

LIBERTAD, JUSTICIA Y RECONOCIMIENTO¹

Francisco Cortés Rodas

Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia)

francisco.cortes@udea.edu.co

RESUMEN

En este artículo se muestra que la teoría de la justicia y la libertad que Axel Honneth desarrolla en *El derecho de la libertad* tiene un mayor alcance y profundidad que aquellas teorías de la justicia y la democracia desarrolladas en el liberalismo contemporáneo por Rawls y Habermas. Sin embargo, 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. 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. El autor hace primero una presentación de la tensión entre las dimensiones negativa y positiva de la libertad. En segundo lugar, reconstruye la forma como Honneth expone el proceso histórico de la lucha por la libertad, y estructura así una definición de esta que comprende tres dimensiones de la libertad: jurídica, moral y social. En tercer lugar, desarrolla unas consideraciones críticas al modelo del reconocimiento de Honneth por desconocer otras experiencias históricas de lucha por la libertad.

PALABRAS CLAVE:

Axel Honneth, teoría crítica, reconstrucción normativa, crítica interna vs. crítica radical.

ABSTRACT

This article shows that the theory of justice and liberty developed by Axel Honneth in *Freedom's Right*, has a wider range and depth than those theories of justice and democracy developed in contemporary liberalism by Rawls and Habermas. Nevertheless, its normative model of recognition has a serious limitation, which consists in circumscribing the reach of its conception of freedom to the most developed western societies. This limitation affects the proposal in a negative way; it produces an important loss of its critical potential and determines that its normative and reconstructive approach of freedom's history may be insufficient in front of other critical visions of society. First, the author does a presentation of the tension between the negative and positive dimensions of freedom. Then, he reconstructs the way in which Honneth exposes the historical process of the fight for freedom and thus structures a definition of this fight, which includes three dimensions of freedom: juridical, moral and social. Finally, the author develops some critical considerations dealing with Honneth's recognition model, as it does not acknowledge other historical experiences of the fight for freedom.

¹ Este artículo hace parte del proyecto de investigación "Repensar la Democracia: Reflexiones en torno a los criterios de legitimación del poder político en el contexto de un mundo globalizado", aprobado por el Centro de Investigación de la Universidad de Antioquia CODI.

KEYWORDS:

Axel Honneth, critical theory, normative reconstruction, normative revolution, internal vs. radical critique.

LIBERTAD, JUSTICIA Y RECONOCIMIENTO

En las dos últimas décadas Axel Honneth ha desarrollado de forma extensa una teoría crítica del reconocimiento, que ha presentado como un planteamiento que se ubica en la tradición de la Escuela de Frankfurt o Teoría Crítica de la Sociedad, y que tiene como característica básica ser una alternativa al liberalismo como corriente principal del pensamiento político contemporáneo. En tres obras sistemáticas se propuso reconstruir el modelo del reconocimiento de Hegel con el fin de mostrar su validez y actualidad frente a las concepciones contemporáneas de justicia social: *La Lucha por el reconocimiento*, *Distribución o reconocimiento* y *El derecho de la libertad*.

El punto de partida de la investigación de Axel Honneth consiste en la crítica a la concepción de libertad del liberalismo tal y como ha sido desarrollado en la teoría de la justicia de John Rawls y en la teoría de la democracia de Jürgen Habermas. Mientras que este 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. (Honneth, 2014, p. 18)

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.

... 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. (Honneth, 2014, p. 10)

A esta estrategia de análisis la denomina “reconstrucción normativa”, y la desarrolla mediante cuatro premisas. La primera dice que la forma de reproducción social de una sociedad dada está determinada por valores e ideales generales y compartidos. A partir de esta premisa Honneth (2014) infiere que “los objetivos de la producción social como los de la integración cultural son regulados en última instancia mediante normas que poseen un carácter ético en cuanto contienen representaciones del bien compartido conjuntamente” (p. 24). En la segunda premisa muestra que el concepto de justicia no puede ser independiente de estos valores que abarcan todo el ámbito de lo social. La tercera premisa refiere a cómo la reconstrucción normativa categoriza los elementos de la realidad social e identifica aquellas instituciones que requiere reconstruir. Es decir, “reconstruir normativamente a partir de la multiplicidad de la realidad social aquellas instituciones o prácticas que realmente pueden contarse como apropiadas para asegurar y realizar los valores generales” (Honneth, 2014, p. 24). En la premisa final se sostiene que la crítica reconstructiva denota una forma específica de crítica interna:

... no puede tratarse solo de descubrir por la vía reconstructiva las instancias de eticidad ya existentes sino que también debe

ser posible criticarlas a la luz de los valores encarnados en cada caso. Los patrones sobre los que se sustenta tal forma de la crítica no son otros que los que también sirven como guía a la reconstrucción normativa. (Honneth, 2014, p. 23)

Con estas cuatro premisas Honneth (2014) proyecta exponer “los valores más generales de nuestras sociedades actuales” (p. 25).

Honneth propone con esta metodología de análisis social un cambio total de perspectiva frente a las concepciones liberales de la justicia, al afirmar 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, mediante el método de la reconstrucción normativa, qué esferas institucionales deben ser garantizadas en una sociedad moderna para poder asegurarles a todos los individuos la oportunidad para la realización de su libertad.

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. 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, en este artículo haré una presentación de la tensión entre las dimensiones negativa y positiva de la libertad. En segundo lugar, reconstruiré la forma como Honneth expone el proceso histórico de la lucha por la libertad y estructura así una definición de esta que comprende tres dimensiones de la libertad: jurídica, moral y social. En tercer lugar, haré unas consideraciones críticas al modelo del reconocimiento de Honneth por desconocer otras experiencias históricas de lucha por la libertad.

1. *La libertad* Honneth 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 libertad que considera fundamental es la libertad social, la cual requiere del aseguramiento de tres esferas comunicativas de la autorealización, 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. (Honneth, 2014, p. 68)

Así como Hegel concibe la libertad como vida social ética (*Sittlichkeit*) y la vida social ética como libertad, del planteamiento de Honneth se sigue: nosotros somos libres en y a través de las instituciones sociales que hacen posible para nosotros realizarnos como individuos. Esto es un planteamiento radical frente al liberalismo: puesto que cada uno apoya al otro a desarrollar sus propias capacidades, el otro no es más el límite, como supone el liberalismo, sino el presupuesto de la propia libertad.

Pero antes de exponer la argumentación de Honneth sobre la justicia detengámonos en la pregunta ¿qué podemos entender hoy por 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, poder aclarar algunos aspectos del papel que puede tener la libertad en el presente.

Para Hobbes (1996), “bajo la libertad entiende uno, según el significado propio de las palabras, la ausencia de limitaciones externas” (p. 171). Para Kant (1989), el derecho a la libertad es definido como un derecho originario, innato, que “corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad” (p. 49). Este derecho

originario debe ser garantizado por el Estado a través del derecho. Para Constant (1988), 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 (p. 63). Para Berlin (1993), 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” (p. 191). Dentro de esta misma tradición está Robert Nozick (1988), quien busca definir el Estado en función de la protección de las libertades negativas de todos: a nadie se le debe privar de su vida, salud, libertad o de sus propiedades (p. 39).

El modelo de la libertad negativa parte de una concepción atomística, individualista, según la cual la libertad de cada uno consiste en el ejercicio del arbitrio individual no influenciado por nada. Es una libertad negativa e indeterminada, afirma Raymond Aron (1969). “Negativa porque su expresión es la independencia, la propia elección del propio destino. Indeterminada, en el sentido en que hace falta saber hasta dónde llega lo que a cada cual “solo le concierne a sí mismo” (p. 22).

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 Sen, Nussbaum y Tugendhat. En este sentido, la libertad comprende, al lado de 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 analizando la articulación entre libertad negativa y libertad política. La libertad negativa 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.

Con esta breve presentación de las dos dimensiones de la libertad podemos ahora exponer cómo Honneth reconstruye el proceso histórico de la lucha por la libertad y estructura así una definición de la libertad 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. *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 (2014), “Hobbes quería ante todo ofrecer con su doctrina una oposición a la creciente influencia del republicanismo político en la guerra civil inglesa” (p. 38). En este sentido, Hobbes define la libertad de forma negativa y justifica la coacción legítima del Estado en la protección de la libertad. La definición hobbesiana del concepto de libertad afirma que este 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. (Honneth, 2014, 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 (Hobbes, 1996, p. 132).

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, que 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, el soberano 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 soberano; 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 así 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, 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 se produjo en muchos filósofos y economistas, desde John Locke, Benjamin Constant, John Stuart Mill, hasta los denominados neoliberales del siglo XX Robert Nozick, Friedrich Hayek y Milton Friedman.

Locke reaccionó contra Hobbes, contra su estrecha visión de la libertad, contra su antropología pesimista y contra 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 otra fuente distinta del gobierno de la de 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 (Locke, 1991, pp. 10-22).

De este modo, Locke sitúa en el estado de naturaleza al individuo dotado con unos deberes y derechos, que definidos por las leyes naturales regulan la misma institución del poder político. Es decir, Locke 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. (Hobbes, 2014, p. 48)

Hemos recorrido hasta aquí, siguiendo el hilo de la argumentación de Honneth, el complejo institucional de la libertad negativa, que como libertad jurídica concede a cada uno de los miembros de las sociedades desarrolladas de Occidente el conjunto de los

derechos subjetivos, los cuales, 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. (Honneth, 2014, p. 101)

Esto último corresponde a la idea de la libertad positiva que Rousseau desarrolló en *El Emilio* y *El Contrato social*, la cual dice que un sujeto es libre en la medida en que puede determinarse a sí mismo. De acuerdo con Rousseau, 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 (1969) así: 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» (p. 16). En Rousseau, 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 de que cada quien formará parte de la vo-

luntad 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, que 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 de Rousseau para establecer el alcance de la razón práctica.

3. *La libertad moral* Vamos a exponer ahora el proceso que Honneth denomina conformación del complejo institucional de la libertad moral, que se consolida en la filosofía a partir de la apropiación que Kant hizo del concepto de autonomía de Rousseau, según el cual somos libres cuando dejamos que nuestro actuar esté determinado no causalmente por impulsos naturales, sino racionalmente por la comprensión de razones. Es decir, soy libre cuando se da un logro reflexivo del individuo para orientar su propia acción hacia objetivos establecidos de manera autónoma o hacia deseos auténticos. Esta idea fundamental se convierte en el presupuesto de la concepción de la racionalidad práctica, que se extiende a la totalidad del mundo social, proyectando una dimensión crítica.

“Tan pronto como un sujeto pueda demostrar que una demanda que se le plantea no encuentra aprobación universal o, justamente, no puede convertirse en “ley general”, ningún orden jurídico le puede impedir manifestar públicamente su veto y rehusarla” (Honneth, 2014, p. 135). Así, la idea de que disponemos de la libertad moral para rechazar imposiciones sociales por medio de la crítica razonada penetra hasta en los últimos resquicios del mundo de la vida social. Esta transformación va acompañada de otro importante aporte logrado por la filosofía moral de Kant, que es la idea universalista de la dignidad humana.

Para Kant, las relaciones recíprocas fundadas en el respeto son el 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 cuanto seres pertenecientes a la naturaleza. El hombre tiene una dignidad que le pertenece en cuanto 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” (Kant, 1996, p. 203). Autonomía significa en este contexto: 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 les corresponden a los seres humanos en razón exclusivamente de su 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 socieda-

des 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.

4. *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 (2014) 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 (pp. 347- 352). 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, etc., 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 democracia de John Dewey y deliberativo de Jürgen Habermas. Honneth destaca la idea de Dewey 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, que Dewey desarrolló 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, escribe Miguel Giusti (2015),

... 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. (p. 147)

En este planteamiento, la deliberación se da en la forma de comunicaciones horizontales, en la producción múltiple de contenidos, amplias oportunidades de interacción, confrontación sobre la base de la argumentación racional, y en 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 puedan expresar su voz. Esto significa que el proceso deliberativo tiene lugar en condiciones de pluralidad de valores, en las cuales 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 del *Derecho a la libertad* afirma que el Estado 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. 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. Para Honneth se trata de una concepción de la justicia que en el lugar de los principios de las teorías liberales de la justicia, de la distribución equitativa de los recursos, introduce principios que refieren al aseguramiento de los presupuestos sociales del reconocimiento recíproco. La introducción de estos

principios supone que la libertad individual requiere de la garantía de esferas comunicativas de la autorealización, en las cuales el individuo pueda llegar a tener un mayor poder de acción a través del reconocimiento recíproco.

Estas esferas comunicativas, que Honneth obtiene de su interpretación de la teoría del reconocimiento de Hegel, son la familia, el derecho, el trabajo, el mercado, y sus principios de justicia son el amor, la igualdad y el merecimiento, respectivamente. La tesis de Honneth es que el reconocimiento de la persona depende no solamente de que obtenga de todos los demás el respeto a sus derechos y pretensiones universales que le corresponden como miembro de una comunidad de derecho, sino también de que reciba un trato afectivo, cuidadoso y amoroso en el nivel de sus relaciones familiares y amistades íntimas, y de que consiga una valoración de sus capacidades y particularidades en el ámbito de sus relaciones laborales. La negación del reconocimiento en cada uno de estos niveles afecta de forma diferente la conformación de la personalidad y, por tanto, la constitución de su autonomía e identidad personal. Así, la tesis de Honneth es que una teoría de la justicia no comprende solamente una sino tres formas del reconocimiento entre sí independientes, y por tanto, contiene tres principios de justicia.

En este sentido, la libertad moderna sería incompleta si se redujera a una de sus dimensiones; no hacer uso de los derechos políticos, propios de la libertad social, 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.

CONCLUSIÓN

Para finalizar presentaré dos valoraciones de la propuesta de Honneth. Comenzaré destacando sus aspectos más relevantes frente a las concepciones de justicia del liberalismo contemporáneo, y finalizaré señalando críticamente sus limitaciones.

Hemos visto que la crítica de Honneth a las teorías de justicia de procedencia kantiana y su propuesta de construir una teoría de la justicia a partir de la teoría hegeliana del reconocimiento parte 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, pueda darles expresión a los valores que están contenidos en las dos anteriores dimensiones.

Con la diferenciación de estos tres complejos institucionales de la libertad 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 autorealización 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, que 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 autorealización 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 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, 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, la institucionalidad política es muy frágil.

En este sentido, mi crítica al *Derecho de la libertad* quiere hacer eco de tres observaciones críticas sobre esta obra.

Miguel Giusti (2015) 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” (p. 146).

Jörg Shaub (2015) dice:

El método de la reconstrucción normativa, subyacente al *Derecho de la libertad*, mina las aspiraciones de la Teoría Crítica de la Sociedad para 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. (p. 107)

Volker Heins (2014) 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” (p. 154).

Esta carencia que Giusti señala en la relación entre las culturas, que Schaub muestra en el limitado alcance de aplicación de la teoría, que Heinz señala en la limitación de la democracia a las sociedades modernas más desarrolladas, la encuentro 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 (2015) señala que la reconstrucción normativa como método de la teoría crítica es incompleto.

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. (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 sociales.²

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 están en una comunidad nacional 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 en el 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.

² Agradezco estos comentarios críticos a Jorge Iván Giraldo Ramírez.

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, 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; 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 uno, sin embargo, de asombrarse frente a esta obra tan importante sobre la libertad y la justicia que en ella no hayan sido tratadas otras historias de lucha política por la libertad. Sin embargo, aunque sabemos que mediante la propuesta de investigación de Honneth es posible desarrollar una reconstrucción normativa de la actual eticidad postradicional, podemos plantear finalmente una pregunta para posteriores trabajos, pregunta que supone una valoración positiva de la obra de Honneth: ¿podría ser posible extender esta propuesta de reconstrucción normativa a otras experiencias históricas de lucha por la libertad?

REFERENCIAS

- Aron, R. (1969). *Ensayo sobre las libertades*. Madrid: Alianza.
- Biral, A. (1998). Hobbes: la sociedad sin gobierno. En G. Duso (Ed.), *El Contrato social en la filosofía política moderna* (pp. 51-107). Valencia: Res Publica.
- Berlin, I. (1993). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Constant, B. (1970). *Principios de política*. Madrid: Aguilar.
- Constant, B. (1988). *Del espíritu de conquista*. Madrid: Tecnos.
- Constant, B. (2008). *Del espíritu de conquista y de usurpación*. Madrid: Tecnos.
- Duso, G. (2004). Génesis y Lógica de la representación política moderna. *Fundamentos: Cuadernos monográficos de teoría del estado, derecho público e historia constitucional*, 3, 1-73. Recuperado de <https://www.unioviado.es/constitucional/fundamentos/tercero/index.html>
- Giusti, M. (2015). *Disfraces y extravíos*. Sobre el descuido del alma. Perú: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (2012). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2001). *Leiden an Unbestimmtheit*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz.
- Hobbes, T. (1996). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heinz, V. (2014). Axel Honneths Kritikstil in Das Recht der Freiheit. En J. Romero, *Immanente Kritik heute* (pp. 143- 156). Deutschland: Transcript.
- Kant, I. (1997). *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kersting, W. (1994). *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Locke, J. (1991). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Nozick, R. (1974). *Anarquía, Estado y Utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: University Press.
- Rawls, J. (1999). *The Law of Peoples*. Cambridge: Harvard University Press.

Rousseau, J. (1979). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. México D.F.: Porrúa.

Rousseau, J. (1969). *El contrato social*. Madrid: Aguilar.

Schaub, J. (2015). Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16 (2), 107-130. Doi: 10.1179/1440991715Z.00000000043