



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n179.75479>

¿ANTICIPACIÓN CONTRAFÁCTICA O
RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA
DEL CANON NORMATIVO?
TRÁNSITOS EN LA TEORÍA CRÍTICA DE
AXEL HONNETH



COUNTERFACTUAL ANTICIPATION OR
HISTORICAL RECONSTRUCTION OF THE
NORMATIVE STANDARD?
MOVEMENTS IN AXEL HONNETH'S CRITICAL THEORY

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE*
Universidad de Valencia - Valencia - España

.....
Artículo recibido: 11 de octubre de 2018; aceptado: 24 de octubre de 2019.

* cesar.ortega@uv.es / ORCID: 0000-0003-0990-5837

Cómo citar este artículo:

MLA: Ortega, César. "Anticipación contrafáctica o reconstrucción histórica del canon normativo? Tránsitos en la Teoría Crítica de Axel Honneth." *Ideas y Valores* 71.179 (2022): 181-204.

APA: Ortega, C. (2022). ¿Anticipación contrafáctica o reconstrucción histórica del canon normativo? Tránsitos en la Teoría Crítica de Axel Honneth. *Ideas y Valores*, 71(179), 181-204.

CHICAGO: César Ortega. "Anticipación contrafáctica o reconstrucción histórica del canon normativo? Tránsitos en la Teoría Crítica de Axel Honneth." *Ideas y Valores* 71, n.º 179 (2022): 181-204.

Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo "Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial", [PID2019-109078RB-C22] financiado por MCIN/ AEI / [10.13039/501100011033].



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es estudiar la reformulación de los criterios normativos de la Teoría Crítica realizada por Axel Honneth. Para ello, se defiende que el proyecto de Honneth ha sufrido un giro desde sus primeros textos, donde operaba con lo que llamaremos “anticipación contrafáctica de la sociedad emancipada”, hasta la actualidad, que utiliza la estrategia llamada “reconstrucción normativa”. Para probar esta tesis expondremos, primero, el problema de la fundamentación normativa tal y como aparece en la Teoría Crítica. Tras ello, reconstruiremos el primer modelo de fundamentación normativa empleado por Honneth y, finalmente, localizaremos y explicaremos el tránsito hacia el segundo modelo.

Palabras clave: Honneth, normatividad, patología social, Teoría Crítica.

ABSTRACT

The aim of this paper is to study Axel Honneth's reformulation of the normative criteria of the Critical Theory. To this end, we advocate that Honneth's project has changed from his earlier work, in which he adopted what we will call “counterfactual anticipation of the emancipated society”, to the present day, when he adopts the approach called “normative reconstruction”. To support this idea, first, we will expose the issue of the normative foundation as it appears in the Critical Theory. After doing so, we will reconstruct the first model of normative foundation used by Honneth. Finally, we will locate and explain the transition to the second model.

Keywords: Honneth, normativity, social pathology, Critical Theory.

Introducción

Aunque la formulación de diagnósticos sobre patologías no agota el quehacer de la filosofía social, dicha tarea constituye sin duda uno de sus elementos más distintivos. Una penetración no auto-referencial de la realidad social, es decir, una penetración que quiera tener algún efecto sobre su objeto puede, desde luego, cumplir también la vieja función afirmativa, practicada antes que ella por las cosmovisiones religioso-metafísicas, de legitimar ideológicamente el orden social dado. No obstante, con su reflexión sobre las formas de organización social, la filosofía social puede actuar también negativamente, es decir, puede denunciar la paralización patológica del proceso moderno de realización de la razón. Cuando de tal forma se comporta, el filósofo social, convertido en crítico de la sociedad, asume implícitamente el compromiso de ofrecer una fundamentación normativa de su propia crítica, de suerte tal que, a riesgo de devenir mera fraseología imponente, su diagnóstico debe reposar en la imagen de una sociedad sana o no patológica.

Las formas de estudiar este par conceptual –crítica social/normatividad– son tan extraordinariamente diversas, que un intento de aproximación sistemática no conduciría más que a un frustrante fracaso. Más perspectiva de éxito ofrece la tentativa de abordar esta problemática desde una tradición de pensamiento determinada y, dentro de dicha tradición, en un autor concreto. El presente trabajo pretende estudiar la forma en que Axel Honneth, el gran representante de la Teoría Crítica frankfurtiana después de Habermas, ha reformulado la fundamentación normativa de la Teoría Crítica alejándose de la alargada sombra proyectada todavía por la *Teoría de la acción comunicativa* (cf. Ortega-Esquembre 2021). Con semejante estudio pretendemos confirmar la siguiente hipótesis: en lo que refiere a las fuentes de normatividad, el proyecto de Honneth ha sufrido un notable giro desde sus primeros textos de los años ochenta y noventa, donde operaba con lo que aquí llamaremos “anticipación contrafáctica de la sociedad emancipada”, hasta la actualidad, que utiliza la estrategia bautizada por él mismo como “reconstrucción normativa”.

Para llevar a cabo esta tarea comenzaremos exponiendo brevemente el problema de la fundamentación normativa tal y como aparece en la Teoría Crítica. Tras ello, reconstruiremos el primer modelo de fundamentación normativa empleado por Axel Honneth, que queda cristalizado de forma magistral en su obra de 1992 *La lucha por el reconocimiento*. En tercer y último lugar trataremos de localizar el momento en el que su modelo se desprende de la idea de un “estadio final” anticipable contrafácticamente, y se limita, retornando al institucionalismo hegeliano, a esa metodología estrictamente inmanente que ha llamado “reconstrucción normativa”.

La fundamentación normativa “inmanente” de la Teoría Crítica

Aunque, a lo largo de su prolongada historia, la filosofía práctica ha tratado de conceptualizar los diversos problemas que afectaban a la realidad social en que se enmarcaba históricamente, solo tras la Modernidad el momento histórico se volvió en sí mismo un problema filosófico (cf. Habermas 1989). Con la extensión del pensamiento ilustrado y el modo de producción capitalista, primero, y con la posterior plasmación política de dicho pensamiento tras la Revolución Francesa, la modificación de las estructuras sociales fue tan radical –desde la esfera económica, donde se disolvieron las antiguas instituciones feudales, hasta la esfera política, con los procesos de constitucionalización vividos durante el siglo XIX, pasando por la transformación de las formas de organización familiar–, que la filosofía práctica tuvo que adoptar una tarea hasta el momento en absoluto preeminente. Esta tarea, que define uno de los núcleos de lo que hoy llamamos “filosofía social”, consiste en el diagnóstico de procesos patológicos de modernización (cf. Honneth 2011 75-116).

A pesar de sus muchas y sustanciales diferencias, todos los intentos de ofrecer diagnósticos crítico-sociales, ya provinieran de los sectores conservadores surgidos del ímpetu contrarrevolucionario, ya del propio pensamiento liberal, ya del ideario socialista inaugurado precisamente como respuesta “por la izquierda” de la revolución burguesa, se esforzaron en proporcionar un determinado ideal de organización social, a cuya contraluz normativa la sociedad en cuestión aparecía como efectivamente patológica. Desde las tempranas protestas de Rousseau contra la perversión de formas auténticas de existencia (cf. Rousseau; Neuhaus) hasta las actuales denuncias de la Teoría Crítica contra el vaciamiento democrático de las instituciones supranacionales (cf. Habermas 2012), pasando por las oposiciones contrarrevolucionarias o tradicionalistas (cf. Burke; De Bonald), por la crítica materialista de la sociedad (cf. Marx 2013; 1984), por la protesta contra la instrumentalización de la razón (cf. Horkheimer y Adorno 2009), por la tesis de la colonización del *Lebenswelt* (cf. Habermas 2010a) o por las reacciones neoconservadoras contra lo que se considera una inadmisibile destrucción de las instituciones y fuentes tradicionales de cohesión social (cf. Gehlen; Strauss; Bell), todos los intentos de diagnosticar patologías sociales han ofrecido lo que podemos llamar, en términos generales, una “fundamentación normativa de la crítica”. Que algunas de estas aproximaciones tratan de hallar su fundamentación en un ideal orientado hacia el pasado mientras que otras se sirven de un impulso crítico-utópico que mira al futuro, tal cosa es algo que resulta muy evidente, y este esquema, que se consolida en el periodo que va de la última década del siglo XVIII a mediados del

siglo XIX (cf. Von Beyme), sirve por lo demás aún hoy para orientar los enfoques en el campo de la teoría y la ciencia política.

Aunque, dentro de este amplísimo marco de análisis, la Teoría Crítica de la sociedad constituye tan solo una de entre las muchas formas de aproximación crítica a la sociedad, lo cierto es que ha sido en su seno y, especialmente, a partir del “giro lingüístico” operado por Habermas, donde la problemática de la normatividad se ha vuelto totalmente explícita. A diferencia de otras estrategias metodológicas, tales como la búsqueda de modelos metafísicos desde los que medir las impurezas de la realidad o la construcción idealista de principios de justicia, la Teoría Crítica operó desde el principio con un instrumento teórico que hoy denominamos “crítica inmanente”: la crítica de la sociedad reconstruye, desde dentro de la propia realidad social cuyas estructuras quiere criticar, “las ideas o aspiraciones normativas cuyo carácter trascendente permitirá luego someter el orden social existente a una crítica fundada” (Honneth 2009a 57). A pesar de las evidentes diferencias existentes entre los diversos autores de la Teoría Crítica (cf. Jay; Dubiel; Cortina 2008), es posible localizar un núcleo sumamente concreto que comparten todos ellos, y que Honneth ha visto en la idea de que “las condiciones de vida de las sociedades capitalistas generan prácticas, posturas o estructuras de personalidad que se reflejan en una deformación patológica de nuestras facultades racionales” (Honneth 2009a 7). Ciertamente, Honneth (cf. 2009a), siguiendo en esto quizás a Habermas (cf. 2010a), entiende que la causa de tales deformaciones patológicas no ha de ser buscada directamente en el carácter capitalista de la sociedad (cf. Freyenhagen 135). Sin embargo, la defensa de una “mediación de teoría e historia en el concepto de una razón socialmente activa” (Honneth 2009a 29) constituye para él un irrenunciable momento hegeliano a lo largo de toda la Teoría Crítica, pues “el pasado histórico se entiende como un proceso de formación cuya deformación patológica por parte del capitalismo solo puede superarse si los implicados inician un proceso de ilustración” (2009a 29).

Este proceso ha de estar conectado a su vez con una corrección práctica de la patología, es decir, con un intento de aproximarse a la forma lograda de sociedad al modo de una encarnación histórica del grado de racionalidad alcanzado en cada caso. Dado que las causas de la deformación patológica aparecen ideológicamente sustraídas a la conciencia de aquéllos que sufren sus consecuencias, la terapia debe adoptar la forma de una crítica de las ideologías que apele a un concepto no deformado de sociedad racional. El influyente análisis de Christopher Zurn sobre el concepto de patología social incide justamente en este aspecto, puesto que la patología es concebida como un “*second-order disorder*” que opera mediante la “desconexión entre los contenidos de primer orden y la

aprehensión reflexiva de segundo orden de esos contenidos, donde tal desconexión es omnipresente y socialmente causada” (345). Pero en la Teoría Crítica la contraposición entre el análisis descriptivo de la sociedad patológica y el análisis normativamente cargado que apunta hacia una emancipadora realización social de la razón adopta el peculiar carácter de la crítica inmanente, pues el ideal normativo de la sociedad racional habita ya en forma velada dentro de la propia sociedad burguesa que se quiere criticar: en Marx y el primer Horkheimer, en los ideales ilustrados no cumplidos, que han de realizarse en el marco de una racionalización de los procesos de trabajo; en Habermas, en las prácticas de un entendimiento comunicativo exento de coacciones; en Honneth, en las estructuras de un reconocimiento no violentado. La Teoría Crítica, en tanto crítica inmanente, solo puede criticar la sociedad dada si logra encontrar en ella un elemento de su propio punto de vista, alumbrando así un momento de “trascendencia intramundana”. Tal y como sostiene el propio Honneth, la Teoría Crítica ha de entenderse entonces como el intento de ofrecer una crítica normativa capaz de informar sobre aquella “instancia precientífica en la que su propio punto de vista crítico está anclado extrateóricamente como interés empírico o experiencia moral” (2011b 127).

Ahora bien, operando de tal suerte, la crítica inmanente ha adoptado a lo largo de su historia dos estrategias metodológicas más o menos diferenciables. Mientras que en ciertos momentos de su historia, acaso los más explícitamente marxistas, la Teoría Crítica parece recurrir a una anticipación contrafáctica que apunta hacia el futuro, es decir, a algo así como un “estadio final” normativo *aún no cumplido* desde el cual juzgar la impureza presente; en otros momentos se sirve de una reconstrucción normativa, heredada del institucionalismo contenido en la idea hegeliana de la *Sittlichkeit*, que apunta a algo, por así decirlo, ya cumplido históricamente. Estas dos estrategias, tal será nuestra hipótesis, definen precisamente los dos grandes momentos del pensamiento de Axel Honneth.

Primera estrategia: la anticipación contrafáctica de la sociedad emancipada

Aunque la primera de las estrategias metodológicas queda contenida de forma especialmente clara en la obra de 1992 *La lucha por el reconocimiento*, lo cierto es que Honneth solo pudo llegar a este modelo tras un proceso de crítica inmanente a formas anteriores de Teoría Crítica. En la obra de 1986 *Crítica del poder*, Honneth se esfuerza por localizar el hueco exacto que las anteriores versiones de la Teoría Crítica no lograron cubrir satisfactoriamente –lo que él llama “el ámbito específico de lo social”–, a fin de procurarse un espacio propio desde el que reorientar los criterios normativos de la crítica. Aunque emprende primero un admirable repaso por los modelos de Horkheimer, Adorno y Foucault, lo

cierto es que solo cuando se dedica al estudio de la teoría de Habermas los contornos de su incipiente teoría salen a relucir con total nitidez.

En la lectura crítica de Honneth, la teoría de la sociedad habermasiana, que se había conformado en los artículos de *Ciencia y técnica como ideología* (cf. Habermas 2010b) mediante una conexión de las diversas formas de acción social –estratégica y comunicativa– descubiertas en el temprano *Positivismusstreit* (cf. Habermas 1991 21-44) con esferas sociales concretas –sistema y mundo de la vida–, nace sobre la idea de un concepto ficticio de realidad social, según el cual esta aparece dividida en una esfera gobernada por la acción comunicativa y otra esfera gobernada por la acción estratégica. Con semejante división categorial, que *Teoría de la acción comunicativa* culminará monumentalmente, Habermas tuvo que convertir en secundarios los procesos conflictivos de tipo intrasocial –dominación de los grupos socialmente privilegiados–, pues el conflicto se pensaba en términos de una presión de los subsistemas sobre el marco institucional o mundo de la vida (cf. Honneth 2009b 388; Fascioli). La crítica de Honneth, formulada en diversas versiones en los años posteriores, resulta muy aguda en este punto: el proceso emancipatorio al que apela Habermas, el proceso de una expansión de la acción comunicativa frente a los procesos de colonización sistémica, es “típicamente una cosa, de la que se puede decir, con Marx, que se realiza a espaldas de los sujetos implicados”, pues efectivamente no se refleja en las “experiencias morales de los sujetos”, sino en una lógica objetiva a la que estos no tienen acceso (cf. Honneth 2011 138).

Frente a semejante modelo, Honneth recurre a una idea barajada remotamente por el propio Habermas en *Conocimiento e interés* para ofrecer una concepción alternativa del conflicto social. Según esta idea, lo decisivo de estos conflictos no es la “interacción sistémica” entre dos esferas sociales independizadas, sino más bien la “interacción social” entendida como una “lucha de grupos sociales por la forma de organización de la acción racional conforme a fines” (Honneth 2009b 388). Semejante lucha debe comprenderse como una “forma distorsionada de entendimiento”, lo cual hace depender el proceso de autoconstitución de la especie no ya de un doble proceso de racionalización que opera por vías independientes (cf. Habermas 1992), sino de una racionalización comunicativa del mundo de la vida como movimiento de combate entre actores que quieren ver reconocida su identidad (cf. Honneth 2009b 404). La lucha social concluye tan pronto como el grupo dominante reconoce en el dominado al “interlocutor dialógico” que en realidad es. La identidad de estos grupos ya no se explica sobre la base exclusiva de un reparto desigual del producto social, sino como el fruto de una relación de socialización que acontece por las frágiles vías de una continua necesidad de reconocimiento recíproco.

A diferencia de lo que había sostenido Habermas en sus investigaciones de los años setenta (cf. Habermas 1992 200), el paso previo de esta lucha no es tanto la consecución del nivel postconvencional de desarrollo de la conciencia moral colectiva, cuanto los sentimientos de injusticia experimentados biográficamente por los propios afectados; es decir, las articulaciones fragmentarias de la justicia por vía reactiva. Esta dialéctica de violación de la identidad y exigencia de reparación apela naturalmente, aunque todavía de una forma muy aproximativa, a la teoría hegeliana de la lucha por el reconocimiento. El primer lugar en el que Honneth recurre sistemáticamente a los materiales del Hegel de Jena para fundamentar la nueva versión de la Teoría Crítica es el artículo de 1989 “Desarrollo moral y lucha social”. Honneth interpreta aquí las ideas de Hegel en términos de una teoría de la moralidad “en la que la lucha por el reconocimiento es representada como un medio del proceso de formación moral del espíritu”, es decir, en la que las luchas por el reconocimiento, basadas en una suerte de tensión moral inherente al proceso de socialización, constituyen el motor evolutivo de la sociedad (cf. Honneth 2009c 199).

Esta fecunda idea constituye el marco teórico desde el que Honneth construye la obra más importante del primer periodo de su pensamiento. En *La lucha por el reconocimiento*, Honneth procede a una “traducción postmetafísica” de las enseñanzas del joven Hegel basada en la psicología social de George Herbert Mead (cf. 8). Oponiéndose a la comprensión de la vida social en los términos contractualistas de una lucha por la autoconservación mediada por el pacto, Hegel hacía reposar el motor del proceso civilizatorio en la pretensión de los individuos al reconocimiento intersubjetivo de su identidad. La construcción de una identidad cada vez más compleja se realizaba mediante la consecución de grados más elevados de reconocimiento recíproco, entendido este proceso como una sucesión de etapas de conflictos y reconciliaciones en relaciones éticas más maduras.

La primera forma de reconocimiento recíproco expuesta por Hegel es el amor. Esta forma elemental, que acontece en el marco de la familia, se basa en la comprensión del sujeto en tanto ser “necesitado-anhelante”. Ahora bien, en esta primera fase la relación de reconocimiento es todavía incompleta, puesto que en el seno intrafamiliar el sujeto aún no experimenta aquellos conflictos que “le fuerzan a reflexionar acerca de normas globales y generales de reglamentación del trato social” (Honneth 1997 55). Solo en el contexto de una relación de lucha interfamiliar por la apropiación de bienes materiales, es decir, solo en la *bürgerliche Gesellschaft*, el sujeto puede concebirse a sí mismo como “persona dotada de derechos intersubjetivamente reconocidos” (Honneth 1997 56-58). La violación del sujeto en esta relación es explicada por Hegel en los términos de

una falta de reconocimiento de su propia identidad: su lucha contra la apropiación indebida no significa el intento de satisfacer necesidades materiales, sino más bien el impulso por “darse de nuevo a conocer al otro”. Esta necesidad de reconocimiento, por así decir, inherente a la socialización, sirve a Honneth para afirmar, basándose en Hegel, la vulnerabilidad del ser humano como base del reconocimiento: “la experiencia social de la vulnerabilidad del compañero de interacción [...] puede conferir al individuo esa capa de relaciones de reconocimiento, cuyo núcleo normativo, en la relación jurídica, toma una forma intersubjetivamente vinculante” (1997 65). La lucha por el reconocimiento actúa así por vez primera como una suerte de motor normativo hacia la constitución del derecho, que es la segunda forma de reconocimiento del sistema de Hegel. En esta segunda esfera, la de la sociedad civil constituida por el intercambio de mercancías, los sujetos jurídicos se reconocen mutuamente en calidad de “propietarios”.

Con la aparición de delitos que lesionan la propiedad de los sujetos jurídicos surge también el motor que hace avanzar a la sociedad hacia la tercera y más elevada esfera de reconocimiento, es decir, hacia el momento del Estado. La reacción estatal al delito, que es un acto de lesión particular de la voluntad general, acontece como restauración de una intersubjetividad malograda, y esta restauración precisa la acción del castigo. En esta tercera fase de la integración social, la de la comunidad política en forma de Estado, los sujetos se reconocen en las costumbres e instituciones de la comunidad.

En un afán postmetafísico típico de la Escuela de Frankfurt a partir de Habermas, Honneth se esfuerza por apresar el proceso de formación civilizatoria, que él mismo fundamenta en el modelo de una lucha moral por el reconocimiento, separándolo del “cimiento metafísico de la certeza de un acontecer racional englobante” (Honneth 1997 86). Si lo entendemos correctamente, a diferencia de lo que ocurre con el modelo teleologista de Hegel, en la versión que ofrece Honneth, las luchas por el reconocimiento no fuerzan el tránsito desde una esfera o estadio de reconocimiento inferior hasta otro superior –por ejemplo, desde el amor hasta el derecho–, sino que *más bien* ensanchan las propias relaciones de reconocimiento acontecidas en el interior mismo de cada esfera. Sirviéndose para ello de la psicología social de Mead, Honneth desarrolla una “fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento” (1997 88), que procede a confirmar mediante una sistematización de los tres tipos de menosprecio vinculados a ellas.

En efecto, Mead había tratado de explicar las condiciones de constitución de la “conciencia de sí” en términos de una dependencia intersubjetiva (cf. Mead; Habermas 2010a 460-505). El sujeto adquiere conciencia de sí mismo en tanto aprende a percibir su propio actuar “a

partir de la perspectiva simbólicamente representativa de una segunda persona” (Honneth 1997 95). En el plano de la identidad práctico-moral del sujeto, el sujeto juzga su propia acción moral desde la perspectiva normativa de un alter-ego, y la idea que le guía en este proceso es la de una “generalización [ontogenéticamente] paulatina del “mí”. La “autoimagen” normativa del sí mismo se ensancha en la medida en que el niño aprende a concebirse desde la perspectiva de un otro cada vez más general. Con la puesta en cuestión de las normas validadas intersubjetivamente, el lugar del otro generalizado de la comunidad de hecho existente es ocupado por “una sociedad futura en la que presumiblemente sus pretensiones individuales podrán encontrar aprobación”, es decir, en la que el reconocimiento de derechos ha sido ampliado en forma completa (cf. Honneth 1997 104). Si no nos equivocamos, justamente aquí aparece la primera apelación a la metodología que más arriba hemos llamado “anticipación contrafáctica”. La constatación de que esta comunidad contrafácticamente presupuesta no ha sido todavía satisfecha constituye para Mead el impulso que explica el proceso de desarrollo social.

Honneth aprovecha la intuición clave de los modelos de Hegel y Mead para desarrollar una teoría normativa capaz de “explicar el proceso del cambio social por referencia a pretensiones normativas, introducidas estructuralmente en las relaciones de reconocimiento recíproco” (Honneth 1997 114). El primer paso que tiene que dar para completar su programa ha de consistir, así pues, en una investigación empírica sobre las tres formas de reconocimiento detectadas por Hegel. Esta investigación tiene que quedar conectada a su vez con tres formas de menosprecio, bajo cuya presión la lucha por el reconocimiento avanza hacia nuevos estadios.

Honneth incluye en la primera esfera de reconocimiento –el amor– todas aquellas relaciones primarias en las que, como en la familia o la amistad, aparecen lazos afectivos. A su juicio, el amor representa el primer estadio solo en la medida en que “en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad” (Honneth 1997 118). La autorrelación práctica que consigue el sujeto con esta forma elemental de reconocimiento, que Hegel había descrito bellamente como un “ser-sí-mismo en el otro”, es lo que Honneth llama autoconfianza.

Pasando de esta forma privada de reconocimiento al ámbito de las relaciones sociales, el derecho o reconocimiento jurídico aparece como el segundo estadio en el desarrollo. Igual que en la familia nos entendemos a nosotros mismos como sujetos de necesidad desde la perspectiva de un otro particular, en la relación jurídica postradicional nos comprendemos como portadores de derechos desde la perspectiva

normativa de un *generalized other*. De igual forma que la autoconfianza era la autorrelación práctica que ganaba el sujeto tras el reconocimiento amoroso, surge ahora el autorrespeto como aquella autorrelación que el sujeto adquiere tras su reconocimiento jurídico.

La tercera y última forma de reconocimiento ya no tiene que ver con el respeto hacia aquello que comparten todos los seres humanos, sino más bien con “una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades concretas” (Honneth 1997 148). En esta última forma de reconocimiento tiene que presuponerse la existencia de un horizonte de valores compartidos y objetivos éticos comunes. Naturalmente, solo en el contexto de una sociedad que ha accedido al nivel postradicional este tercer elemento puede adoptar una forma, por así decir, emancipadora, pues en las sociedades estamentales la consideración de cada persona no puede medirse más que con relación a la irritante categoría del “honor social”. La valoración social, la tercera forma de reconocimiento, refiere a aquellas cualidades que cada singular posee de forma única, y a la forma de autorrelación práctica que el sujeto consigue con ella la denomina Honneth autoestima.

Tras exponer las tres formas de reconocimiento que constituyen una identidad personal individuada por socialización, Honneth tiene que analizar, en segundo lugar, aquellos tipos de ofensa bajo cuya presión la lucha por el reconocimiento avanza hacia formas más comprensivas. Estas ofensas o humillaciones refieren al menosprecio o denegación de cada una de las tres formas de reconocimiento. El primer esquema de menosprecio, que perturba la autorrelación de autoconfianza basada en el amor, recibe el nombre de “violación”, y a través de él queda distorsionada la propia integridad corporal de la persona (cf. Honneth 1997 161). El segundo esquema, que Honneth llama “desposesión”, perturba la autorrelación de autorrespeto, en tanto al sujeto se le excluyen determinados derechos gracias a los cuales se sabía un miembro de idéntico valor que el resto de los miembros de su sociedad. En tercer lugar, el menosprecio que aniquila el valor social del particular o del grupo social recibe el nombre de “deshonra”. La autorrelación práctica perdida con esta experiencia es la autoestima, es decir, la capacidad de sentirse un sujeto que la comunidad valora precisamente a causa de sus particularidades.

La tesis de Honneth, con la que completa el tercer y último estadio de su argumentación, resulta sumamente convincente en este punto: los sentimientos negativos con que los sujetos humillados reaccionan al menosprecio o falta de reconocimiento constituyen la base afectiva en que se funda motivacionalmente la lucha social. Honneth consigue así sacar a la luz el “eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción”, puesto que ese mismo sufrimiento “informa

cognitivamente a la persona concernida acerca de su situación social”, es decir, acerca de la injusta privación de una forma de reconocimiento que merece (cf. Honneth 1997 165). Solo partiendo de esta tesis Honneth puede desarrollar un estudio de las luchas sociales fundamentado no ya en la idea de “posiciones de intereses”, sino más bien en “sentimientos morales de injusticia”. La lucha social, que aquí queda equiparada con los movimientos sociales, es definida como aquel proceso práctico, en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento. (Honneth 1997 196)

Es justamente en el momento en que Honneth introduce la idea de una lucha por la restitución del reconocimiento negado cuando se ve enfrentado a la cuestión, decisiva para nosotros, de los criterios normativos en que descansa su modelo. “Para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos”, dice, es preciso contar con un canon normativo “que permita señalar, bajo anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo” (1997 204). Como no es difícil de ver, Honneth apuesta en este punto por lo que nosotros hemos denominado “anticipación contrafáctica” de la sociedad emancipada, que aquí queda definida literalmente como una “secuencia idealizada de luchas” en la que “se ha desarrollado el potencial normativo del reconocimiento recíproco” hasta tal punto, que las “condiciones intersubjetivas de la integridad aparecen cumplidas” (*ibid.*). La imagen normativa de la sociedad “sana”, a cuya contraluz aparecen los contornos de la sociedad patológica, queda así pues proyectada en una satisfacción suficiente de las relaciones de reconocimiento recíproco; una satisfacción, por tanto, que no existe más que como anticipación contrafáctica.

Esta situación comunicativa solo contrafácticamente anticipada hace referencia a una versión moderada de la *Sittlichkeit* hegeliana. El paso último de la argumentación de Honneth tiene que consistir entonces en ofrecer un concepto “formal” de eticidad, como situación en que han sido satisfechas las condiciones intersubjetivas de la integridad. Honneth se esfuerza por mostrar, en un claro gesto de alejamiento del modelo de Habermas, que la “situación final anticipada” no tiene que ver tan solo con un concepto de moral cortado a la medida del formalismo kantiano; por eso utiliza la expresión, sumamente controvertida dentro del marco deontologista, de un “concepto formal de vida buena”. La eticidad no refiere a una suerte de posición universalista desde la que someter al test de la universalización las formas de vida particulares sino, *más bien*, a un “ethos encarnado en un mundo de vida particular” (Honneth 1997 207). Ahora bien, este alejamiento del kantismo no

significa la asunción de las tesis comunitaristas de un Charles Taylor o un Alasdair MacIntyre. Aunque el modelo no refiere tan solo a la autonomía moral, sino a las condiciones de la autorrealización humana bajo la idea de “vida buena”, en modo alguno puede ser enmarcado dentro de la tradición comunitarista, puesto que el concepto de vida buena empleado nada tiene que ver con convicciones valorativas sustanciales asociadas a formas particulares de tradición. Más bien, al contrario, este concepto formal de eticidad remite a aquellas condiciones de reconocimiento que actúan como presupuesto para una autorrealización individual completa.

Esta primera metodología, que podemos resumir en la idea de una “situación final anticipada” o “anticipación contrafáctica” de la sociedad sana, ya no vuelve a aparecer de forma explícita en los textos posteriores del autor, por mucho que muchos de estos textos no puedan entenderse sino presuponiendo dicha metodología. En los textos de los años noventa y dos mil el marco de la teoría del reconocimiento es rentabilizado para hacer frente a diversas formas de patología social. En su artículo de 2003 “Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del reconocimiento”, Honneth procede a una investigación sobre el acto de la invisibilización, que aparece aquí por vez primera como una de las formas específicas del fenómeno del desprecio moral analizado en términos abstractos en *La lucha por el reconocimiento*. La invisibilización es descrita como un “mirar a través [*looking through*]” por medio del cual un sujeto demuestra el desprecio que siente hacia un otro físicamente presente. Si en su sentido literal la invisibilidad es la contrapartida negativa de la perceptibilidad de un objeto, en su sentido figurado es el negativo del acto de reconocimiento, que aquí se caracteriza como “la exteriorización de determinadas reacciones que son una expresión de que [el sujeto] es tomado positivamente en consideración” (Honneth 2011 169). Siguiendo el marco conceptual trazado anteriormente, Honneth define, consecuentemente, la supresión de estas expresiones como una “patología social”, es decir, como una “deformación de aquella capacidad humana de percepción que está vinculada con el reconocimiento” (2011 181).

También en su siguiente obra, *Reificación*, Honneth se enfrenta a una patología social –la conversión de las relaciones sociales en relaciones dotadas del “carácter de cosa” [*Dinghaftigkeit*]– desde el punto de vista de la teoría del reconocimiento. Si en el análisis clásico de Lukács la conducta reificante resalta sobre el trasfondo normativo de una praxis ontológicamente no fallida, es decir, sobre las “reglas de una forma más original o mejor de praxis humana”, Honneth vuelve a hacer valer por su parte los créditos teóricos del modelo desarrollado unos años antes. La tesis central del trabajo es que en la relación que el sujeto mantiene consigo mismo y con los demás, “una postura de apoyo, de reconocimiento, precede, tanto

en lo genético como en lo categorial, a todas las otras actitudes” cognitivas; o, dicho de otra forma, que “la implicación precede a la aprehensión de la realidad, y el reconocimiento al conocimiento” (Honneth 2007 51-60). Partiendo de este fenómeno, que actúa por así decir como la forma más elemental de reconocimiento, Honneth puede definir la reificación como un “olvido del reconocimiento” (2007 91). El hecho de que Honneth utilice en este punto la expresión, por cierto tomada de Adorno, “olvido del reconocimiento”, tal vez pueda indicar que la fundamentación normativa de la crítica social no opera ahora con el método de la anticipación contrafáctica, sino más bien con un método de tipo reconstructivo.

Sea como fuere, y aunque no es del todo claro en qué momento el autor deja de utilizar la idea de un *end state* anticipable como “secuencia idealizada” de luchas, lo que sí es evidente es que en su gran obra de madurez, *El derecho de la libertad* (2011), dicha metodología ha sido sistemáticamente sustituida por lo que llama “reconstrucción normativa”. Aunque en esta obra el autor recupera la antigua idea de un “concepto formal de eticidad”, que ahora matiza con la expresión “*demokratischen Sittlichkeit*”, lo cierto es que tal idea ya no es proyectada hacia el futuro bajo la forma de una anticipación hipotética, sino más bien recuperada a través de una reconstrucción normativa de la idea de “libertad social” encarnada ya en las instituciones de la Modernidad.

Segunda metodología: la reconstrucción normativa de la libertad social

En *El derecho de la libertad*, Honneth procede a reconstruir formas ya institucionalizadas de libertad social en las tres esferas sociales empleadas sistemáticamente a lo largo de todo su pensamiento: las relaciones personales, la economía y la formación democrática de la voluntad política. Bajo semejante tentativa, la fundamentación normativa de la Teoría Crítica adquiere un carácter diferente, por cuanto ahora los diagnósticos de “anomalías sociales” –tal es el término que, no del todo justificadamente, Honneth prefiere utilizar ahora en lugar del habitual “patología social” (Freyenhagen 144-150)– deben operar en términos de un “desvío” de formas ya institucionalizadas de libertad. En la línea del institucionalismo hegeliano, Honneth se esfuerza por localizar en las propias prácticas e instituciones existentes un momento de realización de la razón, como realización de los valores generales que rigen en cada esfera (cf. 2014 10). Pero para que semejante “reconstrucción normativa de la eticidad postradicional” tenga éxito, antes es preciso ofrecer una definición de esos valores generales, y la tesis central al respecto es que en la Modernidad todos ellos quedan reunidos en torno al principio supremo de la libertad individual. Puesto que la Modernidad ha entendido esta idea de tres maneras diferentes, a saber,

como libertad negativa, como libertad reflexiva y como libertad social, Honneth tiene que presentar primero históricamente cada una de ellas.

La libertad individual como libertad negativa refiere a la ausencia de impedimentos externos para la acción privada, es decir, a la garantía de un marco de acción egocéntrica en el que, quedando suspendido lo que Rainer Forst ha llamado “el derecho a la justificación” (Forst 2012), cada sujeto puede actuar según sus preferencias. Tan pronto como, sobre todo con Rousseau y Kant, se hizo evidente que también los objetivos y preferencias a realizar en el marco de la acción individual podían ser fruto de la libertad, la libertad negativa dio paso a la reflexiva. Según este segundo modelo, el sujeto es libre en tanto “logra relacionarse consigo mismo de forma tal que sólo se deja guiar en su actuar por intenciones propias” (Honneth 2014 48). La tesis de Honneth es que en ninguno de estos dos modelos “se interpretan las condiciones sociales mismas que habrían de posibilitar el ejercicio de la libertad en cada caso ya como componentes mismos de la libertad” (Honneth 2014 62), sino que ambos reflexionan más bien sobre las condiciones institucionales que deberían darse para garantizar el ejercicio de la libertad. Honneth parte de esta limitación para dar paso al tercer modelo, que solo fue desarrollado en el pensamiento de Hegel y Marx: “según este pensamiento, la idea de la libertad reflexiva no puede ser desplegada sin incluir las formas institucionales que posibilitan su ejercicio” (2014 63).

Como es sabido, en su Filosofía del derecho Hegel muestra cómo las tres esferas de la eticidad –relaciones personales, economía de mercado y Estado– encarnan ya la libertad social (*cf.* Neuhouser 2000). En estas instituciones los sujetos se relacionan entre sí de tal manera “que conciben a su contraparte como otro de sí mismos”, esto es, de manera tal que la libertad y metas de uno es vista por el otro como “condición de la realización de las propias metas” (Honneth 2014 68). A la vista del fallido diagnóstico hegeliano, que creía ver en las instituciones de su tiempo –la pequeña familia burguesa, el mercado cercado por las corporaciones y el Estado monárquico– el final de este progreso de realización de la libertad, Honneth retoma el proyecto para reactualizarlo a la luz de los fenómenos acontecidos entretanto.

Como no podría ser de otra manera, la reconstrucción empleada por Honneth tiene que contar con un criterio normativo que actúe como guía, es decir, que justifique “qué es lo que vale como punto de referencia normativo de una reconstrucción del desarrollo social” (2014 92). Dicho criterio se sustancia en aquellos “valores e ideas que ya están institucionalizados en la sociedad”, de suerte que la reconstrucción normativa del orden social tiene que significar “seguir su desarrollo desde el punto de vista de si los valores aceptados en las diversas esferas de acción realmente han sido realizados” (Honneth 2014 92). Puesto que en

la Modernidad estos valores quedan reunidos en la idea de libertad, el siguiente paso tiene que consistir en emprender este recorrido atendiendo a las tres formas que adopta esta idea: la jurídica, la moral y la social.

Aunque, efectivamente, el individuo solo puede realizar su libertad social cuando participa en las instituciones relacionales arriba referidas, lo cierto es que para esta participación ha de tener protegidos ciertos derechos subjetivos en términos de libertad jurídica negativa. Esta libertad jurídica, materializada en los derechos civiles, políticos y sociales, presenta, con todo, *límites inherentes*. Con ella, el actor se desprende de todas aquellas relaciones intersubjetivas en las que debería justificar y responsabilizarse de sus decisiones, para quedar sumergido en una esfera de pura privacidad en que puede comportarse como desee siempre y cuando no viole el ordenamiento jurídico. Aunque esta esfera de acción privada resulta esencial para el sujeto moderno, ella misma no puede funcionar si no es sobre la base de ciertas formas de reconocimiento prejurídico, precisamente sobre aquellas que trata de poner entre paréntesis (cf. Honneth 2014 118). El sistema institucionalizado de la libertad jurídica contiene en sí mismo, por tanto, la posibilidad de una patología social, que consiste en no identificar su sentido negativo y transitorio.

Frente al primer modelo de libertad, cuya institucionalización en forma de normas sancionadas por el derecho es muy evidente, la libertad moral aparece mucho más débilmente institucionalizada bajo la forma de un “modelo cultural de orientación”. Aunque también la idea de libertad moral pertenece y debe pertenecer a la estructura institucional de la Modernidad, por cuanto otorga al sujeto la capacidad de distanciarse críticamente de las obviedades de un *Lebenswelt* concreto que, por supuesto, puede contener formas de opresión, lo cierto es que para su ejercicio han de presuponerse ciertas “condiciones socioculturales” que preceden al propio acto de autoleislación individual, y cuyo olvido funciona como fuente de una nueva patología. En la expectativa de una autorreflexión que puede poner totalmente entre paréntesis todos los lazos sociales dados, Honneth ve una ficción de consecuencias peligrosas. Tan pronto como se hace abstracción del carácter solo disruptivo de la libertad moral, el mundo social es comprendido de forma patológica como “campo de acontecimientos que deben conformarse sólo de acuerdo con razones morales” (Honneth 2014 154). Dicho en las instructivas categorías empleadas recientemente por Gustavo Pereira, la patología social consiste entonces en el proceso anónimo mediante el cual se impone “un tipo de racionalidad práctica sobre espacios sociales regulados por otro”, creando efectos distorsionadores sobre todo en el nivel de los procesos de imaginación del sujeto así menoscabado (cf. Pereira 2018 4).

Dado que las prácticas de libertad individual jurídica y moral, tal es la tesis, no pueden por sí mismas constituir nuevos contextos de acción “que contengan objetivos valiosos con lazos vinculantes”, es preciso reconocer que representan únicamente “posibilidades”, y no “realizaciones”, de la libertad. Como podemos intuir, para Honneth la realidad de la libertad solo se da en su forma social: allí donde los sujetos se reconocen mutuamente de suerte tal que “puedan entender la puesta en práctica de sus acciones como condición necesaria de los objetivos de la acción de la contraparte” (2014 166). Para proseguir con su reconstrucción normativa, Honneth debe analizar ahora cada una de las tres esferas de acción en las que los individuos, actuando conforme a determinados roles revisables, reconocen en sus compañeros de interacción la posibilidad de una realización de su propia libertad. Solo a partir de esta reconstrucción se nos hará evidente el problema de los fundamentos normativos de la teoría, puesto que la crítica aparecerá como denuncia de una desviación de prácticas que no alcanzan a realizar “la demanda de libertad social subyacente a la respectiva esfera” (Honneth 2014 172).

La primera de las esferas éticas o instituciones relacionales donde queda encarnada la libertad social son las relaciones personales. En ellas, los sujetos pueden abrirse a “experiencias emocionales en las que uno puede ver en el otro la oportunidad y la condición de su autorrealización” (Honneth 2014 175). Dentro de esta primera esfera, Honneth diferencia tres espacios: la amistad, las relaciones íntimas y la familia. En su sentido estrictamente moderno, estos tres espacios surgen hacia la segunda mitad del siglo XVIII, con la irrupción del movimiento romántico y los esfuerzos por crear vínculos al margen de la retracción privada exigida por el mercado capitalista.

En lo que hace a la segunda esfera, Honneth se esfuerza por mostrar, separándose tanto del marxismo como de la teoría de la acción comunicativa, cómo también el mercado puede ser concebido como lugar de realización de la libertad social. Ante los riesgos de desintegración social contenidos en las tendencias contradictorias del mercado, durante el siglo XIX se fue asentando la tesis, encarnada en el llamado “economicismo moral”, de que el correcto funcionamiento del mercado tenía que presuponer ciertas actitudes normativas solidarias. Esta tradición de pensamiento, que hoy es revivida por estudiosos de la economía ética como Amartya Sen o algunos miembros de la Escuela de Valencia (*cf.* Cortina 1993; Conill; García-Marzá; Calvo), defiende que el mercado no puede considerarse “aislado del horizonte de valores de la sociedad democrático liberal que lo rodea” (Honneth 2014 251). Partiendo de esta noción, Honneth puede emprender la reconstrucción normativa de la esfera económica siguiendo el desarrollo histórico del mercado capitalista en los subámbitos del consumo y el mercado de trabajo, para

observar hasta qué punto en cada momento histórico los movimientos sociales y las reformas políticas –desde la temprana instauración de seguros sociales para la clase trabajadora impulsados por Bismark hasta la creación del Estado social tras la Segunda Guerra Mundial– lograron realizar los principios de libertad social. Solo desde este trasfondo normativo, inmanente a las propias promesas del mercado, pueden apresarse correctamente las anomalías de tipo económico.

Ahora bien, la instauración de una eticidad democrática en que haya quedado realizada la idea de libertad social no se agota en las esferas de las relaciones personales y la economía de mercado, sino que debe incluir, y por cierto de forma prioritaria, la esfera de la construcción de la voluntad democrática. En esta tercera esfera Honneth tiene que separarse naturalmente de Hegel, que había encontrado en el Estado monárquico el momento acabado de la eticidad. Acercándose más bien al Habermas de *Facticidad y validez* e *Historia y crítica de la opinión pública*, Honneth procede a reconstruir la realización de la libertad social tanto en lo que podemos llamar “sociedad civil” o “vida pública democrática”, como en la sanción institucional de esta vida pública por parte del Estado de derecho. Con respecto a lo primero, con el proceso de constitucionalización y parlamentarización iniciado en toda Europa a partir de la caída de Napoleón, los derechos de participación democrática fueron siendo paulatinamente extendidos a todos los ciudadanos, hasta que a mediados del siglo xx se habían eliminado todas las restricciones al voto vinculadas con la situación económica y el género. Este proceso constituye el allanamiento del camino institucional para la instauración de una tercera esfera de la libertad social, donde los sujetos se reconocen de hecho recíprocamente bajo los roles de “oradores” y “oyentes” públicos, es decir, de sujetos competentes para elevar pretensiones de validez normativa (cf. Honneth 2014 366). Como ya habían mostrado Adorno y Horkheimer en sus estudios sobre “industria cultural”, primero, y, *más tarde*, Marcuse y Habermas en sus respectivas teorías del capitalismo tardío (Marcuse; Habermas 1973), los impedimentos de esta realización de la libertad social han de ser localizados tanto en las funciones manipulativas de los *mass media*, como en el aumento del privatismo civil propio de la sociedad tardocapitalista.

En todo caso, es el Estado democrático de derecho el que ha de valer como *órgano* encargado de dar efectividad legislativa a las demandas normativas de la sociedad civil. Por eso constituye, en la arquitectónica de Honneth, la última de las esferas en que puede ser rastreada normativamente la idea de la libertad social. Siguiendo también aquí el modelo habermasiano de una “democracia de doble vía” (Habermas 2010c), la sociedad civil ha de actuar tan solo como lugar de construcción de la opinión pública política, cuyas exigencias normativas “deben ser luego

transformadas en decisiones vinculantes por las corporaciones legislativas responsables en lo político” (Honneth 2014 407). Desde esta perspectiva normativa, Honneth puede reconstruir la historia del Estado moderno siguiendo el hilo conductor de la realización de la libertad. Esta historia arranca con la transición desde la monarquía absolutista hasta el Estado constitucional, continúa con los procesos de asunción de tareas sociales por parte de un Estado aún modestamente interventor, iniciados en la década de 1880, y la progresiva extensión de los derechos políticos, y finaliza, tras el “negro período” del nacionalsocialismo, con la construcción del Estado social de derecho. Naturalmente, con las actuales derivas neoliberales el Estado no parece poder satisfacer las exigencias de protección social desde las que hasta hace solo algunas décadas se procuraba legitimidad. Como solución a este problema, que hoy cristaliza en la irritante tesis de un “desencanto con la política”, Honneth propone el “agrupamiento del poder público de entidades, movimiento sociales y asociaciones” para la consecución de un nuevo reencauzamiento legislativo del mercado capitalista. Honneth apela a una suerte de “recuerdo común” europeo de las luchas sociales ganadas en el proceso de instauración de la libertad social, como lugar desde el que las luchas futuras pueden aún nutrirse motivacionalmente.

Al margen de esta propuesta de solución, que recupera críticamente y complementa la célebre tesis habermasiana sobre el “patriotismo constitucional” (Habermas 1994), a nosotros nos interesa sacar conclusiones de tipo metodológico en una visión de conjunto del pensamiento del autor. Si lo entendemos correctamente, Honneth sigue precisamente este segundo camino metodológico, el de la reconstrucción normativa de la “eticidad democrática”, en su última gran obra, *La idea del socialismo*. En este caso, Honneth se esfuerza por reconstruir todos aquellos progresos ya institucionalizados desde los que todavía hoy es posible formular una crítica socialista al sistema capitalista.

Honneth muestra cómo en el contexto de las sociedades postrevolucionarias europeas se hizo evidente que las exigencias de libertad, igualdad y fraternidad proclamadas por la Revolución Francesa no habían sido realizadas históricamente, precisamente como consecuencia de una versión burguesa del principio de libertad que satisfacía tan solo las condiciones individualistas del mercado capitalista. Puesto que todos los autores del socialismo temprano, desde Saint-Simon a Marx, encontraron una contradicción entre el concepto burgués de libertad, entendido como autonomía para la búsqueda de intereses privados, y la aspiración normativo-revolucionaria de fraternidad, el objetivo fue desde el inicio la construcción de un concepto de libertad más amplio que posibilitara una realización histórica de los ideales revolucionarios; o, como dice Marx, que posibilitara una “emancipación humana

completa” (Marx 2009). Este nuevo concepto, con el que naturalmente Honneth está definiendo la libertad social, constituye la idea original del socialismo. Bajo las proyectadas condiciones de libertad social, los individuos ya no estarían relacionados “unos con otros [*miteinander*]”, según el modelo liberal de la armonización de intereses, sino más bien “unos para los otros [*füreinander*]” mediante una interconexión de objetivos y necesidades compartidas (cf. Honneth 2015 41).

Sustentado en esta idea normativa, Honneth no utiliza la estrategia, *típica del socialismo*, de anticipar la forma futura de la sociedad emancipada para medir a su luz las desviaciones del sistema capitalista, sino que recurre a la novedosa idea de un “experimentalismo histórico” de formas alternativas de economía en que pudiera haber quedado ya encarnada la libertad social. En la revisión crítica de Honneth, el socialismo debe contar con una suerte de “archivo interno” de todas las tentativas pasadas de una socialización de la esfera económica (cf. 2015 114-119). Ahora bien, una tal comprensión tiene que poder ofrecer un criterio normativo bien definido para determinar “qué puede considerarse en una situación concreta como una mejora”, y Honneth sigue en este punto la idea de Dewey, luego rentabilizada por Habermas, según la cual el estándar ha de ser la supresión de las barreras que impiden la comunicación entre los sujetos para resolver cooperativamente sus problemas. Honneth llama a esto, literalmente, una “lucha por el reconocimiento” de pretensiones normativas, y entiende, siguiendo la senda de la crítica inmanente, que la única posibilidad de éxito para estas luchas es la apelación a normas sociales ya implícitamente aceptadas o jurídicamente reconocidas.

La idea de una “forma de vida democrática” en la que las fronteras a la comunicación han sido derribadas suficientemente, una idea que, por así decirlo, sustituye a la marxiana “asociación de productores libres”, en modo alguno actúa como un estadio final al que la historia tienda, y en cuya anticipación pudiera hallarse el ideal normativo sobre el que fundamentar los diagnósticos sociales. Antes bien, y esto es lo fundamental para nuestros propósitos, esta idea funciona como un “esquema de orientación puro” reconstruido con la vista puesta en el pasado, un esquema que, efectivamente, sirve de contraste normativo para el diagnóstico de desviaciones patológicas.

Conclusión

Como hemos podido ver tras esta sucinta reconstrucción del pensamiento de Axel Honneth, existe un tránsito fundamental en lo que refiere al tipo de metodología y criterios normativos empleados para fundamentar su Teoría Crítica. En las primeras obras del autor, y muy especialmente en *La lucha por el reconocimiento*, los criterios normativos

de la Teoría Crítica eran hallados en la anticipación contrafáctica de una situación social futura en la que habrían quedado satisfechas las condiciones de la integridad personal, situación social que Honneth llama “concepto formal de vida buena”.

Por su parte, en las obras tardías, y muy especialmente en *El derecho de la libertad* y *La idea del socialismo*, esta forma de “idealidad inmanente” es rastreada de manera diferente. Aunque Honneth sigue operando, y de hecho de forma mucho más sistemática, con esa idea de “eticidad formal” que aparecía ya al final de *La lucha por el reconocimiento*, y que ahora es bautizada como “eticidad democrática”, lo cierto es que aquí la antigua estrategia de anticipar normativamente una sociedad en que quedaran satisfechas las exigencias morales en las tres esferas del reconocimiento es sustituida por una estrategia por así decirlo mucho más hegeliana. La reconstrucción normativa de formas ya institucionalizadas de libertad social en las tres esferas diferenciadas sirve ahora como trasfondo normativo de la crítica, de suerte que los diagnósticos de “anomalías sociales” deben operar en términos de un “desvío” con respecto a esas formas institucionalizadas.

Sea como fuere, tanto la vieja estrategia anticipativa como la nueva estrategia reconstructiva son casos particulares de lo que podemos llamar “crítica inmanente”, por mucho que la primera recurra a ideales normativos de tipo ilustrado con el objetivo de proyectar una situación hipotética de realización total de la razón, y la segunda trate de encontrar dicha realización en prácticas, normas e instituciones ya existentes. En ambos casos no se trata de principios de justicia construidos hipotéticamente, sino de ideales que fueron ya formulados una vez, al menos desde los tiempos de Kant y la Ilustración, y que es preciso realizar históricamente en forma completa. Acaso sea precisamente esta autoconfianza ilustrada –una autoconfianza que, ciertamente, no renuncia a volverse autocrítica y a sospechar de sí misma cuando así lo exige la realidad social– lo que define el auténtico núcleo normativo de la Teoría Crítica.

Bibliografía

- Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Traducido por Néstor Míguez.. Madrid: Alianza, 1977.
- Burke, Edmund. *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Rialp, 1990.
- Calvo, Patrici. *The Cordial Economy: Ethics, Recognition and Reciprocity*. Switzerland: Springer, 2018.
- Conill, James. *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Madrid: Tecnos, 2013.
- Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 1993.

- Cortina, Adela. *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*. Madrid: Síntesis, 2008.
- De Bonald, Louis-Ambrose. *Teoría del poder político y religioso*. Traducido por Julián Morales. Madrid: Tecnos, 1988.
- Dubiel, Helmut. *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
- Fascioli, Ana Carolina. "La crítica de Axel Honneth a la distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida." *Recerca*, 19 (2016): 73-92.
- Freyenhagen, Fabian. "Honneth on Social Pathologies: a Critique." *Critical Horizons* 16.2 (2015): 131-152.
- Forst, Rainer. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. New York: Columbia University Press, 2012.
- García-Marzá, Domingo. *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta, 2014.
- Gehlen, Arnold. *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*. Traducido por Fernando Carlos Vevia Romero. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Traducido por José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1989.
- Habermas, Jürgen. "Apéndice a una controversia: teoría analítica de la ciencia y dialéctica." *Habermas, J. La lógica de las ciencias sociales*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1990. 21-44.
- Habermas, Jürgen. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Traducido por Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotarelo. Madrid: Taurus, 1992.
- Habermas, Jürgen. *Identidades nacionales y postnacionales*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 1994.
- Habermas, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Traducido por Ramón García Cotarelo. Barcelona: Trotta, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2010a.
- Habermas, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Tecnos, 2010b.
- Habermas, Jürgen. *Facticidad y validez*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 2010c.
- Habermas, Jürgen. *La constitución de Europa*. Traducido por Javier Aguirre Román. Madrid: Trotta, 2012.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*. Traducido por María del Carmen Paredes. Madrid: Gredos, 2010.
- Honneth, Axel. *La lucha por el reconocimiento*. Traducido por Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.

- Honneth, Axel. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Traducido por Gabriela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Honneth, Axel. *Patologías de la razón: historia y actualidad de la teoría crítica*. Traducido por Griselda Mársico. Buenos Aires: Katz, 2009a.
- Honneth, Axel. *Crítica del poder*. Traducido por Germán Cano. Madrid: Antonio Machado, 2009b.
- Honneth, Axel. “Desarrollo moral y lucha social. Enseñanzas de filosofía social de la obra temprana de Hegel.” *Crítica del agravio moral*. Traducido por Peter Storandt. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009c. 197-224.
- Honneth, Axel. *La sociedad del desprecio*. Traducido por Francesc J. Hernández y Benno Herzog. Madrid: Trotta, 2011.
- Honneth, Axel. *El derecho de la libertad*. Traducido por Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2014.
- Honneth, Axel. *Die Idee des Sozialismus*. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2009.
- Jay, Martin. *La imaginación dialéctica*. Traducido por Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus, 1989.
- MacIntyre, Alasdair. *Tras la virtud*. Traducido por Amelia Valcárcel. Barcelona: Crítica, 1987.
- Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*. Traducido por Antonio Elorza. Barcelona: Planeta, 1985.
- Marx, Karl. *Manuscritos: Economía y Filosofía*. Traducido por Francisco Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 1984.
- Marx, Karl. y Bayer, Bruno. “Sobre La cuestión judía.” *La cuestión judía*. Traducido por Reyes Mate. Barcelona: Anthropos, 2009.
- Marx, Karl. *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Traducido por José María Ripalda. Valencia: Pre-Textos, 2013.
- Mead, George Herbert. *Espíritu, persona y sociedad*. Traducido por Gino Germani. Buenos Aires: Paidós, 1968.
- Neuhouser, Frederick. *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2000.
- Neuhouser, Frederick. “Rousseau und die Idee einer ‘pathologischen’ Gesellschaft.” *Politische Vierteljahresschrift* 53.4 (2012). 628-645.
- Ortega-Esquemre, Cesar. *Habermas antes el siglo XXI: la proyección de la teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Técnos, 2021.
- Pereira, Gustavo. *El asedio a la imaginación*. Granada: Comares, 2018.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Traducido por Antonio Pintor Ramos. Madrid: Tecnos, 1987.

Strauss, Leo. *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Taylor, Charles. *La ética de la autenticidad*. Traducido por Carlos Thiebaut Barcelona: Paidós, 1994.

Von Beyme, Klaus. "El conservadurismo." *Revista de estudios políticos* 43 (1985): 7-44.

Zurn, Christopher. "Social Pathologies as Second-Order Disorders." *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden: Academic Publishers, 2011.