



Capítulo 10

MIGUEL GIUSTI
Editor

**El paradigma del reconocimiento
en la ética contemporánea**

Un debate en curso

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

303.372

P1

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea : un debate en curso / Miguel Giusti, editor.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).
366 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-16451

ISBN 978-612-317-314-2

1. Honneth, Axel, 1949- - Crítica e interpretación 2. Justicia social - Ensayos, conferencias, etc. 3. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos morales y éticos 4. Reconocimiento (Filosofía) - Aspectos políticos 5. Capitalismo - Aspectos morales y éticos 6. Ciencias sociales - Filosofía I. Giusti, Miguel, 1952-, editor II. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2017-2923

El paradigma del reconocimiento en la ética contemporánea

Un debate en curso

Miguel Giusti (ed.)

Red Latinoamericana de Estudios sobre el Reconocimiento (RELAER)

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: túnica de la cultura Wari con bloques escalonados y fibra de camélidos. Museo Textil, Washington DC

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: noviembre de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-16451

ISBN: 978-612-317-314-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501361701266

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

EL PROYECTO DE LA LIBERTAD SEGÚN AXEL HONNETH*

Francisco Cortés

Universidad de Antioquia, Medellín

En este artículo argumento que, aunque Honneth desarrolla, en *El derecho de la libertad*, una teoría de la justicia y la libertad de más alcance y profundidad que aquellas establecidas en el liberalismo contemporáneo, su modelo normativo del reconocimiento tiene una seria limitación, que consiste en circunscribir el alcance de su concepción de la libertad a las sociedades más desarrolladas de Occidente. Honneth considera que se produciría un cuadro equivocado en la reconstrucción de las condiciones sociales de la libertad si se abandona el núcleo de Occidente y con estos conceptos se dirige a otros países en los que no se puede afirmar que las condiciones de vida tengan la propiedad buscada con su teoría del reconocimiento. Esta limitación afecta negativamente su propuesta, produce una pérdida importante de su potencial crítico y determina que su planteamiento normativo y reconstructivo de la historia de la libertad sea insuficiente frente a otras visiones críticas de la sociedad. En primer lugar, haré una presentación de la discusión contemporánea sobre la justicia. En segundo lugar, reconstruiré la forma en que Honneth expone el proceso histórico de la lucha por la libertad y estructura, así, una definición de esta

* Este artículo forma parte del proyecto de investigación «Pensar las condiciones de la política: ¿qué es la filosofía política?», aprobado por el Centro de Investigación de la Universidad de Antioquia CODI. Una versión más amplia fue presentada a la revista *Eidos*.

que comprende tres dimensiones: libertad jurídica, moral y social. En tercer lugar, haré unas consideraciones críticas al modelo del reconocimiento de este autor por desconocer otras experiencias históricas de lucha por la libertad.

1. JUSTICIA Y RECONOCIMIENTO

En la filosofía política moderna se estableció una relación sistemática entre la soberanía, la libertad y la justicia. La justicia solamente es posible bajo la condición de la soberanía estatal. Este argumento es originalmente de Hobbes y lo siguieron Locke, Kant, Rawls y Habermas. Estos autores conciben la justicia como una propiedad de las relaciones entre los seres humanos que requiere la soberanía como una condición posibilitadora. Para decirlo de forma negativa, sin soberanía como condición posibilitadora, la justicia y la libertad serían una pura utopía.

La base de legitimación es que el Estado ejercite la fuerza, de un lado, y produzca un orden social justo, del otro. Para ser preciso, un Estado puede ser considerado legítimo si realiza la justicia política, es decir que, el Estado requiere de un marco social impuesto colectivamente, promulgado en nombre de todos aquellos gobernados por él y que aspira a exigir la aceptación de su autoridad por todos los asociados.

Rawls y Habermas consideran que los requerimientos liberales de justicia incluyen un componente fuerte de igualdad de derechos entre ciudadanos que, como demanda política específica, aplica a la estructura básica de un Estado nación unificado (Rawls, 1999, p. 12). Estos autores limitan las obligaciones de justicia a las relaciones en las que las personas forman parte de una comunidad nacional y están unidas a través de la aceptación común de una concepción de justicia, y excluyen de estas relaciones a las personas que viven en sociedades nacionales diferentes.

En la concepción del liberalismo —a la cual Habermas y Rawls han representado con mucho éxito en las sociedades desarrolladas de Occidente— los Estados soberanos ponen a los conciudadanos dentro

de una relación que ellos no tienen con el resto de la humanidad, una relación institucional que debe ser evaluada por los estándares especiales de equidad que determinan el contenido de justicia. «Justicia es algo que nosotros le debemos, por medio de nuestras instituciones comunes, solo a aquellos con quienes estamos en una relación política fuerte. Esto es, en la terminología estándar, una obligación asociativa» (Nagel, 2005, p. 118)¹. De aquí deriva el asunto de la justicia global como crítica a la concepción estadocéntrica de la justicia, asunto que retomaremos al final.

El punto de partida de la investigación de Honneth consiste en la crítica a la concepción de libertad supuesta en el liberalismo, tal y como ha sido desarrollado en la teoría de la justicia de Rawls y en la teoría de la democracia de Habermas. Mientras que este último formula el criterio de la teoría crítica de la sociedad en una interpretación comunicativa del lenguaje, aquel lo busca en una reconstrucción del contractualismo de los primeros filósofos políticos modernos. Honneth, por el contrario, se apoya en la crítica de Hegel a Kant y en su historización de la razón: «Tanto la teoría de la justicia de Rawls como la teoría del derecho de Habermas son buenos ejemplos de planteos que parten de una congruencia histórica entre principios de justicia obtenidos de manera independiente y los ideales normativos de las sociedades modernas» (2014, p. 18).

Honneth propone, mediante una interpretación de la teoría hegeliana del reconocimiento, un cambio total de perspectiva sobre la relación entre el Estado y la justicia cuando afirma que el objeto de la justicia no consiste en el mero aseguramiento de las libertades individuales. En este sentido, su propuesta representa una teoría normativa de la justicia social, la cual fundamenta qué esferas institucionales, además de la libertad negativa y la positiva, deben ser garantizadas en una sociedad moderna para poder asegurar a todos los individuos la oportunidad para la realización de su libertad. A diferencia de Berlin, quien entendió la libertad por medio de la contraposición entre la libertad negativa y la positiva, Honneth propone tres conceptos de libertad.

¹ Todas las traducciones son mías.

Ya en su libro *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), Honneth planteó el objetivo de su investigación sobre la libertad, el cual consiste en comprenderla como una síntesis de determinaciones: la libertad jurídica, la libertad moral y la libertad social. Él interpreta la ausencia de alguna de estas determinaciones como un padecimiento o como una patología social. En este sentido, las relaciones de reconocimiento que son dañadas o destruidas son un indicio para diagnosticar procesos erróneos de las sociedades modernas. En *El derecho de la libertad*, diferencia dos tipos de relaciones de reconocimiento: aquellas asociadas con la libertad individual, la libertad jurídica y moral, y aquellas asociadas con la libertad social, es decir, las relaciones personales, económicas y políticas. En el caso de la libertad individual, las normas del reconocimiento regulan acciones de manera que aseguran la coordinación intersubjetiva. En el caso de la libertad social, las normas del reconocimiento constituyen una forma de acción que los sujetos solamente pueden realizar de manera cooperativa. Honneth asocia los diferentes tipos de patologías sociales con estos dos tipos de relaciones de reconocimiento. Las patologías sociales se presentan como aberraciones relacionadas con las relaciones de la libertad individual, mientras que los desarrollos sociales inadecuados denotan aberraciones de la libertad social. Las dos formas de aberraciones son caracterizadas como comprensiones equivocadas de las normas existentes y de las prácticas sociales relevantes.

Honneth articula este proyecto con el desarrollo de una teoría crítica de la sociedad. La teoría de la justicia no se debe quedar en el ámbito de las normas abstractas de la moral, sino que debe resultar del análisis de las realidades y las instituciones sociales de la Modernidad. Así, escribe lo siguiente: «los principios de justicia social se deben obtener de un análisis de la sociedad, el cual se puede lograr si se conciben las esferas comunicativas de nuestra sociedad como encarnaciones institucionales de determinados valores cuya pretensión inmanente de realización pueda servir como indicación de los principios de justicia específicos de cada esfera» (2014, p. 10).

El autor está fuertemente vinculado con un ideal, que tiene hoy una validez general: la libertad. Pero la libertad que denominamos autodeterminación individual no es la libertad que le importa a él. La que él considera fundamental es la libertad social, la cual requiere del aseguramiento de tres esferas comunicativas de la autorrealización, en las cuales el individuo pueda llegar a tener un mayor poder de acción a través del reconocimiento recíproco. «Libre es en último término el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de realización de las propias metas» (p. 68). Esto es un planteamiento radical frente al liberalismo: puesto que cada uno apoya al otro en el desarrollo de sus propias capacidades, el otro no es más el límite, como supone el liberalismo, sino el presupuesto de la propia libertad.

2. LA LIBERTAD

Sin embargo, antes de exponer la argumentación de Honneth sobre la justicia y la libertad social, presentaré una breve reconstrucción del concepto de libertad. No es posible señalar los alcances y limitaciones de los dos complejos institucionales de la libertad: la jurídica y la moral. Me detendré más detalladamente en la libertad social. Los dos complejos institucionales de la libertad le aseguran, en principio, a cada uno de los miembros de las sociedades desarrolladas de Occidente el derecho al aseguramiento y disfrute de la autonomía privada de cada ciudadano o el derecho a una toma de posición fundada moralmente.

Pero, ¿qué es propiamente la libertad? Uno puede tomar como punto de partida la oposición que desarrolló Tocqueville entre libertades formales y libertades políticas para poder confrontar dos grandes tradiciones y, así, en un vaivén entre las ideas de ayer y el mundo de hoy, aclarar algunos aspectos del papel que puede tener la libertad en el presente.

Para Hobbes, «bajo la libertad entiende uno, según el significado propio de las palabras, la ausencia de limitaciones externas» (1996, p. 171). Para Kant, el derecho a la libertad es definido como un derecho originario, innato, que «corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad» (1989, p. 49). Este debe ser garantizado por el Estado a través del derecho. Para Constant, la libertad negativa es aquello que los individuos tienen el derecho de hacer y en lo cual la sociedad no tiene el derecho a intervenir. Libertad es el nombre dado al límite que separa esos dos espacios de acción, a la barrera más allá de la cual cualquier intervención de la sociedad es ilegítima, donde el individuo decide cada cosa por sí mismo (1988, pp. 63 ss). Para Berlin, la «libertad negativa es la que está implicada en la respuesta que contesta a la pregunta “cuál es el ámbito en que al sujeto —una persona o un grupo de personas— se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer, sin que en ello interfieran otras personas”» (1988, p. 191).

De otro lado, la libertad ha sido entendida también como libertad positiva, la cual permite ampliar la función del Estado con la inclusión de los deberes positivos, tal y como lo han hecho autores como Sen, Nussbaum y Tugendhat. En este sentido, la libertad comprende, junto a estar libre de limitaciones, un ámbito de oportunidades y de capacidades que implican un espacio para la acción positiva. Libertad significa, entonces, la capacidad de ser una persona autónoma.

En este planteamiento, el aseguramiento de las libertades individuales de todos los ciudadanos supone ocuparse de las condiciones sociales de la libertad. Esto significa que el Estado debe implementar y fomentar la creación de condiciones sociales y políticas para que todos los miembros de la sociedad puedan desarrollar en forma adecuada sus capacidades. En este sentido, la idea de libertad que se deriva de este segundo planteamiento se entiende si se analiza la articulación entre libertad negativa y libertad política. La primera solo se cumple realmente dentro de la libertad política, es decir, mediante la participación del ciudadano en la administración de los asuntos locales y en la gestión de lo político. En las sociedades

democráticas y liberales no hay otra forma de libertad política que aquella que se expresa en las elecciones, la representación, la competencia de partidos y las formas constitucionales.

A partir de esta breve presentación de la tensión entre estas dos dimensiones de la libertad, Honneth reconstruye el proceso histórico de la lucha por esta y estructura, así, una definición de la misma como un concepto complejo que desarrolla como un movimiento que va de la libertad jurídica, continúa en ascenso a la libertad moral y alcanza al «nosotros» de la construcción de la voluntad democrática como el fundamento de la crítica social.

2.1. La libertad jurídica

«El nacimiento de la idea de una libertad negativa del sujeto tiene lugar en la época de las guerras civiles religiosas de los siglos XVI y XVII» (Honneth, 2014, p. 36). Uno de los primeros filósofos que en las circunstancias de estas guerras plantea el problema de cómo superar esta situación es Hobbes, quien introduce una determinación mínima de la libertad, la cual define como la realización sin impedimentos externos de objetivos propios. Para Honneth, «Hobbes quería ante todo ofrecer con su doctrina una oposición a la creciente influencia del republicanismo político en la guerra civil inglesa» (2014, p. 38). En este sentido, Hobbes define la libertad de forma negativa y justifica la coacción legítima del Estado con miras a la protección de la libertad. La definición hobbesiana del concepto de libertad afirma que este se refiere a la ausencia de limitaciones y de intromisiones en el ámbito privado de cada individuo: «La idea de que la libertad del individuo reside en la consecución sin trabas de los propios intereses roza una intuición arraigada del individualismo moderno. Según esta, el sujeto tiene un derecho a la especificidad incluso donde siga deseos e intenciones que no están sometidos al control de principios de mayor nivel» (p. 39).

La concepción de la libertad negativa de Hobbes está estrechamente relacionada con su concepto de lo que debe ser la política, el cual desarrolla mediante las teorías de la representación y la autorización. La primera

asume la función de eslabón que hace posible el tránsito del estado de guerra a la situación de paz. Su objetivo es proporcionar los medios jurídicos de pensar el paso de una multiplicidad de individuos singulares a la unidad de una persona jurídica dotada de una voluntad única que corresponda a la de todos, la voluntad soberana (1994, pp. 132 ss.).

La autorización crea el presupuesto para la transformación de los habitantes del estado de naturaleza en la unidad político jurídica del Estado. La autorización es la acción fundamental de la construcción y produce la realidad del Estado, compuesta de derechos y obligaciones. Ella constituye al Estado como persona civil y como un sujeto político capaz de decisión y de acción. Con el componente de la autorización, se perfila el sentido político del contrato original de Hobbes y la concepción absolutista del soberano (Kersting, 1994, p. 92). Es un contrato de individuos, unos con otros, que es realizado a favor de un tercero no participante en el contrato. El acto de autorización no crea ninguna relación jurídica inmediata entre los individuos y el soberano. La autorización por la que se constituye el soberano es solamente el contenido de la promesa recíproca contractual de los habitantes del estado de naturaleza. Aunque el soberano no es otra cosa que la creación jurídica de los ciudadanos, es libre de toda vinculación jurídica con ellos. La consecuencia que resulta de esto es que el soberano no puede ser controlado por los ciudadanos, ni ellos pueden cambiar la forma del Estado, ni cambiar la persona artificial del primero; tampoco pueden protestar por lo que haga, ni castigarle por algo de lo que haga (Biral, 1998, p. 93).

Esta paradoja teórica de la libertad está en el centro de la concepción absolutista de Hobbes.

La lógica de la representación política moderna no podría presentarse más claramente: cada uno expresa un único acto de la voluntad, que no es político, sino que funda el espacio político, en el que ya no actuará —políticamente— nunca más. Con este acto cada uno pasa a concebir la voluntad de un solo hombre, o de una asamblea de hombres, como voluntad del cuerpo político y, por tanto, también como su propia

voluntad en cuanto es miembro del cuerpo político. Después de lo cual, ya no habrá necesidad de ningún tipo de consenso (Duso, 2004, p. 42).

De este modo, la actuación política de los ciudadanos parece negada desde la raíz (Biral, 1998, p. 95). Frente a esta potencia absoluta encarnada en el soberano, el individuo no tiene más que obedecer. He ahí, en síntesis, la esencia de su actividad política: obediencia a cambio de seguridad. Con esto se señala que en la lógica de la representación política se encuentra la raíz de la desaparición de la actuación política de los ciudadanos, lo que significó cortar de raíz la influencia del republicanismo político en la guerra civil inglesa. La concepción de la libertad negativa de Hobbes ha sido determinante en la Modernidad y su influencia puede notarse en muchos filósofos y economistas, desde Locke, Constant y Mill, hasta los denominados neoliberales del siglo XX, Nozick, Hayek y Friedman.

Locke reaccionó contra Hobbes, contra su estrecha visión de la libertad, su antropología pesimista y su concepción de la política. Mientras que Hobbes personifica la justificación de un Estado absolutista, Locke representa la primera defensa de un modelo de Estado liberal. La diferencia entre estos dos autores se acentúa, entre otros asuntos, por el papel que juega en el modelo liberal de Locke la doctrina de la resistencia. El autor de los *Dos ensayos sobre el gobierno civil* modifica esencialmente la forma como Hobbes trata el asunto de la soberanía mediante la justificación del derecho del pueblo a resistirse de manera legítima contra quien detenta el poder, cuando este actúa injustamente.

Locke pretende encontrar una fuente distinta del gobierno que la propuesta por Hobbes. Para esto, desarrolla una nueva versión del estado de naturaleza. Este no es un estado de guerra de todos contra todos; es, por el contrario, un estado en el que los hombres se encuentran en perfecta libertad para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural. Es también un estado de igualdad y de absoluta reciprocidad (1991, pp. 10 ss.).

De este modo, Locke sitúa en el estado de naturaleza a un individuo dotado con unos deberes y derechos que, definidos por las leyes naturales, regulan la misma institución del poder político. Es decir, este autor presupone la institucionalización jurídica de iguales libertades y establece que estas deben ser protegidas y garantizadas por el Estado. Así, afirma la prioridad de las libertades individuales frente a la voluntad del legislador supremo. En otros términos, el ejercicio de la autonomía política, de la democracia como gobierno para «el pueblo y por el pueblo», encuentra límites absolutos en los principios fundamentales definidos por las libertades individuales.

La libertad negativa, tal y como fue formulada por Hobbes y Locke, «es un elemento original e imprescindible del modo en que la Modernidad se concibe moralmente a sí misma; en ella se manifiesta que el individuo debe gozar del derecho de actuar “a sus anchas”, sin restricción externa y sin depender de la coacción de examinar sus motivos, en tanto no vulnere el mismo derecho de sus conciudadanos» (Honneth, 2014, p. 48). Hemos recorrido hasta aquí, siguiendo el hilo de la argumentación de Honneth, el complejo institucional de la libertad negativa, la cual, como libertad jurídica, concede a cada uno de los miembros de las sociedades desarrolladas de Occidente el conjunto de los derechos subjetivos. Dichos derechos, tal como están formulados en las constituciones de las sociedades liberales, cumplen la función de determinar para el sujeto individual «una esfera protegida de las intromisiones externas, tanto estatales como no estatales, dentro de la cual pueda explorar y probar su propia idea del bien sin la carga de imposiciones comunicativas; por eso se oculta detrás de la libertad negativa que se garantiza aquí el derecho del individuo moderno a un descubrimiento puramente privado de su propia voluntad» (2014, p. 101).

Esto último corresponde a la idea de la libertad positiva que Rousseau desarrolló en *El Emilio* y *El contrato social*. Según dicha idea, un sujeto es libre en la medida en que puede determinarse a sí mismo. Una acción puede ser considerada como libre en el momento en que la intención de

ejecutarla tenga su origen en la voluntad propia. Este problema en términos políticos lo expresó Rousseau del siguiente modo: «cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose cada uno a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes» (1969, p. 16). En este autor, la alienación total de cada asociado con todos sus derechos no se hace a favor de una persona representativa, como en Hobbes, sino para constituir el cuerpo político.

Esto permite entender el sentido y el alcance del concepto rousseauiano de libertad positiva: aunque todos los asociados estén absolutamente comprometidos con lo acordado en el contrato social original, el alcance de este no es total y absoluto, no implica una regulación total de la vida social. El interés de los asociados por su propia libertad para promover sus fines particulares, manteniendo su independencia personal, impide que esto sea así. La comunidad política es resultado del acuerdo entre un grupo de individuos según el cual cada quien formará parte de la voluntad general y la obedecerá. Como resultado, cada quien sigue siendo tan libre como antes, porque solo obedece a su voluntad, que se ha transformado de voluntad particular en general en virtud de la creación de la comunidad política. Las leyes generales, las cuales son expresión de la voluntad general, limitan la libertad civil y a la vez hacen posible preservar un ámbito apropiado de libertad individual. Sin poder decir aquí nada más sobre los problemas de Rousseau para aclarar el enigmático concepto de la «voluntad», quiero referirme a lo que solo un cuarto de siglo después dijo Kant al retomar los análisis del primero para establecer el alcance de la razón práctica.

2.2. La libertad moral

Para Kant, las relaciones recíprocas fundadas en el respeto equivalen al reconocimiento de una dignidad en los hombres. Para exponer esta idea se requiere explicar la conexión sistemática de los conceptos de respeto, dignidad y autonomía. Según la segunda y tercera formulación

del imperativo categórico, la autonomía es resultado de la participación de los seres racionales en el reino de los fines. Tal participación concede al hombre como ser racional una dignidad, un valor absoluto, incomparable con el valor relativo que tienen las cosas en tanto seres pertenecientes a la naturaleza. El hombre tiene una dignidad que le pertenece en tanto ser racional, autónomo, capaz de darse las leyes que determinan su obrar, porque es un fin en sí mismo, legislador en el reino de los fines, libre en lo que respecta a las leyes de la naturaleza y que obedece solamente aquellas leyes que él mismo se da. El ser que tiene autonomía exige un reconocimiento en la forma del respeto. «La *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional» (1996, p. 203). Autonomía significa en este contexto lo siguiente: el hombre se da a sí mismo su posición como creador de la ley, a partir de la cual es exigido el respeto recíproco de los otros hombres como legisladores.

Así, si en la esfera de la acción moral el hombre obtiene el respeto mediante el reconocimiento de su dignidad y de las pretensiones derivadas de ella, a saber, los derechos humanos, ese respeto asume en la vida ciudadana la forma del reconocimiento de su independencia y libertad jurídica. Los derechos atribuidos a todos los individuos son aquellos que llamamos derechos humanos, es decir, los derechos morales que nos corresponden en razón exclusivamente de nuestra humanidad. De esta reflexión se deriva una definición normativa del Estado. Un Estado moralmente justo sería aquel en el cual el individuo lograra su reconocimiento como ciudadano con plenos derechos y libertades políticas al ser reconocido como persona jurídica y moral.

Esta concepción fundamental del respeto a la dignidad de todos los hombres es aceptada como un estándar mínimo por todas las principales corrientes de la cultura política y moral de las sociedades desarrolladas de Occidente y es hoy inherente a la estructura institucional de estas sociedades. Cualquier teoría política que tenga la pretensión de crear una influencia entre el público tiene que comenzar con esta concepción de libertad moral y no puede ponerse detrás de ella. En esta época de

pluralismo y secularización, después de que las concepciones metafísicas, religiosas y tradicionales perdieron su aceptabilidad general, es imposible que un sujeto no pueda rechazar circunstancias existentes que considere irracionales, o concepciones morales imperantes que entren en contradicción con sus principios morales o políticos.

De un modo o de otro, la libertad moral —entendida como defensa de la dignidad humana, de la garantía de los derechos humanos, del respeto al valor de otras culturas— es una expresión válida y legítima del uso de la libertad que no estaba contemplada en el concepto de la libertad negativa. Los dos complejos institucionales de la libertad —la libertad jurídica y la libertad moral— le aseguran, en principio, a cada uno de los miembros de las sociedades desarrolladas de Occidente el derecho al aseguramiento y disfrute de la autonomía privada de cada ciudadano, o el derecho a una toma de posición fundada moralmente.

2.3. La libertad social

Honneth, siguiendo a Hegel, quiere llegar a una tercera esfera de libertad, la libertad social —la libertad hegeliana de la «eticidad»—, la cual permite establecer que la autorrealización individual depende de la posibilidad de que todos los miembros de la sociedad puedan participar en condiciones de igualdad en aquellas esferas de la comunicación social que permitan la expresión de la voluntad democrática. Honneth interpreta el tercer modelo de la libertad, la «eticidad», como resultado de la transición desde una forma de experiencia unilateral del significado de la libertad individual hacia una forma de experiencia que permite a los sujetos una verdadera realización de su libertad y autonomía (2014, pp. 347 ss.). La «eticidad» libera a los sujetos que luchan por su libertad de las patologías sociales que las dos anteriores dimensiones de la libertad producen, en la medida en que crea para todos los miembros de la sociedad en la misma medida las condiciones para la realización de la libertad.

Honneth hace una reconstrucción histórica del proceso a través del cual el «nosotros» de la voluntad política pasó del individuo propietario del

siglo XIX a la inclusión de los trabajadores, las mujeres, los homosexuales, el nuevo proletariado de los servicios, los grupos de inmigrantes, etcétera, en los dos últimos siglos. Para este «nosotros» de la voluntad democrática, las deliberaciones de los procesos políticos deben tener lugar bajo los requisitos de una participación en igualdad de derechos, con información suficiente y con la mayor libertad posible para todos los participantes.

Para la construcción del «nosotros» de la libertad social, Honneth se apoya en el modelo cognitivo de la democracia de Dewey y en el modelo deliberativo de la democracia de Habermas. Honneth destaca la idea del primero de fundamentar los principios de una amplia concepción de la democracia a partir del modelo de la cooperación social. Para Dewey, un individuo solo obtiene su libertad si puede participar cooperativamente en los procesos de solución de los problemas sociales. Esta tesis, desarrollada en sus trabajos finales sobre la opinión pública, afirma que los procedimientos de la formación democrática de la voluntad son el medio racional a través del cual una sociedad integrada cooperativamente intenta solucionar sus propios problemas. La esfera política es para Dewey, por tanto, el medio cognitivo con cuya ayuda la sociedad, en forma experimental, intenta reconocer, trabajar y solucionar sus propios problemas a través de la coordinación de las acciones sociales.

La tesis central de la concepción deliberativa de la democracia dice que la democracia debe hacer posible la participación de todos en el ámbito de la política. El Estado legítimo debe ser democrático, popular y liberal. El Estado democrático se funda en la soberanía construida a través de la representación universal y el mandato libre, en la perspectiva de la formación de un orden político unitario, racional y juridificado, que se constituye mediante leyes emanadas de la soberanía misma, creadas por los legisladores en el Parlamento. Lo que vemos aquí «es que la fuerza de la libertad social reside en la constitución de una “voluntad democrática” comprometida en renovar incesantemente el marco institucional de su realización. Se trata de un proceso permanente dotado de un dinamismo, una apertura y una transgresividad tales que no es posible considerar

siquiera conceptualmente que pueda llegar a su culminación» (Giusti, 2015, p. 147).

En este planteamiento, la deliberación se da en la forma de comunicaciones horizontales y supone la producción múltiple de contenidos, amplias oportunidades de interacción, la confrontación sobre la base de la argumentación racional y una actitud positiva para la mutua atención y escucha recíproca. La democracia deliberativa demanda la inclusión de todos los ciudadanos en el proceso político de creación de las leyes y crea las condiciones para que ellos puedan expresar su voz. Esto significa que el proceso deliberativo tiene lugar bajo condiciones de pluralidad de valores, donde la gente tiene diferentes perspectivas pero enfrenta problemas comunes. Al menos todos los ciudadanos deben ser capaces de desarrollar esas capacidades que les den acceso efectivo a la esfera pública.

Una de las tesis centrales de *El derecho de la libertad* afirma que el Estado debe posibilitar y garantizar la participación de los ciudadanos en una esfera pública, en la cual puedan ser permanentemente desarrolladas la autonomía jurídica y la autonomía moral, así como la cultura política democrática. De este modo, si los hombres dependen del reconocimiento social, entonces, es ciertamente problemático que el Estado limite sus funciones a la protección de los intereses individuales y al aseguramiento de la autonomía moral.

En este sentido, la libertad moderna sería incompleta si se redujera a una de sus dimensiones; no hacer uso de los derechos políticos puede conducir a que se rompa la delicada balanza entre autonomía privada y autonomía pública. Contra esta amenaza a la libertad, Honneth reclama un fortalecimiento de la democracia, el cual se debe concretar en el ejercicio de las libertades políticas: la práctica de la libertad de prensa, el control por parte de la sociedad civil de las actividades de los funcionarios públicos mediante una opinión pública crítica y deliberante, el desempeño de una vigilancia activa y constante sobre los representantes elegidos para ver si cumplen exactamente con su encargo.

3. CONCLUSIÓN

Presentaré, para finalizar, dos valoraciones de la propuesta de Honneth. En primer lugar destacaré sus aspectos más relevantes frente a las concepciones de justicia del liberalismo contemporáneo, para luego señalar sus limitaciones. Hemos visto que la crítica de Honneth a las teorías de justicia de procedencia kantiana y su propuesta de construir una propia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento parten de la idea de que el liberalismo —desde Hobbes, pasando por Kant, hasta el de Rawls y Habermas— establece de manera insuficiente el conjunto de condiciones necesarias para el disfrute de la libertad. Para enfrentar esta deficiencia, Honneth vincula las tres dimensiones de la libertad y busca mostrar que la última, la libertad social, puede darle expresión a los valores que están contenidos en las dos dimensiones anteriores.

Con la diferenciación de estos tres complejos institucionales de la libertad, Honneth define las condiciones constitutivas para la formación del individuo en las sociedades modernas. El modelo del reconocimiento afirma por esto que la autonomía no puede reducirse a la autodeterminación conseguida mediante el aseguramiento de los derechos y libertades individuales, tal y como lo propone el modelo de la libertad negativa. El mecanismo del reconocimiento recíproco de la esfera del derecho es central, pero la autonomía que posibilita es concebida como parte de un sistema en el que hay otras relaciones de reconocimiento. Los derechos y libertades individuales pierden, pues, su posición privilegiada, porque al lado de ellos aparecen otras formas de reciprocidad obligatoria.

De este modo, la autorrealización individual dependería de la posibilidad de que todos los miembros de la sociedad puedan participar en condiciones de igualdad en aquellas esferas de la comunicación social que estén caracterizadas por una forma específica del reconocimiento recíproco, las cuales se dan en el mundo del trabajo, la familia, la escuela, el mercado. Si el núcleo de la teoría de la justicia de Honneth es entendido como un dispositivo para la protección de la integridad del ser humano y para el aseguramiento de las posibilidades de la autorrealización individual

y aquella y estas dependen de que los individuos obtengan en cada una de estas esferas formas distintas de reconocimiento, se puede concluir, entonces, que su teoría de la justicia debe referirse al aseguramiento de tales esferas del reconocimiento, establecidas en los tres complejos institucionales de la libertad.

Así definida, ¿puede considerarse que la libertad política está hoy triunfante o está amenazada? De cierta manera, el primer término de la alternativa parece más verosímil que el segundo, por lo menos en las sociedades más desarrolladas de la Modernidad occidental que le interesan a Honneth. Sin embargo, en América Latina y en África el segundo término domina. En estas grandes y populosas regiones, la libertad política está amenazada, se produce un debilitamiento de la democracia, la corrupción permea las sociedades, la pobreza impide el desarrollo del interés por lo público y la institucionalidad política es muy frágil.

En este sentido, mi crítica a *El derecho de la libertad* quiere hacer eco de tres observaciones sobre esta obra. Giusti escribe: «Es sorprendente, sin embargo, que en una obra tan ambiciosa sobre la libertad y la vida ética no se plantee más explícitamente el problema de la relación entre las culturas» (2015, p. 146). A su vez, Shaub afirma lo siguiente:

El método de la reconstrucción normativa, subyacente a *El derecho de la libertad*, mina las aspiraciones de la teoría crítica de la sociedad a poder ser una fuerza crítica y progresiva sin reserva. [...] El poder explicativo de esta obra es dudoso porque las premisas metodológicas que forman parte de la reconstrucción normativa conducen a Honneth a ignorar las explicaciones alternativas relevantes de los procesos de desviación y disociación de las normas, que caracteriza como desarrollos sociales equivocados o patológicos (2015, p. 107).

Heins, por su parte, escribe: «En *El derecho de la libertad* es presentada una teoría de la democracia que solamente tiene significado para sociedades en las que el Estado democrático de derecho se ha consolidado de manera definitiva» (2014, p. 154).

Encuentro esta carencia —que Giusti señala en la relación entre las culturas, que Schaub muestra en el limitado alcance de aplicación de la teoría y que Heins señala en la limitación de la democracia a las sociedades modernas más desarrolladas— en el concepto de libertad de Honneth. Precisamente, en el hecho de que Honneth delimita en su obra el progreso en la conciencia de la libertad a las sociedades liberales y democráticas sin plantearse cómo se da esto en otras sociedades.

Honneth considera que las sociedades capitalistas y liberales realizan la más plausible concepción de la libertad y, por razones propias del método de reconstrucción normativa, limita su investigación y propuesta a estas sociedades. Esta limitación afecta negativamente su propuesta. Honneth permanece atado en su explicación del desarrollo histórico de la Modernidad occidental a la relación entre instituciones y normas. El método de la reconstrucción normativa le impide ver por fuera de esta relación y esto hace que su planteamiento reconstructivo sea insuficiente frente a otras visiones críticas de la sociedad.

En este sentido, Schaub señala que la reconstrucción normativa como método de la teoría crítica es incompleta. «Dado que este método aplica normativamente solo a las formaciones sociales más avanzadas, no puede ser considerado la única estrategia de interpretación social de la teoría crítica. De otro lado, formaciones sociales menos avanzadas (existentes en la actualidad) podrían quedar por fuera del alcance de la teoría crítica, a pesar del hecho de que ellas necesitan ser sujetos de la crítica social» (2015, p. 121). Con esta crítica a Honneth no pretendo rechazar su teoría de la libertad por déficits estructurales que la hacen insostenible. Busco objetar la simplificación de algunos postulados que podrían ser corregidos en función de una ampliación de la reconstrucción normativa a otras formaciones sociales².

Como ya señalé, Rawls y Habermas consideran que los requerimientos liberales de justicia incluyen un componente fuerte de igualdad de derechos

² Agradezco estos comentarios críticos a Jorge Iván Giraldo Ramírez.

entre ciudadanos que, como demanda política específica, aplica a la estructura básica de un Estado nación unificado (Rawls, 1999, p. 12). Estos autores limitan las obligaciones de justicia a las relaciones en las que las personas forman parte de una comunidad nacional y están unidas a través de la aceptación común de una concepción de justicia, y excluyen de estas relaciones a las personas que viven en sociedades nacionales diferentes.

En este sentido, Rawls afirma que el componente igualitario de la justicia aplica solamente a las relaciones entre las personas al interior de una comunidad política y excluye la extrapolación de la justicia a otras sociedades no liberales. Habermas considera, en similar sentido, que las exigencias de justicia están conectadas a los derechos civiles y políticos reconocidos a los ciudadanos de cada Estado particular y que la justicia social no puede extenderse a las relaciones entre una sociedad y otra o a los miembros de otras sociedades. Aunque Honneth propone un concepto más complejo de justicia, centra su reflexión en las sociedades donde la libertad política ha triunfado. Es probable que, por razones metodológicas de su proyecto filosófico o por el desconocimiento de las luchas por la libertad y los derechos que se han dado en aquellos países situados fuera del ámbito occidental, Honneth reduzca el alcance de su reflexión filosófica a las sociedades desarrolladas de Occidente. De forma muy similar a como Rawls y Habermas diferencian las obligaciones domésticas de justicia económica y social de las obligaciones de justicia de la comunidad internacional, Honneth entiende que las obligaciones de justicia que obtiene de su teoría del reconocimiento son propias de cada comunidad política.

La posición de los filósofos liberales de la justicia que separan las exigencias de justicia domésticas de cualquier objetivo político relacionado con la justicia internacional o global es algo que la filosofía política debe superar. La filosofía política debe recuperar su postura crítica y, así, ser capaz de develar el núcleo de lo real existente, que en este caso es considerar como problema, entre otros, los asuntos económicos que incidan en las cuestiones de justicia distributiva a nivel nacional y global. La cautela

de Rawls, Habermas y Honneth en relación con la definición de las tareas que debería tener una comunidad internacional reformada —cautela que los lleva a proponer que esta debe ocuparse exclusivamente de la protección de los derechos humanos más elementales de la población mundial, pero alejarse de cualquier objetivo político relacionado con la economía— es incomprensible. Y lo es más porque proviene de filósofos que elaboraron para sus propias sociedades propuestas de un ordenamiento justo en las cuales articularon las demandas de justicia con el respeto a la libertad y al pluralismo (Habermas, 1992 y Rawls, 1971). El resultado de mi argumento es que una filosofía política crítica requiere de una perspectiva que, a diferencia de la reconstrucción normativa de las estructuras del reconocimiento, permanezca abierta a la posibilidad de otras historias de lucha por la libertad y de otras experiencias de crítica radical. Honneth termina su libro con un tono de esperanza.

No deja el lector, sin embargo, de asombrarse de que en esta obra tan importante sobre la libertad y la justicia no hayan sido tratadas otras historias de lucha política por la libertad. Pero, a pesar de los límites expresos de esta obra, sabemos que mediante la propuesta de investigación de Honneth es posible desarrollar una reconstrucción normativa de la actual eticidad postradicional. Así, podemos plantear una pregunta para posteriores trabajos, pregunta que supone una valoración positiva de la obra de este autor: ¿podría ser posible extender esta propuesta de reconstrucción normativa a otras experiencias históricas de lucha por la libertad?

BIBLIOGRAFÍA

- Aron, Raymond (1969). *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza.
- Berlin, Isaiah (1988). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Biral, Alessandro (1998). Hobbes: la sociedad sin gobierno. En Giuseppe Duso (ed.), *El contrato social en la filosofía política moderna* (pp. 51-107). Valencia: Res Publica.

- Constant, Benjamin (1970). *Principios de política*. Madrid: Aguilar.
- Constant, Benjamin (1988). *Del espíritu de conquista*. Madrid: Tecnos.
- Constant, Benjamin (2008). *Del espíritu de conquista y de usurpación*. Madrid: Tecnos.
- Duso, Giuseppe (2004). Génesis y lógica de la representación política moderna. *Fundamentos: Cuadernos Monográficos de Teoría del Estado, Derecho Público e Historia Constitucional*, 3, 71-147.
- Giusti, Miguel (2015). *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma*. Lima: FCE.
- Goldwin, Robert (1993). John Locke [1632-1704]. En Leo Strauss y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la filosofía política* (pp. 451-485). México DF: FCE.
- Habermas, Jürgen (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heins, Volker (2014). Zwischen Habermas und Burke. Axel Honneths Kritikstil in *Das Recht der Freiheit*. En José M. Romero (ed.), *Immanente Kritik heute* (pp. 143-156). Bielefeld: Transkript.
- Hobbes, Thomas (1996). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México DF: FCE.
- Honneth, Axel (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, Axel (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, Axel (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Kant, Immanuel (1989). *La metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, Immanuel (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, Immanuel (1997). *Die Metaphysik der Sitten*. En *Werke VIII*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Kersting, Wolfgang (1994). *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: WBG.
- Locke, John (1991). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Macpherson, Crawford B. (2005). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid: Trotta.
- Münkler, Herfried (2001). *Thomas Hobbes*. Berlín: Campus.
- Nagel, Thomas (2005). The Problem of Global Justice. *Philosophy & Public Affairs*, 33(2), 113-147.
- Nozick, Robert (1974). *Anarquía, Estado y utopía*. México DF: FCE.
- Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, John (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Barcelona: Paidós.
- Rousseau, Jean-Jacques (1969). *El contrato social*. Madrid: Aguilar.
- Rousseau, Jean-Jacques (1979). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. México DF: Porrúa.
- Schaub, Jörg (2015). Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16(2), 107-130.
- Strauss, Leo (1970). *¿Qué es filosofía política?* Madrid: Guadarrama.
- Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: FCE.