Fraser, experimentan tanto una mala distribución como de un mal reconocimiento que son tipos de injusticias genuinas donde ninguna es causa de la otra. Fraser pone entre otros ejemplos el del género, que requiere en su revisión tanto la distribución como el reconocimiento.

Yo sostengo que el género es una diferenciación social bidimensional. El género no es una simple clase ni un mero grupo de estatus, sino una categoría híbrida enraizada

al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad.

Por tanto, comprender y reparar la justicia de género requiere atender tanto a la distribución como al reconocimiento (Honneth & Fraser, 2006b: 28).

Con este ejemplo quiero ilustrar parte de mi argumentación, ya que cuando señalo las tensiones entre esferas quiero significar que la realidad debe comprenderse no sólo considerando una dimensión, lo cual nos lleva a un reduccionismo, sino a entenderla tomando en cuenta los distintos enfoques a partir de los cuales se ha configurado la sociedad contemporánea. Pero, me parece que lo más importante es dar cuenta de la interpenetración que las esferas tienen recíprocamente ya que están sumamente imbricadas en la realidad como para plantear la reducción de la misma o considerarla como un problema (patología) de sólo una esfera.

La respuesta de Honneth a la posición de Fraser se encuentra en la misma obra. En ella, el alemán sostiene que la norteamericana cae en una rígida distinción entre redistribución y reconocimiento que reduce los conflictos sociales y las luchas políticas a cuestiones de identidad (cuestiones culturales) o a la redistribución (cuestiones económicas) y por ello carece de herramientas conceptuales para dar cuenta de la forma jurídica de reconocimiento (Honneth & Fraser, 2006b: 108). La principal objeción de Honneth es que rechaza el dualismo metodológico que no fundamenta la razón de estudiar el orden social capitalista bajo las perspectivas de la economía y la cultura, cuando bien podría hacerlo con otros enfoques como por ejemplo la moral y el derecho. “En pocas palabras, cualquier tipo de perspectivismo metodológico quedará vacío en la medida en que no esté anclado en unas perspectivas teórico-sociales relativas a la forma de entender la reproducción social en las sociedades capitalistas” (Honneth & Fraser, 2006b: 124). Como se observa, Honneth reconoce que él defiende un monismo teórico moral dado que las instituciones de la sociedad capitalista necesitan una legitimación racional que son

proporcionados por el reconocimiento recíproco y su reproducción depende de un consenso moral. Esta explicación establece la fundamentación de su teoría moral, normativa y crítica. Esto al mismo tiempo le permite justificar el empleo de la teoría de Hegel y su diferenciación tripartita del reconocimiento, pero, hasta este momento sigue siendo carente de una teoría social que le permita dar cuenta de la sociedad contemporánea y su nexos con las esferas de reconocimiento. Por este motivo, Honneth no puede observar la diferenciación funcional de la misma, más que a través de los ojos de la eticidad hegeliana en amor, derecho y solidaridad. Esto revela por qué excluye las explicaciones que parten de la economía (que él posteriormente llamará economicistas) aunque no niega la importancia de la misma. El efecto resultante de esto es que en su afán de colocar la categoría de reconocimiento como el eje principal de su teoría, centra toda su atención en la inmanencia de este hecho, es decir, en el sufrimiento del oprimido, por ello, la consecuente crítica de Fraser a Honneth sobre su psicologismo, con el que termina culpabilizando a la víctima de su propio sufrimiento olvidando la parte trascendente.

La defensa inmediata de Honneth, fue aclarar que él no pretendía explicar el proceso de desarrollo de las sociedades sino que sus propósitos eran más modestos como el revelar las limitaciones morales que suceden en la interacción de los individuos en la sociedad (Honneth & Fraser, 2006b: 185).

Como breve recapitulación podría decir, que mientras para Fraser la distribución que representa la parte económica es digna de considerarse en una teoría de la justicia, para Honneth el derecho tiene una impronta muy importante que Fraser olvida en su disertación, ya que como menciona el alemán, los derechos "...reflejan qué reivindicaciones nuestras requieren la garantía del Estado con el fin de proteger la autonomía de cada individuo" (Honneth & Fraser, 2006b: 187). Acto seguido, agrega que los derechos son fuentes genuinas de reconocimiento social en las sociedades modernas.

...si los derechos subjetivos expresan de qué formas nos vemos como miembros de una comunidad jurídica democrática con derecho a la autonomía, su concesión o denegación debe desempeñar un papel decisivo en los sentimientos subjetivos acerca del estatus propio de la sociedad (Honneth & Fraser, 2006b:187).

Esta forma de entender los derechos tiene el propósito de resaltar que para Honneth inclusive los procesos económicos como aquellos del mercado que se suponen anónimos e independientes están sometidos a cierta regulación jurídica.

En una obra posterior, en *La idea del socialismo*, Honneth recupera la tensión entre estas esferas de acción y es muy duro con su diagnóstico cuando sostiene que los padres del socialismo sufrieron de una ceguera jurídica para reconocer que los derechos¹⁰⁸ podrían servir para un proceso de emancipación. “Por eso la esfera jurídica permaneció en la crítica de los socialistas, quienes no entendían al derecho con un rol independiente” (Honneth, 2017b: 161). Los socialistas de acuerdo a este diagnóstico nunca fueron capaces tampoco de entender sus repercusiones en la forma de construcción de la voluntad política. Es decir, los derechos tenían repercusiones tanto en lo económico como en lo político y, fue algo que no pudieron reconocer.

Interpretar los derechos fundamentales recientemente proclamados como requisito de un procedimiento de autolegislación pública habría sido sencillo para los socialistas tempranos si hubieran sabido aprovechar el concepto propio de libertad social también para esta forma de acción política, puesto que entonces se podrían haber entendido los derechos de libertad individuales ya establecidos como un primer paso para la creación de las condiciones que le posibilitan en principio a cada individuo participar sin imposiciones en la actividad colectiva de la discusión y

¹⁰⁸ “Por derechos se entienden aquellas pretensiones individuales con las que puede contar legítimamente una persona para su realización social, dado que participa en su organización institucional con los mismos derechos como miembro plena de una comunidad.” (Honneth, 1992a: 82). Ver también (Honneth 1997a: 147).

armonización, que claramente tenía el mismo molde del complementarse <<mutuamente con el otro >>...(Honneth, 2017b: 161).

En este sentido, no se permitió a la libertad social dar el paso para la construcción de la voluntad política mediante la comunicación necesaria con la garantía asegurada por el derecho que cada partícipe contará con al menos la libertad de expresión. Esta situación es entonces debida a que los socialistas no hicieron tampoco el esfuerzo de aplicar la idea de libertad social hacia otras esferas de acción ya que no concibieron que los otros subsistemas tuvieran una lógica propia e independiente ya que estaban determinados por principios económicos (Honneth, 2017c: 88). Esto por sí mismo le da al derecho una cierta autonomía, lo cual obliga por necesidad a explicar las relaciones con las otras esferas.

Por ejemplo, Honneth ya desde sus escritos de la década de los noventa había dejado claro que la parte económica por sí sola no es suficiente tampoco para entender los movimientos sociales. “...sin la sensación añadida de la dignidad herida... la mera experiencia de necesidad económica y dependencia política nunca se hubiera convertido históricamente en una fuerza impulsora de los movimientos subversivos prácticos” (Honneth, 1992a: 87). El propio Honneth termina el comentario añadiendo:

...a la escasez económica o a la opresión social siempre hubo que añadir el sentimiento de ser despreciados en la exigencia de integridad de la propia persona, antes de que pudieran convertirse en motivo inductor de los levantamientos revolucionarios (Honneth, 1992a: 87).

Como dice Magnet Colomer (2012: 80): “El elemento objetivo de una injusticia no es, pues, suficiente para iniciar una movilización política, es necesaria además, una reacción moral que exija reconocimiento de los sujetos.”

Lo anterior nos lleva a la tensión entre política y economía que es el apartado siguiente.

Resumiendo las ideas hasta aquí esbozadas, podría decir que Honneth pasa por alto el costo de los derechos y sus implicaciones políticas y empíricas en su realización. Todo ello podría deberse a varias razones. En primer lugar, rechaza que el reconocimiento y la libertad se subsuman al enfoque de la redistribución defendido por Fraser. En segundo lugar, a que no quiere caer en el economicismo del socialismo que él mismo crítica. Finalmente, esto se podría deber a su déficit sociológico para entender la sociedad actual y a su fiel compromiso con el pensamiento hegeliano y su modelo de la eticidad.

4.4.2 Política-Economía

En cuanto a la política, la entiendo como una esfera que contiene a la voluntad democrática, es decir, como la participación y la posibilidad de hacerlo en la sociedad.¹⁰⁹ La obra en la que Honneth detalla más esta esfera sin duda es *El derecho de la libertad*, por eso me baso en ella, aunque algunas cuestiones son retomadas en su intento de renovación del socialismo.¹¹⁰

En este sentido, Honneth comienza su reconstrucción a partir del siglo XIX (Honneth, 2014: 341). Esta esfera institucional representa para él, un espacio en el ámbito público que va más allá del Estado en el que se construye de forma libre una opinión

¹⁰⁹ Honneth explica la voluntad democrática como la parte política y como un sistema de acción que se diferencia de otros sistemas como la economía y las relaciones personales. Ver por ejemplo: (Honneth, 2017c) y (Honneth: 2014).

¹¹⁰ Ver. (Honneth, 2017c) y (Honneth, 2017b).

pública mediante un proceso discursivo en la que se discuten las actividades del gobierno y se conforma una opinión pública.

Honneth menciona que para que se institucionalizara el principio de democracia en Europa se tuvieron que dar una serie de transformaciones de tres tipos: sociales, políticas y jurídicas (Honneth, 2014: 344).

En ese siglo XIX, para el alemán, se trazó el derrotero de la libertad social mediante los derechos al voto, de reunión y de actividad política.¹¹¹ Pero, también emerge como esfera gracias a la diferenciación de roles que permitía la complementariedad recíproca entre los individuos y, con dos procesos: la modificación de los espacios de comunicación políticos y la tecnología de medios (Honneth, 2014: 348-350). Otro elemento clave que destaca Honneth en este proceso de consolidación de la voluntad democrática es el de la identidad nacional que surge debido a los Estados nacionales también del siglo XIX.

Desde luego que Honneth señala lo particularmente peligroso y ambivalente que podía resultar la vida público-política bajo la idea del Estado-nación, ya que se lograba la unidad pero bajo el precio de un nacionalismo peligroso (Honneth, 2014: 353-354). De esta manera, la ambivalencia se presentaba con la pertenencia de un individuo a un Estado-nación bajo la perspectiva formal y procedimental. Por el otro lado, la membresía sólo era posible si existía una pertenencia a una nación.

Un ejemplo del primer caso sucede en Francia con la posición Durkhemiana del “patriotismo constitucional”, con el cual se argumentaba a favor de derechos universales

¹¹¹ Esta caracterización de la libertad social de Honneth hace recordar el concepto de libertad positiva de Berlin: “El sentido positivo de la palabra libertad se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean” (1988: 201).

del ciudadano, bajo los cuales éste sentía su pertenencia política y su relación emocional con el otro. El propio Durkheim desarrolla además de lo anterior, la explicación del rol político en las sociedades contemporáneas. Este consiste para el francés en que gracias a la deliberación y ponderación se posibilite el vínculo entre los gobernantes y gobernados para poder resolver los problemas. Es la solución al aislamiento en el cual los gobernantes se encuentran, de manera que la vida pública permite la comunicación entre gobernantes y población y se posibilite la fluidez de información para la resolución de los problemas que aquejan a la sociedad (Honneth, 2014: 359).

Desde luego que la comunicación es un elemento importante en la argumentación de Honneth, por lo que no deja pasar la oportunidad de pasar lista a los medios que ya en los inicios del siglo XX mostraban su importancia en la vida pública. Por ello, Honneth centra su atención en otro autor que es compatible con las ideas presentadas por Durkheim¹¹² y del cual toma muchas referencias con el afán de fortalecer la libertad social y desde luego la parte política. El pensador en comento es John Dewey, para quien los medios como la radio y prensa —en un primer momento— juegan un papel importante en el conocimiento y transmisión de la información de las circunstancias de la vida social, en la construcción del “nosotros” y especialmente en que posibilita al individuo su propósito de mejorar esas circunstancias sociales en un intercambio con los demás miembros de la sociedad¹¹³ (Honneth, 2014: 365-366).

¹¹² Algunos de los puntos de encuentro muy fuertes entre Durkheim y Dewey son la cooperación social, la lucha contra el individualismo, la moral, etc. Sin embargo, hay otro punto muy importante en el que convergen y es la educación junto a la moral. Dice el sociólogo francés “Para aprender a amar la vida colectiva debemos vivirla, no sólo en nuestro mentes e imaginaciones, sino en la realidad” (Durkheim, 1968: 229). Para lograr lo anterior había que educar al niño moralmente y “... hacerle entender su país y su época, hacerle sentir su responsabilidades, para iniciarlo en la vida y así prepararlo que tome parte en las tareas colectivas que le esperan (Durkheim, 1968: 123-124). “Es necesario involucrar a las personas en la búsqueda de grandes fines colectivos a los que puedan dedicarse ellos mismos; entrenarlos para apreciar un ideal social, para el cuya realización algún día podrán trabajar” (Durkheim, 1968: 102).

¹¹³ Aunque también Honneth menciona que Dewey se perca de las desviaciones en la tarea de los medios de comunicación que en lugar de informar de manera clara las circunstancias de la vida social, se limitan a

Pero no basta con agregar a los medios de comunicación como el elemento primordial para la construcción de la vida pública. Como ya se mencionó en el capítulo segundo, los otros elementos que se necesitan en esta esfera son: 1) las garantías jurídicas; 2) espacios de comunicación; 3) medios de comunicación; 4) disposición a participar y; 5) existencia de una cultura política que alimente los sentimientos de solidaridad (Honneth, 2014: 387).

Ya en la actualidad, Honneth destaca el papel de los medios de comunicación, concretamente —la Internet— que permiten integrar no sólo nacionalmente a los individuos sino generar la construcción de la vida pública tanto local como transnacional, lo cual lleva sin duda a la ampliación del espacio político.

Resumida la reconstrucción de Honneth sobre la formación de la voluntad democrática queda abordar la tensión entre la política y la economía. Ella, tiene que ver con la existencia efectiva de los espacios de comunicación y con la disposición a participar. Para ello, se vuelve necesario recurrir a uno de los más recientes trabajos de Honneth: *La idea de Socialismo*.

En esta obra se encuentra el vínculo con *El derecho de la libertad* en tanto que al revisar el socialismo, Honneth se percata que una de los grandes problemas del socialismo es no reconocer que la libertad se puede extender a otras esferas de la sociedad. Y esto es precisamente lo que marca la fuerte tensión entre la parte económica y la política entendida como libertad y participación. Por eso, considero que la tensión entre estas esferas de política-economía, se encuentra cuando se subsume a una en la otra. La crítica de Honneth en este sentido es al socialismo que en sus primeras versiones entiende y

presentar hechos que causan la mayor conmoción como la delincuencia, tragedias, escándalos, lo cual no permite la búsqueda común de la voluntad. Ver (Honneth, 2014: 365).

refiere la libertad sólo a partir de la esfera económica y se priva de pensarlo en un régimen en el cual los fines son negociados democráticamente y, por lo tanto, culmina con un inadecuado entendimiento de la política (Honneth, 2017c: 33). Es de esta manera que entiendo la insuficiencia en el tratamiento de Honneth de estas tensiones y el rol determinante del Estado en las mismas.

Es necesario recordar que para Honneth, la construcción de la voluntad democrática es el núcleo de la libertad social, pero, ella se mantiene en franca tensión con la parte económica que a pesar de todo sigue siendo para el alemán un espacio para la libertad no sólo de uno sino de todos los partícipes. Por eso, en este momento la pregunta que surge es ¿Cómo es posible la libertad en la esfera económica si el mercado capitalista puede ser caracterizado mediante la alienación? La respuesta de Honneth es “... creo que sería fatal hacerlo cómo si el mercado no hubiera cambiado fundamentalmente durante los últimos dos siglos” (Honneth, 2015: 271). Desde luego que él está pensando en la libertad social que se obtiene en una comunidad prepolítica organizada mediante la división trabajo socialmente reconocido y fundamentado en la cooperación. Pero el problema sigue siendo ¿Cómo alcanzar la libertad en un sistema económico dentro de la sociedad actual que es altamente individualista y egoísta? ¿Dónde quedan la flexibilidad, informalidad y otros problemas en materia laboral? ¿Cómo ser estimado socialmente por medio de la división del trabajo cuando el salario es una forma de representar la valía e importancia del trabajo del individuo?

De esta manera y debido a las críticas recibidas por su obra de *El derecho de la libertad*, Honneth se dio posteriormente a la tarea de tratar de reivindicar el socialismo y de responder a las críticas. Esa obra que tiene el doble propósito anteriormente descrito es precisamente *La idea del Socialismo*. En ella, Honneth recupera diversos argumentos ya conocidos, uno de los cuales resalta de nueva cuenta el error de someter el

entendimiento de la libertad a una sola esfera —en este caso— la económica. En ese libro, se explica que los primeros socialistas (padres fundadores del socialismo) cometieron el error de asumir que el espacio de lucha más importante es el económico “...Los primeros socialistas desarrollaron su idea común de libertad social: la esfera económica como el lugar de la lucha por la forma apropiada de libertad” (Honneth, 2017c: 32). Los errores de su mal entendimiento radican para Honneth en diversas consecuencias (Honneth 2017b: 156).

a) La primera de ellas es que los socialistas no hicieron ningún esfuerzo por trasladar su concepto de libertad social a otras esferas. Al centrarse sólo en lo económico, y reconociendo el egoísmo existente en el mercado, desvirtuaron las capacidades emancipatorias y ventajas que proporcionaban los derechos humanos que emergieron posteriormente a la Revolución Francesa. Su argumento es que al entender a los derechos como una forma de protección de la riqueza particular, prefirieron prescindir de ellos.

b) El precio a pagar por lo anterior fue que los socialistas ya no pudieron encontrar un trayecto a la democracia, todo lo entendieron mediante un fundamentalismo económico. Nunca lograron explicar la relación entre la cooperación económica y la construcción de la voluntad democrática en la libertad social.

c) Con lo anterior, cedieron el paso a la construcción del concepto de la democracia por los liberales, lo cual significó un déficit teórico para los socialistas.

d) Finalmente, un punto fundamental esgrimido por Honneth fue la incapacidad de los socialistas de adaptar una nueva idea de libertad a la realidad de la sociedad considerando para ello el proceso de diferenciación funcional que ya experimentaba la sociedad en ese momento.

Estos hechos, son los que de manera general llevaron al socialismo a perder protagonismo en la actualidad y, por ello, Honneth pretende renovar su núcleo teórico.¹¹⁴ Hay que partir entonces, de acuerdo a Honneth, que los socialistas pensaron en los principios de la igualdad y fraternidad de forma conjunta. De esta manera imaginaron una sociedad donde los individuos se complementaran entre ellos y no sólo atendieran sólo a sus intereses egoístas. El problema detectado por Honneth y refiriéndolo como un “enigma teórico” es entender por qué los socialistas al tener un modelo teórico importante para pensar tanto la libertad individual como la libertad social, sólo desarrollaron la esfera económica y no se percataron de otras esferas de acción que estaban emergiendo en aquél momento. Dice Honneth que:

Los padres fundadores del socialismo no estaban en condiciones, e incluso no tenían la voluntad de dar cuenta del proceso de diferenciación funcional de las esferas sociales que estaba ocurriendo antes sus propios ojos, porque estaban todos convencidos de que también en el futuro la integración de todos los ámbitos de la sociedad estaría determinada por los requerimientos de producción industrial (Honneth, 2017b: 158).

Esas diferenciaciones identificadas por Honneth en autores como Hobbes, Locke y Hume se presentaron entre la moralidad y la legalidad, entre los diferentes subsistemas de la sociedad y el Estado, entre lo público y lo privado e inclusive entre la economía política en su escisión como disciplina de la economía. Este es el argumento que presenta Honneth para sustentar una de las razones de su recuperación de la teoría hegeliana en tanto que Hegel fue capaz de entender este proceso de diferenciación en su obra *Filosofía*

¹¹⁴ Esto le permite a Honneth tratar de demostrar que las críticas que recibió por su supuesto conservadurismo y mantenimiento del orden social de las que fue objeto su obra *El derecho de la libertad* son debido a un mal entendimiento de su postura. Al mismo tiempo, le permiten reafirmar su postura crítica demostrando que un socialismo renovado permite comprender la libertad social de modo que se genere un alto grado de solidaridad social donde se pueda vivir uno para el otro, es decir, que cada uno se ocupe de la realización del otro. Ver (Honneth, 2017c).

del derecho. Pero, al mismo tiempo esa diferenciación es la que da pie al surgimiento de la tensión ya que para Honneth los pensadores socialistas no fueron capaces de pensar la realidad más allá de la esfera económica, por eso, no se dieron la oportunidad de reflexionar sobre la democracia ni sobre la libertad social, es decir, la parte política.

De esta manera, tanto la parte política como la económica son vistas por Axel Honneth como esferas de la libertad. La primera es la esfera más importante, es la que conlleva la parte democrática como forma de participación y del necesario ejercicio de libertad y de reconocimiento para su ejecución.

Por su parte, la esfera de la economía también es vista como una esfera de la libertad social en tanto que busca que los roles de sus participantes se ensamblen entre sí.

El problema deviene en que la economía parece no estar fundada en las pretensiones de reconocimiento y de rol defendidas por Honneth, sino más bien en la acción individual, donde no es necesario el reconocimiento del otro y por tanto de la libertad. La situación que de esto deriva se transforma en las siguientes observaciones personales sobre el planteamiento de Honneth:

1. El mercado no necesariamente parte del reconocimiento intersubjetivo entre sus partícipes. Por tanto, no es una condición necesaria en la libertad del otro.
2. Por lo anterior, la economía no es una esfera en la que se busque la consecución de la libertad (autonomía moral) como el valor principal.
3. El mercado no necesariamente se fundamenta en el respeto del honor del otro.
4. En el mercado existen pocos espacios discursivos.
5. ¿Cómo demostrar que el mercado puede ser un lugar de emancipación?

El mercado, lejos de lo que observa Honneth, funciona a partir de un medio de comunicación generalizado que es el dinero. Quien lo posee puede ser partícipe y quien carece de él queda excluido del mismo, a menos que lo que quiera y pueda ofrecer sea su propia fuerza de trabajo. Es decir, en las sociedades actuales no se necesita un reconocimiento en términos de Honneth sino la posesión de un medio de comunicación que permita incursionar en él.

Así, la tensión existente entre la política y la economía es constante. Por un lado, se encuentran quienes como Honneth defienden la parte subjetiva y los que atienden a dar cuenta de la parte objetiva que es la material. Por eso para Honneth es importante el concepto de “*forma de vida democrática*” que refiere estar los unos para los otros.

4.4.3 Derecho-Política.

Ya mencioné que el que yo contemple en este trabajo al derecho como una esfera al lado de la economía y de la política tiene que ver con que Honneth lo considera de esta manera en la obra que le dio prestigio a nivel mundial *La lucha por el reconocimiento*. Desde luego que la consideración del derecho en esa obra y *El derecho de la libertad* es diversa, pues, ambos libros tienen derroteros separados y por tanto fines distintos, sin embargo, también tienen puntos de encuentro pues los dos tienen al pensamiento hegeliano como fundamento. A partir de esta observación, debo volver a recordar que en *La lucha por el reconocimiento* Honneth considera que el derecho es una de las tres esferas de reconocimiento de las sociedades modernas al lado del amor y de la solidaridad social. Por su parte, en *El derecho de la libertad* Honneth considera que el derecho representa una forma de libertad que hay que trascender: la negativa. Esta se caracteriza

por ser individual, egoísta y por tanto no promueve la formación de lazos de solidaridad entre los sujetos; por ello, su intención de ir más allá mediante la libertad social que sí implica al mismo tiempo la libertad, cooperación y reconocimiento con los otros. En esta misma obra ahora las esferas de acción que desarrolla Honneth para su teoría de la justicia —y como ya lo he explicado— son el mercado, el trabajo y la voluntad política. Aquí, como se puede observar, el derecho ya no es una esfera como tal. Ahora, lo entiende como una parte importante de la libertad negativa que sin duda es menos importante cuando se le compara con la libertad social ya que implica deliberación y participación y si bien reconoce alguna importancia al derecho, ésta no se compara por ejemplo con la formación de la voluntad democrática.

A partir de lo enunciado y de las propias consideraciones de Honneth sobre la diferenciación funcional de las sociedades actuales, es que al derecho lo relaciono con las esferas política y económica. Pero, un motivo importante para abordarlo de esta manera, es que finalmente en ambas obras se describe un punto de contacto que parte de la intersubjetividad y culmina o con el reconocimiento o con la formación de la voluntad democrática, la cual necesariamente parte de un reconocimiento.

Dicho lo anterior, cabe destacar que en *La lucha por el reconocimiento* Honneth entiende la esfera jurídica a partir de los derechos. Ya he explicado que él entiende por derechos las pretensiones legítimas de una persona para su realización social. Por eso, en su concepción del reconocimiento, el hecho de que un individuo carezca de ellos puede generarle primero sentimientos morales de injusticia y menosprecio y posteriormente la consecuente aparición de luchas sociales. Por el contrario, si el individuo goza de ellos es que es reconocido como un ser autónomo y con una responsabilidad moral.

Por eso, explica que el individuo buscando realizar esas pretensiones individuales puede luchar por ellas, lo que se traduce en que las mismas se pueden incorporar a las relaciones jurídicas. Así, cuando no son garantizadas de la misma manera se desarrolla una desigualdad jurídica entre quienes tienen esa imputabilidad moral y quienes carecen de ella.

Así, a partir de los conflictos sociales diagnosticados y considerando una aparente y actual radicalización de la democracia, es posible entender que no se lucha más "contra" la democracia y el derecho, en realidad, un diagnóstico correcto podría ser de que los propios grupos luchan por la institucionalización de más derechos y de más participación popular, es decir, luchan por la inclusión igualitaria de todos dentro de las instituciones formales.

Sin embargo, esas luchas por el reconocimiento deben estar dirigidas para que produzcan resultados y, en el campo de los derechos, estará orientada inevitablemente a las instituciones con algún tipo de poder institucional para la alteración o el mantenimiento del ordenamiento jurídico vigente (Gonçalves, 2017: 262).

Respecto de lo anterior conviene resaltar que si los individuos reciben esa protección jurídica entonces también reciben ese reconocimiento moral. A contrario sensu, si no lo reciben, la consecuencia es que no se genera o se mantiene el desprecio. También, es importante subrayar que para Honneth, el derecho es la esfera donde se realizan las luchas por el reconocimiento, mismas que son el motor de la transformación, en tanto que sus conquistas permiten ampliar el horizonte de valores de la sociedad y por lo tanto ampliar la esfera de reconocimiento.

Desde luego que el derecho se vuelve importante para el reconocimiento en tanto que con él se establece la generalidad en el trato y las relaciones y, se eliminan ciertas

formas de distinciones surgidas por privilegios, estatus u otras formas de diferenciaciones derivadas del honor. Con el derecho, además, se pueden proteger los intereses de los integrantes de la sociedad. Y esto es precisamente lo que genera las tensiones. Por eso, Honneth, recordando a Hegel destaca que el derecho, es una forma de reconocimiento recíproco.

En el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre en tanto persona; y el singular se hace merecedor de este reconocimiento, porque por el sobrepasamiento de su conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí, a la ley, por consiguiente se porta frente a los otros en una forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer-en tanto que libre y persona (Honneth, 1997a: 133).

Por eso, con la llegada del derecho moderno, este se entiende como una expresión de los intereses generalizados de los miembros de la sociedad, sin el consentimiento de excepciones y privilegios (Honneth, 1997a: 135).

En tanto que la esfera jurídica es la que protege esos derechos subjetivos, reconocidos por el Estado, es la que establece la distinción entre lo legal/ilegal, justo/injusto, conforme a derecho/no conforme a derecho; por lo que entonces, lo que quede del otro lado de la distinción será objeto de sanción o prohibición. Luego entonces, las luchas que generan nuevos derechos y nuevas inclusiones en la esfera jurídica se topan con un límite en la realidad. En la búsqueda de algunos individuos por tener más derechos o de su inclusión en esta esfera de reconocimiento, se pueden ver obligados por necesidad a violentar los ya existentes. Es decir, el ejercicio político de la libertad de expresión, de manifestación, de demanda de reconocimiento que es necesaria para la democracia a la que aspira Honneth es constreñida por la propia esfera jurídica. Por lo cual existe un efecto de ambivalencia, por un lado el derecho protege, por el otro limita. En este sentido, los

individuos siguen constreñidos por las estructuras jurídicas, pero al mismo tiempo les garantizan su libertad.

La ampliación acumulativa de las pretensiones individuales de derecho que se nos presentan en las sociedades modernas puede entenderse como un proceso en el que el perímetro de las cualidades generales de una persona moralmente responsable paulatinamente se ha incrementado, ya que bajo la presión de una lucha por el reconocimiento siempre deben pensarse nuevos presupuestos para la participación en la constitución de una voluntad racional (Honneth, 1997a: 141).

Honneth reconoce que en el desarrollo de la Ciencia Jurídica, se ha establecido una distinción tripartita entre los derechos subjetivos en derechos de la libertad, en derechos políticos de participación y derechos sociales de bienestar (Honneth, 1997a: 141). Con los primeros se refiere a los derechos negativos que protegen a la persona en su vida y propiedad frente al Estado. Los derechos políticos son derechos positivos "... que le asisten al individuo en relación a la participación en los procesos públicos de formación de la voluntad" (Honneth, 1997a: 141). Y los derechos sociales, son aquellos derechos positivos que permiten la participación del individuo en la distribución de los bienes fundamentales.

El tener esos derechos permite al sujeto adquirir conciencia de que goza del respeto de los demás (Honneth, 1997a: 147). Y con ello, también el autorrespeto:

...podemos concluir que un sujeto en la experiencia del reconocimiento jurídico puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad; y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma es lo que llamamos autorrespeto (Honneth, 1997a: 147).

Entonces de acuerdo a Honneth, el reconocimiento jurídico genera una significación psíquica y su carencia la vergüenza social que sólo la protesta y la resistencia pueden redimir.

Pero, también el párrafo citado permite dar cuenta que para Honneth son los derechos, es decir, el reconocimiento jurídico el que permite participar en la formación de la voluntad. Es decir, es la esfera jurídica la que permite y/o garantiza que se pueda tomar parte en la esfera política pues la formación de la voluntad sólo se lleva a cabo de manera discursiva y por tanto pública. Si no se tienen derechos entonces no se puede participar. Dicho en otros términos, los ciudadanos al tener derechos son reconocidos en su autonomía moral, es decir, que son seres moralmente responsables, lo cual los faculta para formar la voluntad colectiva la cual a su vez legitima la esfera jurídica mediante el proceso de autolegislación.

Pero además, cuando Honneth habla de la significación psíquica, se percibe hay una gran confianza en los derechos, es decir, de los derechos dependen muchas cosas, entre ellas el acceso a la esfera política.

Pasando a su obra más importante que es *El derecho de la libertad*, Honneth subraya el papel de la cultura política por sobre el del derecho. Como ya se mencionó en el capítulo 2, para Honneth el derecho tuvo una función de institucionalización de una conquista lograda por otros medios como la lucha (Honneth, 2014: 438), por eso, es un error considerar a la justicia sólo en términos estrictamente jurídicos (Honneth, 2014: 439). Pero, además se puede agregar que el derecho tiene límites constitutivos que impide sea generalizado como una forma estricta de interacción social ya que eso genera un proceso de juridificación, es decir, un exceso de normas jurídicas que regulan en este caso las interacciones de los individuos. En este caso, se trata de descentrar el entendimiento

tanto de la justicia como de la libertad de una esfera estrictamente jurídica. Por eso, la formación de la voluntad política resalta en su importancia, en tanto que implica la libertad que los individuos tienen en la conformación de la esfera política mediante la expresión, asociación, deliberación, pero protegida por los derechos.

En este punto espero que la tensión se haya hecho evidente y con ella surgen cuestiones que necesitan resolverse ¿Por qué existen estas tensiones?, ¿Pero cómo se resuelve esta tensión? ¿Qué esfera se vuelve más importante?

La pregunta inicial podría responderse debido a la propia diferenciación funcional de la sociedad y a la consideración de las esferas. Es decir, si se parte de las propias reflexiones de Honneth en términos de la autonomía o de la consecución de la libertad y se entiende a la sociedad contemporánea en distintas partes (esferas y/o subsistemas de acción) es justo preguntarse por la interacción entre las mismas.

En cuanto a los otros dos cuestionamientos, considero que para poder resolverlos es necesario tener presente lo que se acaba de mencionar, es decir, que para Honneth la sociedad moderna se distingue por ser diferenciada funcionalmente, pero, posteriormente debemos distanciarnos de uno de sus puntos de partida, en cuanto a considerar solamente a Hegel y limitar esas esferas sólo a una parte normativa y no empírica. Agregaría además, que en esta tensión derecho-política, las luchas por derechos (representan la esfera política) cuando son exitosas logran transformar la realidad al ser institucionalizadas en el derecho. Por lo tanto, es un trabajo conjunto, ya que estas esferas están interpenetradas y es algo me parece no debemos olvidar. Aunque, considero que lo jurídico finalmente es un producto político.

Pero, existen otras cuestiones también importantes que no son abordadas por Honneth, (aunque él no tiene por qué hacerlo al centrarse en una cuestión normativa) pero

que resultan fundamentales. Hasta la obra de *La lucha por reconocimiento*, considero que Honneth parece tener un déficit en el entendimiento de lo jurídico¹¹⁵, aunque también pueda considerarse como un entendimiento ingenuo del mismo.¹¹⁶ Él como miembro de la Escuela de Frankfurt (*Teoría Crítica*) no se ha planteado cuestiones como aquellas que sugieren los estudiosos de la filosofía, sociología o teoría del derecho que cuestionan el papel ideológico y operativo de los derechos.¹¹⁷ Tampoco se cuestiona que los derechos en la sociedad moderna tienen un costo económico y que para ser ejercidos se necesitan instituciones que velen su cumplimiento y garanticen su protección.¹¹⁸ Desde luego me

¹¹⁵ En este punto me parece pertinente retomar lo siguiente: “La teoría crítica es también crítica con respecto a sí misma” (Marcuse, 1970: 95).

¹¹⁶ Es menester recordar el trabajo de un miembro destacado de la primera generación de la Escuela de Frankfurt como Franz Neumann. En su obra *Behemoth*, el jurista alemán explica el derecho en el nacionalsocialismo bajo la forma de la teoría de la institución. Con ella, el derecho se caracteriza por suprimir la generalidad, la independencia judicial y la prohibición de la irretroactividad de la ley. Ahora, el derecho es el mandato del Führer y opera bajo patrones jurídicos de conducta o *Generalklauseln* que apelan al orden público, a la razón, a la moral, al sentimiento del pueblo bajo un manto de falsa universalidad y que sirve para encubrir medidas individuales. En otras palabras, se vuelve un *arcanum dominationis* que sirve para estabilizar el poder (Neumann, 2005: 485-504). Otra gran figura de esta generación de la Escuela de Frankfurt está representada por Kirchheimer quien en *Justicia Política* explica que “El objetivo de la justicia política es incrementar la esfera de acción política, reclutando para tal fin los servicios de los tribunales en apoyo de las metas políticas...” (Kirchheimer, 1968: 460), bajo esta consideración crítica, “los procedimientos judiciales sirven para dar autenticidad y así limitar la acción política” (Kirchheimer, 1968: 5) y el juez “...es un simple instrumento de un sistema político concreto, instituido en un determinado tiempo y lugar” (Kirchheimer, 1968: 465).

¹¹⁷ En general existe una larga tradición de crítica a los derechos que comienza con Marx pero que se ha extendido más allá de él en la actualidad. Tradiciones jurídicas críticas la han realizado como la Crítica Jurídica Francesa, Crítica Jurídica latinoamericana o los Critical Legal Studies en los Estados Unidos. Como ejemplo de esta última corriente y de su crítica muy dura a los derechos se puede revisar el trabajo ácido del reconocido constitucionalista norteamericano Mark Tushnet. En su *Ensayo sobre los derechos*, Tushnet se opone a creer que los derechos sean útiles para el avance en las condiciones de las personas, inclusive en su utilidad política derivada de los movimientos sociales. Tushnet menciona concretamente cuatro críticas contra los derechos. Su inestabilidad (cambian en el tiempo y en el espacio), indeterminación (no se precisa claramente su contenido), su reificación (producen el fenómeno mental de hacernos creer que son cosas reales cuando son creaciones culturales) y finalmente, que no sólo no son inútiles sino que entorpecen la lucha política llevada a cabo por los movimientos sociales. En palabras del norteamericano: “La mayoría de la gente cree que los derechos son cosas buenas”. Las críticas pueden enunciarse brevemente como sigue: (1) Una vez que uno identifica lo que cuenta como un derecho en un contexto específico, invariablemente resulta que el derecho es inestable; Los cambios significativos pero relativamente pequeños en el entorno social pueden hacer que sea difícil sostener la afirmación de que un derecho sigue implicado. (2) La afirmación de que un derecho está implicado en algunos entornos no produce consecuencias determinadas. (3) El concepto de derechos convierte falsamente en una abstracción vacía (cosifica) experiencias reales que debemos valorar por sí mismas. (4) El uso de los derechos en el discurso contemporáneo impide los avances de las fuerzas sociales progresistas...” (Tushnet, 1984: 1364). Otra crítica a los derechos también perteneciente a los Critical Legal Studies se puede encontrar en Kennedy, Duncan. “Form and Substance in Private Law Adjudication” (1976), *Harvard Law Review*. Vol. 89. No. 8.

¹¹⁸ Es decir, no basta con que los derechos sean institucionalizados y que inclusive otorguen reconocimiento sino que además son necesarias las instituciones para ejercerlos, situación que muchas veces depende del

refiero de nuevo al dinero y al Estado. Olvida también que los derechos pueden ser institucionalizados pero si no existe conciencia de que alguien los ha violentado no se genera la lucha o el litigio.¹¹⁹ Descuida inclusive que los individuos pueden saber que alguien les ha violentado sus derechos pero desconfía de las instituciones y no los hace valer.¹²⁰ Finalmente, así como Honneth critica a los socialistas por su economicismo, también parece tener una gran expectativa en los derechos¹²¹ y su papel emancipatorio¹²², pero desde luego es superior su confianza en la emancipación que puede surgir de la formación de la voluntad democrática debido a que esta se funda en la en la interacción y deliberación¹²³ lo cual en sí mismo es otra tensión.

Finalmente, considero que el papel asignado a la esfera jurídica por Honneth, nos llevaría a entender que su concepción reconoce el papel evolutivo de los derechos. Recordemos que una de sus críticas más fuertes formuladas a los socialistas fue por no hacerlo, por lo que lógicamente lo que nos está diciendo es que él sí lo hace. En ese sentido, el derecho habría tenido avances, situación que no pretendo desmentir, pero tampoco aceptar sin ninguna crítica u observación como al parecer lo hace Honneth.

campo económico. Es decir, institucionalizar derechos y protegerlos exige un alto costo económico. Ver por ejemplo (Holmes & Sunstein, 2011).

¹¹⁹ Ver por ejemplo: Felstiner William L.F.; Abel Richard L.; Sarat, Austin. “The Emergence And Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming ...” (1980-1981), *Law & Society Review* Vol. 15. No. 3-4.

¹²⁰ Ver el capítulo 7 de: De Sousa Santos, Boaventura. *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad* (1998). Bogotá, Siglo del hombre Editores/Ediciones Uniandes/Universidad de los Andes. También Cappelletti, Mauro; Garth, Bryant. *El acceso a la justicia. La tendencia mundial para hacer efectivos los derechos* (1996), México, Fondo de Cultura Económica.

¹²¹ Sólo hay que recordar que “Los derechos y libertades que fueron factores vitales en los orígenes y etapas tempranas de la sociedad industrial se debilitan en una etapa más alta de esta sociedad: están perdiendo su racionalidad y contenido tradicionales...Una vez institucionalizados, estos derechos y libertades compartieron el destino de la sociedad de la que se habían convertido en parte integrante. La realización anula las premisas” (Marcuse, 1993: 31).

¹²² Para un contraste con esta idea ver Galanter, Marc. “Why the “Haves” Come Out Ahead: Speculations on the Limits of Legal Change.” (1974) *Law and Society Review*. Vol. 9, No. 1.

¹²³ Tengo la impresión que aunque Honneth ha luchado contra la crítica que se le ha hecho de mantener el orden existente, algunas de sus ideas parecen contradecirlo.

Así, una de las consecuencias no resueltas hasta este libro en comento, es que Honneth todavía no ha desarrollado más ampliamente un parámetro para el reconocimiento en términos de teoría política, por lo que la legitimidad de las luchas queda todavía abierta, acrecentando la tensión entre lo político y lo jurídico.

4.5 El papel del Estado

Antes de comenzar a abordar el papel del Estado, me gustaría establecer el punto central de este apartado el cual se pregunta sobre la integración de los subsistemas de acción o esferas del reconocimiento y/o la libertad.

Si como ha dicho el pensador alemán, que su teoría parte de una diferenciación funcional de la sociedad, surge la pregunta obligatoria de ¿cómo entender el vínculo entre las esferas o los subsistemas de acción? O quizás ¿cuál es el eje a partir del cual se articulan? y ¿Cómo se resuelven las tensiones entre las esferas o subsistemas?

El propio Honneth explicaba en su obra de *Sufrimiento de indeterminación* que al reactualizar el pensamiento hegeliano y concretamente su *Filosofía del derecho* tenía que partir de ciertas consideraciones teóricas como la que afirma que: “...hoy en día ni el concepto de Estado de Hegel, ni su concepto ontológico de espíritu, me parece que sean en modo alguno rehabilitables...” (Honneth, 2017b: 57). Desde luego que esto no sugiere que Honneth no le dé una importancia al Estado sino que no lo hará estrictamente en términos hegelianos, ya que está consciente de las posibles interpretaciones antidemocráticas que se pueden generar en relación a los derechos individuales de la libertad. Tampoco entiende al Estado bajo la impronta de una teoría de la justicia liberal dominante: “...la línea básica de argumentación de estas teorías sugiere que el único

agente apropiado para la realización de la justicia es el Estado democrático de derecho” (Honneth, 2013: 15).

Empero, para dar respuesta a las preguntas anteriormente formuladas considero que las esferas o subsistemas de acción terminan articulándose debido al Estado. Esta respuesta tiene distintas repercusiones. Una de ellas es que será finalmente esta entidad quién no sólo las logre articular y subsumir, sino quien resuelva las tensiones y determine en muchos casos el grado de libertad y de reconocimiento que los sujetos puedan alcanzar. Por eso, habría que revisar cuanto se distancia Honneth de la tesis hegeliana sobre el Estado contenida en su *Filosofía del derecho*.

Es por lo anterior, que en cuanto a las esferas de reconocimiento, resulta sumamente interesante que el propio Honneth reconozca que:

...solamente las relaciones legales pueden ser concebidas como una esfera social en la cual el Estado interviene como agente en las condiciones de las relaciones de reconocimiento, al alterar el espectro de derechos y atribuciones subjetivas, incluyendo a grupos sociales nuevos o declarando cambios situacionales como legamente relevantes. Por lo tanto, dentro de esta esfera legal en la que nos reconocemos mutuamente como ciudadanos libres e iguales y, por lo tanto, tomamos conciencia de nuestra autonomía política, aún tiene sentido concebir la realización de justicia según el modelo de una actividad direccionada por el Estado. (Honneth, 2013: 20).

La cita anterior no sólo reconoce la importancia que Honneth le atribuye al derecho sino acepta la intervención y directriz del Estado cuando se incluyen nuevos derechos o grupos sociales.¹²⁴ Esto significa determinar el grado de libertad que se tiene y al que se

¹²⁴ Para explicar por qué el Estado no puede intervenir de la misma manera en las otras esferas, Honneth se ve en la necesidad de recurrir a la idea del descentramiento del concepto de poder bajo la impronta de

puede aspirar. Como lo expliqué con anterioridad en los apartados de *la preminencia del derecho* y en las tensiones de *Economía-derecho*, es el Estado el que al decidir cuáles derechos se institucionalizan es el que marca el derrotero por el cual transitará la sociedad y también establece la pauta en la resolución de tensiones entre las esferas.

También, el rol del Estado es abordado por Honneth en su obra *El derecho de la libertad*, especialmente en la tercera parte de su obra. En ella, se explican las tres libertades —ya abordadas en el capítulo dos del presente trabajo— (la negativa, la reflexiva y la social). A cada una de ellas se le asignan distintas esferas. De esta manera, a la primera le corresponde el derecho, a la segunda la moral y a la tercera la sociedad, economía y política.

Libertades	Negativa	Reflexiva	Social
Esferas	Derecho	Moral	Sociedad Economía Política

Recordemos que el primer tipo de libertad, la negativa le resulta insuficiente a Honneth:

El partir de una libertad sólo negativa no permite concebir a los ciudadanos mismo como autores y renovadores de propios principios jurídicos, puesto que para eso sería necesario conceptualmente en el anhelo por la libertad del individuo un punto de vista adicional, de mayor nivel, según la cual se justificaría atribuirle un interés en la cooperación con todos los demás (Honneth, 2014: 45).

Foucault. Esta situación le posibilita afirmar que. “Las instituciones que encontramos una vez que miramos más allá de los propios límites del Estado son organizaciones, asociaciones y colectivos preestatales que trabajan para mejorar las condiciones de reconocimiento en nombre de la justicia” (Honneth, 2013: 21).

Esta concepción negativa de la libertad sólo acentúa el papel del derecho respecto del hombre, como un ser atómico, individualista que busca actuar sin restricciones pero deja de lado —como se puede leer en la anterior cita— la cooperación con el resto de la sociedad. Por su parte, la libertad reflexiva si bien va más allá del individualismo y de su contraparte que es la libertad negativa se queda corta en el vínculo con la sociedad.

Finalmente, tenemos la libertad social, que es aquella en la cual los individuos son libres sólo cuando pueden participar en las instituciones, lo cual les permite la cooperación y el desarrollo de la intersubjetividad. Este tipo de libertad incorpora a la libertad negativa como a la reflexiva.

Pero, el Estado para Honneth cumple un papel muy importante ya que debe, como una tarea primordial, el garantizar que los individuos puedan participar en la esfera pública, por lo que entonces la democracia, el desarrollo y el alcance de los tres tipos de libertad sólo tienen cabida en las sociedades que cumplen el requisito de ser liberales y democráticas excluyendo otro tipo de sociedades con características diferentes a la capitalistas.¹²⁵ Para realizarlo, el papel del Estado se vuelve central en tanto que es él, quien reconoce los derechos. Si se requiere una protección y garantía se necesita que sean institucionalizados, tarea que es reservada para el Estado moderno. Por ello, si Honneth habla de un centro en la sociedad, este sin duda lo sería el Estado, cosa que lo mantiene cerca de Hegel aunque con una consideración distinta.

Por ello cabe preguntarse: ¿Dónde queda la voluntad democrática como participación intersubjetiva en la toma de decisiones políticas para la resolución de problemas si es el Estado el que finalmente articula las esferas?, ¿Cómo se puede formar

¹²⁵ Esto problematiza lo expresado por Honneth “El peligro de una concentración en el Estado consiste, obviamente en que todo lo que queda fuera de su jurisdicción permanecerá inmune a demandas de justicia” (Honneth, 2013: 15).

una voluntad democrática si el Estado no establece ni garantiza las condiciones necesarias para su formación ni su mantenimiento?

En la medida que partimos de una sociedad funcionalmente diferenciada como lo asume Honneth a partir de Hegel y de Parsons, el Estado toma un rol como decisor, eje articulador o centro mediador entre las esferas y por ello más importancia adquiere. No hay que olvidar que a fin de cuentas es una de las máximas formas de organización política a las que se puede dar forma y que él subsume a la familia, derecho, sociedad civil, protegiendo la libertad por medio del resguardo de la esfera del mercado y de los espacios de formación de voluntad democrática.

CONCLUSIONES

1. Comienzo mi análisis final recuperando la hipótesis que guio el presente trabajo: ¿Hay un rompimiento entre las obras *La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*? Antes de responder si la hipótesis se cumple o no debo recordar, que como lo mencioné en el capítulo cuarto, Honneth ha aceptado que la Teoría del reconocimiento dejó de ser importante para él y ahora su interés se centra en una Teoría de la justicia. También, su acercamiento a algunos presupuestos del liberalismo en sus más recientes trabajos sugiere un rumbo lógicamente distinto al de la Teoría Crítica. Ambas cuestiones en sí mismas implicarían un rompimiento. Empero, se vuelve indispensable no perder de vista una cuestión de total importancia. Esta radica en que cuando se revisan detenidamente sus más recientes escritos resulta evidente que el reconocimiento se encuentra contenido dentro de la libertad social que es indispensable en su teoría de la justicia. Es así, que en la obra de Honneth para que sea posible la libertad social se necesita necesariamente del reconocimiento. De este modo, cuando el profesor alemán habla de reconocimiento habla al mismo tiempo de libertad y cuando habla de libertad está hablando al mismo tiempo de reconocimiento.

Asimismo, como lo he tratado de demostrar a lo largo de este estudio, la teoría de Axel Honneth muestra una línea discursiva en la que considero que no existe incompatibilidad entre el reconocimiento y la teoría de la justicia. Más bien, hay un objetivo de mayor envergadura. Por ello, en este punto específicamente sobre la continuidad entre reconocimiento-libertad y justicia confirmo mi hipótesis. Además, sugiero que más bien lo que existe es una ampliación de las esferas de reconocimiento desde su primera gran obra, para posteriormente vincularlas con la libertad como el valor más importante de las sociedades actuales con las esferas que la protegen. Es decir, se establece un derrotero que parte de las tres esferas: familia, derecho y sociedad civil hacia

las relaciones interpersonales, mercado, trabajo, consumo y la construcción de la voluntad política mismas que en su seno no sólo incluyen la libertad social sino indubitablemente el reconocimiento.

2. En cuanto a la Teoría Crítica destaqué, en los capítulos primero y segundo del presente trabajo, que Honneth busca tomar distancia respecto a las anteriores generaciones de la Escuela de Frankfurt y sus críticas no son menores. Bajo su perspectiva, la Teoría Crítica debe dar cuenta de las patologías sociales, de los excesos del capitalismo, de la lucha por la emancipación, de la reificación, de la invisibilidad, del reconocimiento, de la búsqueda de la libertad y la justicia, etc. Todos estos temas no son nimiedades y su abordaje y análisis justifican la membresía de Honneth dentro de la Teoría Crítica. Inclusive, Honneth se ha mostrado en distintos momentos como censor explícito del liberalismo. Sin embargo, también, debo reconocer que en sus últimas obras es evidente su acercamiento hacia ciertos autores, presupuestos y argumentos tanto liberales como conservadores. Esto lo he hecho patente a lo largo de este trabajo. Dicha situación ha generado dudas y críticas a la posición de Honneth. No obstante, esto me parece análogo a un par de sentencias por todos conocidas. La primera, es la que recae sobre el “conservadurismo” de Hegel o de Weber, sólo por mencionar dos grandes pensadores, que a pesar de sufrir de tal veredicto son fundamento indiscutible de la Teoría Crítica, al menos de la Escuela de Frankfurt. La segunda sentencia es la que suele formular el pensamiento decolonial o latinoamericanista sobre el eurocentrismo de algunos pensadores y teóricos críticos, pero, aceptando que Marx o de Sousa Santos sean sus propios fundamentos teóricos. Respecto a esto, quizás mi propia posición crítica me haga considerar que el pensamiento y las ideas al ser universales *per se* no tienen nacionalidad, ni continente, ni exclusividad geográfica, por ello, asumo que el pensamiento crítico puede emplear a cualquier autor siempre y cuando descifre como hacerlo. En todo caso,

al ser la obra de Honneth un trabajo todavía en desarrollo y construcción, será su propio progreso y sus propios argumentos los que lo ubiquen con propiedad, pero siempre considerando alguna posible discordancia en su razonamiento que no es lo mismo que un rompimiento; pues recordando a Marcuse (1970: 95): “*La teoría crítica es también crítica con respecto a sí misma, con respecto a sus propios voceros sociales.*”

3. En cuanto a la cuestión metodológica, el método de la reconstrucción normativa empleado por Honneth recuerda la crítica inmanente de Walter Benjamin el cual afirmaba que la obra de arte tiene que ser criticada con los estándares propios de la obra y no impuestos de manera externa. Sin embargo, su empleo no está exento de dificultades al menos en un par de cuestiones. La primera es que si consideramos con el método de la reconstrucción que las sociedades reproducen ciertas instituciones (por cuestiones axiológicas), eso no significa que efectivamente sean más justas. La segunda tiene que ver con el progreso, es decir, si efectivamente se puede entender el avance de una sociedad por el tipo instituciones que ha construido.

4. La crítica que realiza Honneth al déficit sociológico de la Escuela de Frankfurt lo conduce a transitar por los senderos de Parsons, Durkheim y Dewey para fundamentar su perspectiva sobre los valores, cooperación social, sobre los sistemas de acción, etc. Pero, fuera de ellos, como clásicos de la sociología, no hay un acercamiento hacia otros autores más contemporáneos en ese mismo ámbito. Quizás, el recurrir a Habermas pueda ser una excepción, pero lo hace especialmente desde *Facticidad y Validez* y no desde la *Teoría de la Acción Comunicativa*. Es por ello que considero que Honneth sigue adoleciendo de ese déficit sociológico que tanto critica a los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Aunque, esa situación puede deberse a la falta de desarrollo teórico de la sociología o a las propias elecciones o afinidades teóricas hechas por Honneth.

5. En relación con el punto anterior, considero que al tomar a Hegel como su punto de partida en los ámbitos de la libertad, eticidad, reconocimiento, solidaridad, cooperación y justicia, se ve obligado a emplear a Parsons, Durkheim y Dewey, por ello presenta tales déficits en cuanto al entendimiento de la sociedad moderna diferenciada en términos sociológicos. En este mismo sentido, la sociedad actual tiene otras características que los personajes antes mencionados no abordaron con gran suficiencia —por lo menos para explicar a la sociedad actual— como la complejidad y la interpenetración entre los sistemas de acción, lo cual le genera a Honneth ese déficit para explicarlos, es decir, las tensiones entre ellos y, las lagunas y contradicciones en su propia teoría.

6. Una de las cuestiones que he tratado de demostrar, y vinculado con los dos puntos anteriores, está relacionado con el disociación teórica-metodológica entre el modelo hegeliano de la eticidad empleado por Honneth y su concepción de la diferenciación funcional de la sociedad. Mientras que es cierto que Hegel se percató de la gran transformación de la sociedad en la época que le correspondió vivir y por ello entendió que el desarrollo y alcance de la eticidad se consigue por medio de esferas, también es verdad que el alcance explicativo de las esferas que él propone puede resultar altamente cuestionable. Considero que la disociación se presenta en tanto que la diferenciación funcional tiene que culminar con una explicación que dé cuenta de la integración, cooperación, solidaridad de los miembros que integran la sociedad (y entre las esferas de reconocimiento y libertad). Esto nos remite indubitablemente a otros autores como Smith, Marx, Spencer, Parsons, Durkheim, para los cuales la cuestión tiene que ser explicada a partir de la división del trabajo social. En ese sentido, se vuelve más difícil demostrar que entre más diferenciación y por ende asunción de roles más especializados se pueda generar la estima social y respeto por la labor que cada miembro desempeña, máxime cuando es el trabajo que cada individuo desempeña, la retribución que recibe y

el aprecio social que gana lo que lo diferencia de los demás en cuanto a la valía reconocida.

7. Una de las repercusiones del déficit teórico-sociológico que he tratado de señalar con más precisión y que me resulta muy evidente, es que la teoría de Honneth no explica el proceso de inclusión de un individuo en una esfera del reconocimiento o de la libertad y su exclusión en otra, lo cual resulta altamente contradictorio en su teoría.

8. En franca relación a los cuatro puntos anteriores, es que resulta altamente cuestionable el empleo de Honneth de dos grandes figuras del pensamiento filosófico-político. Por un lado, la recuperación casi imperceptible de la obra de Marx y, por el otro lado, el empleo de la obra de Hegel. La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt en sus generaciones anteriores, especialmente en la primera, tuvo en Hegel y en Marx a dos de sus grandes pilares en el análisis de la sociedad contemporánea. En el caso de Honneth, Marx no sólo no es uno de sus asideros teóricos sino que no lo retoma con gran profundidad cuando podría resultarle útil en la explicación de las patologías sociales. Respecto a Hegel, al centrarse sólo en *El Sistema de la eticidad* y la *Filosofía del Derecho*, da la impresión que Honneth sólo toma aquello que le resulta útil y conveniente a sus propósitos, por eso no debe sorprender el giro empírico, sociológico y sesgado que le imprime al filósofo de Stuttgart.

9. Al concentrarse Honneth en el reconocimiento y en la libertad, él pretende que la eticidad sea finalmente quien las posibilite. La misma, se fundamenta en la intersubjetividad necesaria para la construcción de la comunidad. Sin embargo, dos resultados podrían obtenerse de ese hecho. Por un lado, uno que incluye la cooperación e integración. Por el otro, la aceptación que a más interacción surge la posibilidad de más

disenso, conflicto, exclusión, violencia y guerra que es algo que Honneth no considera con profundidad.

10. En relación a la economía de mercado y de manera concreta en la esfera de consumo, es pertinente recalcar que esta esfera se orienta por la racionalidad económica por lo que resulta dudosa la manera en cómo pueda ser una esfera de libertad social guiada por principios de equidad. En este punto la casi ausencia de Marx en la obra de Honneth se hace presente.

11. En cuanto a la importancia de las esferas, espero haber dado los argumentos suficientes para demostrar que la teoría de Honneth le da una importancia muy grande a la esfera jurídica. Es verdad que él reprocha muy fuertemente que la Teoría Crítica le dé una gran significación al derecho, pero entre sus argumentos él mismo reconoce que en buena medida la lucha por el reconocimiento se lleva a cabo en la esfera jurídica y se institucionaliza mediante la positivización de esas conquistas ganadas. Por ello, es que la esfera jurídica termina teniendo una importancia mucho mayor que la que el propio pensador alemán le concede. Pues, él mismo genera esa tensión entre la libertad negativa (derecho) y la libertad social (voluntad política, economía y relaciones personales). Quizás esto se deba a que Honneth, al centrarse demasiado en la explicación sobre el derecho abstracto que realiza Hegel, critica esta esfera sólo a partir de su libertad negativa. Pero, particularmente considero que Hegel le da un tratamiento mayor al derecho que aquél que le atribuye Honneth, terminando así en una posición reduccionista de esta esfera y descuidando que desde la óptica empírica que él pretende se olvida de la operatividad, de la interacción e interpenetración con otras esferas.

12. Considerando lo anterior, no hay que olvidar que es precisamente el Estado el que mediante sus instituciones como el derecho integra ese reconocimiento ahora bajo la

forma de normas jurídicas. Es entonces que un Estado de derecho será aquel que se encuentre más posibilitado de recoger esas demandas sociales que reclaman reconocimiento. Por tanto, el derecho y el Estado se convierten instituciones centrales de su teoría.

13. Al inicio del presente trabajo mencionaba la tesis de Honneth que sostiene que para hablar de justicia social es necesario romper las ataduras que nos ligan a las teorías de la justicia centradas en el procedimentalismo, la justicia distributiva y un apego al Estado quien es el responsable de la concreción de la justicia en virtud de poseer los medios legítimos para la distribución. Sin embargo, espero haber señalado claramente que la teoría de Honneth mantiene eso que niega, es decir, su apego al Estado no necesariamente en asuntos de distribución sino en tres cuestiones fundamentales.

La primera de ellas es que el Estado al ser la máxima forma de organización política es la que contiene en su seno a las otras formas de reconocimiento como la familia, y el derecho. De hecho, Honneth reconoce que el planteamiento hegeliano establece una jerarquía entre ellas. Huelga decir que para Hegel, el Estado es la máxima forma de eticidad, luego entonces subsume a las otras esferas de reconocimiento. Es entonces que, por ejemplo, el Estado decide que tipos de relaciones en la familia y que tipo de familia es la que amerita el reconocimiento que otorga la esfera jurídica. Es decir, que bajo la impronta del Estado se otorga el reconocimiento jurídico y que bajo sus políticas, se decide en buena medida el reconocimiento social.

La segunda consiste en que en el cambio de una teoría del reconocimiento a una teoría de la justicia, Honneth parte de la consideración de una diferenciación funcional en la que las esferas ahora de la economía, derecho y política al interactuar entre ellas necesitan un eje articulador entre ellas. Bajo una sociedad contemporánea y diferenciada

es inevitable que el Estado es el que se convierte en dicho eje. Y que es el Estado el que establece a que esfera la otorga más importancia sobre las otras. Es el que decide si le otorga más importancia a la política, derecho o a la economía.

En cuanto a la tercera cuestión, debo reconocer que un asunto que inicialmente no había considerado en el presente trabajo es la educación. El hecho es que Honneth al apoyarse en Dewey y Durkheim en temas como la cooperación, solidaridad y la voluntad democrática para lograr instituciones que posibiliten la libertad y por ende reconocimiento, necesita de la educación. Mi descargo sobre esta omisión, se explica, más no justifica, en que el propio Honneth ha empezado a aceptar que el olvido ha sido de él por no percatarse que la formación de esos ciudadanos con elementos axiológicos que fomenten la participación, democracia, solidaridad depende de la educación, de los maestros y la moral. Por ello, en la teoría de Durkheim como en la de Dewey, hay un vínculo muy estrecho con el Estado. Habría que valorar en escritos futuros una posición más clara del alemán al respecto.

Así, en los tres casos anteriores, para Honneth tiene que ser el Estado tal eje articulador por necesidad, es decir, el protagonista. Por tanto, resulta complicado pensar ese nivel horizontal al que aspira Honneth tanto en las esferas de reconocimiento como en las esferas de la libertad.

14. Para finalizar, debo referirme a las aportaciones, límites y perspectivas de la teoría del reconocimiento. Para ello, sólo me resta decir que desde sus inicios teóricos, Axel Honneth ha tratado de reactualizar la teoría de Hegel haciéndolo desde una perspectiva que ha generado sin duda mucha controversia, especialmente entre aquellos hegelianos que prefieren la fidelidad al de Stuttgart en lugar de un ejercicio hermeneúutico que no considera sus obras de gran importancia y madurez como lo serían la *Fenomenología del*

espíritu, la lógica mayor y menor. Las críticas también han aparecido en otros frentes, especialmente entre aquellos que consideran que las luchas por la redistribución subsumen a las del reconocimiento. Inclusive, las diatribas han devenido por la propia construcción teórica de Honneth, su acercamiento al liberalismo y los diversos desafíos que han encontrado sus métodos de la reconstrucción y el funcionalismo normativo. Aunque, debe ser evidente, que el retomar a Hegel, implica para Honneth, conocer y asumir ciertas críticas que le han sido formuladas ya con antelación a la propia teoría hegeliana.

Sin embargo, las repercusiones del trabajo de Honneth son evidentes en sí mismas. Su desarrollada teoría de la justicia y su sólido aparato categorial y conceptual que logran renovar y refrescar la teoría política, la filosofía, o a la propia sociología, permiten que el alcance de su proyecto resulte beneficioso a otras ramas del conocimiento que pueden aprovecharlos. Respecto de la teoría política y el derecho, el tema del reconocimiento se vuelve toral, en tanto que las luchas morales efectivamente buscan procesos de inclusión y los derechos que la esfera jurídica puede proporcionar. En el mismo sentido, también resulta de suma importancia, la advertencia del alemán, desde un punto de vista crítico, que el concebir a la libertad solamente desde el punto de vista jurídico —libertad negativa— trae consecuencias que se reflejan en patologías sociales y procesos de juridificación. De hecho, considero que también es de gran valor la admonición hecha por Honneth sobre los peligros que se generan cuando la libertad se comprende sólo en términos jurídicos, tal como el distanciamiento que surge entre los individuos. Por ello, la sugerencia es evitar que el derecho se vuelva sólo una esfera de persecución irrestricta de los objetivos propios.

Por tal motivo, la invitación hecha por Honneth para pensar a la justicia como libertad con el otro resulta una provocación, especialmente en una sociedad altamente

individualista. En todo caso y en un contexto como el nuestro, con grandes índices de pobreza, exclusión, inequidad, injusticia, desigualdad, violaciones a los derechos humanos, etcétera, la teoría de Honneth se vuelve necesaria aunque insuficiente. Se vuelve indispensable en tanto que nos ayuda a entender la incapacidad de las instituciones de reflejar las nuevas exigencias sociales bajo un nuevo horizonte de inteligibilidad y sentido; se vuelve insuficiente en tanto que pensar de otra manera, significaría aceptar que en los temas de reconocimiento, justicia, libertad, etc., ya todo fue pensado y teorizado por este gran maestro alemán por lo que eso equivaldría a afirmar que los temas ya se han agotado o que se nos ha terminado la imaginación para pensar, despensar y repensar a la sociedad. En todo caso, Honneth nos hace recordar que siempre es muy importante tener a la Teoría Crítica presente.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRIL, Francisco (2016). “El problema de la dominación en El derecho de la libertad de Axel Honneth” *Revista Pilquen*. Vol. 19, núm. 1.
- ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max (1971). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires, Proteo.
- _____ (2006). *Introducción a la sociología*. Barcelona, Gedisa.
- _____ (2015). *Filosofía y Sociología*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- ÁVALOS TENORIO, Gerardo (2001). “Hegel y su concepto de Estado”. En Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores París. *Política y Estado en el pensamiento moderno*. 2ª edición. México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____ (2011). *Breve introducción al pensamiento de Hegel*. México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- _____ (2018). *Hegel Actual. La paciencia de lo negativo*. Gedisa/UAM.
- BAUMAN, Zygmunt (2006). *Comunidad. En busca de Seguridad en un mundo hostil*. Madrid, Siglo XXI.
- BENHABIB, Seyla (2006). *Las Reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.
- BERLIN, ISAIAH (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid, Alianza.
- CARRASQUILLA OSPINA, Jesús (2017). “Las luchas por el reconocimiento dinamizan el derecho y la política en los Estados democráticos Constitucionales: a propósito de Habermas y Honneth.” *Revista Franciscanum*. Vol. LIX, No. 168. Julio-Diciembre.
- CARUSO, Gianfranco (2014). “Libertad como participación social. El problema de la exclusión en Hegel.” En Miguel Giusti editor. *Dimensiones de la libertad*.

- Barcelona, Anthropos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú.
- CORTÉS RODAS (2018). “Libertad, Justicia y Reconocimiento.” *EIDOS*, No 28. Barranquilla.
- CORTINA, Adela (2008). *La Escuela de Francfort. Crítica y utopía*. Madrid, Síntesis.
- DERANTY, Jean-Philippe (2009). *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden, Brill.
- DEL CASTILLO, Ramón (2003). “Introducción: El amigo Americano.” En John Dewey. *Viejo y Nuevo individualismo*. Barcelona, Paidós.
- DEWEY, John (1888). *The Ethics of Democracy*. Ann Arbor, Andrews and Company.
- _____ (1963). *Liberalism and social action*. New York, Capricorn.
- _____ (1998). *Democracia y educación. Una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid, Morata.
- DOUZINAS, Costas (2002). “Identity, Recognition, Rights or What can Hegel teach us about Human Rights.” *Journal of Law And Society*. Vol. 29. No.3
- DRI, RUBEN (2009). *La rosa en la cruz. La filosofía política hegeliana*. Buenos Aires, Biblos.
- DUBIEL, Helmut (2000). *La Teoría Crítica: ayer y hoy*. México, UAM/Instituto Goethe/DAAD/Plaza y Valdés.
- DURKHEIM. EMILE (1968). *Moral education*. New York, Free Press.
- ELLISON, Ralph (1984). *El hombre invisible*. Barcelona, Lumen.
- FEINBERG, Joel (1980). *Rights, justice, and the bounds of liberty*. New Jersey, Princeton University Press.
- FORST, Rainer (2015). *Justificación y Crítica. Perspectivas de una Teoría Crítica de la Política*. Buenos Aires, Katz.

- FRASER, Nancy (2015). "The fortunes of socialist feminism." *Soundings: A journal of politics and culture*. Vol. 58.
- FREEMAN, Samuel (2016). *Rawls*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GARGARELLA, Roberto (2002). "Liberalismo frente a socialismo." En BORON, Atilio; DE VITA, Álvaro (Compiladores). *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires, CLACSO.
- _____ (2008). *Las Teorías de la Justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*. Barcelona, Paidós.
- GIUSTI, Miguel (2007). "Autonomía y reconocimiento." *Ideas y Valores*. No.133.
- _____ (eds) (2014). *Dimensiones de la libertad*. Barcelona, Anthropos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú.
- GONÇALVES, Ricardo Juozepavicius (2017). "O Direito em Axel Honneth: a luta por reconhecimento em desenvolvimento." *Revista Direito e Liberdade*. V. 19, n. 2. Mayo-Agosto.
- HABERMAS, Jürgen (et al) (1969). *Respuestas a Marcuse*. Barcelona, Anagrama.
- _____ (1990a). *Teoría de la Acción comunicativa*. Tomo I. Buenos Aires, Taurus.
- _____ (1990b). *Teoría de la Acción comunicativa*. Tomo II. Buenos Aires, Taurus.
- _____ (1990c). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires, Taurus.
- _____ (1990d). *Pensamiento postmetafísico*. México, Taurus.
- _____ (1999). "La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho." En *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós.
- _____ (2000). *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta.

- _____ (2001a). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Técnos.
- _____ (2001b). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra.
- HEGEL, G. W. F. (1982). *El sistema de la eticidad*. Editora Nacional, Madrid.
- _____ (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y Ciencia del Estado*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- _____ (2004). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Buenos Aires, Sudamericana.
- HEIDEGGER, Carl-Göran (2015). “Ultimate Values and Immanent Critique.” En Lysaker, Odin; Jakobsen Jonas. eds. *Recognition and Freedom Axel Honneth’s Political Thought*. Bostón, Brill.
- HERZOG, Benno; HERNÁNDEZ, Francesc J. (2016). “Introducción.” En HONNETH, Axel. *Patologías de la libertad*. Buenos Aires, Las Cuarenta.
- HOBBS, Thomas (2010). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- HÖFFE, Otfried (2004). *Estudios sobre Teoría del Derecho y la Justicia*. México, Fontamara.
- HOLMES, Stephen y SUNSTEIN, Cass R. (2011). *El costo de los derechos. Por qué la libertad depende de los impuestos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- HONNETH, Axel; ASH, Mitchell G.(1982). “Work and Instrumental Action.” *New German Critique*. Spring - Summer, No. 26.
- _____ (1991a). “La ética discursiva y su concepto implícito de justicia. Una observación para la discusión.” En APEL, Karl-otto et al. *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona, Crítica.

- _____ (1991b). *Teoría Crítica*. En GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan, et al. *La Teoría Social Hoy*. México, Alianza/Conaculta.
- _____ (1992a). “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción moral desde la teoría del reconocimiento.” *Revista Isegoría*. N° 5.
- _____ (1992b). “Les limites du libéralisme. De l’éthique politique aux États-Unis aujourd’hui.” *Rue Descartes*. No. 5/6. November.
- _____ (1997a). *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica.
- _____ (1997b). “Reconocimiento y Obligación Moral.” *Areté. Revista de Filosofía*. Vol. IX, No. 2.
- _____ (1999a). “La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente.” *Estudios políticos*. No. 15, Julio-Diciembre.
- _____ (1999b). “Reply to Andreas Kalivas.” *European Journal of Social Theory*. 2 (2).
- _____ (2004a). “From Struggles for Recognition to a plural concept of justice.” *Acta Sociológica*. Vol. 47. No. 4. Diciembre.
- _____ (2004b). “Recognition and Justice.” *Acta Sociológica*. Vol. 47. No. 4. Diciembre.
- _____ (2005a). “Reconocimiento y Justicia.” *ARETÉ. Revista de Filosofía*. Vol. XVII, No 2.
- _____ (2005b). “Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la teoría crítica.” En Gustavo Leyva. *La Teoría Crítica y las tareas actuales de la crítica*. Barcelona, Anthropos/UAM.

- HONNETH, Axel; ANDERSON, Joel (2005c). "Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice." En Anderson, J. and Christman, J.P. *Autonomy and the challenges to liberalism*. New York, Cambridge University Press.
- _____ (2006a). "El reconocimiento como ideología." *Isegoría*. N° 35. Julio-diciembre.
- HONNETH, Axel; FRASER, Nancy (2006b). *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid, Morata.
- _____ (2007a). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz.
- _____ (2007b). *Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Sao Paulo, Singular.
- _____ (2009a). "A textura da justiça. Sobre os limites do procedimentalismo contemporáneo." *Civitas*. Vol. 9. No. 3. Septiembre-diciembre.
- _____ (2009b). *Crítica del agravio moral*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- _____ (2009c). *Crítica del Poder. Fases en la Reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad*. Madrid, Antonio Machado libros.
- _____ (2009d). *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Madrid, Katz.
- _____ (2010a). "A Theory of justice as an Analysis of Society. Preliminary Remarks on a Research Program." En *Unsichere Zeiten*. Wiesbaden, Soeffner HG. (eds) Unsichere Zeiten. VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- _____ (2010b). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid, Katz.
- _____ (2011). *La Sociedad del desprecio*. Madrid, Trotta.

- _____ (2012). *The I and We. Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge, Polity Press.
- _____ (2013). “El entramado de la justicia: sobre los límites del procedimentalismo contemporáneo.” En Pereyra, Gustavo (Editor). *Perspectivas críticas de justicia social*. Porto Alegre, Evangraf.
- _____ (2013b). “La educación y el espacio público democrático. Un capítulo descuidado en la Filosofía política.” *Isegoría*, No. 49, julio-diciembre.
- _____ (2014). *El derecho de la libertad*. Madrid, Katz.
- _____ (2015). “Freedom, Solidarity and Democracy.” En Lysaker, Odin; Jakobsen Jonas. eds. *Recognition and Freedom Axel Honneth’s Political Thought*. Boston, Brill.
- _____ (2016a). *Patologías de la libertad*. Buenos Aires, Las Cuarenta.
- HONNETH, Axel; RANCIERE, Jacques (2016b). *Recognition or Disagreement*. New York, Columbia University Press.
- _____ (2017a). “Beyond the Law: A Response to William Scheuerman.” *Constellations*. Volume 24. No. 1.
- _____ (2017b). “Sendas de la renovación.” *Revista Nueva Sociedad*. N°. 267. Enero-Febrero.
- _____ (2017c). *The idea of Socialism. Towards a Renewal*. Cambridge, Polity Press.
- _____ (2017d). “La educación y la teoría del reconocimiento”. Entrevista por Dobon, Herzog, Martins. *Educação & Realidade*. V. 42, N.1.
- _____ (2019). *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*. Madrid, Akal.
- HORKHEIMER, Max (1970). *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires, Sur.

- _____ (1973). *Teoría Crítica*. Barcelona, Barral editores.
- _____ (1974). *Teoría Crítica*. Buenos Aires, Amorrortu,
- _____ (1976). *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*.
Barcelona, Península.
- JAY, Martin (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid, Taurus.
- JEFFRIES, Stuart (2018). *Gran Hotel Abismo. Biografía Coral de la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Turner.
- KANT, Immanuel (2017). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ciudad de México, Austral.
- KIRCHHEIMER, Otto (1968). *Justicia política. El empleo del procedimiento legal para fines políticos*. México, UTEHA.
- KOGAN, Jacobo (1968). *Origen y desarrollo de la idea del espíritu objetivo*. Mérida, Universidad de los Andes.
- LEYVA, Gustavo (2013). “Teoría Crítica: El indisoluble vínculo entre la teoría social y la crítica normativa inmanente.” En *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales: Perspectivas actuales*. Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva (Coordinadores). México, FCE.
- _____ (2014). “Desde la libertad de la voluntad hacia la inacabada institucionalización de la libertad.” En GIUSTI, Miguel et al. *Dimensiones de la libertad*. Barcelona, Anthropos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica de Perú.
- LUHMANN, Niklas (1994). “Inclusión-Exclusión.” *Acta Sociológica. Revista de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM*. No.12 Septiembre-diciembre.
- LUKÁCS, Georg (1969). *Historia y Conciencia de Clase*. México, Grijalbo.

- MAGNET COLOMER, Jordi (2012). “De la ética discursiva a la ética del reconocimiento. Una panorámica general al modelo ético de Honneth a través de de la eticidad hegeliana.” *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*. Núm. 1, Otoño.
- MARCUSE, Herbert (1970). *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires, Sur.
- _____ (1980). “Filosofía radical: la Escuela de Frankfurt.” En HABERMAS et al. *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona, Gedisa.
- _____ (1981). *Razón y Revolución*. Madrid, Alianza.
- _____ (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta-De Agostini.
- MAQUIVAELO, Nicolás (2011). *El príncipe*. Madrid, Gredos.
- MARTIDALE, Don (1979). *La teoría sociológica*. Madrid, Aguilar.
- MEAD, George H. (1953). *Espíritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires, Paidós.
- MESQUITA, Miriam (2009a). “La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, de la primera a la tercera generación: un recorrido histórico-sistemático.” *Revista internacional de filosofía y política*. No. 34.
- _____ (2009b). “Introducción.” En Axel Honneth. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- MOORE, Barrington Jr. (1996). *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México, UNAM.
- NEGRO PAVÓN, Dalmacio. (1982). “Introducción.” En HEGEL. G. W. F. *El sistema de la eticidad*. Editora Nacional, Madrid.
- NEUHOUSER, Frederick (2000). *Foundations of Hegel's Social Theory*. Cambridge, Harvard University Press.

- NEUMANN, Franz (2005). *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacional-socialismo*. México, FCE.
- OKUCHI, Taiju (2012). "Freedom and institution: Theory of justice as Hegelian "Sittlichkeitslehre" In A. Honneth's Das Recht der Freiheit." *Hitotsubashi Journal of Social Studies*. N. 44.
- PALMIER, Jean-Michel (1977). *Hegel*. México, FCE.
- PANTEA, Ana (2013). "On Recognition and Exclusion. Faces of Otherness in Eastern Europe." *Studia UBB. Europaea*. Vol. LVIII. No. 2.
- PARSONS, Talcott (1968a). *La estructura de la acción social*. Tomo I. Madrid, Guadarrama.
- _____ (1968b). *La estructura de la acción social*. Tomo II. Madrid, Guadarrama
- _____; BALES, Robert; SHILLS, Edward (1970). *Apuntes sobre la teoría de la acción*. Buenos Aires, Amorrortu.
- _____ (1973). "Commentary on Clark." En EFFRAT, Andrew. *Perspectives in Political Sociology*. Indianapolis, Bobbs-Merrill Co.
- _____ (1987). *El sistema de las sociedades modernas*. México, Trillas.
- RAWLS, John (1990). "Justicia como "Fairness": Política, no metafísica." *Revista de Ciencia Política*. Vol. XII. Nos. 1-2.
- _____ (2007). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía Moral*. Barcelona, Paidós.
- RENDÓN, Carlos Emel (2010). *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Medellín, Universidad de Antioquia.

- _____ (2012). “Reconocimiento como inclusión: El legado democrático de la Filosofía Política de Hegel.” *Universitas Philosophica*. Vol. 29. No. 59. Julio-diciembre.
- RICOEUR, Paul (2013). *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*. México, FCE.
- RITZER, George. (1994). *Teoría sociológica clásica*. México, McGraw-Hill.
- RODRÍGUEZ MANCILLA, Darío; TORRES NAFARRATE, Javier (2008). *Introducción a la teoría de la Sociedad de Niklas Luhmann*. México, Herder/Universidad Iberoamericana.
- ROGGERONE, Santiago M. (2019). “Poder, reconocimiento, libertad: Axel Honneth y la actualidad de la teoría crítica.” *Sociológica*. Año 34, Número 97, mayo-agosto.
- SCHEUERMAN, William E. A. (2019). “Teoría crítica Frankfurtiana reciente: avessa ao direito?” *Dissonância: Revista de Teoría Crítica*. V. 3 (AOP). Recuperado de: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3342>
- SCRUTON, Roger (2005). “Hegel como pensador conservador.” *Estudios públicos*. N. 97.
- SOLARES, Blanca (1997). *El Síndrome Habermas*. México, Miguel Angel Porrúa/UNAM.
- SIEP, Ludwig. (2014). “Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel.” *Cuadernos de filosofía*. No. 63.
- TAYLOR, Charles (1983). *Hegel y la Sociedad Moderna*. México, FCE.
- _____ (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.
- TELLO NAVARRO, Felipe Hernán (2011). “Las esferas del reconocimiento en la Teoría de Axel Honneth.” *Revista de Sociología*. No. 26.

- TUSHNET, Mark (1984). "An Essay on Rights." *Texas Law Review*. Volume 62. No. 8. May.
- VIEWEG, Klaus (1996). "El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. No. 3.
- _____ (2009). "Pobreza y riqueza. Derecho de socorro y derecho de resistencia en Hegel." *Revista Estudios Filosóficos*. No. 39, Junio.
- WALZER, Michael (1993). *Interpretación y crítica social*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- WEBER, Max (2005). *Economía y sociedad*. México, FCE.
- WERLE, Denilson; SOARES MELO, Rúrion (2007). "Introducción." En HONNETH, Axel. *Sufrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Sao Pãulo, Singular.
- WIGGERSHAUS, Rolf (2010). *La Escuela de Frankfurt*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana.
- ŽIŽEK, Slavoj (1998). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo tardío." En JAMESON, Friedric; ŽIŽEK, Slavoj (eds). *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el muticulturalismo*. Buenos Aires, Paidós.
- _____ (2011). *Primero como tragedia después como farsa*. Madrid, Akal.
- ZURN, Christopher (2015). *Axel Honneth: A Critical Theory of the Social*. Cambridge, Polity Press.