

Gianfranco Casuso  
Editor

# FILOSOFÍA Y CAMBIO SOCIAL

Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad  
y la política



**FONDO  
EDITORIAL  
PUCP**

*Filosofía y cambio social. Contribuciones para una teoría crítica de la sociedad y la política*

Gianfranco Casuso, editor

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2022

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo y cuidado de la edición:  
Fondo Editorial PUCP

Primera edición: febrero de 2022

Impresión bajo demanda

Imagen de portada: Roberto Cáceres, *A la Cima*, 2019. Óleo sobre lienzo,  
160 cm x 70 cm

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° 2022-00952

ISBN: 978-612-317-725-6

Impreso en Aleph Impresiones S.R.L.

Jr. Risso 580, Lima - Perú

## LAS FUENTES NORMATIVAS DE LA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD \*

Miguel Giusti

Pontificia Universidad Católica del Perú

Una de las causas principales del eco obtenido por el concepto de reconocimiento en los debates de la ética y la filosofía políticas contemporáneas ha sido, sin duda, la esperanza de superar con su ayuda las limitaciones de la concepción tradicional de la justicia frente a los patrones de exclusión asociados a motivaciones culturales o identitarias. En efecto, hasta en sus versiones más radicales, el paradigma moderno de la justicia parecía orientarse casi exclusivamente hacia la cuestión de la distribución equitativa de los bienes y consideraba irrelevantes o no daba cabida a reivindicaciones de género o de tipo cultural. El concepto de reconocimiento, en cambio, parece cortado a la medida para acoger y articular teóricamente las reivindicaciones mencionadas, pues las interpreta como demandas moralmente justificadas de aceptación de un modo de ser o una forma de vida sobre la base de las expectativas normativas que ofrece en principio el propio modelo intersubjetivo del reconocimiento. Eso fue precisamente lo que destacaron, de manera directa o indirecta, las dos publicaciones ya ahora clásicas sobre el tema del reconocimiento que aparecieron simultáneamente en el año 1992:

---

\* Una versión preliminar de este ensayo apareció publicada en mi libro *Disfraces y extraños: sobre el descuido del alma* (2015), con el título «Justicia y crítica de la sociedad».

*El multiculturalismo y la política del reconocimiento* de Charles Taylor (1993) y *La lucha por el reconocimiento* de Axel Honneth (1997), aun cuando, como se sabe, transiten luego por pistas diferentes.

Ahora bien, la contraposición aquí sugerida entre justicia y reconocimiento podría llevar, y de hecho ha llevado, a imaginar muchas formas de relación entre dichos conceptos, ya sea en busca de su complementación recíproca, o la subordinación de uno de los conceptos al otro, o sosteniendo incluso que cualquiera de ellos, debidamente entendido, contiene ya implícitamente los reclamos que el otro hace aparecer como novedosos. Un buen ejemplo de esta diversidad de fórmulas de conciliación, o de divergencia, es el conocido intercambio de opiniones que sostuvieron hace unos años Axel Honneth y Nancy Fraser al respecto (Fraser & Honneth, 2006). Hay dos aspectos de aquel debate que me parecen particularmente ilustrativos: (1) que, aun admitiendo ambos autores la necesidad de diferenciar conceptualmente entre sí las demandas de justicia y de reconocimiento, se produjera un enfrentamiento radical entre sus posiciones en función precisamente de si consideran que es el concepto de reconocimiento el que debería absorber teóricamente las cuestiones de la justicia (Honneth), o si es más bien al revés: que las demandas identificadas por el modelo del reconocimiento deberían, en última instancia, ser subsumidas por el concepto más general de la justicia (Fraser); (2) llama la atención igualmente que el libro nos ofrezca, en realidad, no la historia de un acuerdo, sino de un desacuerdo conceptual profundo, que parece tener como causa última la cuestión de la justificación de la crítica social o, dicho en términos más abstractos, el problema de la normatividad moral. En efecto, si Nancy Fraser no está dispuesta a aceptar el primado del reconocimiento, es precisamente porque cree que de esa forma se pierde la fuerza normativa de los principios éticos cuya validez universal hace posible precisamente la crítica social. Si Axel Honneth, por su parte, no considera convincente la perspectiva deontológica con la que se quiere dar prioridad al concepto de justicia, es porque piensa que

de ese modo solo se reproduce el apriorismo y la abstracción con que suelen concebirse las teorías de la justicia en la modernidad.

Es a tratar esta cuestión de la normatividad moral de la filosofía social que quisiera dedicar las siguientes reflexiones. Para ello me apoyaré en algunas de las tesis que defiende Axel Honneth en su último gran libro sistemático, *El derecho de la libertad* (2011, 2014)<sup>1</sup>, aunque las abordaré atendiendo específicamente al problema de fondo que menciono. En un primer momento, mostraré que la tesis de Honneth acerca de la preeminencia del reconocimiento sobre la justicia, en la que naturalmente sigue insistiendo, reposa ahora con más claridad sobre un tercer elemento, a saber, sobre la interpretación del concepto de libertad. Qué entendamos por justicia es algo que depende, pues, de lo que entendamos previamente por libertad, pero siendo la libertad una noción de contenido variable a lo largo de la época moderna, solo una visión orgánica o comprensiva de la misma —como la que ofrece el concepto de reconocimiento (o de libertad social)— podrá, en su opinión, proveernos de un sentido cabal de la justicia (de la justicia social). En un segundo momento, fijaremos la atención sobre el problema metodológico que trae consigo la caracterización conceptual de este modelo de libertad social, es decir, sobre el hecho de que esta pretenda obtenerse no por medio de una «construcción» postulatoria de principios universales, sino por medio de una «reconstrucción normativa» de los valores ya contenidos en las instituciones de la sociedad. Veremos cuáles son los momentos centrales de esta opción metodológica que Honneth extrae de un diálogo polémico con la posición de Hegel. Finalmente, en un último paso, nos ocuparemos más específicamente de la fuente de la normatividad de esta concepción del reconocimiento. Expondremos y discutiremos entonces lo que Honneth propone como un «movimiento en espiral» (*Spiralbewegung*) de la crítica social.

<sup>1</sup> Citaré en adelante ambas ediciones, primero la alemana (2011) y luego la española (2014). Propondré ocasionalmente algunas modificaciones de la versión española.

# 1. LA LIBERTAD COMO EJE DE LA COMPRENSIÓN DE LA JUSTICIA

Quizás convenga empezar recordando algo evidente, aunque se suela perder de vista en la discusión que comentamos, y es que el concepto de justicia surge en el marco de una concepción sustancialista de la ética, pese a lo cual varios de sus rasgos formales o estructurales se han mantenido inalterados hasta hoy. La *República* de Platón y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles constituyen, sin duda, un primer marco sistemático explicativo y aún valioso para la comprensión de la justicia. Algo de razón tenía, pues, Alasdair MacIntyre cuando protestaba por la pretensión de los intérpretes contemporáneos de reservar para la ética moderna o la ética kantiana la denominación de «ética de la justicia», contraponiéndola a la «ética de la felicidad», bajo el supuesto de que esta última noción, la «felicidad», caracterizaría a la concepción de los antiguos (MacIntyre, 1994, pp. 118-119). Esto sería, en su opinión, un sinsentido si se quisiera así sostener que el concepto de justicia estaba ausente de la ética antigua o incluso si se quisiera afirmar que entre ambos conceptos —el de justicia y el de felicidad— habría una suerte de exclusión recíproca. Muy por el contrario —piensa MacIntyre—, solo en el marco de una visión de la vida buena, o de la vida felizmente realizada, puede adquirir sentido la idea de justicia, pues solo en él existe el criterio ético que nos permite resolver el dilema principal contenido en esta noción, a saber, qué le corresponde a cada quién.

La referencia a MacIntyre no es meramente retórica. Como veremos a continuación, y aunque pueda parecer provocador, hay al menos un sentido en que su interpretación de la justicia se emparenta con la de Axel Honneth. Debería resultarnos claro, en todo caso, que la idea de justicia en la antigüedad estaba indisolublemente asociada a una concepción ética fuerte, es decir, a un sistema jerárquico de valores y prácticas socialmente compartidos. Tanto para Platón como para Aristóteles la justicia es una virtud o un principio que debe permiternos establecer qué se debe distribuir, entre quiénes, en qué proporción, por

decisión de quién y con qué criterio<sup>2</sup>. Para articular su respuesta a todas esas preguntas, Platón recurre a un sistema ideal de valores supuestamente inscrito en la naturaleza (y en la razón) humana y cree, por eso, poder afirmar con pleno sentido que la justicia consiste en que cada cual reciba lo que le corresponde por naturaleza<sup>3</sup>. Aristóteles, por su parte, compartiendo en buena medida la cosmovisión ética y la concepción de naturaleza humana (racional) de Platón, pone el énfasis en el mérito, en la *areté*, y por eso su idea de la justicia es claramente meritocrática, acorde con una forma de gobierno aristocrática, a diferencia de la forma monárquica que favorecía su maestro y antecesor.

Es claro que esta concepción sufre una transformación radical en la modernidad cuando se introduce en ella, como criterio central, el valor o el principio de la libertad individual. No necesariamente se abandona el marco formal de la definición de la justicia al que hace alusión la serie de preguntas anteriormente mencionadas (qué se debe distribuir, entre quiénes, en qué proporción, por decisión de quién y con qué criterio), pero se replantea, sí, por completo su interrelación, dado que ahora el «quiénes», así como la instancia de decisión, corresponden a todos los seres humanos sin distinción, concebidos como seres racionales libres con autonomía individual. Para definir en qué consiste la justicia, hará falta desde entonces precisar primero en qué consiste la libertad y cómo ella permite articular entre sí las diferentes exigencias o dimensiones vinculadas a su ejercicio.

«Entre todos los valores éticos que llegaron a imperar en la sociedad moderna y que desde entonces compiten por una posición dominante

<sup>2</sup> Como se sabe, el libro V de la *Ética a Nicómaco* está dedicado al tratamiento de la justicia, y allí se ofrece el marco conceptual en el que aparecen, naturalmente no del modo aquí planteadas, todas estas preguntas.

<sup>3</sup> Aunque el problema de la justicia es abordado en diferentes diálogos platónicos, no cabe duda de que la obra más sistemática al respecto es la *República*. En ella, además, se plantea una analogía entre la justicia en el individuo y la justicia en la sociedad (en la polis), que habría de tener una enorme repercusión en la historia de la filosofía y que se actualiza hoy nuevamente en la teoría del reconocimiento del propio Axel Honneth.

—escribe Honneth en las primeras páginas de su libro—, solo uno era apto para moldear de manera duradera el ordenamiento institucional de dicha sociedad: la libertad entendida como la autonomía del individuo» (2011, p. 35; 2014, p. 29)<sup>4</sup>. Tomemos nota por el momento, a cargo de discutirlo más adelante, de que Honneth está refiriéndose a la libertad como un «valor ético» (*ethischer Wert*) y no como un «principio moral», siendo esto último lo que sería esperable de un filósofo moderno que afirma la libertad tomando distancia de cualquier concepción de la vida buena. En todo caso, lo que queda claro en su posición es que la libertad es el eje en torno al cual gira la organización entera de la sociedad, lo que incluye, por supuesto, el sentido en que se pueda hablar en ella de justicia.

Pero de la libertad tenemos en la modernidad diversas definiciones o tradiciones, lo que significa que debemos someter a criba el problema y buscar una caracterización conceptual verdaderamente convincente, una que nos permita, además, resolver la cuestión concomitante acerca del sentido de la justicia. Como se sabe, esta es la razón principal por la que Honneth recurre a la *Filosofía del derecho* de Hegel: porque en ella encuentra una articulación sistemática sugerente de las diferentes dimensiones del concepto de libertad, y porque esa síntesis es concebida por medio de un vínculo esencial con las prácticas y las instituciones que moldean el ordenamiento institucional de la sociedad que está empezando a surgir.

Siguiendo a Hegel, Honneth considera que la libertad posee tres dimensiones esenciales, claramente diferenciables entre sí, pero todas ellas necesarias, y que adquieren su sentido cabal solo si se las interpreta a partir de la última de ellas, que es la más completa o, en lenguaje hegeliano, la más «determinada». Estas tres dimensiones son la libertad jurí-

<sup>4</sup> En la versión española debe haber habido una confusión en la traducción de estas líneas porque en el lugar de la expresión «ordenamiento institucional (*institutionelle Ordnung*)» aparece otra muy diferente: «nuestra idea de la justicia». El sentido de la oración cambia entonces por completo.

dica o negativa (que Hegel describe en la sección «El derecho abstracto» de su *Filosofía del derecho*), la libertad moral o reflexiva (correspondiente, en Hegel, a la «Moralidad») y la libertad social (correspondiente a la «Vida ética»). Hay varias diferencias significativas entre la caracterización hegeliana y la de Honneth, pero no todas son relevantes para nuestra discusión, por lo que solo mencionaremos estas últimas.

En primer lugar, Honneth quiere tomar distancia de la concepción metafísica de Hegel y por eso evita toda referencia a la teoría hegeliana del espíritu, así como a su *Ciencia de la lógica* (Giusti, 2014). Es precisamente por eso que se ve obligado a buscar una justificación metodológica alternativa, la llamada «reconstrucción normativa» de la libertad, de la que nos ocuparemos en el punto siguiente. Pero, además, hay algunas variaciones en la descripción más específica de esas tres dimensiones mencionadas, en particular de la libertad reflexiva y de la libertad social. Ello se debe, en mi opinión, principalmente a dos razones: 1) a que Honneth concede a la libertad reflexiva, que es en definitiva la concepción de Kant, un valor mayor y más decisivo que Hegel, y 2) a que la entera propuesta institucional política, de Hegel (el «Estado») es reemplazada por una ambiciosa propuesta de redefinición, con la ayuda de las ciencias sociales, del nuevo entramado de prácticas e instituciones que caracterizarían a nuestras sociedades contemporáneas al estar ellas inspiradas en el valor de la libertad. Esto último, sobre todo, marca una distancia grande con el proyecto hegeliano y plantea ciertas reservas sobre la declarada pretensión de alejarse de una concepción puramente normativa. El fantasma de Kant está siempre presente en los giros hegelianizantes de Honneth.

En cualquier caso, no cabe duda de que Honneth quiere hacer suya la intuición hegeliana según la cual la libertad debe ser entendida como un conjunto, o una síntesis, de determinaciones. Es más, interpreta la experiencia de la ausencia o de la extrapolación de alguna de estas determinaciones como la expresión de una carencia, ya sea individual o social, que según el caso se da a conocer como un padecimiento o como

una patología social. Este proyecto de reapropiación de la teoría hegeliana de la libertad siguiendo el hilo de la estructura de las determinaciones se expuso inicialmente con claridad en su pequeño libro *Leiden an Unbestimmtheit* (*Padecer de indeterminación*) y es desarrollado ahora con mayor amplitud en *El derecho de la libertad*. En ambos casos, sin embargo, se prescinde deliberadamente de toda referencia al andamiaje especulativo en el que Hegel se basa para sustentar su propuesta de una síntesis de determinaciones (en particular de su definición de la estructura del «concepto» o «Begriff»).

No hace falta que exponga en detalle los rasgos distintivos de las tres determinaciones de la libertad, porque son materia conocida. Bastará que recuerde que con el concepto de libertad jurídica o negativa se quiere aludir a aquella dimensión que hace del individuo, considerado solo como un ser racional, la instancia última de decisión en los asuntos concernientes a la vida ética y social, lo que lleva a plantear, como contrapartida, que el orden social o el Estado de Derecho no son sino el resultado de un pacto, o un contrato, social sellado voluntariamente por los propios individuos con el encargo de hacer respetar su propiedad y sus libertades. El autor más emblemático de esta tradición es, sin duda, Thomas Hobbes. Honneth evita usar la palabra «autonomía» para referirse a esta dimensión, porque prefiere reservarla para la caracterización de la libertad reflexiva, pero es difícil imaginar esta idea de libertad sin asociarla con los dos rasgos esenciales implícitos en la idea de autonomía: la autodeterminación y el imperio de la ley (de una ley autoimpuesta). El asunto es relevante porque esta dimensión de la libertad constituye verdaderamente una inversión ontológica de la idea antigua del orden social o el orden natural. El propio Hobbes se esfuerza por caracterizar su punto de vista en directa oposición a la legendaria tesis de Aristóteles según la cual «la polis es por naturaleza anterior al individuo»<sup>5</sup> (Hobbes, 2001, pp. 153-154); la sentencia de

<sup>5</sup> Véase, entre otros pasajes, el capítulo 17 del *Leviatán*, «De las causas, generación y definición de un Estado».

Aristóteles se encuentra en el primer libro de su *Política* (1253a19-20). Muy por el contrario, ahora debe ser el individuo el que posea anterioridad, tanto en perspectiva ontológica como metodológica, lo que equivale a sostener que toda construcción social, sea esta la polis, el Estado o cualquier otro sistema de prácticas o instituciones culturales, o bien pierden su legitimidad o bien solo podrán obtenerla en la forma de un pacto que sea el resultado (es decir, que presuponga la anterioridad) del asentimiento de individuos libres.

Hay que concederle a Honneth, sin embargo, que el concepto de autonomía tiene una mayor amplitud de significaciones que las recientemente expuestas, y que ello se aprecia con claridad si dejamos el terreno de la dimensión meramente negativa y pasamos a la segunda de las dimensiones mencionadas, la de la libertad reflexiva o moral. Es razonable diferenciar conceptualmente este rasgo del anterior, porque aquí se expresa una idea más positiva del despliegue de la propia libertad, ya sea en una vertiente cívica, en una moral o en una estética, pero sin que ello implique el abandono de la perspectiva fundacional de la autonomía individual. En el primer plano aparece ahora la proyección de la propia capacidad personal de decisión (el «para qué» de la libertad), proceso en el cual se combinan elementos estructurales tales como la conciencia de la responsabilidad, el sentido del deber, la búsqueda de la felicidad personal o el compromiso con la defensa del propio ideal de libertad. Los autores más emblemáticos son, en este caso, Rousseau (para la vertiente cívica), Kant (para la vertiente moral) y Herder (para la vertiente estética). En el centro de esta dimensión de la libertad se halla el concepto de «dignidad humana», a través del cual se otorga valor moral al principio de la autonomía individual, se establece en consecuencia el deber de defenderla y se concibe un sistema de derechos extensivo a todos los seres humanos por el solo hecho de ser humanos (de poseer dicha dignidad). No es fácil conciliar entre sí las diferentes ramificaciones posibles de esta dimensión del problema, pero es claro que también a través de ellas se refuerza tanto el giro

subjetivista como el giro principista que se produce en la concepción moderna de la libertad y, junto con ella, por supuesto, en la concepción de la justicia.

La tercera dimensión es naturalmente la decisiva, pero ella implica, por así decir, un salto conceptual arriesgado que nos trae de vuelta al problema de la normatividad moral. La llamada «libertad social» (la libertad hegeliana de la «vida ética»), en sentido estricto, más que solo una dimensión es un modo de articular globalmente entre sí las tres dimensiones y de otorgarles una pertinencia orgánica relativa. Se trata, en palabras de Hegel, de una «libertad realizada» o de una «libertad que ha devenido mundo existente» (Hegel, 1975, pp. 195-196), es decir, de un conjunto de prácticas o instituciones producidas en principio por la autonomía individual (o colectiva) y que cumplen la doble función de encarnar y de posibilitar socialmente el valor de la libertad. Las dos cosas son esenciales y parecen constituir un círculo virtuoso (o vicioso): las instituciones son un producto de la voluntad y la decisión racionales de los individuos, pero para que los individuos puedan producirlas, han debido primero ser socializados en ellas educando su libertad. Honneth refuerza esta interacción entre institucionalidad e intersubjetividad acentuando el concepto de «reconocimiento», lo que constituye una lectura peculiar, u original, de la obra hegeliana. En efecto, el proceso del reconocimiento recíproco posee, de un lado, un componente claramente intersubjetivo (la realización de las metas del otro es una condición de la realización de mis propias metas) y, de otro lado, un componente claramente institucional (para que los individuos alcancen el reconocimiento, es preciso que existan prácticas sociales concretas que lo hagan posible y lo garanticen).

Ahora bien, para que esta concepción no se aplique o se extienda a cualquier forma de sociedad o de cultura —como lo han pretendido hacer, por ejemplo, algunos comunitaristas<sup>6</sup>—, sino precisamente solo

<sup>6</sup> He tratado de explicar la diferencia entre la concepción comunitaria de los comunitaristas y la de Hegel en Giusti, 2003.

a las instituciones de la modernidad, Hegel echa mano a una serie de presuposiciones lógicas, hermenéuticas y teleológicas, en particular a su filosofía del espíritu y de la historia. Al tomar distancia de todo ese sistema categorial, Honneth debe imaginar un nuevo tipo de aproximación metodológica que le permita defender su tesis de la libertad social, pero sin perder la fuerza normativa de los principios morales, es decir, sin perder la posibilidad de una crítica social inmanente. Es hora, pues, de que expongamos brevemente en qué consiste la «reconstrucción normativa» que requiere una teoría de la justicia de este tipo.

## 2. LA RECONSTRUCCIÓN NORMATIVA DE LA TEORÍA DE LA JUSTICIA

Desarrollando una intención programática que se había hecho explícita ya desde su libro *Padecer de indeterminación*, escribe Honneth ahora lo siguiente: «He querido seguir el modelo de la *Filosofía del derecho* de Hegel en el sentido de desarrollar los principios de la justicia social en la forma de un análisis de la sociedad [...]» (2011, p. 9; 2014, p. 9). Hay aquí, como es obvio, el propósito de reformular en lenguaje propio lo que sería, en su opinión, el núcleo de la posición de Hegel y también, por cierto, el deseo expreso de deshacerse de la carga pesada que traen consigo aparentemente las presuposiciones del idealismo especulativo; «para nosotros, hijos de una época ilustrada y materialista —escribe— esas presuposiciones son ya inimaginables» (Honneth, 2011, p. 17; 2014, p. 16). Como vemos, pues, la intuición central que se extrae de la *Filosofía del derecho* de Hegel es la original y afortunada síntesis entre teoría de la justicia (*Gerechtigkeitstheorie*) y análisis de la sociedad (*Gesellschaftsanalyse*) o, dicho en otras palabras, el intento por construir una teoría de la justicia (o de la libertad) que no se mantenga en el ámbito de las normas abstractas de la moral, sino que se obtenga del análisis de las realidades y las instituciones sociales de la modernidad.

En la introducción a su libro, Honneth ofrece una presentación sucinta de las «premisas» metodológicas que harán comprensible la intención



sistemática que acabamos de comentar. Menciona cuatro premisas principales, a las que me voy a referir brevemente porque nos serán útiles para abordar enseguida la cuestión de la fuente de la normatividad moral.

La primera premisa es que todas las sociedades, naturalmente también la contemporánea, se desarrollan o reproducen institucionalmente a través del implícito reconocimiento de valores e ideales comunes; él mismo señala, en ese sentido, que las sociedades comparten un ideal de vida buena (Honneth, 2011; 2014). La segunda premisa es que una teoría de la justicia solo debería asumir como punto de referencia moral los ideales o valores que poseen carácter normativo dentro de dichas sociedades en el sentido que se aspira a su realización en las instituciones o prácticas en ellas existentes. La tercera premisa se refiere a lo que propiamente busca Honneth en el texto —una teoría de la justicia como análisis social—, lo que ahora se expresa como una «reconstrucción normativa» (*normative Rekonstruktion*) de la sociedad, es decir, la selección y reconstrucción normativa de las instituciones o las prácticas de la sociedad que contribuyen verdaderamente a asegurar la realización de sus valores e ideales. Finalmente, la cuarta premisa añade a lo anterior la convicción de que la reconstrucción de la racionalidad social, también en línea hegeliana, no debe restringirse a convalidar las instituciones realmente existentes, sino a mostrar de manera crítica en qué medida ellas logran realizar de manera plena o satisfactoria los valores que supuestamente encarnan.

Estas cuatro premisas metodológicas tienen por finalidad, como se ha dicho, sustentar el proyecto de una «reconstrucción normativa» de las instituciones y los valores de la sociedad contemporánea con una clara inspiración hegeliana, y deben entenderse como una prolongación del intento por reactualizar las intuiciones básicas de la *Filosofía del derecho* en lo referente a la definición de la libertad como una totalidad estructurada y a la concepción de la sociedad como una forma de vida institucionalizada que encarna normas, valores e intereses.

No podemos dejar de advertir, sin embargo, que esta propuesta metodológica exhibe una forma de circularidad de la que podría estar ausente el elemento propiamente normativo, es decir, una jerarquía de los valores o ideales en juego que haga posible no simplemente la reproducción de las prácticas sociales, sino sobre todo su continua corrección en una cierta dirección. A ello se refiere el propio Honneth cuando comenta que «este procedimiento plantea naturalmente el problema de tener que justificar desde el inicio qué es lo que podrá valer como punto de referencia normativo de una reconstrucción del desarrollo social de este tipo» (2011, p. 120; 2014, p. 92). Para que nos quede claro qué suerte de planteamiento él desearía evitar, nos recuerda indirectamente una conocida caracterización de la filosofía moral de Michael Walzer (1993), según la cual pareceríamos estar obligados siempre a elegir entre dos aproximaciones («senderos») a la vida ética: o bien la construcción normativa de corte kantiano (el «sendero de la invención») o bien una reconstrucción de tipo hermenéutico que solo cree poder encontrar en la tradición los principios morales que justifiquen o eventualmente cuestionen las instituciones realmente existentes (el «sendero de la interpretación») (Honneth, 2011, pp. 15-16; 2014, pp. 14-15)<sup>7</sup>.

Para que la reconstrucción normativa no sea, pues, meramente justificatoria del *statu quo*; para evitar, en otras palabras, una interpretación conservadora de esta aproximación como la que suele ser sugerida por diversas corrientes comunitaristas o culturalistas, es preciso dar un paso más e identificar un criterio normativo que nos permita diferenciar y discriminar valorativamente entre sí las prácticas existentes en la sociedad que han de ser privilegiadas y las que han de ser criticadas.

<sup>7</sup> Es sabido que Walzer propone, en realidad, tres senderos de la moral, el primero de los cuales, no mencionado aquí, es el «sendero del descubrimiento», pero Honneth lo asimila, no sin razón, al de la «interpretación», dado que se trata efectivamente de una reconstrucción hermenéutica que prescinde deliberadamente de la referencia a la autonomía de la libertad.

El método solo funcionará, afirma Honneth, «si se puede mostrar al menos indirectamente, a través de una comparación normativa con la historia precedente, que a estos valores establecidos les corresponde, además de la vigencia social, *validez moral* [...]» (Honneth, 2011, p. 120; 2014, p. 92)<sup>8</sup>. Es claro que se está admitiendo así la necesidad de encontrar, en el entramado de valores y de instituciones realmente existentes, un punto de referencia normativo que permita reconocer un rumbo positivo o progresivo de la evolución moral.

Pese a estos atisbos de principismo moral, Honneth no abandona el lenguaje aristotelizante para describir su empresa de la reconstrucción normativa. Esto puede apreciarse de modo claro cuando, en el curso de la misma argumentación, nos anuncia que toda teoría de la justicia depende enteramente de su vinculación con valores éticos o, en términos más generales, de una «idea del bien» (*eine Vorstellung des Guten*): «solo cuanto tenemos en claro cuál es la finalidad ética (*das ethische Worumwollen*) de nuestro actuar común, contamos con el punto de vista que nos brinda los patrones necesarios de la justicia de nuestras acciones» (Honneth, 2011, p. 121; 2014, p. 93)<sup>9</sup>. Debemos, pues, al parecer, compartir una idea del bien que condense y conjugue entre sí los valores que subyacen a las prácticas concretas de una sociedad y que dé sentido a lo que entendamos en ella por justicia. Se entenderá mejor ahora por qué nos permitimos al comienzo evocar las tesis de Alasdair MacIntyre y relacionarlas con nuestra discusión. Pero, a diferencia de lo que ocurre con los autores comunitaristas, no se puede aquí hacer com-

<sup>8</sup> Traduzco con «vigencia social y validez moral» la frase de Honneth: «*soziale Geltung und moralische Gültigkeit*» (las cursivas son mías). La traducción española pone más bien: «validez social y vigor moral», lo que se presta a equívocos.

<sup>9</sup> En este caso, la traducción española es muy extraña. Traduce «*das ethische Worumwollen*» por «la ética consideración por otro», lo que, además de ser incorrecto, hace incomprensible la oración. Yo he preferido traducir «*Worumwollen*» por «finalidad», pero hay otras versiones en castellano, como «causalidad», «teleología» o «por mor de qué». Se trata de la expresión alemana empleada, en efecto, para traducir el principio ordenador de la *Ética a Nicómaco*.

petir en igualdad de condiciones a cualquier idea del bien, o de justicia, como si no hubiera algún principio moral de mayor validez que estableciera una jerarquía entre ellas. Ese principio o valor es, para Honneth (como lo era para Hegel), la libertad, entendida naturalmente como síntesis de determinaciones. Pero el modo en que lo expresa puede llamarnos a sorpresa en más de un sentido:

Nosotros asumimos —nos dice—, junto con una serie de otros autores [Hegel, Durkheim, Habermas, Rawls], que en las sociedades modernas hay un único valor que constituye el fundamento de legitimación del orden social: [...] contribuir a que todos los sujetos accedan en igual medida a la libertad individual (Honneth, 2011, p. 122; 2014, p. 93; he modificado ligeramente la traducción).

Lo que nos llama a sorpresa es, de un lado, que se «asuma» (*annimmt*) la existencia de un valor superior y se lo vincule pragmáticamente al desarrollo de las sociedades modernas, sin hacer referencia a sus pretensiones de validez en relación con otras tradiciones culturales y, de otro lado, que se dé de él una formulación tan peculiar, ciertamente no así de clara en Hegel, a saber, que el valor reside en promover el acceso de todos los sujetos al ejercicio de su libertad individual. Llegamos así al último punto de nuestra reflexión, que consiste en preguntarnos por la fuente de la normatividad de aquel principio y por la procesualidad de la crítica social que permite.

### 3. PROCESUALIDAD Y ESPIRAL DE LA CRÍTICA SOCIAL

Con los elementos de juicio que se han ido exponiendo hasta el momento, podemos al menos afirmar con mayor claridad en qué consiste la justicia. Dado que la definición de la justicia reposa sobre una concepción ética de la vida en la que la libertad es el valor central, pero dado igualmente que la idea más cabal de libertad es aquella que encarna en instituciones el modelo intersubjetivo del reconocimiento,

la justicia consistirá en someter a examen estas instituciones con el objetivo de otorgar y garantizar realmente a todos los individuos la posibilidad de participar en prácticas de reconocimiento recíproco en todas las esferas de su vida social. «Este es —nos dice Honneth— el núcleo de la idea de justicia social» (2011, p. 115; 2014, p. 88).

No obstante, habiendo desaparecido del horizonte de reflexión la referencia a una visión teleológica como la que sostenía la convicción hegeliana de la existencia de un «progreso de la conciencia de la libertad» en la historia, y habiéndose renunciado, al menos aparentemente, a postular (a «construir») la validez universal de los principios morales, cabe preguntarse si la empresa de la reconstrucción normativa logra verdaderamente sostenerse sin el respaldo de dichos soportes. Por lo que hemos visto, no parece que Honneth llegue a prescindir por completo de estas presuposiciones. En cuanto a la idea de un progreso de la historia, él mismo declara que aun despojando a la *Filosofía del derecho* de sus fundamentos metafísicos, seguimos preservando «un resto considerablemente grande»<sup>10</sup> de la confianza histórica que esa obra nos manifiesta. Y para ilustrar en qué sentido, aunque sea uno débil, podemos aún seguir asumiendo la convicción de que la humanidad experimenta un progreso moral, nos remite a un escrito suyo titulado precisamente *La ineludibilidad del progreso* (*Die Unhintergebarkeit des Fortschritts*) (Honneth, 2009), en el que se ocupa de la filosofía de la historia de Kant. Son dos, principalmente, los argumentos que él desea extraer de allí, ambos de naturaleza más bien pragmatista: de un lado, que para una conciencia ilustrada que examina el curso de la historia, es plausible imaginar que la humanidad lleva a cabo un paulatino aprendizaje acerca de la ampliación de sus derechos; y, de otro lado, que quienes han crecido bajo los ideales de la Ilustración, aun sin tener certezas

<sup>10</sup> «Ein hinreichend grosser Rest von diesem geschichtlichen Vertrauen», escribe Honneth. En la traducción española se ha glosado el párrafo, de manera que no aparece traducida literalmente la expresión «un resto considerable grande» (Honneth, 2011, p. 112; 2014, p. 86).

sobre el futuro, se comprometerán con empeño en la construcción de una sociedad más justa. Se trata, pues, de una versión muy atenuada de teleología histórica. 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.

Pero ya hemos visto que, en su reconstrucción normativa, Honneth oscila entre la confianza en el progreso de la historia y la convicción de que hay valores éticos que poseen validez intrínseca o superioridad moral con respecto a valores precedentes —y, en consecuencia, habría que decirlo, con respecto a cosmovisiones anteriores o contemporáneas rivales—. Este ha sido el caso precisamente de ese «único valor» que constituye el fundamento de legitimación de la sociedad moderna o contemporánea: el acceso de todos los individuos a participar en instituciones que les permitan el ejercicio de su libertad individual. No hay, en sentido estricto, una justificación epistemológica de la validez o la superioridad moral de dicho principio, pero su defensa pareciera presumirla.

Esta oscilación entre teleología débil y principismo moral inconfesado, entre la tímida confianza en el progreso de las instituciones de la sociedad y la firme convicción sobre la validez del principio de la libertad, le permite a Honneth caracterizar de manera original la fisonomía de las prácticas sociales de reconocimiento en la sociedad contemporánea. Lejos de seguir a Hegel en su intento de plasmar la realización de la libertad en la organización constitucional de un Estado, y lejos incluso de proponerse describir un conjunto de instituciones modélicas para el ejercicio de la autonomía, lo que vemos 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, nos dice Honneth, de un proceso permanente dotado de «un dinamismo, una apertura y una transgresividad» (2011, p. 115; 2014, p. 88) tales que no es posible considerar siquiera conceptualmente que pueda llegar a su culminación.

La institucionalización de las prácticas sociales es siempre necesaria y presupuesta en el modelo, pero lo es casi en un modo solo provisorio. Los reclamos de la libertad negativa o las aspiraciones morales de la libertad reflexiva, vale decir: sus demandas de nuevos espacios de reconocimiento público o reconocimiento recíproco, pueden someter a cuestionamiento sin cesar el estadio provisorio en que se encuentre la libertad social o aquel en el que ella se exprese a través de las instituciones realmente existentes. El dinamismo del proceso reposa, en efecto, sobre la relación dialéctica permanente entre el ideal ético comprensivo de la libertad y las formas concretas e históricas de su realización. La crítica social se desenvuelve como un «movimiento en espiral» (Honneth, 2011, p. 115; 2014, p. 88)<sup>11</sup> en un proceso sin reposo cuyo motor es el «único valor» del acceso a la justicia del reconocimiento.

Pese a la distancia que se ha permitido tomar con respecto a la solución institucional que da Hegel al problema en cuestión, Honneth cree compartir con él la intuición de que la justicia en la modernidad está sujeta a este tipo de procesualidad. En su opinión, Hegel mismo habría concebido su teoría de la vida ética como un proceso abierto y permeable a los cambios que habrían de presentarse en el futuro a consecuencia del dinamismo del principio de la libertad. «La *Filosofía del derecho* habría sido un libro pensado, por el propio Hegel, no para toda la historia restante de la humanidad sino solo para la estación intermedia de su propio presente» (Honneth, 2011, p. 116; 2014, p. 89).

#### REFERENCIAS

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005). *Política*. Edición de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Losada.

<sup>11</sup> La expresión usada por Honneth es «Spiralbewegung». En la traducción española se lee: «movimiento helicoidal».