

Wilson de Jesús Castañeda Castro

**LAS PRÁCTICAS NATURALES DE DESPRECIO
COMO IMPEDIMENTO PARA EL DESARROLLO
DE LA VIDA BUENA**

Un análisis desde el pensamiento crítico de Axel Honneth



Universidad
Pontificia
Bolivariana



Wilson de Jesús Castañeda Castro

Politólogo de la Universidad Nacional, filósofo, magister y doctor en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Ha sido docente de Filosofía social de las Universidades de Antioquia, Nacional, Autónoma, Simón Bolívar y Jorge Tadeo Lozano. Consultor del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD en temas de género, diversidad y paz. Durante más de 20 años ha trabajado por los derechos de personas LGBTIQ+ y construcción de paz territorial. Acompañó a la Subcomisión de Género en los diálogos de La Habana, Cuba entre el gobierno y las FARC, revisó el volumen de género de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad. Actualmente, hace parte del Comité de Seguimiento y Monitoreo de las recomendaciones del informe final de dicha Comisión, para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición del conflicto armado en Colombia.

Ha escrito numerosos informes, artículos e investigaciones sobre prácticas e exclusión, prejuicios y discriminación en Colombia hacia poblaciones vulnerables en el marco de conflictos armados y sociales. Actualmente es el director de Caribe Afirmativo, organización que trabaja por los derechos de personas LGBTIQ+ en Colombia.



Wilson de Jesús Castañeda Castro

LAS PRÁCTICAS NATURALES DE DESPRECIO
COMO IMPEDIMENTO PARA EL DESARROLLO
DE LA VIDA BUENA

Un análisis desde el pensamiento crítico de Axel Honneth

196

Castañeda Castro, Wilson de Jesús, autor

Las prácticas naturales de desprecio como impedimento para el desarrollo de la vida buena. Un análisis desde el pensamiento crítico de Axel Honneth/ Wilson de Jesús Castañeda Castro -- 1 edición-- Medellín:

UPB. 2023 -- 317 páginas.

ISBN: 978-628-500-085-0 (versión digital)

1. Teoría crítica 2. Filosofía 3. Libertad social

CO-MdUPB / spa / RDA / SCDD 21 /

© Wilson de Jesús Castañeda Castro

© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Vigilada Mineducación

Las prácticas naturales de desprecio como impedimento para el desarrollo de la vida buena.

Un análisis desde el pensamiento crítico de Axel Honneth

ISBN: 978-628-500-085-0 (versión digital)

Primera edición, 2023

Escuela de Teología, filosofía y humanidades

Facultad de Filosofía

Gran Canciller UPB y Arzobispo de Medellín: Mons. Ricardo Tobón Restrepo

Rector General: Pbro. Diego Alonso Marulanda Díaz

Vicerrector Académico: Álvaro Gómez Fernández

Decano Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades: Johman Esneider Carvajal Godoy

Directora Facultad de Filosofía: Jorge Alonso Bedoya

Coordinadora (e) Editorial: Maricela Gómez Vargas

Producción: Ana Milena Gómez Correa

Diagramación: Geovany Snehider Serna Velásquez

Corrección de Estilo: CasaCazagazapos

Foto Portada: Shutterstock - 2103731978

Dirección Editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2023

Correo electrónico: editorial@upb.edu.co

www.upb.edu.co

Telefax: (57)(4) 354 4565

A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 2219-03-08-22

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

Contenido

Introducción. La vida buena en Axel Honneth: vínculos entre las prácticas de desprecio social y las relaciones intersubjetivas de reconocimiento	7
Retos de la Teoría Crítica en la actualidad.....	9
Evidencias de patologías sociales en la realidad.....	12
Caminos antropológicos propuestos por Axel Honneth	16
1. La vida buena como construcción intersubjetiva	22
Introducción.....	22
1.1 La vida buena en perspectiva comunitaria	24
1.2 La emancipación del sufrimiento: superar la invisibilidad.....	40
1.3 Las luchas como herramienta de fortalecimiento del proyecto de vida buena.....	58
Conclusión	72
2. La reificación de los seres humanos.....	74
Introducción.....	74
2.1 Una nueva propuesta antropológica en Honneth.....	79
2.2 El auge de las prácticas reificantes en la sociedad	96
2.3 El trato mercantil de los sujetos en las relaciones sociales.....	113
Conclusión	125
3. La libertad como escenario para el desarrollo del proyecto de vida buena	127
Introducción.....	127
3.1 Tomar conciencia de la importancia de la libertad en la modernidad.....	132

3.2 Formas de la libertad	146
3.3 Patologías que obstaculizan la libertad.....	168
3.4 La vida buena realizada en términos de libertad social	184
Conclusión	193
4. La emergencia de un nuevo proyecto comunitario	196
Introducción.....	196
4.1 ¿Cómo superar la patología social de la razón en las relaciones intersubjetivas?	203
4.2 El camino comunitario en Honneth.....	216
4.3 Los sustentos de la justicia comunitaria	258
4.4 El socialismo como ruta reconstructiva de los valores colectivos.....	272
Conclusión	287
Conclusiones	290
El potencial transformador de los conflictos morales.....	290
Los hilos más invisibles que sostienen las demandas morales	291
Prácticas de desprecio para titular las demandas de felicidad vivida intersubjetivamente	292
El ejercicio normativo reconstructivo honnethiano como vía renovadora de la Teoría Crítica	294
Actualización de la propuesta hegeliana	296
Análisis hermenéutico de los conflictos morales	298
Patologías sociales promovidas por el déficit social	299
La libertad social como garantía de justicia colectiva y restaurativa.....	301
Potencial de realización intersubjetiva de la vida en comunidad	303
Aplicación del método de reconstrucción normativa.....	306
Bibliografía.....	310

Introducción

La vida buena en Axel Honneth: vínculos entre las prácticas de desprecio social y las relaciones intersubjetivas de reconocimiento

*La filosofía quería investigar los fundamentos últimos
y universales del ser bajo la guía de la razón, esa filosofía
concibió la idea de un ser genuino en el que estuvieran
reunidas esencia y fenómeno, pensamiento y ser.*

Herbert Marcuse

Según el exdirector de la Escuela de Frankfurt Axel Honneth la concepción de *vida buena*¹, percibida en la Teoría Crítica como autorrealización en los entornos sociales o las relaciones intersubjetivas², está

- 1 El concepto de vida buena propuesto por Honneth es asumido como un ejercicio “intersubjetivamente coaccionante, [que] relativamente encarnado en el plano moral puede ser captado, en cuanto a su contenido, como sigue: que a todo miembro de la comunidad se le conceda la oportunidad de determinar su curso vital en el espacio de los derechos que se le atribuyen. Con esto la dificultad que Mead en efecto eliminó, pero que más tarde fue pasada por alto, estriba en el resultado de dotar al ‘otro generalizado’ de un ‘bien común’ que permite que todos los sujetos conciban su propio valor para la comunidad sin por ello obstaculizar la autónoma realización de su ‘mismidad’. Solo tal forma de eticidad igualmente democrática podría abrir el horizonte cultural en el que sujetos iguales en derechos podrían reconocerse recíprocamente en sus especificidades individuales, porque cada uno de ellos, en su forma propia, podría contribuir en la reproducción de la identidad de la comunidad” (Honneth, 1997, p. 112).
- 2 La intersubjetividad está configurada siempre por el modo particular en el que cada sujeto se confirma en la mirada del otro, donde se institucionaliza la mutua concepción del reconocimiento en una sociedad, y significa que las expectativas subjetivas se construyen en la autorrelación práctica de los seres humanos. Allí, la inclusión de los miembros de la sociedad se da a través de

íntimamente relacionada con el desarrollo de la categoría moral de *reconocimiento*. La ausencia de este último despierta el sentimiento de precarización de la vida misma y genera sufrimiento³:

Esto abre en la personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones negativas de sentimientos, tales como la vergüenza o la cólera, por eso la experiencia de desprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que dejan constancia que al sujeto se le niegan algunas formas de reconocimiento en la sociedad. (Honneth, 1997, p. 212)

Esta situación se refleja en la crisis actual de las sociedades en su limitación de responder a exigencias, cada vez mayores, de eficacia de derechos, más allá del desarrollo individual. Esto requiere que los nuevos escenarios de emancipación no se relacionen con perder la dignidad y asumir un estatus de marginalidad, lo cual limita las prácticas de autonomía de las comunidades, segrega la igualdad y no garantiza su participación en espacios sociales de interacción e intersubjetividad, donde se dan las demandas de reconocimiento; sin demeritar la

los mecanismos de reconocimiento mutuo, pues así es como aprenden los individuos a afirmarse intersubjetivamente en sus intereses personales, que les otorgan sentimiento de realización. Esto, siguiendo a David Lockwood, se denomina *integración social*, en oposición a la *integración sistémica*, y quiere decir que los sujetos se incorporan normativamente a la sociedad aprendiendo a verse ellos mismos como reconocidos —respecto a ciertas características— por los otros.

- 3 Hernández y Herzog (2015) señalan que Honneth propone un marco conceptual general que permita aprehender el sufrimiento social en todas las esferas relevantes de la sociedad y que sirva a la vez de plataforma para la crítica normativa, que garantice lo que él llamó gramática moral. Por eso, en sus obras ha venido acuñando expresiones que, todas en una, expresan las diferentes manifestaciones de las que da cuenta el sufrimiento social: sufrimiento, desprecio, menosprecio, invisibilidad, cosificación, reificación, patología social, agravio moral; a las que podrían sumarse instrumentalización y prejuicios. Todas ellas están presentes en esta tesis doctoral, cuya aparición corresponde a la particularidad de la realidad analizada, pero dan cuenta de una misma categoría moral: la experiencia del sufrimiento que obstruye en el sujeto su proyecto de vida buena.

urgencia de reparar en cada sujeto, su proceso de integración y los daños psíquicos y colectivos que el desarraigo (voluntario o forzado) genera sobre su vida. Así, la solicitud cada vez más sentida de erradicar las prácticas de injusticia de la sociedad y avanzar en materia de reconocimiento, para que cada persona alcance la validez de su identidad, pone en la agenda la urgencia de transformar la vida ciudadana garantizando la apertura de horizontes articuladores en perspectiva política, social y cultural (cfr. Young, 2011).

El desprecio conlleva una desposesión de derechos y evidencia la frustración del *proyecto de vida buena*, que nace en la identidad del individuo y es refrendado por sus concepciones morales. Cuando este proyecto se ha visto altamente afectado, el individuo se debe dar a la huida o a la búsqueda de condiciones de acogida, lo que suele generar situaciones de escasez, vulnerabilidad y abandono. Esto lo obliga necesariamente a aplazar su proyección de vida buena o construir una elemental, que no le pertenece y es precaria para sus intereses ciudadanos.

Retos de la Teoría Crítica en la actualidad

La Teoría Crítica, en su trabajo de responder a los problemas sociales, planteados sobre todo por la última corriente⁴, propone elementos

4 La Teoría Crítica es un proyecto de investigación social, cuyo presupuesto principal es que la sociedad genera formas de opresión que no son perceptibles para la teoría tradicional y que deben ser analizadas. Surgió en Alemania en el Instituto de Investigaciones Sociales (Escuela de Frankfurt) en 1923, y sus debates no se han dado solo desde la filosofía, sino que han abierto el espacio a la sociología y el psicoanálisis. Se divide en tres generaciones: la primera se dedicó a discutir y reflexionar sobre los déficits sociológicos de la realidad, en cabeza de Adorno, Horkheimer y Marcuse; la segunda, desde la herencia kantiana, trabajó bajo el liderazgo de Habermas y su teoría de la acción comunicativa, para revisar los procesos participativos y fortalecer la democracia; y la tercera generación se articula en torno a Axel Honneth y su actualización de Hegel, desde la teoría de la lucha por el reconocimiento y la libertad social.

importantes para abordar una reflexión al respecto. Con la aplicación de una metodología constructivista, plantea tomar los ideales normativos que están generando impedimento al desarrollo de la vida buena de algunos sujetos en el entorno social y, a partir de esa misma experiencia de negación, validar expresiones para corregir la ausencia o la deformación de la acogida que se les ha ofrecido; ideales que son reconstruidos y que, al mismo tiempo, deben verse como reencarnación de una razón que avanza de manera progresiva, para ofrecer mejores soluciones a los problemas de la sociedad, pues su estado negativo es la muestra clara de un déficit de racionalidad, debido a las condiciones no intactas de bienestar.

Precisamente un panorama de déficit de derechos lleva a los representantes actuales de la Teoría Crítica a proponer nuevas discusiones en torno a los retos de superación de prácticas de injusticia social y a avanzar en materia de reconocimiento intersubjetivo, ejercicio que está claramente encarnado en el trabajo de Honneth (cfr. Abril, 2016). Este, al percibir los efectos negativos del rechazo social, abordados por Hegel, propone identificar cómo esas experiencias de ausencia de la validación subjetiva dan pie a una teoría del reconocimiento; con la claridad de que el ser humano no busca este *per se*, sino porque ha experimentado su ausencia en prácticas de desprecio colectivo.

Proponer una reflexión filosófica desde el análisis de las prácticas de *desprecio*⁵, como lo plantea esta corriente de la Teoría Crítica, promueve un ejercicio de superación y a la vez de renovación de los mecanismos con que estudiosos como los de la Escuela de Frankfurt venían asumiendo sus debates frente a la concepción del sujeto y los retos que este tiene en la actualidad, para responder a sus demandas de realización. Este

- 5 Entre los postulados propuestos por Honneth en su gramática moral para categorizar la experiencia de sufrimiento, se hace uso mayoritariamente de la categoría de *desprecio*, que es la más usada por el autor, con la salvedad de que su cambio por otra de las expresiones antes mencionadas se hará según su aparición en la obra analizada o una situación coyuntural que el autor determine de manera específica.

propósito necesariamente lo conduce a promover acciones tales como la inclusión, la participación, la paridad, la empatía, que consolidan nuevas formas sociales, más comunitarias, fruto de procesos intersubjetivos que garantizan la dignidad humana y soportan los derechos como base para la construcción intersubjetiva del proyecto de vida buena. Para eso, la consolidación de la autonomía permitirá que los anhelos de libertad de los sujetos correspondan a la construcción ética de la sociedad, tal como lo plantea Honneth:

La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino repetido de un conflicto en escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicacionalmente. (1997, p. 13)

En la actualidad, el reto que tienen los trabajos basados en la Teoría Crítica es el de promover reflexiones en la vida cotidiana, sobre todo aquellas marcadas por expresiones negativas de exclusión social y sufrimiento, que son el síntoma de la normalización y la naturalización de prácticas prejuiciosas, y los asuntos violatorios que hacen que cada día se sumen más sujetos sin derechos, en situaciones de marginalidad. Hoy, los cuerpos normativos y constitucionales han consagrado explícitamente la “no discriminación”, pero en las prácticas sociales y culturales es todavía una tarea pendiente. Por lo tanto, en términos argumentativos, el reto de este proceso crítico es brindar herramientas de carácter normativo que permitan releer las búsquedas de justicia y a la vez reconozcan las luchas actuales por la igualdad y la no discriminación. Y que de esa manera cada sujeto en sus pretensiones de vida buena encuentre argumentos axiológicos transformativos, por parte del Estado, la cultura y la sociedad, que hagan de la diversidad un argumento ético y un fundamento del reconocimiento de derechos.

Entre el final de la segunda corriente de la Teoría Crítica y el inicio de la tercera (Habermas, 1999), las investigaciones de la filosofía dan cuenta de la urgencia de explicar los procesos de cambio, no tanto desde acciones de contención teórica o justificación práctica, sino con

referencia a pretensiones normativas que garanticen marcos interpretativos —estructuralmente desprovistos de expresiones sustancialistas, en lo relacionado con el reconocimiento recíproco— que den más bien insumos para un ejercicio de realización auténtica de los sujetos.

En este proceso, la búsqueda de autonomía no es un ejercicio meramente prescriptivo, como lo señala Kant⁶, sino que entrega al sujeto los argumentos que validan la importancia de la *lucha* como presupuesto de realización. Esta se consolida en las relaciones intersubjetivas que lo conducen a vivencias de libertad y autonomía, las cuales se dan, en términos hegelianos, en las relaciones de la familia, la sociedad civil y el Estado, y cimientan el reconocimiento como entidad primera de humanidad (Castañeda, 2011). Pues, para Hegel, la relación entre sujetos autoconscientes es el resultado de un reconocimiento entre individuos y formas comunitarias, entre un *yo* y un *nosotros*, este último dado por los sistemas sociales o las instituciones; lo que se denomina eticidad en su teoría.

Evidencias de patologías sociales en la realidad

Patología social es el nombre que les da Honneth a la sistematización y la naturalización de las prácticas de desprecio como obstáculo para el proceso de reconocimiento. Asunto que se manifiesta cuando el sujeto encuentra obstáculos o experiencias falsas de integración en la búsqueda de su realización. Estas experiencias, que se hallan desde las primeras acciones de los sujetos por alcanzar su realización en lo que Habermas denomina *el mundo de la vida*, se convierten en evidencias de una ausencia

6 Según Honneth, “en la ética kantiana el imperativo categórico consiste en una norma que se considera incondicional, necesaria y absoluta, y debe ser el fundamento racional de toda conducta moral. Para Kant, las opciones morales solo son válidas si pueden ser adoptadas por todos y en todo momento; y el imperativo categórico es un mandato que debe ser obedecido como un deber moral, por encima de los intereses individuales, pero por propia voluntad” (1997, p. 22).

estructural de experiencias de validación que hace limitado el proceso de socialización en términos normativos, éticos e intersubjetivos.

En este punto, la propuesta de Hegel de un universal racional se encuentra expresada en el concepto de entendimiento comunicativo y, para que sea realizable, es necesario que se desarrolle desde la razón discursiva en cada nueva etapa del desarrollo social; según Herrera, “podemos hablar de una patología social cuando la reproducción simbólica de la sociedad ya no está subordinada a los estándares de racionalidad trazados en la forma más desarrollada del entendimiento lingüístico” (2004, p. 33). Expresiones como el *sufrimiento de indeterminación*, por los daños sociales que experimenta el individuo en su proyecto de vida, lo llevan a manifestar condiciones patológicas.

La práctica de desprecio, expresada en patologías sociales que dan cuenta de la frustración del proyecto de integración intersubjetiva y, por ende, de la desconfiguración de la lucha social, se evidencia en la vida social con la constatación de experiencias de no reconocimiento y la naturalización de prácticas de invisibilización. El sujeto no es determinado como depositario de derechos, sino que es clasificado con relación a su rol social y cultural, desde el cual accede a los derechos como servicios, según su capacidad de adquisición. Tal acceso es determinado por unas mayorías que lo obstaculizan debido a su expresión real o percibida de diversidad, le plantean barreras sociales y, por tanto, aniquilan su condición de igual, obligándolo a asumir un rol de minoría en condiciones como las de *los sin nombre*, *los excluidos*, *los odiados* o *los invisibles* de la sociedad, para los cuales cualquiera o, en su defecto, ninguna búsqueda emprendida para su reconocimiento recíproco es avalada.

Este ejercicio, ligado al interés de los últimos debates de la Teoría Crítica, de otorgar herramientas críticas para erradicar la injusticia social⁷, involucra las expectativas morales que persiguen cambios norma-

7 Según Honneth, la expresión habermasiana de injusticia social es la categoría que más claramente evidencia las prácticas de desprecio, presentándolas como comportamientos que representan una injusticia porque afectan a los

tivos que le conceden a cada sujeto espacios de realización personal y de consolidación de su proyecto de vida que conducen a la felicidad, superando la invisibilización y las expresiones de desprecio (Castañeda, 2011). Como propone Honneth (2009c), en la modernidad los procesos de consenso plural desestiman la particularidad de los participantes, que provienen de expresiones sociales históricamente excluidas y constituyen el motor de los conflictos sociales actuales. Por eso, el gran reto de la Teoría Crítica es proponer formas más radicales de ver la sociedad, como resultado de entramados de las relaciones comunales, donde la libertad, en términos hegelianos⁸, es mediada por el reconocimiento de las particularidades de cada participante.

sujetos en sus proyectos de realización y libertad, haciendo que, en ocasiones, ni siquiera identifiquen los motivos que causan sus privaciones. Estas los llevan a hacer una valoración negativa de sí mismos y poner obstáculos en sus relaciones intersubjetivas: a) a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, lo hacen sentir indefenso frente a la voluntad de otro sujeto; b) el sujeto excluido de los derechos dentro de una sociedad, limitando su autonomía personal y perdiendo las expectativas de ser reconocido como un sujeto capaz de elaborar juicios morales; y c) la injuria o la deshonra, la degradación evaluativa, no pueden referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye un significado positivo. Pérdida de autoestima personal: todo conduce a un sentimiento de vergüenza social.

- 8 De acuerdo con Honneth, el desarrollo de la propuesta hegeliana se da en tres esferas: el desarrollo de la intuición moral en la vida privada, que le permite develar al sujeto sus intereses más íntimos de realización; la intersubjetividad, como espacio de realización y articulación de los presupuestos morales, construyendo cuerpos normativos que los garanticen; y el concepto de eticidad en el entramado social, que desarrolla en la teoría del reconocimiento. Este último, a partir de la propuesta de que la integración social de una comunidad política solo puede lograrse sin restricciones en la medida en que se accede en la vida social a costumbres culturales, garantizadas por las instituciones, que llama Hegel de “eticidad”, las cuales, con articulaciones en torno a la pretensión de la realización del proyecto moral de los individuos, logran velar por sus relaciones recíprocas hasta alcanzar la validez universal, ya que el “devenir de la eticidad” puede entenderse como la imbricación de socialización e individualización, que da como resultado una forma de

Hegel propone una articulación para armonizar las pretensiones de realización de los sujetos, como individuos históricos, y la necesidad de contar con espacios de realización, denominados como éticos. Si se logra en primera instancia esa ubicación de las demandas de los sujetos históricos y de la consolidación de espacios societales para su realización, no solo se conseguirá una integración intersubjetiva, sino que se activarán espacios institucionales que la brinden, pues su ausencia es lo que permite que se mantengan experiencias de sufrimiento en la vida del sujeto. Por eso, en la recepción que hace Honneth de la teoría hegeliana las patologías sociales —que exteriorizan estas experiencias de sufrimiento— son consecuencia de la conciencia de incapacidad de muchos procesos sociales para expresar, en sus estructuras o acciones, situaciones y evidencias que promuevan la realización de las personas participantes, lo que, en definitiva, es el propósito de su existencia.

Honneth coincide en que el individuo se realiza en su potencial intersubjetivo cuando sus fines y propósitos están articulados con los de los demás, que son la base de los acuerdos de convivencia y consolidan su principio de universal racional. Este, en términos hegelianos, se expresa de manera más clara en lo que los sujetos determinan como intereses de bien común, resultado de unos consensos preliminares mediados por la racionalidad, que les permiten experimentar el desarrollo de sus libertades y la emancipación de su autonomía. En ese sentido,

Solo puede tratarse de una forma lograda de socialización si hay modos de acción establecidos en común que pueden valer como metas racionales de autorrealización desde la perspectiva de todos los individuos: para la autorrealización son adecuadas principalmente las formas de acción común a las que la naturaleza humana se expresa de manera espontánea satisfaciendo necesidades de los sentidos en la interacción con el otro. (Honneth, 2009c, p. 35)

sociedad que encuentra su conexión orgánica en el reconocimiento intersubjetivo de la particularidad de todos los singulares.

Por lo tanto, se presupone la orientación de un ideal normativo de sociedad hacia “la idea de una autorrealización cooperativa que incluye que los sujetos no podrán alcanzar una ‘vida buena’ en la sociedad si no han reconocido detrás de sus respectivos intereses individuales un núcleo de convicciones de valor compartidas” (Honneth, 2009c, p. 36). La propuesta de construir experiencias de vida en comunidad, como presupuesto de las experiencias de libertad de los sujetos, es el mayor aporte de la reflexión honnethiana a los postulados de realización humana en la modernidad, que vincula estrechamente los ideales de autorrealización con el interés común (Castañeda, 2011).

Caminos antropológicos propuestos por Axel Honneth

Podría decirse que Honneth propone un abordaje antropológico, con un núcleo ético como punto de referencia normativa, ya que hace un abordaje de la realidad desde los sentimientos experimentados por los sujetos, y apunta a unos estándares de naturaleza estructural-normativos para su realización: es un universal racional que opera como punto de referencia, para que los sujetos se reconozcan y se realicen de manera colectiva, lo que aparece como el escenario de las mejores e idóneas maneras de integración social a lo largo de toda su propuesta (cfr. Abril, 2011).

La distorsión de ese universal racional es lo que provoca la lucha del reconocimiento en Hegel, y que Honneth lee en articulación con la teoría de poder de Foucault y el entendimiento de Habermas. Ya no son las motivaciones hobbesianas de enfrentarse por cosas materiales; ahora son luchas por asuntos morales como la ofensa, el desprecio, la humillación, entre otros, lo que convoca a la movilización de la sociedad para sacudirse de esa experiencia de menosprecio.

Este tipo de lucha por abandonar las prácticas del desprecio se conecta con la pretensión de reconocimiento, éticamente motivada desde las experiencias de sufrimiento que hieren la subjetividad y originan la lucha. Y todo acto de resistencia se entiende como un espacio de

experiencias morales dentro del cual se interpreta la realidad social del sufrimiento. Es una posición no metafísica de Hegel y su propósito no es exegético, sino sistemático, pues el individuo tiene conciencia de una vivencia limitada, que evidencia en su proceso de socialización, dando por sentado que la esencia de su identidad solo es posible en la intersubjetividad.

Honneth toma de Hegel tres ideas centrales. En primer lugar, la concepción de que la constitución de la identidad subjetiva del *yo* presupone el reconocimiento recíproco entre sujetos; solo si los individuos se ven confirmados por su enfrentamiento llegan a un entendimiento complementario de sí individualizado y activo. En segundo lugar, la convicción de que en las sociedades modernas hay distintas formas de reconocimiento que se distinguen por la autonomía del sujeto. Y, finalmente, la categorización de que los sujetos, cuando forman su identidad, se ven forzados y obligados a entregarse a un conflicto intersubjetivo en cada estadio de comunitarización.

Según Honneth, los malos tratos y la violencia amenazan la integridad: la exclusión de derechos, la humillación y la ofensa truncan los proyectos de vida buena de muchas personas. Pero esto solo se evidencia en las vivencias particulares, a través de la idea de sí, en la que cada sujeto descubre las pretensiones morales de reconocimiento, que lo conducen a ser partícipe de una sociedad organizada que respeta las diferentes identidades. Allí, la integridad, entendida como la expresión de valoración moral, depende de la experiencia del reconocimiento intersubjetivo: una persona es íntegra solo si se siente protegida en su dignidad, y dicho blindaje, garantizado por las relaciones intersubjetivas de aprecio a su proyecto de vida buena, logra apartarla del desprecio que pueda recibir. Como advierte el mismo autor en sus estudios sobre la teoría del reconocimiento,

in the self-restriction of the other, the subject simultaneously perceives the activity through which it produces (social) reality, and it thereby understand itself as a member of a genus whose existence is maintained by precisely this type of reciprocity. So it cannot surprise us that Hegel ultimately reserves a single expression for the particularity of the genus:

‘recognition’ – the reciprocal limitation of one’s own, egocentric desires for the benefit of the other. (Honneth, 2012, pp. 16-17)

Esto se conecta con la parábola del amo y el esclavo de Hegel, una pieza dialéctica clave para entender tal discusión: “El combate a vida o muerte que se desencadena cuando un sujeto es atacado tiene como fin no tanto la reacción contra el atacante, como la demostración de la dignidad del reconocimiento de su persona” (Honneth, 1997, p. 63). Solo cuando se suscita un combate de estas características puede haber lugar para un saber intersubjetivo: *ser-sí-para-otros*; la razón de ser de la lucha es que el otro supera su experiencia de sufrimiento y logra ser incluido como una persona dotada de derechos.

Honneth inicia su proceso de reflexión con la nominación de las tres formas hegelianas que, a su modo de ver, otorgan reconocimiento en las sociedades modernas: a) las afectivas, que son relaciones primarias que se dan en los hogares, o relaciones de amor, y posibilitan la autoconfianza; b) las estatales, que están mediadas por el derecho y buscan garantizar que un sujeto adquiera conciencia de que goza de instrumentos legales y legítimos para exigir el respeto de los demás; y c) las culturales, que se dan en relación con la solidaridad y con la consecución de la valoración social, permitiendo a los sujetos referirse positivamente, de forma simétrica, los unos a los otros y todos en conjunto.

La conciencia de la identidad se consigue cuando el sujeto se certiora de sí mismo, a partir de sus interlocutores, en estos tres estadios de reconocimiento; y la ausencia de esta validación, en cualquiera de sus esferas, produce una herida psíquica causada por el desprecio. Según Honneth, este tiene tres grados diferentes de profundidad en la vida de un sujeto: la práctica de sufrimiento, cuando hay falencias en la vida afectiva; la violación de derechos, cuando se ve abandonado por el Estado; y la alusión al fracaso de una persona, en el momento en que se limita su acceso a espacios socioculturales y su desarrollo en estos.

A su vez, estos tres tipos de desprecio generan heridas concretas: a) el sufrimiento afecta la integridad física y, a través de múltiples formas de maltrato, le retiran por la fuerza a una persona la disposición de sí

misma; b) la violación de los derechos trae humillaciones asociadas a la comprensión normativa de un sujeto, pues ve truncadas las pretensiones individuales para una realización social en una institución con miembros de una comunidad; y c) la negación sociocultural manifiesta desprecio a formas de vida individual o colectiva, por ciertos grupos que, bajo el desarrollo de lo que se denomina *deshonra*, le quitan la posibilidad de darle un valor social a sus capacidades. La tesis de Honneth es que estas experiencias de desprecio son el motor moral de la lucha social, e influyen en las exigencias de una ampliación de las relaciones de reconocimiento en la vida en comunidad.

Luego de la publicación de *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (Honneth, 1997), y con su apuesta clara por un abordaje desde los sentimientos negativos, Honneth avanza en documentar la validez de la resistencia como alternativa de reconocimiento, y se basa en uno de los mayores fines de la filosofía: encontrar garantías de vida buena. Según él, en un escenario ético, solo el desarrollo de patrones normativos, como el amor, el derecho y la solidaridad, les permitirá a las personas sentirse libres e intersubjetivas y, por lo tanto, experimentar una buena vida; mientras su ausencia es un claro reflejo de la pervivencia de un déficit de derechos.

En sus análisis de las prácticas de desprecio, Honneth toma del marxismo el concepto de *reificación* (Lukács, 2004), que implica la visión del otro como una cosa o un objeto de intervención. Este constituye una forma de olvido en la cual se percibe a los demás simplemente como insensibles y al entorno social como una totalidad de objetos puramente observables, que carecen de toda emoción. En las obras posteriores a sus desarrollos sobre la teoría del reconocimiento, Honneth hace una crítica sistemática de las acciones resultantes de los procesos capitalistas, por la prelación que en estos tienen las acciones individuales sobre el bien colectivo, convirtiendo las relaciones sociales en meras expresiones de conveniencia para el interés de la producción, lo cual condena a los sujetos a relaciones cosificantes (Castañeda, 2011).

Para ello, establece los fundamentos filosóficos de una teoría de la sociedad que supera la concepción materialista de la historia marxista,

y apoya sus fundamentos en la producción de Hegel. Así, su hipótesis es que la necesidad antropológica se amplía a relaciones de interacción social más concretas, por intermedio de un proceso negativo y conflictivo; en otras palabras, que la historia del espíritu humano constituye un proceso de universalización conflictivo de las potencias morales, ya que las condiciones que la antropología normativa pone de manifiesto evidencian lo que requiere el ser humano para su realización.

En sus últimas reflexiones sobre la justicia y la libertad, a partir de la figura de *El hombre invisible* de Ralph Ellison, que narra la historia de un afroamericano que es invisibilizado y sufre humillación racista, Honneth (2011) indica cómo algunos sujetos actúan frente a los demás como si no estuviesen físicamente en el mismo espacio, demostrando desprecio hacia ellos. Esto da como resultado la suspensión de las reacciones ante la persona que está en frente, tornándola socialmente invisible y, por consiguiente, despreciándola. No se refiere tanto a que la persona en cuestión no sea identificada o no se le conozca, sino que no es valorada con la estima que ella espera. Por tanto, la supresión del reconocimiento, para Honneth, equivale al indicador de una patología social, que puede finalizar en un estado de invisibilidad para las personas afectadas.

Según sus consideraciones, las relaciones sociales en la modernidad han construido un falso reconocimiento que, erróneamente, hace que el sujeto se sienta como parte de la sociedad; pero en el fondo plantea una presentación sostenida por la cosificación, que se da bajo la relación entre valor y objeto, o por una visión patológica⁹ de lo que representa, que

9 La Teoría Crítica ofrece una sustentación, desde la crítica patológica, para las expresiones cosificantes que emergen en las acciones capitalistas, lo cual ya viene expuesto en la Escuela de Frankfurt en lo que han teorizado como déficit de racionalidad, que es el eje de las relaciones sociales en la modernidad. Con este espectro se busca un fundamento de orden normativo que, superando la expresión patológica, permita realizar condiciones de vida buena que partan de los intereses de realización individual y se materialicen en la vida social, que se harán realidad cuando el desprecio sea superado por la razón realizante.

“bajo el concepto de deformación en los espacios sociales, se muestra deteriorada frente a las capacidades racionales de los miembros de un colectivo para participar de formas decisivas de la cooperación social” (Honneth, 2014, p. 119). Por ello, en su acervo académico propone reconceptualizar la libertad y sacudir el socialismo de su marginalidad, pues solamente al construir un espacio comunitario, fruto de las relaciones intersubjetivas, con estructuras normativas que garanticen la realización individual desde la autonomía y la determinación, pero con un enfoque de libertad social, podría garantizarse el desarrollo del proyecto de vida buena de cada sujeto.

1. La vida buena como construcción intersubjetiva

La propuesta desarrollada aquí se basa en la posibilidad de una forma racional, adecuada, de reconocimiento que consiste en hacer valer públicamente de modo performativo cualidades de valor ya existentes en los seres humanos.

Axel Honneth

Introducción

Por parte de la Teoría Crítica, es necesario diagnosticar todas las barreras existentes en la realidad que limitan la vivencia de una vida buena entre los integrantes de la sociedad, ya que las condiciones de esta constituyen la esencia para reconocer que un proyecto de eticidad garantiza el desarrollo moral. Cuando un sujeto experimenta injusticias, por un lado, significa que las instituciones éticas creadas le niegan el reconocimiento que espera, de acuerdo con ciertas expectativas fundamentadas en la forma en que se comprende a sí mismo; y por otro lado, le generan un sentimiento de frustración, por sentir rechazo a lo que él considera un proyecto de vida buena.

Las desigualdades que generan dichas barreras se van multiplicando y naturalizando. Por ello, abordar un proyecto de emancipación humana en estas circunstancias exige que sean identificadas y eliminadas, pues es necesario evitar la degradación de los proyectos de vida buena. Estos se consiguen no solo con la distribución igualitaria de bienes y servicios, sino, sobre todo, garantizando la dignidad y la integridad de los sujetos en las relaciones comunitarias.

Sin embargo, en la realidad se constata la existencia de experiencias de integración aparentes, que posibilitan la existencia de diversos proyectos, pero no en igualdad de condiciones; un ejercicio de menosprecio para aniquilar al sujeto o lo que este encarna. Esto genera presión social, para provocar cambios de imaginarios morales, y negación

de la pertenencia a ciertas identidades y sus formas de vida; y pone en riesgo la participación del sujeto en los escenarios comunitarios. Con estas expresiones, el sujeto siente que es subyugado y ve herida su estima, situación que atenta contra la esencia de lo que debería ser, confundiendo, como advierte Habermas (2006), la *dignidad* con *honor social*, y haciendo de la humillación la contrapartida del discurso de la intersubjetividad.

Según Honneth, el reconocimiento que se manifiesta en las sociedades actuales hacia los demás miembros suele tener “un carácter meramente retórico de sucedáneo” (Honneth, 2006, p. 130): detrás de las alabanzas que reciben los individuos por ciertas cualidades o capacidades parecería que se esconde un mecanismo de política simbólica que pretende generar una integración al orden social dominante mediante la sugerencia o la insinuación de una consideración positiva de sí mismos. Así, “lejos de contribuir eficazmente al mejoramiento de las condiciones de la autonomía de los miembros de nuestra sociedad, el reconocimiento social sirve según todas las apariencias solo a la generación de actitudes conformes al sistema” (2006, p. 130).

Para responder a este reto de la insatisfacción de la sociedad actual, Honneth explora en la filosofía alemana, particularmente en Fichte y Hegel, el uso de la categoría *reconocimiento* entendida como posibilidad de realización intersubjetiva de los sujetos en una comunidad. Por ello, el presente ejercicio monográfico, a partir de las propuestas teóricas de Honneth, busca identificar el verdadero sentido del reconocimiento, como un instrumento con miras a garantizar a los sujetos, en su proceso de realización intersubjetiva, las condiciones para el desarrollo de una buena vida, que debe ser vivida en comunidad y con la mediación de las estructuras éticas, para que estos encuentren la estrecha relación entre las pretensiones morales y el proyecto societal de realización.

1.1 La vida buena en perspectiva comunitaria

Para Honneth, la vida buena es sinónimo de realización personal y, como categoría, transita desde la moralidad hasta la filosofía social, asumiéndola desde una perspectiva no individualista (como es lo corriente entre sus correligionarios), sino con énfasis en lo comunitario y lo societal. Es decir, entiende la realización no solo a partir de la experiencia de autonomía que evoca para el individuo, sino del sentirse reconocido en la medida en que está en *relación-con-en-el-otro*. Tal relación, por ser dinámica, se da en el marco de conflictos que buscan garantizar la intersubjetividad con perspectiva de libertad, razón por la cual afirma que “la libertad de la autorrealización se mide [...] no por la distancia que el individuo pueda conseguir respecto de su vida cultural, sino por el grado de reconocimiento que pueda encontrar para sus objetivos libremente elegidos en su entorno social” (Honneth, 2011, p. 23).

En ese sentido, puede afirmarse que, según Honneth, la vida es vivida en términos de intersubjetividad y en la medida en que esta se pueda realizar sin restricciones a lo que el sujeto considera como realización en su mismidad; pero, a la vez, aportando a la de los otros, en un ejercicio dinámico que sea el resultado de las realizaciones simultáneas de los sujetos participantes, dentro de un entramado comunitario. Este es el escenario social donde pueden darse experiencias de vida buena.

Se trata de proporcionar un equilibrio entre la sensación de realización, que siempre será personal y moralmente sustentable en los anhelos de acoplar las prácticas cotidianas con las expectativas intrínsecas de que es bueno y apropiado para lo que se percibe, y la acogida o la aprobación de dichas conductas en el entramado ético. No porque se es incluido, con una actitud benevolente, sino porque la armonía social posibilita la expresión de las múltiples experiencias de realización y garantiza el goce personal y la realización social, ambos considerados en términos de felicidad.

1.1.1 La vida buena como desarrollo de la moralidad

Honneth ve en el desarrollo plural¹⁰ del concepto de vida buena el resultado de las pesquisas de la filosofía social, relacionado con la pregunta ¿cómo lograr que la identidad del individuo pueda ser garantizada y no aniquilada por las expresiones de la sociedad? Bajo el concepto de singularidad simétrica, siguiendo a Hegel, Honneth cree que el sujeto, al disponerse a formar su voluntad, hace conciencia de su autoexperiencia de la realidad. Es decir, saber quién es en relación con el otro inmediatamente transforma la percepción de su identidad, desde lo singular hacia lo plural, ya que para él esta es el desarrollo dinámico de ser un reconocido que reconoce, en la medida en que la percibe como valiosa para la sociedad.

La vida buena, entendida como realización plural y como presupuesto moral, está compuesta —en términos conceptuales— por dos realidades propias del ser humano en cuanto sujeto. La noción de *bueno*, en términos de la Teoría Crítica, está relacionada con la concepción aristotélica de *eudaimonia*; lo bueno no es en sí ni un bien material de pertenencia ni un valor ético de comportamiento, sino una sensación moral de sentirse bien, un placer racional que conduce a alcanzar lo que se quiere: la felicidad. Y la *vida*, como la depositaria del anhelo de bondad del sujeto, contrario a los preceptos religiosos o metafísicos, no es un asunto relacionado con la experiencia espiritual, natural o intelectual, sino el resultado en sí mismo de las manifestaciones cotidianas del ser humano como un todo integral:

La lucha por el reconocimiento constituye un concepto formal de la “vida buena”, en la medida en que incluye los tres tipos de relación de reconocimiento —afectiva, jurídica y social— como los presupuestos únicamente formales de un concepto de autorrealización individual

10 Se indica como concepto plural, ya que en la categoría de vida buena se recoge la vida de todos los participantes del proceso intersubjetivo. Solo será plena su condición de *bueno* si es experimentada por todos los participantes de la relación.

que, aunque se encuentra vinculada de manera histórica a la sociedad moderna, sigue abierta a transformaciones a partir de lo que defina el futuro de las luchas sociales. (Honneth, 2011, p. 30)

Según Honneth, la vida buena como una experiencia integral implica reconocer y entender críticamente la propia vida a la luz de procesos de encuentro con el otro. Cuando este encuentro se da en términos conflictivos deja entrever las barreras morales, que se ven obligadas a manifestarse bajo el umbral de la visibilidad pública y se convierten en razones de lucha. Por ejemplo, cuando la sensación de vida buena se ve obstruida por la pobreza, en tanto experiencia de ausencia de lo necesario para el bienestar, la condición material se convierte en la expresión visible del fracaso individual de la realización, que obliga a tomar conciencia de ella y convertirla en un proceso emancipador. Así, la molestia individual pasa a ser reclamo en el colectivo y exige una transformación de la realidad.

Ahora, en las consideraciones de Honneth esta lucha no se da solo en términos materiales y esa no es su motivación. La preocupación por la vida en términos morales es lo que motiva a los sujetos en esta dirección, pues en sus experiencias cotidianas experimentan situaciones que se dan como barreras morales que validan prácticas de exclusión y desigualdad, hasta naturalizarlas. Como indica Sembler (2018), es concebir la existencia de barreras morales hacia abajo y hacia arriba en la escala social, y con ello, la defensa de una identidad o de un mundo moral propio —a resguardo del mal moral que representan los otros grupos para aquellos a quienes estigmatizan, por ejemplo, como flojos (los de abajo) o corruptos (los de arriba)—, lo cual implica una adaptación perfecta, se puede decir conformista, a la propia condición social, que genera resiliencia y aparta el sufrimiento social.

La experiencia de vida buena permite desarrollar una categoría hegeliana, clave para entender la obra de Honneth, denominada intuición recíproca. Esta es entendida como un ejercicio natural que articula las pretensiones del individuo —de ser feliz o realizarse como persona— con las instituciones establecidas en la comunidad a la que pertenece o desea pertenecer. Y se da a través de un vínculo dinámico que parte

de la conciencia de sí que tiene el individuo, con miras a una vivencia intersubjetiva como punto de llegada. Dicha intuición es dada cuando el sujeto, en su experiencia de comunidad (comprendida como la sumatoria de individuos que se reconocen libres), se articula con base en las dimensiones jurídicas prestablecidas para producir relaciones éticas, que son el respaldo de la intersubjetividad.

Al ser vivida, dicha experiencia permite indicar que existe comunidad o ausencia de ella, y esta no es una vivencia estática. Por el contrario, está en constante movimiento, de forma escalonada, ya que el individuo asciende a la comunidad por un valor de reconocimiento, pero cuando una actitud personal no logra dicha valoración, vuelve a sí mismo para identificar el daño causado y exigir validez; pues solo se experimenta intersubjetividad en la medida en que pueden combinarse la autonomía de los sujetos con el reconocimiento que otorga la comunidad.

A partir de esta intuición recíproca, queda establecido que la vida buena es dinámica, y de inmediato se da cuenta de su estrecho vínculo con el concepto de proyecto de vida: cada individuo construye —con las perspectivas de validez desde su escenario moral— aquellos patrones que le dan bondad a su vida, o sea realización. Todo lo que se le interponga a este proyecto es percibido como la expresión de barreras morales, que ponen tensiones a las formas como los sujetos asumen la dinamicidad de su proyecto de vida buena, y les genera un proceso de conflicto consigo mismos y con el entorno, privándolos de asumir una perspectiva transformativa de esas barreras que los obstaculizan y haciéndolos creer que no son adecuadas sus pretensiones morales de proyecto de vida. Esas experiencias negativas no se dan tanto en el orden material, sino en el moral: discriminación injusta, menosprecio, agravio moral o desigualdad en el trato; y permiten elaborar demandas externas con fundamentación moral:

El concepto de vida buena intersubjetivamente coaccionante, relativamente encarnado en el plano moral puede ser captado, en cuanto a su contenido, como sigue: que a todo miembro de la comunidad se le conceda la oportunidad de determinar su curso vital en el espacio de los derechos que se le atribuyen [...], el resultado de dotar al

otro generalizado de un bien común que permite que todos los sujetos conciban su propio valor para la comunidad, sin por ello obstaculizar la autónoma realización de su mismidad. Solo tal forma de eticidad igualmente democrática podría abrir el horizonte cultural en el que sujetos iguales en derecho podrían reconocerse recíprocamente en sus capacidades individuales, porque cada uno de ellos, en su forma propia, podría contribuir a la reproducción de la identidad de la comunidad. (Honneth, 1997, p. 112)

Poner la experiencia de vida buena en los sentimientos morales otorga la certeza de que esta no es fruto de una práctica impuesta, sino de un anhelo marcado en la vida misma y manifestado en las pretensiones de cada sujeto. Pero estas solo se cumplen en el encuentro con el otro que, en su acogida, no solo valida la autonomía que asiste al validado en sus pretensiones, sino que pone todo lo que esté a su alcance para su realización, que es dada en materia de bienestar.

En la propuesta de Honneth, tal bienestar es entendido como expresión de exteriorización de la experiencia de vida buena: como la existencia de sentimientos o expresiones individuales de éxito, al sentir que el obrar individual está de acuerdo con ideales o *prácticas sanas* y es acogido por las instituciones éticas de la sociedad, lo que valida que algo realizado es bueno y está enfocado en el bienestar del individuo, en tanto que este se halla dentro del marco de posibilidades de la comunidad. Como advierte la tesis de Hilary Putnam,

entre la realidad del mundo y nuestros valores existe una relación de dependencia mutua: la manera como seamos capaces de percibir la realidad resulta tan dependiente de nuestras convicciones axiológicas como, a la inversa, estas convicciones axiológicas no se pueden formar independientemente de la manera en la que percibimos fácticamente la realidad. De esta dependencia mutua resulta el hecho de que estén abiertas dos vías para el propósito crítico de presentar, conforme a una idea de vida buena, una forma de vida social como falsa o problemática: o bien, se puede emprender el intento de satisfacer directamente la pretensión de validez normativa, siendo esbozados y definidos en el diagnóstico, con argumentos éticos, los bosquejos de una representación

alternativa de la vida buena; o bien, la pretensión de la validez normativa es satisfecha solo indirectamente, modificando nuestra visión de la realidad social mediante una descripción tan radicalmente nueva que no pueden no quedar modificadas por ella nuestras convicciones axiológicas. (Citada por Honneth, 2011, p. 159)

1.1.2 La teoría hegeliana como instrumento de fortalecimiento en la búsqueda de sociedades integradoras de proyectos de vida buena

Una de las riquezas académicas de la tercera corriente de la Teoría Crítica radica en darle un valor suficiente a la propuesta hegeliana de la construcción de las relaciones intersubjetivas, pues significa otorgar valor a la construcción colectiva. En esta, en términos de Hartmut Rosa (2016), la cercanía de *uno-con-otro*, como *un-sí-mismo*, permite experimentar confianza en la búsqueda de la felicidad, que es propia del sujeto y se consolida en colectivo. Esta es una concepción del bien común como ejercicio comunitario que está dotado de voluntad y de poder, para vivir de acuerdo con sus intereses y reclamar derechos para su realización.

En los proyectos de vida buena que, como advierte Honneth, se articulan en las relaciones comunitarias, tanto la pretensión moral individual como la valoración ética colectiva dependen de las dinámicas del reconocimiento; y este no aparece como una meta que persigan los sujetos, sino que se hace evidente en su ausencia, ocasionada por las heridas morales que genera el rechazo de sus proyectos de vida. La teoría honnethiana parte del presupuesto de que las personas deben su identidad a una estructura de relación práctica consigo mismas, y dependen, a su vez, de la ayuda mutua y del reconocimiento que otras personas den a ese proyecto de vida en la construcción subjetiva mediante la que cada quien va constituyendo su identidad.

Cualquier asomo de rechazo (real o percibido) a esa identidad construida provoca la existencia de heridas morales que tienen su origen en la relación de la persona consigo misma, como interpretación del rechazo de los demás; y la conciencia de ese rechazo, a la que se llama

desprecio, es la que incide en la urgencia de encontrar una valoración ética que supere ese déficit social. Así,

en las condiciones de la sociedad moderna, la solidaridad está por ello ligada al presupuesto de relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados (y autónomos); en este sentido, valorarse simétricamente significa considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común. Las relaciones de ese tipo deben llamarse “solidarias” porque no solo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas; pues solo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden realizarse los objetivos que nos son comunes. (Honneth, 1997, pp. 158-159)

La realización de los proyectos de vida buena depende de la posibilidad de articulación que tiene el sujeto en su entorno, bajo las lógicas del reconocimiento, y le permite experimentar condiciones de igualdad. Su ausencia da cuenta de un *déficit sociológico* que pretende naturalizar, ignorar o validar los sufrimientos causados por el desprecio a los proyectos morales de vida, y obstaculiza los procesos de integración. Esta realidad hace que el sujeto experimente en su cotidianidad acciones de humillación y prácticas de injusticias cuando busca la interacción social y la aprobación comunitaria; y lo lleva a concluir que no puede aportar desde su vida al colectivo y que sus objetivos no son consecuentes con las pretensiones del entorno ético.

La conciencia de injusticia lo aliena y opaca su radio de acción, haciendo nulo el movimiento hacia un proceso de transformación, y lo lleva a asumir la exclusión como un proceso natural, social o culturalmente validado, lo cual reduce al sujeto no reconocido en sus pretensiones morales a la imposibilidad de vivir una vida buena, pues está convencido de que tales represiones, derivadas de la ausencia de reconocimiento social, no le permiten validar su proyecto de vida. Al respecto, Honneth plantea lo siguiente:

De las cualidades valiosas que podemos reconocer adecuadamente en otras personas se había dicho que solo pueden poseer realidad efectiva en el horizonte de experiencia de un mundo de vida determinado; cuando sus miembros han sido socializados exitosamente en su cultura perciben tales cualidades de valor personales del mismo modo que realidades objetivas del mundo social circundante, tal como experimentan también otras particularidades culturales primeramente como hechos dados por evidentes [...]. La validez de los comportamientos de reconocimiento sería dependiente solamente de las realidades normativas de cada forma de vida [...], esto significaría suponer un desarrollo presentado que permitiría juicios fundamentados sobre la validez de cada cultura de reconocimiento. (2016, p. 137)

El mundo de la vida del otro es fuente de información de sus deseos de realización, bien sea porque exterioriza sus intenciones, o por la ausencia de estas, lo que determina un proceso de integración, al considerar que es valioso y debe ser optimizado por su entorno para cooperar con su felicidad; o le imposibilita expresarse, y debe ser eliminado como condición para su integración. En uno y otro caso es necesaria una herramienta normativa, pues en términos honnethianos esta es la garantía de que la realización del sujeto no estará condicionada por visiones limitadas, sino que será el resultado de consensos sociales que darán espacio al desarrollo armónico de los proyectos de vida buena de manera intersubjetiva.

Según esto, el proyecto de vida buena se consolida con el reconocimiento y la valoración de otros sujetos que, con su articulación al proyecto moral que tiene pretensiones de validez, le otorgan confianza y estima por lo que hace, además de darle un espacio de participación en lo social. Por el contrario, el desprecio a dicho proyecto genera un sentimiento de vergüenza social que aniquila las intenciones de libertad y justicia del sujeto, poniendo en jaque su identidad y su autoestima, y perpetuando prácticas de exclusión que alejan la solidaridad como consecuencia ética. Según Montero,

en Axel Honneth la vulnerabilidad humana está en relación estrecha con la dependencia que cada sujeto tiene de los otros para la constitución y valoración de su propia identidad, la radicalidad de esta dependencia es lo que lo hace vulnerable; pues no ser reconocido es posibilidad siempre abierta que implica no tan solo una carencia, sino fundamentalmente una agresión con potencialidad altamente destructiva. (2012, p. 62)

Tal experiencia de vulnerabilidad en la relación intersubjetiva conduce al individuo a encontrarse con impedimentos para realizar sus pretensiones en la comunidad, porque es rechazado o solo parcialmente incluido; y configura un déficit de racionalidad, ya que factores externos califican como incompleto su proyecto personal y lo obligan a transformarse a partir de valores preestablecidos en los escenarios comunitarios. Estos obstaculizan directamente los intereses de vida buena, pues la ausencia de libertad —en el contexto ético de las instituciones sociales— limita la realización de los sujetos y les impide tener control sobre su actividad o sentir una satisfacción plena con las acciones que llevan a cabo.

Para Honneth, toda esta imposibilidad de realización presente en las comunidades es una expresión de patología social¹¹, que no puede ser entendida simplemente como distorsión funcional de la sociedad que pone en peligro su articulación, sino como fruto de consideraciones normativas que son dadas por las experiencias de sufrimiento de quien ve fallido su proyecto de vida buena. Esto se materializa no en los análisis que se hacen de quienes sufren la frustración, sino en los sentimientos que ellos mismos expresan, como sujetos que evidencian la ausencia de reconocimiento. Sin embargo, la misma subjetividad de estos sentimientos y los escenarios de implementación social, que cada vez son más impersonales, llevan a dejar pasar desapercibidas las demandas de colapso de sus proyectos de vida buena.

11 “Hence there has never been any problem with the notion of a politics of recognition when it comes to the struggles of minorities for legal respect and social recognition for their collective identity” (Honneth, 2012, p. 139).

Tal como advierte Rosa (2016), lo que pone en peligro el desarrollo de la vida buena en los sujetos son las distorsiones presentes en las estructuras del reconocimiento, por un lado, y de la comunicación, por el otro. Se pueden vislumbrar importantes perspectivas sobre la naturaleza de tales distorsiones examinando las temporalidades de ambas, dadas en términos de la “aceleración social” (Rosa, 2016, p. 11) propia del capitalismo, que conduce a formas de alienación graves y cotidianas, que terminan poniendo trabas a la realización del concepto de una buena vida en la sociedad.

1.1.3 Distorsiones en los proyectos de vida buena

De la misma manera en que se pone en peligro el proyecto de vida buena en las condiciones actuales de modernidad, también (y tal vez de manera más profunda) existe un alto flujo de distorsiones de la realidad, donde el nivel de racionalización del mundo de la vida conduce a su colonización (en términos habermasianos) y rompe en ella su mayor virtud: su capacidad integradora. Los mecanismos sistemáticos, propios de los procesos de racionalización, amenazan hoy las expresiones espontáneas de integración social a partir de dos riesgos: por un lado, la exclusión cultural, que reduce la comunicación de experiencias, por los límites semánticos y simbólicos; y por otro, la individualización institucional, que articula condiciones espaciales o socioculturales para hacer de las experiencias algo individualizante. En ambos casos se obtiene un ejercicio deficitario de la búsqueda de vida buena, dejándola como una experiencia meramente individual, ante la ausencia del otro como mediador.

Esa situación, evidenciada por los últimos análisis honnethianos, es un fuerte llamado de atención al sentido humano de los proyectos de felicidad, pues solo será una empresa exitosa si se dota de sentido la razón ética de los proyectos institucionales, en relación con el bienestar de los sujetos, y se deja constancia de que el fin último es la validación de lo que es una vida buena y significativa para cada persona en su identidad. Por lo tanto, la gran tarea de la Teoría Crítica, de acuerdo con Honneth, es conocer las condiciones sociales que estructuralmente permitan que las personas persigan concepciones del bien, las cuales lastimosamente

no podrían alcanzarse bajo condiciones de mera individualidad y ausencia de intersubjetividad.

Su gran aporte a las discusiones de la Teoría Crítica (la cual se interroga por la existencia de problemas sociales cuyas causas permanecen ocultas, y cuya invisibilidad genera formas de opresión que no eran perceptibles para la teoría tradicional) es poner el acento en que la realización de los seres humanos se da en la comunidad y que, por ende, la vida buena es intersubjetiva. Esta es la clave para que las pretensiones morales que experimenta cada individuo en su mismidad se armonicen con los estándares éticos de las comunidades a las que pertenece o desea pertenecer, que le permiten pasar de la concepción moral de libertad a la experiencia ética del reconocimiento.

Según Honneth, esta acción comunitaria es activada por un proceso de lucha, pues en la búsqueda de condiciones de buena vida que emprende cada individuo, al hacer conciencia de sí, aparecen paralelamente expresiones de rechazo a su proyecto personal, que le generan momentos de incomodidad o insatisfacción que le producen malestar. Esto sucede en una sociedad que en apariencia funciona correctamente, pero que en las experiencias de frustración individual deja ver las patologías que le son congénitas y que llevan al individuo —cuando constata que algo no funciona correctamente— a buscar en esa misma comunidad que le niega reconocimiento respuestas a preguntas tales como ¿por qué experimenta insatisfacción, si aparentemente todo está bien?, ¿qué ocasiona en su entorno los padecimientos, los modos fallidos de relación y la ausencia de solidaridad?, ¿qué determina la existencia de enfrentamientos y odios entre seres humanos que no se conocen, que les impide realizar su proyecto de vida?

En su intento por entender el significado del reconocimiento, Honneth no se encuentra con solicitudes normativas de los sujetos para adquirir dicho atributo, sino con expresiones de asimetría, invisibilidad y exclusión de sus pretensiones de validez en la vida cotidiana, como si se tratase de un asunto de segunda ciudadanía. Estas situaciones evidencian la existencia, a veces naturalizada, de prácticas de desprecio en la mayoría de las relaciones globalizadas y tecnificadas, que han sido

conocidas y puestas al descubierto en términos conceptuales, pero que no han logrado ser reconocidas (en términos de darles valor y significado a sus pretensiones morales), ni integradas en los círculos de sociedad que se construyen (otorgándoles un valor ético). Sobre este punto, Honneth aclara: “Reconocer a alguien significa inducirlo, en virtud de requerimientos repetidos y continuados de forma ritualizada, exactamente al tipo de autocomprensión que encaja adecuadamente en el sistema establecido de expectativas de comportamiento” (2006, p. 130).

Su trabajo no consiste en presentar experiencias exitosas de vida buena, sino en denunciar los hechos que los sujetos experimentan como injustos y que les impiden avanzar en su proyecto de vida. A partir de su análisis, se dirige a entender los vínculos entre la moral y el reconocimiento, entre lo que cada sujeto desea para su vida y lo que se le valida en su entorno social. Cuando no hay articulación entre estos dos propósitos, del individuo y de la sociedad, se constituyen ofensas morales que obstaculizan los sentimientos subjetivos de realización personal. Tal como señala Fascioli, solo mediante la conciencia de autorrealización que tiene cada sujeto, este puede hacer evidente que sufre una ofensa moral, debido a que

experimenta el menosprecio en función de ciertas expectativas acerca del respeto que cree merecer, expectativas que ha sido capaz de aprender mediante la interacción con otros sujetos, quienes con sus reacciones de asentimiento o afirmación le han ayudado a construir esos “estándares de calidad” de su propia vida. (2011, p. 54)

Amplios sectores de la sociedad, sobre todo aquellos que padecen un déficit en sus derechos, prácticas de exclusión o el bloqueo de sus intereses autonómicos, coinciden en denunciar situaciones de ausencia de justicia, que impiden el desarrollo de la libertad y conducen a la degradación de sus vidas. Solo en un proceso de reconocimiento social, como advierte Honneth (2011), podrán liberar las experiencias sociales de injusticia en su conjunto y transitar hacia un proceso de integración comunitaria. Es decir, solo se apreciará el proyecto de vida (resultado de un interés particular) como *bueno* cuando el entorno comunitario lo

valide e integre al conjunto de lo que normativamente propone como proyecto ético y político de sociedad.

Esta visión honnethiana de los obstáculos a la vida buena tiene tres ápices que son claves para entender su abordaje del reconocimiento. En primer lugar, las experiencias de humillación constatan que existe un problema estructural en el desarrollo del proyecto de vida; y este fallo o ausencia configura la manera como Honneth se acerca al reconocimiento, no a partir de una definición universal del concepto, sino de las experiencias colectivas e individuales que dan cuenta de su ausencia. En segundo lugar, son demandas de orden moral, relacionadas con sentimientos que se viven en la intimidad de la construcción del proyecto de vida y que afectan el desarrollo de la dignidad humana, con lo que se evidencia la ausencia de aprobación de la comunidad en la que se inscribe. Y, en tercer lugar, es un ejercicio conflictivo, dinámico, no estático, que se da a través de luchas; pues solo llamando la atención y haciendo énfasis en su experiencia de humillación, a través de demandas individuales o acciones colectivas, pueden transformarse ese rechazo y esa invisibilidad de la comunidad en actos concretos de reconocimiento.

Ante este panorama de frustración del proyecto de vida buena, los seres humanos se hacen las siguientes preguntas: ¿qué imposibilita el desarrollo de la concepción de vida buena? y ¿por qué lo que estima un sujeto no tiene reconocimiento social? Las respuestas están dadas a partir de la inactivación de las instituciones éticas y la desilusión que se experimenta, debido a que, a pesar de que se construyen sociedades que promueven los derechos, la asimetría sigue siendo una constante y se pormenoriza cada vez más el efecto soterrado del poder capitalista, que no da el salto de *conocer* a *reconocer* y que ve en el otro un objeto atento a los servicios y no un ciudadano con derechos. Como advierte Honneth,

no es preciso suponer un “telos” de entendimiento, a la manera de un *a priori* comunicativo, para traducir la acción amorfa en reprobación moral; basta con sentir el hilo de las sensaciones afectivas que se asocian en forma de desprecio para establecer qué modalidad de reconocimiento es negada, es decir, que la lucha por el reconocimiento subyace a la acción de las personas, aunque no puedan argumentarla. (2011, p. 22)

1.1.4 De la teoría de la acción comunicativa a la teoría del reconocimiento

Habermas (1999), en *La inclusión del otro*, hizo un primer intento de acercamiento para responder a estos retos de orden moral. Sin embargo, sus esfuerzos por resolver dichos conflictos desde la lógica comunicativa tampoco hacen posible responder a esta frustración de la negación del proyecto de vida, pues más allá del proceso discursivo y de la participación en los actos de habla para racionalizar el mundo de la vida, con los que cuenta el individuo, este se ve sometido a prácticas de asimetría propias de los consensos discursivos, lo cual aparece en la lógica del consenso-disenso como el fenómeno de la reprobación (en términos del disenso), que hace que las minorías experimenten la conciencia de la injusticia ante sus demandas; todo ello fruto de las pugnas de poder que expresan los espacios normativos sociales.

Este ejercicio de la teoría comunicativa, si bien no responde a la necesidad del reconocimiento de la vida buena, deja constancia de que el proceso de articulación social, por las asimetrías que ha construido, se da en torno a acciones de lucha y de resistencia. Por eso, una lectura a la segunda versión de la teoría habermasiana que realiza Honneth (2009a) le da la clave para entender el papel de la crítica social desde la teoría de la acción comunicativa. En ese contexto, de acuerdo con Honneth, pasaría a ser ahora una posibilidad de ampliar el conocimiento sobre las formas particulares de la dominación social de clase y volver a poner en marcha el proceso de movilización y resistencia, que podría liberar las pretensiones morales de los bloqueos y los obstáculos de la comunicación en la articulación social.

La apuesta de Honneth es superar la propuesta de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, ante la evidencia de las asimetrías sociales, y proponer un giro recognoscitivo que le permita, a partir de las patologías sociales (casi siempre incomunicadas), y no de los espacios de comunicación, transitar a las patologías de la razón, para sacar a la luz las situaciones de desprecio, como la humillación, la violencia, la exclusión y la indiferencia que sufren ciertos grupos poblacionales e individuos, por sus pretensiones de validez; y cuestionar a las instituciones

éticas frente a sus concepciones de libertad, en relación con la búsqueda de la buena vida de los seres humanos.

La ausencia de validez social le hace experimentar al individuo despreciado que es extranjero o extraño, que no encaja; cuestiona el ejercicio de su autorreconocimiento y le evidencia el desprecio del entorno frente a sus pretensiones; y la falta de compromiso de protección de las instituciones le hace sentir desestima y ausencia de valoración social. En este punto, es claro el valor supremo de la comunidad como resultado de la autonomía y, por ende, la negación de la posibilidad de participación en ella genera en el individuo experiencias de injusticia que lo llevan a moverse desde el orden moral y a buscar escenarios de aprobación, pues en ellos está comprometido su sentido holístico de la vida, tal como lo señala Honneth:

La motivación por el comportamiento de protesta social de las clases bajas no se basa en la orientación por principios de moral formulados positivamente, sino en la experiencia de la violación de ideas de justicia dadas intuitivamente; y el núcleo normativo de estas ideas de justicia consiste una y otra vez en expectativas relacionadas con el respeto hacia la propia dignidad, el honor o la integralidad. (2011, pp. 136-137)

Según sus planteamientos, las patologías se manifiestan cuando los sujetos experimentan que les es soterrado el ejercicio de vida buena en su vida cotidiana: estas experiencias, en diferentes culturas y latitudes, en múltiples grupos humanos, de manera sistemática o aislada, a título individual o colectivo (que no necesariamente pasan por procesos de organización social, pero que tienen en común que sus solicitudes de orden moral no son estimadas por sus entornos sociales), dan cuenta de cómo una deficiencia social se transforma en una patología social, que puede ser calificada como tal con plena validez teórica.

Honneth encuentra el camino de demanda de dichas patologías sociales en la filosofía del derecho de Hegel. En la dinámica dialéctica entre el espíritu objetivo —que da cuenta de que todo lo real es racional— y la pretensión de eticidad —que busca que las acciones sean institucionalizadas en la sociedad para garantizar concepciones de

bienestar a las pretensiones morales de los individuos— se enmarca la configuración de un alto concepto de la vida buena. Esta es dada en términos de justicia, tal como la expresa Hegel: “Es la terminación de la voluntad libre que experimenta el individuo de ser sí mismo en el otro” (citado por Honneth, 1997, p. 51), y se sustenta en instituciones y prácticas que deben garantizar el ejercicio de derechos de los sujetos en las esferas sociales.

Así, se hace evidente que para los individuos el mayor obstáculo en el desarrollo de la vida buena es la negación de sus pretensiones morales, que los lleva a un conflicto personal (vuelven a sí mismos para validar sus demandas morales) y colectivo (buscan romper con la invisibilidad que otorga la comunidad). Estas demandas solo encontrarán su realización cuando los individuos logren verse reconocidos en los otros, lo que constituye la esencia de su proyecto de vida. Es decir, la experiencia de desprecio, como obstáculo de realización y portadora de injusticia social, por su carácter patológico, pone en riesgo la valoración moral y activa la lucha por el reconocimiento.

En toda su obra, la perspectiva reconstructivista honnethiana supone que para lograr escenarios de vida buena no se requiere una tendencia al aumento del poder por parte del Estado, sino de las garantías que este da para la realización de sus miembros, y esto solo puede darse en la medida en que las instituciones (a las que han confiado la vida) otorguen a sus proyectos el reconocimiento de sus pretensiones morales, que no están dadas por el derecho, sino por las luchas sociales.

En general para aquellas ideas de la perfección social o de la buena vida, tal como las tenemos que presuponer obligatoriamente en los juicios sobre patologías sociales, se nos ofrecen solo dos caminos de justificación, aunque ambos, por diversas razones, parecen estar igualmente bloqueados: por una parte, las objeciones epistemológicas contra los supuestos objetivistas sobre una naturaleza humana nos impiden hablar a la ligera de las condiciones generales de la buena vida, por otra parte, el examen del pluralismo axiológico creciente excluye la posibilidad hermenéutica de partir de convicciones socialmente compartidas en cuanto a lo bueno. Por tanto, una forma de la crítica de la sociedad,

que en lugar de la injusticia social intente diagnosticar situaciones patológicas, parece ser meramente una herencia de un pasado en el que se podía hablar de manera despreocupada de la naturaleza de los seres humanos. (Honneth, 2011, pp. 157-158)

El reconocimiento validará el proyecto de vida buena, si se basa en el acto moral que se evidencia en el mundo social a partir de cuatro características propuestas por Honneth: la afirmación de las cualidades positivas del sujeto en las comunidades; la actitud eficaz en el plano de la acción de ser vinculado en su dinámica intersubjetiva; la libertad de la expresión independiente en el mundo social; y el desarrollo de un concepto genérico de bienestar en la sociedad, que abarca diferentes subtipos.

1.2 La emancipación del sufrimiento: superar la invisibilidad

La obtención de vida buena genera en el sujeto sentimientos de seguridad o, en otras palabras, la búsqueda de seguridad se encuentra en la percepción de que se goza de vida buena. En términos honnethianos, su ausencia genera una irritación normativa, entendida como una reacción agresiva de quien ve lesionado su ideal de bienestar, ya que experimenta, por parte de las instituciones éticamente constituidas, una acogida diferente a la que espera por sus pretensiones morales. Tal acogida suele expresarse en acciones destructivas para sus ideales, haciéndole sentir vergüenza de su propio valor. Este sufrimiento es central en la propuesta de Honneth, pues la Teoría Crítica de la sociedad confirma con él la intuición de que hay frustración en el proyecto de vida de las personas afectadas. Por ello, solo descifrando el sufrimiento que experimenta cada persona en relación con sus ideales morales se pone de manifiesto su contrario: el reconocimiento correspondiente, que está ausente.

Es precisamente la existencia real de este sentimiento y de sus manifestaciones, cada vez en mayor crecimiento, lo que conduce a la tercera corriente de la Teoría Crítica a poner su atención en las injusticias sociales y a darles valor a las expresiones de los sujetos en la apropiación

que hacen de su propia vida: cómo se presentan, qué características tienen y cómo se agudizan dichas expresiones deficitarias que, si bien son tan variadas como los distintos proyectos de realización, tienen todas un camino común, a saber, la frustración ante el proyecto de vida.

1.2.1 El sufrimiento social como expresión de frustración personal

El sufrimiento social comprende la frustración o la violación de las expectativas normativas que tienen los sujetos respecto a la sociedad y que en ocasiones consideran legítimas. Debido a que la integridad de las personas depende del reconocimiento de los demás, Honneth profundiza su trabajo al analizar las experiencias negativas de sufrimiento moral, bajo la premisa de que el sufrimiento siempre es social. El sujeto *sufre por algo*, el entorno *le indica que*, el otro *le causa* o eso *le hirió*; es decir, el sufrimiento responde a la frustración de expectativas socialmente creadas. Por eso la ruta es activar, con fundamento antropológico, una reconstrucción normativa que explicita los ideales de reconocimiento que espera un sujeto con relación a su proyecto moral y que permita orientar las investigaciones empíricas sobre el sufrimiento social, para reparar el hueco psicológico que se produce cuando no es reconocido.

En ocasiones, las expresiones destructivas son fácticas, buscan lesionar el cuerpo del otro, o lo que lo representa, para dejar constancia de su desaprobación. Esta situación lleva, a quien la padece, a experimentar no solo el dolor físico o la privación de los espacios de relacionamiento, sino sentimientos de humillación, cuyo cometido es que sienta desprecio de sí mismo o de lo que representa, y esto le genera secuelas psíquicas y sociales. En ese sentido,

una herida física se convierte en una injusticia moral cuando el afectado tiene que considerarla una acción que lo desprecia de manera intencional en un aspecto esencial de su bienestar; no el mero dolor físico como tal sino solo la conciencia acompañante de no ser reconocido en su propia autocomprensión constituye en este caso la condición de la herida moral. Lo mismo sucede en el caso del engaño, el cual recibe la cualidad específica de una injusticia moral solo por el hecho de que

una persona no es tomada en serio en su aspecto central de su relación consigo misma: al igual que con la ofensa simbólica y la humillación, el desprecio a la integridad personal es en este caso el que hace de una acción o expresión una vulneración moral. (Honneth, 2009a, p. 318)

Por ende, experimentar la injusticia social siempre remite a evidencias psíquicas, ya que la primera impresión que le causa al afectado es la de la desaprobación de su vida misma, y así obstaculiza el desarrollo de su proyecto individual, tal como lo tiene percibido, y le genera un conflicto con el entorno comunitario. El análisis de teorías como la de Freud, que responden a la pregunta por la afectación psíquica del sujeto cuando se enfrenta a experiencias de sufrimiento, o la de Mead, sobre las respuestas psicosociales que construye el sujeto para proteger su proyecto de vida buena, orienta la reflexión honnethiana a dar por sentado que las experiencias de desprecio o instrumentalización del individuo en la sociedad no solamente se expresan en términos materiales, por los altos niveles de asimetría e inequidad que experimenta, sino por el aniquilamiento psíquico y sentimental que producen en su vida y que, en el fondo, incluso detonan las consecuencias materiales.

Por ello, detrás de las personas que experimentan esclavitud, humillación, negación de derechos o tratos discriminatorios es común la inexistencia de ideales de realización, o su impulso fallido, pues se encuentran en una situación enfermiza, que se exterioriza como expresión de la inequidad social:

En las investigaciones psicológicas que estudian las secuelas personales de la vivencia de tortura o de violencia, con frecuencia se habla de “muerte psíquica”, en el dominio de la investigación que se ha ocupado, por ejemplo de la esclavitud, de la elaboración colectiva de la deposición de derechos o de la segregación social, se ha introducido el concepto de “muerte social”; y respecto al tipo de menosprecio que se encuentra en el desprecio de determinado modo de vida, encuentra un empleo preeminente la categoría enfermedad. (Honneth, 1997, p. 164)

Según Honneth (1997), la frustración en la realización del proyecto de vida buena de cada sujeto se manifiesta en condiciones de

sufrimiento; y existen tres expresiones en la vida de las personas que indican la urgencia de atender este sentimiento de menosprecio social, que aparecen como consecuencia del aislamiento que se genera entre el individuo y la comunidad. En primer lugar, esta realidad patológica se evidencia en la sociedad actual y consolida lo que la Teoría Crítica señala como déficit de racionalidad; en segundo lugar, tal realidad genera unos impedimentos para la vida moral, fruto de la presión capitalista; y en tercer lugar, la idea de las patologías sociales y la posibilidad de superarlas proviene de la misma racionalidad, cuyo desarrollo pleno se encuentra bloqueado y se expresa en el sufrimiento o en un falso reconocimiento (Castañeda, 2011). Sobre este punto, aclara Honneth:

Sería falso suponer que la teoría del reconocimiento no ha tenido constancia desde el principio de fenómenos negativos de sumisión o dominio. En realidad, el impulso crítico de tal teoría se deriva solo de las manifestaciones sociales de reconocimiento fallido o defectuoso: la mirada debe dirigirse a las prácticas de humillación o envilecimiento a través de las cuales se les escatima a los sujetos una forma fundada de reconocimiento social y con ello una condición decisiva de la formación de su autonomía. (2011, p. 131)

La emergencia de tramitar estas expresiones humillantes, como exigencia social para revisar qué impide los procesos de integración en sus estructuras, no en términos de inclusión condicionada de unos a otros, sino de asunción, en igualdad de condiciones, de las pretensiones morales que son válidas para cada sujeto, es lo que impulsa en Honneth el uso de la teoría del reconocimiento como herramienta de índole activo —lucha— y con un propósito transformador —generar un cuerpo normativo—.

Por esta vía, asume un horizonte normativo en el que se manifiesta una lucha de clases motivada por un conflicto social, que lleva a que los individuos peleen “por las condiciones sociales por las que pueden alcanzar el reconocimiento y el respeto” (Honneth, 1997, p. 13). Esa manera de sentirse *no reconocido*, a su vez, se identifica mediante tres formas de negación del reconocimiento, que expresan el sufrimiento: la primera pone en jaque la autoconfianza, que afecta la integridad

de una persona; la segunda mina el autorrespeto, que priva a las personas de determinados derechos dentro de una sociedad; y la tercera socava la autoestima y es la versión negativa del valor social de la persona en un grupo. Estas experiencias de sufrimiento son el motor de la lucha social, pues influyen en las exigencias de una ampliación de las relaciones de reconocimiento.

1.2.2 El sufrimiento como obstáculo de los proyectos de vida buena

Los altos niveles de exposición a experiencias de vulnerabilidad que viven los sujetos están relacionados, en la teoría de Honneth, con la necesidad de que recuperen los niveles de relación y de dependencia de los otros para garantizar su identidad. La urgencia de esta acción garantista para su desarrollo es lo que los hace vulnerables, pues no ser reconocidos es el origen de la aniquilación del proyecto de vida buena. Los efectos de este tipo de vulnerabilidad son de doble vía: por un lado, la pérdida de confianza en la relación con la comunidad; y por otro, la ruptura con la estima propia y el valor de la dignidad.

Algunos teóricos de la filosofía social que han profundizado en las teorías honnethianas, como Montero (2012), advierten que, en el marco de las relaciones cotidianas en la sociedad, tanto en los espacios intersubjetivos como en su vida misma, los sujetos experimentan el rechazo, la degradación o la desvaloración social de aquellas características personales que son claves para definir su identidad desde sus pretensiones morales. Y este sentimiento negativo no solo compromete su pertenencia social, sino que, en casos extremos, puede conducir a su aniquilación social, ya sea porque la misma comunidad lo hace de manera violenta, o porque él decide aislarse debido a las sensaciones asumidas. Además, la agudización del individualismo capitalista aumenta este tipo de sensación en personas o grupos sociales completos.

Por este motivo, cabe replicar el cuestionamiento de Honneth: ¿cómo se enraíza esa experiencia de sufrimiento en el plano afectivo de los sujetos, de modo que pueda motivar el impulso hacia resistencias y conflictos sociales? Primero, hay unas formas de sufrimiento práctico,

como la tortura y el dolor corporal, con las que al sujeto se le niegan todas las posibilidades de control y determinación de su vida, y que lo conducen a una humillación personal; estas constituyen la manifestación de la indefensión frente a la voluntad de otro sujeto, hasta el arrebato sensible de la realidad (Honneth, 1997). El maltrato físico de un sujeto representa ese tipo de sufrimiento que lesiona la confianza en sí mismo y en su proyecto de vida, y es una condena a la muerte psíquica.

Segundo, que un sujeto sea excluido de determinados derechos de una sociedad de manera permanente no implica solamente la limitación violenta de la autonomía personal, sino que se relaciona con el sentimiento de no poseer mecanismos de integración ni obtener aprecio por parte del entorno comunitario. Lo anterior frustra sus expectativas de ser reconocido (en tanto sujeto capaz de formular juicios morales) y ese tipo de sufrimiento le impide sentir el ejercicio de la responsabilidad colectiva, lo cual se manifiesta como una condena a la muerte social.

Tercero, la visión negativa del valor social del singular en la comunidad le hace experimentar un nivel de sufrimiento en términos de la desvalorización de modos de vida colectivos. De este modo se llega a la forma de comportamiento que hoy se designa en el lenguaje cotidiano como *injuria* o *deshonra* (Honneth, 1997), que le arrebató a la persona la aquiescencia social frente a una forma de autorrealización de grupo, lo cual constituye una condena a la muerte cultural.

Estos tres escenarios, donde se expresa el sufrimiento, promueven las razones de la lucha por el reconocimiento para alcanzar las pretensiones de vida buena, pues la negación de la visibilidad genera en el sujeto actitudes y emociones que este manifiesta cada vez que es depositario de humillaciones, como la desposesión de derechos y la indignidad. Estas le hacen sentir en primera persona una justicia errada (injusticia) y una coerción de su libertad, siendo portador de prácticas de desprecio y expresiones de dolor, que solo podrán superarse con acciones de resistencia política. Así lo abarca Honneth:

El sufrimiento empleado en el sentido de, o bien un estado de ánimo colectivo, o bien una disposición individual; esta pretensión, que la

mayoría de las veces es juntada por Hegel, de manera casual, con fenómenos de indeterminación, de vacío o incompletud, aparece como un concepto colectivo para los daños patológicos que podrían ser causados por una orientación del mundo de la vida o modelos de libertad solo unilateralmente o incompletos. En una relación complementaria con el concepto de sufrimiento se encuentra la segunda categoría, a la que he concedido en mi interpretación una importancia central, aunque en la historia del efecto del libro de Hegel solo haya tenido una importancia secundaria: por eso se habla tan frecuentemente del asunto de la liberación en la transición al capítulo de la eticidad, porque de esta manera se expresan las dos tesis de que, con el ingreso de la nueva esfera, debería ser posible, tanto una liberación del sufrimiento existente como también volverse hacia la libertad efectiva. (2016, p. 116)

El sufrimiento, como experiencia individual, limita el concepto de autorrealización y obstruye el proyecto de vida buena, que depende de la solidaridad que le brinden los otros al sujeto. Este sufrimiento se vive en lo personal, se refleja en el ataque a las capacidades individuales, no a las cualidades colectivas, y por ende, hace que lo que el sujeto defiende como propio se vea como un sentimiento ajeno a la realidad social.

Históricamente, el resultado de este sufrimiento en las comunidades ha sido la exteriorización de la vergüenza social: el sujeto que se siente indigno de participar en el proceso comunitario y coarta su proyecto de vida buena (cfr. Nussbaum, 2000). Más allá de ser únicamente una emoción destructiva de la identidad y la autoestima, la vergüenza tiene el potencial, en este caso, de ser “catalizadora de la transformación social”; aquello que le permite al sujeto inferir que ese sentimiento negativo es la manifestación de la ausencia del reconocimiento que las instituciones éticas le niegan.

Dicha vergüenza tiene comportamientos patológicos en la sociedad, pues pretende asegurar que el individuo pierda el valor ante su entorno y que la validez de su proyecto sea puesta en cuestión, a pesar de que este esté convencido de su autenticidad. La presencia del otro y su expresión de desprecio le constatan que su valor no es importante o es inferior a sus pretensiones en relación con la sociedad, y de esta manera

hacen que se sienta violador de una norma social establecida o incapaz de estar al nivel de las demás personas de la comunidad.

Esta situación busca que el sujeto, además de no ser acogido en el entramado social, como fruto de una sanción social, sienta repugnancia frente a su particularidad; y que con dicha desvalorización entienda y asimile el trato desigual que le ofrecen en el entorno social. Por tanto, es un golpe certero a la autoestima, porque lo que este considera propio es por lo que los otros lo juzgan contrario; pero también es la manifestación de la ausencia de requisitos para establecer un proceso de construcción social. En su introducción a *Crítica al agravio moral*, de Honneth, Miriam Mesquita Sampaio explica lo siguiente:

En el marco de su teoría del reconocimiento, Honneth incluye no solo la crítica a las patologías o a la irracionalidad de la sociedad contemporánea capitalista en general (perceptible ya en el vínculo con la tradición marxista de su reflexión temprana), sino la referencia a dos cosas: por un lado, como punto de partida de la crítica inmanente en la propia realidad social, la referencia al sufrimiento humano y a la conciencia de la injusticia, presente en los propios afectados, y del carácter patológico de esa sociedad, o sea, de lo que llamamos el agravio moral; y por otro, la referencia a un parámetro normativo más allá de simples principios de justicia como su punto de llegada. (2009, p. 12)

Uno de los retos no deseados de las prácticas capitalistas actuales es la reducción, y en el mejor de los casos la eliminación, de cualquier atisbo de sufrimiento, precariedad o situación que ponga en riesgo los niveles materiales de la vida buena, mediados por la capacidad de tener y de adquirir. De ahí que la carrera desenfadada de producción que tienen las sociedades actuales esté validada por la resolución de aspectos de orden biológico, social, cultural y religioso que garanticen la tranquilidad o el *confort* y no distraigan la atención de la producción. Esta situación deja establecida, de entrada, la asimetría como una condición necesaria de la sociedad: cada individuo, según sus posibilidades (monetarias), resuelve esos pendientes para entrar en la carrera frenética de la tenencia, pero otro gran grupo, que no logra alcanzar esa meta puesta por el capital, queda abocado a la vida del sufrimiento.

Tal como advierte Rosa (2016), el sufrimiento y la alienación, propios de la vida moderna, que incluso se interceptan, no pueden ser determinados desde afuera, con referencia a alguna esencia o naturaleza humana que pretenda validar qué es propio del sujeto o le pertenece. Estas experiencias son fruto de la sensación de rechazo que siente el sujeto y están enraizadas en los sentimientos (contradictorios), las convicciones y las acciones de los propios actores sociales.

El sufrimiento, como una experiencia personal, solo es reflexionado en los últimos años desde la racionalidad, ya que antes era asumido desde las expresiones religiosas y, por ende, se entendía como consecuencia de los actos de la vida humana creyente. Hoy, con este nuevo enfoque, queda en evidencia que es resultado de las patologías en las relaciones sociales, ya que da cuenta de deformaciones que tiene la misma vida social, que afectan o imposibilitan a los individuos para el ejercicio pleno de la participación en lo comunitario, mientras son vistos como merecedores de dicho sentimiento y se les trata con prácticas de desprecio.

Esta experiencia de sufrimiento genera un estado social deficitario, que no solo produce una experiencia de injusticia en la vida del sujeto, sino que pretende validar que dicha expresión de no realización esté relacionada con situaciones psíquicas que limitan o deforman en él las posibilidades de vida en condiciones de dignidad. Por ello, abordar un estudio de estos sentimientos de desprecio exige, más que un análisis hermenéutico de los fallos del sistema de justicia, un análisis de las condiciones reales de percepción social del valor del sujeto en su mismidad, que garanticen una reproducción no distorsionada de su proyecto de vida en el entramado social, sin perder de vista el valor ontológico de su identidad.

Honneth advierte que con ese abordaje de la identidad —como expresión de frustración social que deviene sufrimiento— se pretende, en analogía con las enfermedades, abordar estados fallidos, o situaciones que se quieren presentar como anormales, para limitar las posibilidades de la vida social. Por el contrario, lo saludable o normal se posee como lo válido y lo que valida. Esto permite comprender las motivaciones de su propuesta de abordar esta situación en perspectiva de

diagnóstico patológico, pues finalmente la sociedad hace responsable al sujeto despreciado de ser portador de las causas de su sufrimiento.

El ambiente de sufrimiento se mide por la sensación de reprobación que, en términos weberianos, se presenta como un diagnóstico que evidencia sus efectos en lo personal y manifiesta sus contravenciones en lo comunal. Allí, el sujeto se comporta como en un ambiente de tensión entre lo social y lo moral que, en la práctica, valida la conciencia de injusticia que siente él mismo por la falta de lo que considera merecido, pero que se le niega porque sus mismas condiciones personales lo imposibilitan para acceder a eso, y ello amenaza su proyecto de vida. Sobre esta tensión entre lo social y lo moral, Honneth explica que

el concepto de conciencia de injusticia debe subrayar que la moral social de las agrupaciones oprimidas no contiene representaciones independientes de la situación de un orden moral total o proyecciones de una sociedad justa, sino que presenta una sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencia de moralidad supuestas de manera justificada. Su moralidad interior, mantenida dentro del complejo de pautas de desaprobación ética, solo presenta, en cierto modo, el negativo de un orden moral institucionalizado; su potencial históricamente productivo radica en que muestra las posibilidades de justicia hegemónicamente excluidas, con la fuerza de aquel que está afectado en el curso de su vida. (2011, p. 60)

Esta situación pone de presente un concepto de desarrollo individual, ya no a escala humana, donde el entorno juega un papel accesorio y utilitarista para los intereses del individuo, mas no articulador. Tal situación genera en amplios sectores de la sociedad (como los individuos sin poder adquisitivo) una imposibilidad de desarrollo en lo personal, y poca o nula atención al reconocimiento de su entorno social, lo cual genera frustración.

Por estos motivos, abordar este déficit social desde la perspectiva del diagnóstico patológico de las causas del sufrimiento permite pensar la sociedad de manera articulada, de tal manera que los individuos y la comunidad aparecen como momentos mutuamente constitutivos, y

no como unidades antagónicas, lo cual vincula el desarrollo del sentimiento de desprecio que experimenta el individuo dentro de una estructura social deseada por él. Ahora bien, su anhelo de participación en dicha comunidad no lo experimenta en oposición a su autonomía individual, sino como resultado de su inserción; porque la comunidad para Honneth no es sujeto ni objeto, sino algo de índole relacional.

1.2.3 Los espacios comunitarios como escenarios de frustración del proyecto de vida

El espacio de análisis de Honneth es la observación aplicada de los fenómenos sociales de las últimas décadas, en las que se han levantado, en todas las regiones del mundo, las voces de quienes exigen romper el cerco de la invisibilidad: refugiados, migrantes, mujeres, miembros de las religiones minoritarias, entre otros. En cada uno de ellos esto ha sido fruto de un proceso colectivo, porque se han organizado, o resultado de una vivencia propia, porque han experimentado en su piel situaciones de desprecio que validan la injusticia de la que son objeto y el reclamo de hacer público su sufrimiento (cfr. Torres, 2013).

Estas experiencias de sufrimiento son enfrentadas por individuos o colectivos que, en su interés de participar en la integración social, encuentran obstáculos físicos y materiales, pero también simbólicos, que desapruaban su individualidad y les ofrecen dos alternativas: renunciar a participar en igualdad de condiciones en la vida social o renunciar a aquellas cosas de su individualidad que son negadas por la relación de intersubjetividad o las normas sociales. En cuanto a la conciencia de injusticia, Honneth desarrolla lo siguiente:

La moral social de las capas sociales inferiores presenta un conjunto de reivindicaciones de justicia reactivas, no armonizado en sí. Es decir, mientras que las representaciones elaboradas de la justicia valoran, dentro de un sistema coherente de relaciones, hechos sociales, la moral social no escrita consiste en desaprobaciones de hechos sociales, vinculados a la situación. Dado que estas valoraciones negativas no están generalizadas en un sistema positivo de principios de justicia, quisiera proponer como título para su sustrato cognitivo en conexión con Moore

el concepto de conciencia de injusticia [...]. El concepto de conciencia de injusticia debe subrayar que la moral social de las agrupaciones oprimidas no contiene representaciones independientes de la situación de un orden moral total o proyecciones de una sociedad justa, sino que presenta una sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencia de moralidad supuestas de manera justificada. (2011, p. 60)

El punto central del análisis de Honneth no son los movimientos sociales que tramitan de forma sistémica sus demandas de derechos, lo que deja claro en su diálogo posterior con Nancy Fraser (Fraser y Honneth, 2006), sino la experiencia que tiene cada sujeto (expresada o no) al sentir desprecio de parte de su entorno. Este se da en relación con lo que él considera determinante para su desarrollo, porque consolida su ideal de libertad, pero que, para quienes lo acompañan o de quienes se quiere acompañar, son expresiones en desventaja que deben ser ocultadas, eliminadas o deformadas; y hasta transformadas en otras, impuestas por la sociedad y presentadas como mejores incluso para quienes las padecen. Esto se pone cada vez más en práctica bajo parámetros globalizadores o de comunidades transnacionales.

Los medios de comunicación y las redes sociales han contribuido a ampliar el horizonte de conocimiento de la sociedad global, poniendo en evidencia que la situación de grupos históricamente oprimidos y marginados no solo es sistemática en el mundo, sino que su acceso cada vez más limitado a los derechos ha construido una barrera casi naturalizada, que ellos mismos están cuestionando con procesos de resistencia y movilización. Dichas limitaciones buscan poner en jaque sus proyectos de vida y, si bien en otro tiempo las presiones capitalistas o políticas lograban acallarlas o reducirlas a un escenario menor, la amplia difusión de esta situación a escala mundial, en las últimas décadas, da cuenta de que existen ciudadanos que al iniciar su proceso de construcción social encuentran cuestionamientos a sus pretensiones morales y tales barreras validan su sufrimiento. En ese sentido,

la moralidad interna de la conciencia social de injusticia se deja leer solo indirectamente, esto es, en los criterios de la reprobación moral de acontecimientos y sucesos sociales, porque ni sus premisas de valor, ni sus

ideas de justicia son transparentes. Bajo esta perspectiva se ofrecen posiblemente como formas de expresión de conciencia social de injusticia toda una serie de acciones sociales a las que parece faltar a primera vista toda intención y dirección normativo práctica. (Honneth, 2011, p. 63)

Dichas demandas son un claro reclamo a experiencias de justicia que deben provenir del entorno social que las rodea, pero su convivencia diaria con ese entorno demuestra lo contrario. Allí solo experimentan injusticias que, desde las instituciones sociales, a veces se formulan de manera positiva, como ayudas para hacer más llevaderas las consecuencias de la exclusión, pero sin romper la franja de la opresión o dotarlos de paliativos tranquilizadores ante un sufrimiento sistemático.

Precisamente estas experiencias de cuestionamiento moral son las que hacen que el sujeto sienta el vacío o la incompatibilidad con el entorno social que articulan; pero, al mismo tiempo, pueden ser la clave para transformar la realidad de desprecio en reconocimiento. Tal como se advierte en *La sociedad del desprecio*, dichas demandas de necesidades e ideas de felicidad dentro del sentimiento de injusticia pueden señalar caminos no aprovechados para el progreso moral:

Por un lado abstraigo todos aquellos procesos en los que o bien las agrupaciones oprimidas mismas o bien las vanguardias políticas movilizan culturalmente sentimientos colectivos de injusticia y los organizan estratégicamente para aportarlos en forma de exigencias justificables de justicia, a las confrontaciones políticas; y por otro lado, también abstraigo que las posibilidades de formular y manifestar sentimientos de injusticia social son limitadas o controladas por los procesos estatales y empresariales, para apartarlas bajo el umbral de la articulación política. (Honneth, 2011, p. 63)

El bloqueo de los proyectos individuales de vida genera un sufrimiento moral en las personas, como resultado de las experiencias de rechazo y de desprecio que se materializan en las acciones cotidianas de injusticia. Esta última, además, permite vivir en la sociedad, pero de forma deficitaria, siempre en asimetría, y se convierte en la validadora de prácticas de exclusión que no buscan ser superadas por quienes las

padecen, pues creen que son merecidas, ni levantadas por las instituciones que las practican, porque consideran que son necesarias.

La pretensión de las personas que hacen parte de grupos sociales históricamente discriminados y excluidos no es, en primera medida, el reconocimiento de su rol social, sino llamar la atención sobre la forma en que la indiferencia y el trato asimétrico de las estructuras sociales hace que se den expresiones de injusticia hacia ellos que, en últimas, los hacen cuestionar sus propios proyectos morales. Por ende, es necesario que, en el horizonte de expectativas mutuas, como personas morales en sus entornos culturales, políticos y habitacionales, puedan encontrar el reconocimiento por sus méritos sociales. De lo contrario, se estarían reproduciendo sociedades de *injusticia moral*, como las denomina Honneth, que al final, por el mismo ropaje con el que se presentan y justifican, terminan por asumirse como un reconocimiento merecido para quien las percibe, aunque este sea negativo.

Por ello, Honneth da inicio a un proceso de indagación que, como él mismo reconoce, ya habían avanzado de manera parcial algunos otros pensadores de la Teoría Crítica, como Walter Benjamin o Erich Fromm; y que, desde un análisis social, busca dar explicación a los fenómenos, casi todos sociológicos, de obstrucción del progreso y frustración de la realización de las relaciones sociales en la modernidad. Si bien esta ha sido una característica sistemática de la Teoría Crítica (cfr. Horkheimer y Adorno, 2018), entre la segunda y la tercera generación se hace más aguda en su trabajo, por la demanda de análisis de los crecientes y acelerados fenómenos sociales, culturales, políticos y ambientales que amenazan la realización del ser humano y la condicionan, o intercambian valores como los de justicia, felicidad y vida en común por acciones mercantilistas. Así, este autor postula que

la tarea de la crítica de la sociedad es poner al descubierto los estados sociales en los que razonablemente tiene que ser puesta una contravención del estándar de justicia. Por este motivo, la fórmula estándar a la que resultan adecuadas las propiedades formales de una crítica social, comprende habitualmente tres etapas distintas [...], primero la introducción de pretensiones o preferencias legítimas; segundo la

justificación del estándar de justicia, a cuya luz, en tercer lugar, podrían determinarse como injustas determinadas circunstancias sociales. (Honneth, 2011, p. 155)

El gran peligro que se expresa en las relaciones modernas, del que es consciente Honneth, es el cambio de valores y de significados en la vida de los sujetos, prácticas que terminan siendo naturalizadas, aunque sean nocivas. Y a pesar de que ponen en riesgo el proyecto de realización del sujeto, pretenden mostrarlas como menos dañinas o irremediables, obligando a convivir con ellas e imponiéndose sobre las lógicas argumentativas y los presupuestos normativos.

El fin en sí mismo de una sociedad justa no es construir políticas de igualdad o comunidades uniformes, sino promover espacios plurales entre sus miembros, donde no medien acuerdos asimétricos de aceptación de pretensiones morales o no se apliquen a los proyectos morales escalas de valor de mejores o peores. Lo ideal es que, en dichos escenarios plurales, todas las personas, aunque no participen en los debates o los procesos organizados, encuentren las herramientas necesarias para desarrollar sus proyectos de vida buena, sin que sean enjuiciados ni se les exija cierto nivel de ilustración para validarlos.

1.2.4 La invisibilidad como efecto de las realidades del sufrimiento social

Los sistemas sociales actuales nominan, pero no validan. En términos honnethianos, la nominación está dada por el conocimiento y el nombramiento de una realidad; pero si no se generan espacios de validación de la construcción libre de sus proyectos y del empoderamiento de sus cuestiones morales, no puede hablarse de personas reconocidas. Si bien la forma de invisibilización más clara que se conoce es la no existencia o la desaparición, hoy cobra fuerza otra más sutil, pero igual de peligrosa: el reconocimiento erróneo; pueden estar ahí, pero con limitaciones, existen de manera física, pero no comunitaria. En resumidas cuentas, no hay presencia en el sentido social:

Disponemos de la capacidad de demostrar nuestro desprecio a personas presentes mediante el hecho de comportarnos frente a ellas como si no figuraran físicamente en el mismo espacio. En este sentido, el “ver a través” tiene enteramente un aspecto performativo, porque exige gestos o modos de comportamiento que dejan claro que los demás no solo son vistos accidentalmente, sino que son vistos intencionalmente. Probablemente resulte razonable distinguir grados de vulneración mediante tal invisibilización según cuán activamente tome parte en ello el sujeto que percibe. (Honneth, 2011, p. 167)

Es claro que la visibilidad designa algo más que la perceptibilidad, implica hacer presente al otro desde lo que el otro es y cómo quiere enunciarse. Requiere que el otro sea reconocible con sus características relevantes para la situación del sistema espacio-temporal, que permita identificar su particularidad de manera libre. Ahora, es el otro quien informa de esta realidad y donde se refleja esta experiencia de libertad; es decir, el otro percibe, atiende y se integra a las demandas del proyecto moral de quien se asume frente a él.

También la invisibilidad, si bien es denunciada por quien la recibe en su expresión de sufrimiento, se puede validar en la acción de indiferencia del otro, que estaba llamado a integrarse. En el entramado social, el sujeto permite “ver a través”, tanto expresiones de visibilidad como de invisibilidad: el “ver como” denota invisibilidad y el “ver a través”, visibilidad; teniendo en cuenta que, en cualquiera de los dos casos, la acción de ver es un hecho público y, por ende, se expresa de manera fáctica y se consolida en la sensación de aprobación o reprobación de quien es observado. En ese sentido, el reconocimiento debería ser el resultado, no la iniciativa, y su acción es performativa, porque está acompañado de expresiones que develan justicia y libertad:

La forma elemental de todo reconocimiento social tiene ciertamente una consecuencia de implicaciones de gran alcance: [...] toda forma de reconocimiento social de una persona dependerá siempre, de un modo más o menos mediado, de una retro referencia simbólica a aquellos

gestos expresivos que garantizan en la comunicación directa que un ser humano alcance la visibilidad social. (Honneth, 2011, p. 174)

Lo que se denomina como experiencia de sufrimiento comprende diferentes expresiones de las afectaciones psicológicas vivenciadas por el sujeto, que ponen en riesgo su dignidad humana y lo conducen al fracaso, como una expresión del impedimento de realización de su proyecto de vida buena.

En la modernidad la asunción de la individualidad ha buscado confundir el éxito egoísta con una falsa realización de proyecto de vida. Incluso en una situación deficitaria de derechos, el aparato del capital, con ejercicios de instrumentalización, es capaz de hacer sentir al sujeto que puede acceder, de manera momentánea, a subescenarios de realización creados para él, aunque tenga una experiencia de rechazo y frustración de realización en su entorno comunal. Así lo señala Honneth:

En el capitalismo paradójicamente se vienen dando “prácticas de luchas por el reconocimiento social”, pero que extrañamente lejos de articularse a un proceso de vinculación colectiva, promueven la individualización, que terminan sirviendo como validación de procesos reificantes y le entregan a la sociedad neoliberal y capitalista, la posibilidad del control de sus vidas y las determinaciones de su libertad, que terminan alienándolo y llevando a su entorno social y político a validar esa alienación. (Honneth, 2011, p. 114)

En sus planteamientos, negar el reconocimiento significa despreciar, y ese sentimiento lanza al sujeto hacia una lucha por un espacio para sí desde su proyecto moral, como en un acto de sobrevivencia. En ese sentido, el reconocimiento es un recurso cuyo valor es correlativo a su ausencia, pues no solo se demanda ser reconocido, sino que se reprocha el reconocimiento negativo o no correspondido.

Esto se conecta con la dinámica del sufrimiento, que se presenta en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel: como resultado del desenlace de la pugna entre quien logra hacer conciencia de su sufrimiento, transformarlo en lucha y dominar a quien antes lo dominaba, y este

último termina preso de otro sentimiento correlacional al sufrimiento: el miedo (cfr. Kojève, 2013). Quien es ahora sometido experimenta en sentido contrario las sensaciones del sufrimiento. Así, la experiencia de lo despreciable, como un asunto subjetivo, pone al individuo frente a la realidad de su proyecto de vida —en términos morales— y los retos de articulación a la comunidad —en términos éticos—.

Por su parte, Sloterdijk (2009), siguiendo a Nietzsche, reconoce que el desprecio genera una dinámica dentro del mismo ser humano que lo conduce a ser indiferente ante las ofensas cotidianas que se desprenden de dicha situación de negación de la propia vida. Esto ocasiona expresiones de autodesprecio, asimilación del desprecio como un asunto cotidiano o insensibilidad ante los efectos de dicha negación, que se normalizan en la vida de los que experimentan sufrimiento. En sus palabras,

la provocación de Nietzsche radica en que convierte ese desprecio multitudinario por todo lo que transgrede los límites de su horizonte en un desprecio correctivo, potenciador [...]. El principio nietzscheano del resentimiento, entendido como refugio de los débiles en el desprecio moralizador de los fuertes, no es sino la expresión lógica de esta inversión. (Sloterdijk, 2009, p. 57)

La relectura que hace Honneth de Hegel y Nietzsche patologiza todas estas expresiones de enfermedad social, que dan cuenta de las deficiencias dentro del sistema, y son resultado del diagnóstico de los comportamientos sociales de los ciudadanos cuando hacen conciencia de la negación de sus derechos. Del mismo modo que dicho diagnóstico no se consigue fuera de la realidad social, la patología no se desarrolla de manera aislada del ejercicio de la interacción; es esa experiencia (casi sistemática) de vulneración, desprecio y humillación lo que los lleva a tomar conciencia de sus deficiencias cuando buscan hacer parte de los procesos comunitarios. En ese sentido,

los daños también son psíquicos, restringen posibilidades de vida [...], no es el cómo de los ideales respectivos sino el sobre qué de la voluntad [...], sin excepción todas esas nociones negativas remiten indirectamente a condiciones sociales que se deben caracterizar por el

hecho de que posibilitan a los individuos una vida más plena o mejor, es decir, exitosa. En este sentido, una idea ética de normalidad social, que está ajustada a las condiciones que posibilitan la autorrealización, presenta el criterio mediante el cual se miden las patologías sociales. (Honneth, 2011, p. 116)

1.3 Las luchas como herramienta de fortalecimiento del proyecto de vida buena

La vida pública es la sumatoria de la articulación de los espacios de libertad singular que manifiestan la intersubjetividad, la cual exterioriza la diversidad de prácticas comunicativas que lanzan un fuerte cuestionamiento a las construcciones de eticidad, trasladándolas de un ejercicio fijo a un proceso de movilización, promovido por la toma de conciencia de los miembros de dicha comunidad.

En algunas ocasiones, las personas de la comunidad perciben las experiencias negativas de reconocimiento. Estas se expresan en las barreras morales propuestas a los sujetos (reales o percibidas), y generan tensiones sociales que pesan sobre ellos y los privan de asumir un papel protagónico en las instituciones. Como resultado, se da un ejercicio de invisibilización de los factores éticos, que termina representado en luchas fratricidas por la recuperación de la dignidad, desde una perspectiva transformativa.

1.3.1 La afectación de la negación del proyecto moral en la vida cotidiana

Los procesos sociales son más consuetudinarios que procedimentales, pues buscan hacer de la estructura comunitaria una forma de vida. En este contexto, la expectativa moral de los sujetos se evidencia en los procesos de reclamo del reconocimiento que esperan de los otros. Esto es lo que se reconoce como una ética de la vida buena en términos hegelianos, en el sentido de una acción históricamente diferenciada de la vida que requiere de universales antropológicos, en cada época, que le permitan la realización plena al sujeto a través de la validación.

Por ello, el desprecio experimentado por los individuos transmite, en las relaciones intersubjetivas, reacciones negativas que producen injusticias, lo cual motiva acciones de resistencia política de quienes se ven ofendidos. Estas luchas se convocan con la motivación de un cambio colectivo y no individual, pues consideran la superación de dicho conflicto solo cuando se creen o restablezcan las relaciones de intersubjetividad. Esto se debe a que el reconocimiento consiste en un proceso de etapas de reconciliación y conflicto, separadas unas de otras; y esta construcción de la eticidad absoluta que consigue el reconocimiento

está orientada por el convencimiento de que solo la destrucción de las formas de reconocimiento jurídico en las relaciones intersubjetivas llega a conciencia el momento en que puede servir de fundamento de una comunidad moral [...] los conflictos sociales en los que se rompe la eticidad natural ocasionan en los sujetos la emergencia de una disposición a reconocerse recíprocamente, como destinados unos a otros, y, no obstante, al mismo tiempo como personas plenamente individualizadas. (Honneth, 1997, p. 37)

Ante la ausencia de sistemas de comunicación o instituciones que les garanticen el blindaje y la realización de su proyecto de vida buena, los sujetos que experimentan desprecio han encontrado en la mayoría de los casos estrategias para canalizar su inconformidad y sus sentimientos de resistencia ante el interés de invisibilización por parte de los procesos colectivos. Tales reacciones, por la relación de asimetría a la que se ven enfrentados, se manifiestan desde el conflicto: poner en común dichas vivencias y encontrar a otros sujetos en la misma situación articula la posibilidad de luchas sociales continuadas, que demandan relaciones ampliadas de reconocimiento.

Así, las respuestas a las experiencias de desprecio se materializan en luchas, entendidas como dinámicas necesarias no solo para cuestionar el *statu quo*, sino para poner en evidencia nuevas y legítimas demandas de los sujetos en las relaciones sociales, para que sean recogidas por las instituciones políticas y sociales. La lucha por el reconocimiento parte desde ideales morales: los sujetos reaccionan frente a la expresión de sufrimiento y enfrentan al otro generalizado en su entorno social, de

acuerdo con las expectativas de vida buena que sienten y que creen que el otro les está truncando.

Es tal la presión que sienten los sujetos cuando les es negada su pretensión de moralidad (pues afecta directamente su grado de autonomía y dignidad humana) que, cuando toman conciencia de dichos vacíos personales, se lanzan a la dinamicidad de la lucha —en términos hegelianos— por la reivindicación de sus demandas. Estas no están amparadas en el reclamo de estándares de igualdad, sino en la solicitud expresa de que su entorno social reconozca como legítimas sus pretensiones particulares de constituirse como sujetos:

La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino negativo de un conflicto repetido de escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente. (Honneth, 1997, p. 13)

1.3.2 La lucha por el reconocimiento en Hegel

Siguiendo la propuesta de Hegel, la lucha —en este caso, por el reconocimiento— constituye la única vía de consecución de vida buena, pues incluye los tres tipos de relación (personal, familiar y comunitario) que le permiten al sujeto el autorreconocimiento, como la estima que se provee a sí mismo; la acogida afectiva, que le da su círculo más inmediato, como su familia y su núcleo social; y la realización, que está garantizada por la existencia de instituciones sociales y estatales. Por eso la importancia de la propuesta hegeliana en sus análisis:

Utilizar el esquema hegeliano de las formas de reconocimiento presenta la ventaja teórica de vincularla, digamos usando la forma weberiana, la teoría sociológica de la racionalización con la teoría moral, ya que debemos ser capaces de hablar de progreso moral al menos en la medida de que la demanda de reconocimiento social posee siempre un excedente de validez y, en consecuencia, provoca a largo plazo, un incremento de calidad de la integración social. (Honneth, 2006, p. 110)

Estas dos reactualizaciones, de Hegel y su proyecto filosófico, y de Weber con su apuesta por las acciones sociológicas, brindan a Honneth las herramientas para hacer una lectura crítica de la sociedad en términos de proyectos de vida realizada. Y las evidencias de que no se alcanza esa meta de realización lo llevan a indagar, de manera sistemática, por la presencia de emociones, expresiones y contextos que le producen un sentimiento contrario, el sufrimiento. Esta situación genera una paradoja para los sujetos: sus pretensiones de validez, que han experimentado en lo personal como sustento social, no se dan en la vida comunitaria o solo se dan de manera parcial, pues no tienen recibo integral por parte de los demás integrantes de dicha comunidad.

Por ello, una negación en estos términos no se reduce solo a la violación de los principios de justicia, sino que pone en riesgo toda la construcción del sujeto, ya que limita sus posibilidades de realización en su mismidad y sus entornos familiar e institucional. Lo anterior origina un ejercicio patológico, pues las limitaciones particulares afectan al todo del entramado social; ya que, aunque estén en el rango de la invisibilidad y algunos actores sociales se muestren aparentemente reconocidos, la marginalidad de estos es un claro ejemplo de una sociedad enferma que produce asimetrías. La respuesta a este déficit social se da de forma dinámica, en lo que Honneth denomina conflicto moral:

El conflicto representa una especie de mecanismo de colectivización social que fuerza a los sujetos a reconocerse recíprocamente en el otro ocasional, de manera que al final su conciencia individual de la totalidad se delimita con la de todos los demás de una conciencia general. (Honneth, 1997, pp. 41-42)

Debe entenderse por lucha la acción asumida por el sujeto con base en exteriorizar y superar las prácticas de desprecio a las que es sometido, y comparte con otras personas, lo que incluso lo pone en un proyecto colectivo de búsqueda de reconocimiento. Así entendida, la lucha tiene un propósito: retornar dignidad o valoración social a los intereses de realización. Dicho proceso se logra en un ejercicio escalonado, como en red, que permite ir avanzando en diferentes etapas sociales, hasta generar en la comunidad un conglomerado de articulación de libertades con

poder social. Siendo así, la lucha conduce desde un estado de asimetrías hacia una forma sólida de relación interpersonal:

Hegel defiende en sus años de Jena la convicción de que la lucha por el reconocimiento representa el medio de acción social por el cual la relación entre los sujetos adquiere paso a paso una forma más ambiciosa en términos morales: es la pretensión recíproca de los individuos de que se les reconozca su identidad; pretensión que es inherente desde el principio a la vida social como una tensión normativa que lleva a conflictos morales entre los sujetos que dependen socialmente uno del otro, y que de esta manera, por la vía negativa de una lucha que se repite en cada escala, conduce de manera gradual a un estado de libertad vivido en términos comunicativos. (Honneth, 2009a, p. 199)

En estas luchas, precisamente las asimetrías son las mayores evidencias de la ausencia de justicia o de concepciones reduccionistas de la misma en los entornos comunitarios, que no cumplen con su mayor cometido de preservar la libertad. Para Honneth, la mayor expresión de que la dinámica del reconocimiento fluye es que están dadas las condiciones cotidianas para que cada sujeto, sin excepción, experimente la justicia.

En la propuesta honnethiana, el horizonte moral de dichas luchas sociales es el bienestar, en términos de lo que Derrida llama la justicia del cuidado: un proceso integral de atención del bienestar del sujeto, en el que se entrecruzan las expresiones de justicia —como un ejercicio exterior— con los sentimientos morales de realización de cada sujeto. Con lo primero, pretende dotar la vida social de herramientas para que sea un deber colectivo proveer acogida a las pretensiones del sujeto, en términos de una solidaridad colectivista y no de un deber ser kantiano. Con lo segundo, lograr que el sujeto experimente felicidad en la vida, desde sus experiencias afectivas hasta su acceso a un sistema de derechos. En uno y otro caso se plantea una correlación entre comunidad y sujeto. Según Honneth, la teoría del reconocimiento ofrece una respuesta normativa —en perspectiva formal— de acceso a la justicia y un ejercicio vivencial de vida buena.

Por ello, la percepción de desprecio, generada por sentimientos de menosprecio o ausencia de mecanismos formales de justicia, motiva la lucha y busca la integración intersubjetiva. El conflicto orientador en la actualidad ya no es la lucha de clases por los bienes y el capital, sino la sensibilización ante la desmoralización de las pretensiones sociales de las clases oprimidas, que experimentan en sus vidas obstáculos a la justicia, que se traducen en el fallido proyecto de vida buena.

En la modernidad, pasar de la concepción de una lucha de bienes a la de una lucha moral es un giro reconocitivo que busca refundar los intereses de realización del sujeto, no en el capital y la redistribución, sino en su desarrollo integral como sujeto moral, que se expresa en la confirmación intersubjetiva de su proyecto de vida, y no en la tenencia o el poder adquisitivo. Este giro “se tiene que entender como un resultado de un proyecto más amplio que desde la lucha asociada al reconocimiento se dirige a analizar sus negaciones, aquellas manifestaciones que expresamos con nociones como desintegración, desgarramiento, patología, cosificación, o desprecio” (Honneth, 2011, p. 11).

La idea de luchar por la justicia libertaria cobra alta vigencia hoy, ante la agudización de las patologías que en los últimos años han mudado de la invisibilidad a la cosificación, como creando una patología de segundo orden. Los ciudadanos, ofendidos en sus pretensiones, reconocen la utilización que hace el sistema social de ellos como objetos, haciendo reificantes las relaciones sociales.

Mientras exista dicha ausencia de libertad, los sujetos buscarán relaciones de reciprocidad, de manera espontánea o bajo presión, que les permitan obtenerla, lo que determina la validez de la lucha como camino al reconocimiento. Esta última está preconcebida en la parábola hegeliana del amo y el esclavo, donde —en términos aristotélicos— la forma social de vida ética requiere ser articulada con las potencialidades de moralidad de su entorno, para lo cual se entretienen las relaciones interpersonales a partir de tensiones internas, bajo la óptica de la naturalización de las acciones.

En términos hegelianos (Hegel, 2006), estas relaciones se tornan conflictivas cuando no permiten el auge del reconocimiento o cuando los sujetos se sienten atropellados o negados. Y estos reaccionan, no buscando reconocimiento, sino denunciando el atropello del que son víctimas y demandando, de las expresiones de ética social, atención al sentimiento de desprecio, que para ellos es destructivo:

A esta lesión de la propia persona, el sujeto solo puede reaccionar adecuadamente cuando por su parte, frente al agresor, se coloca en defensa activa. Tal retroacción del “delito” sobre su causante, en la forma de resistencia por parte del agredido, es la primera secuencia de acciones en el acontecimiento que Hegel cubre con el concepto de lucha. Se origina una lucha de persona contra persona, es decir entre dos sujetos susceptibles de derechos, cuyo objetivo lo constituye el reconocimiento de las pretensiones diferentes. Por un lado, la pretensión de resolución del conflicto por el irrefrenado despliegue de la propia subjetividad; por el otro, la pretensión reactiva al proceso social de los derechos de propiedad. El resultado de la lucha desencadenada por estas pretensiones para Hegel ya está estructuralmente decidido, porque solo una de las dos partes escindidas puede referir la amenaza, de manera no limitada, a sí misma en tanto que personalidad. (Honneth, 1997, p. 34)

En la lucha siempre hay un afectado o lesionado, y en ocasiones más. Su demanda es que el contrario, que le profiere la ofensa o lo ignora, le reconozca el daño lesivo de la ofensa y le dé validez a su pretensión de reconocimiento. En la lucha, solo conserva la superioridad tal sujeto lesionado, pues “de la lesión personal hace la cosa de toda su personalidad” (Hegel citado por Honneth, 1997, p. 34). La finalidad de su confrontación no es el cambio de posición (que el agredido pase a ser agresor y viceversa), sino que el ofendido recupere el valor, determinado por su proyecto moral y no por el agresor. Y que ambos puedan convivir en un espacio social, sin que haya un vencedor y un vencido, sino donde se desplieguen todas las condiciones necesarias de realización para los involucrados, y se desmonten las acciones que estén dañando a alguno de los participantes del proceso.

La lucha demanda por lo menos dos opuestos, cada uno desde la reivindicación de sus intereses morales: quien sufre el desprecio lo hace desde la negación de su moralidad, y quien está en posición de orden societal lo asume desde el no querer poner en jaque su universo ético. La lucha pone dicha confrontación en lo público, y allí quien plantea comúnmente el inicio de la acción parte del hecho de que sufre un daño social por no ser reconocido, que no le permite integrarse plenamente en la sociedad donde se ejerce la lucha, mientras su contendor está motivado por valores, a veces institucionales, que buscan reducir o no dar significado a las demandas del oprimido.

Las dos partes que se enfrentan al conflicto persiguen en cualquier caso el objetivo de poner a prueba la integridad de la propia persona; [...] una exigencia de honor. Honor es la posición que adopto frente a mí mismo cuando identifico positivamente mis cualidades y mi especificidad. A un combate por el honor solo se llega cuando la posibilidad de tal autorrealización positiva depende de la confirmación del reconocimiento por otros sujetos; un individuo adquiere plena identificación consigo, en la medida en que sus especificidades y cualidades encuentran aliento y respaldo de parte de sus socios de interacción social. Con el honor se distingue pues una relación afirmativa consigo mismo que estructuralmente está ligada al presupuesto del reconocimiento intersubjetivo de la particularidad individual. Por eso los dos sujetos en la lucha persiguen el objetivo de restablecer el honor lesionado, en cada caso sobre bases diferentes, e intentan convencer de su derecho al reconocimiento. (Honneth, 1997, p. 35)

1.3.3 Relectura de la lucha por el reconocimiento en la propuesta de Honneth

A partir de la lectura que hace de la dialéctica de Hegel, Honneth no solo quiere demostrar que los sujetos que sufren la privación de sus intereses morales, por la alienación vivida, son ofendidos por las prácticas institucionales de justicia, sino su demanda de activar acciones colectivas, bajo cuyo presupuesto pueden desarrollarse procesos sociales basados en la libertad. Según Honneth, Hegel imputa a los conflictos sociales una especie de potencial de aprendizaje práctico-moral:

Por un lado, los sujetos, por cada nueva exigencia en que paulatinamente se ven implicados por los diversos “delitos”, adquieren un suplemento de saber acerca de su propia e irremplazable identidad. Esta es la dimensión del desarrollo que Hegel intenta poner de relieve mediante la expresión “de la persona” a la “persona como un todo” [...] en ese camino, en el que los sujetos logran mayor autonomía, también debe crecer en ellos la conciencia acerca de su recíproca dependencia. Esta es la dimensión en desarrollo que Hegel quiere poner de relieve, de manera que, al término del combate por “el honor”, pasa insensiblemente de un conflicto entre sujetos singulares a otro entre comunidades sociales: finalmente los individuos están unos junto a otros, después de asumir las exigencias de los diversos “delitos”, no ya como autores autorreferidos, sino frente a frente en tanto que “miembros de un todo”. (Honneth, 1997, p. 36)

Por ello, se puede afirmar que las luchas sociales son construcciones colectivas con propósitos subjetivos, que encuentran su justificación en la reciprocidad de la autonomía y las garantías de la dignidad humana, como valor general que posibilita el desarrollo del proyecto de vida buena. Sobre dicha reciprocidad, Honneth desarrolla lo siguiente:

Si la significación social del conflicto desencadenado solo puede entenderse adecuadamente porque en las dos partes subyace un saber acerca de su respectiva dependencia, entonces los sujetos que se enfrentan no deben concebirse como sujetos que actúan egocéntricamente, como entes aislados. Ambos sujetos tienen ya al otro positivamente incluido en sus orientaciones de acción, antes de entrar en conflicto hostilmente entre sí, ambos deben haber aceptado de antemano al otro como un compañero de interacción, respeto del que quieren que su acción dependa. [...] Ambas partes se han reconocido ya recíprocamente solo sobre la base del contenido proposicional de sus orientaciones de acción, aunque esta concordancia social no se les tematice de manera patente. (Honneth, 1997, p. 62)

Y allí se encuentra el colofón de la razón dinámica de la lucha: a esta le precede la realidad de dos sujetos que buscan su afirmación en razón de sus pretensiones morales, pero lo que media entre ambos es la exclusión, dada por prácticas de invisibilidad, y es necesario que cada

uno sea consciente del otro y de sí mismo en el otro. Solo cuando se dé este flujo emergerá el reconocimiento como respuesta a su lucha, que aparecerá dinámico y no estático, como resultado de la continua transformación de las formas de lucha social.

Las demandas de esta lucha dinámica no solo son de carácter formal, es decir, no persiguen solo una normatividad que transforme la realidad social, ya que esto puede hacer parte de la estrategia de reconocimiento. El escenario ideal que busca activar la lucha entre contrarios, en el sistema de moralidad, es que la validez moral del proyecto de vida buena de cada sujeto, que está siendo invisibilizada, sea confirmada en la comunidad, y representada y sostenida por el Estado. Es allí donde se da la integración de la vida social en la esfera de la eticidad:

Un concepto de eticidad propio de la teoría del reconocimiento parte de la premisa de que la integración social de una comunidad política solo puede lograrse sin restricciones en la medida en que se accede a sus costumbres culturales por parte de sus miembros sociales que tienen que ver con sus relaciones recíprocas; por eso los conceptos fundamentales con los que se circunscriben los presupuestos de existencia de tal formación social deben recortarse sobre las propiedades normativas de las relaciones de comunicación. El concepto de reconocimiento representa para ello un medio bien apropiado, porque engendra formas de interacción social en vista al respeto, contenidas en ellas de otras personas sistemáticamente separadas unas de otras. (1997, p. 77)

El gran valor de las ciudadanía que emergen de los procesos de lucha social radica en que logran superar el primer estadio de la mera interacción entre diferentes en un espacio social. El sujeto no solo se siente nombrado, sino que descubre que su parte individual y moral se integra a la comunidad, y que esta valida su particularidad en las construcciones éticas. Además, Honneth afirma que la lucha tiene sentido en la medida en que el sujeto encuentra libertad al generarla, y esta se entiende en el marco de prácticas institucionales en las que sus propios objetivos empiezan a cobrar validez. Esto bajo el principio hegeliano de que en la realidad social subyace siempre la razón, entendiendo que la

motivación de las luchas está dada para corregir distorsiones en la vida comunitaria, que se expresan por los sentimientos de desprecio.

1.3.4 La eticidad como espacio de validación de las realidades morales

En Hegel la esfera de la moralidad está determinada por la conciencia del proyecto de vida del sujeto, la lucha para que el otro lo reconozca y la libertad que experimenta a medida que su pretensión moral va siendo una realidad. En este marco, se da el proceso de reflexión individual y colectiva, mediante el cual todo sujeto experimenta su autenticidad a partir de su interlocución con el otro; en donde las escalas hegelianas de autoestima, acogida familiar y derecho institucional garantizan su articulación en libertad; y allí se da el espíritu objetivo. En palabras de Honneth,

la transición a la eticidad debe ayudar tanto a la superación de las actitudes patológicas, como también al discernimiento de las condiciones comunicativas que forman los presupuestos sociales para que todos los sujetos puedan alcanzar del mismo modo la realización de su autonomía; pues solo desde el momento en que las propias personas ampliadas han visto que se han dejado guiar por representaciones deficientes, unilaterales, de la libertad, son capaces de reconocer por ellas mismas, en su propio mundo de vida, las formas de interacción en las que tomar parte resulta una condición necesaria de su libertad individual. (2016, p. 113)

En Honneth la lucha por el reconocimiento es siempre una pugna por el posicionamiento de la dignidad del sujeto, manifestada en intereses, deseos y necesidades de su propia vida, que no encuentra cabida en las instituciones éticas de su comunidad; y se trata de una lucha moral porque no pretende ganar un estatus social, sino provocar un cambio en el proceso relacional de la sociedad en la que participa el sujeto.

Aunque después de Fichte han sido muchos los filósofos que han abordado la categoría del reconocimiento en sus análisis sociales, tanto en la teoría alemana como en la francesa, la inglesa, e incluso la liberal anglosajona, la gran apuesta de Honneth, en la vía de Hegel,

es entender las tres características más significativas que tiene el reconocimiento en su uso cognitivo. En primer lugar, su apuesta dinámica como determinante de una lucha por el valor de la dignidad humana, que en ningún proceso social puede ponerse en duda, por más emancipador que sea; en segundo lugar, su estructura moral, que deja constancia de que no se trata de un asunto de equidad distributiva ni de prestigio social, sino de la experiencia íntima y subjetiva de valoración; y en tercer lugar, su dependencia del contexto para tener un comportamiento armónico, cuyas condiciones se determinan entre la intersubjetividad y el entramado social.

El comportamiento de reconocimiento debe constituir por este motivo una acción moral porque se deja determinar por el valor de las otras personas; el comportamiento de reconocimiento se orienta no según los propios propósitos sino según las cualidades evaluativas de los demás. Si esto es así, debe poderse distinguir del mismo modo tantas formas de acción moral como valores a reconocer en los sujetos humanos. (Honneth, 2006, p. 140)

Hoy existen prácticas de exclusión social (explícitas e implícitas) en las instituciones éticas, que provocan sentimientos de desprecio en algunos participantes o aspirantes a participar en procesos comunitarios, debido a sus efectos racistas, machistas, xenofóbicos o patriarcales. Esto genera un daño estructural en el proyecto de vida del sujeto, impidiéndole participar en procesos de integración que exigen disposiciones correctivas en el plano social y político que subsanen este déficit, como respuesta a su reclamo movilizador.

El déficit sociológico y la urgencia de respuestas desde la teoría filosófica —que promovió tanto la apuesta fundacional de la Teoría Crítica (cfr. Marcuse, 2017), como los debates orientadores de la Escuela de Frankfurt, a medida que las generaciones van avanzando, sobre todo entre la segunda y la tercera generación— dan espacio a reflexiones más globales (superada la Segunda Guerra Mundial) sobre los efectos de ciertas prácticas, como el exceso de poder capital, el control mercantil o la privatización de los servicios; y obligan a que ejercicios teóricos, como los propuestos por Honneth, ofrezcan respuestas de forma

más contundente para explicar dichos fenómenos. Estos, aunque sean presentados como exitosos por ciertas corrientes liberales, siembran o desarrollan nuevas y sofisticadas formas de sufrimiento individual y colectivo en la vida de los sujetos. En ese sentido,

una vez analizadas reconstructivamente las obras de Horkheimer, Adorno, Foucault y Habermas, Honneth concluye que la mejor manera de reintroducir la cuestión de la lucha social por el poder en el horizonte de preocupaciones de la teoría crítica, para así superar el déficit sociológico del marxismo, pasa por seguir el camino que Habermas vislumbró, pero no se atrevió a tomar. La intención de Honneth radica en establecer los fundamentos filosóficos de una teoría de la sociedad que supere la concepción materialista de la teoría marxista. [...] Vale decir, el trabajo del joven Hegel es central para Honneth a la hora de delinear una aproximación teórico-crítica a lo social que pretende ir más allá del marxismo, porque “refiere el proceso de aprendizaje moral de la especie [...] a las experiencias negativas de una lucha práctica que los sujetos libran por el reconocimiento jurídico y social de su identidad”; porque “brinda la posibilidad teórica de interpretar el proceso histórico como una sucesión dirigida de conflictos y disputas morales”. (Roggerone, 2018, pp. 239-240)

Bajo un entendimiento empírico, la dinámica de la lucha éticamente motivada se articula a un proceso psicológico que le permite, a quien la emprende, hacer un análisis crítico de la comunidad en la que busca el cambio y evaluar la validez de su autonomía en referencia al entorno normativo; de forma que el sujeto involucrado tenga recíproco reconocimiento de su identidad y las instituciones de dicha comunidad le garanticen la libertad. Así, por intermedio de un proceso negativo y conflictivo, la necesidad antropológica de valoración de su proyecto de vida buena se amplía hacia relaciones de interacción social más concretas, que le confirman su articulación con el resto de la comunidad. Según esto,

el concepto que se trata de conocer y al cual la filosofía social se ajusta desde el principio de manera más o menos directa muestra cómo esta intención crítica está vinculada con la perspectiva anteriormente

desarrollada de una ética pensada en términos formales. Solo se puede hablar en este sentido de una patología de la vida social cuando existen ciertas suposiciones sobre cómo tendrían que ser constituidas las condiciones de la autorrealización humana. (Honneth, 2011, p. 114)

En términos de Rosa (2016), la lucha por el reconocimiento en la sociedad moderna también se ha transformado en un ejercicio de velocidad, dado que lo que determina ganar reconocimiento es la competitividad de los seres humanos. Esta siempre será cambiante y traerá nuevas formas de reconocimiento, o desposeerá con rapidez a personas de reconocimiento adquirido, por quedarse inmóviles ante las acciones de aceleración social. A su vez, las luchas por el reconocimiento son competencias por una mejor posición, o por una redefinición del mérito y del valor relativo de dichas posiciones, haciendo que el reconocimiento se distribuya de acuerdo al desempeño.

Para él, un contradictor de la concepción de Honneth en algunos puntos, la lucha por el reconocimiento sufre una fuerte presión por los cambios de la modernidad, pues se desplaza de la posición que tiene el sujeto en la sociedad al desempeño que realiza en una misión asignada. Por eso, en su libro *Alienación y aceleración*, afirma categóricamente que

el reconocimiento ya no es un logro de por vida, sino cada vez más una cuestión cotidiana. Los triunfos y logros del ayer que tienen poca relevancia mañana. El reconocimiento ya no se acumula, sino que se encuentra siempre en peligro de ser devaluado completamente por el flujo constante de acontecimientos y por los cambios de los panoramas sociales. (Rosa, 2016, p. 101)

Estas nuevas formas de reconocimiento, a todas claras erróneas, llevan a nuevas formas de lucha, que no buscan validar un proyecto de vida buena en un entorno que oprime, sino conseguir mejor posición en ese entorno, y ello no trae consigo la transformación del mismo. Esta individualización de la lucha coincide con aquellos diagnósticos que se refieren a la deformación del conflicto; según estos, las luchas sociales por el reconocimiento han dado paso a formas individuales de

búsqueda de espacios comunitarios que no activan la transformación ética de las instituciones ancladas en su profunda vocación neoliberal.

Por ende, resulta necesario “diagnosticar aquellos procesos de evolución social que deben entenderse como un prejuicio a las posibilidades de llevar una vida buena entre los integrantes de la sociedad” (Honneth, 2009c, p. 53). Tal como indica Honneth (2009a), las condiciones para garantizar las experiencias de vida buena se convierten en herramientas esenciales para que los sujetos logren articular sus pretensiones culturales en escenarios éticos, y en su articulación intersubjetiva se blinden de las expresiones que ponen en riesgo la realización de su proyecto de vida.

Conclusión

La recepción que hace Honneth de la propuesta de la lucha por el reconocimiento en Hegel le permite desarrollar su propuesta teórica en el marco de la repotencialización de la Teoría Crítica, buscando superar la reflexión meramente materialista y establecer nuevos parámetros para consolidar una teoría de la sociedad, apoyado en la propuesta comunitaria de Hegel y su consecución de la libertad social. En la propuesta honnethiana, la lucha por el reconocimiento es el medio que permite abarcar al sujeto como un todo integral, desde su proceso de formación moral, reconocimiento recíproco y vocación de socialización que desarrollan en el sujeto la consecución de su realización personal y colectiva, a través de una escala de luchas sociales.

A partir de allí, formula un concepto de lucha éticamente motivada, bajo un entendimiento empírico, y toma elementos de la psicología social, para pasar a un análisis crítico de la sociedad. En este, las acciones que requieren transformaciones se promueven a partir de acciones normativas en la relación del reconocimiento recíproco, que asiste a los sujetos para su realización en entornos sociales.

Su hipótesis inicial es que, por intermedio de un proceso negativo y conflictivo, la necesidad antropológica de realización se amplía hacia

relaciones de interacción social más concretas, hasta llegar a escenarios de relacionamiento con otros sujetos en espacios apropiados de realización. Allí, a modo de estructura, operan las relaciones éticas que se presentan en forma de una intersubjetividad práctica, buscando garantizar el acuerdo complementario y la necesaria comunidad de los sujetos, que se comparten sus proyectos de vida, unos a otros, para asegurar el movimiento del reconocimiento.

Esto se da en una triada (Castañeda, 2011): en las relaciones primarias, que se materializan en fuertes lazos afectivos y posibilitan la autoconfianza; en escenarios del derecho, que garantiza que un sujeto adquiera conciencia de que goza del respeto de los demás; y en procesos de solidaridad, que conllevan la valoración social que permite a los sujetos referirse positivamente de forma simétrica. Y estos tres modelos corresponden a tres formas de desprecio o denegación del reconocimiento: una que pone en jaque la autoconfianza y afecta la integralidad de una persona; otra que mina el autorrespeto y priva a las personas de determinados derechos dentro de una sociedad; y otra que socava la autoestima y es la versión negativa del valor social de la persona en un grupo. Esta es injusta porque lo conduce a aceptar como algo irremediable la negación o el desprecio que los otros tienen frente a su ideal de realización, bajo la premisa de que la dificultad radica en él y no en los que rechazan su reconocimiento.

La propuesta central de la teoría honnethiana es que el sufrimiento se convierte en impulsor de la lucha de los sujetos, pues determina las expectativas que tienen del reconocimiento, a partir de la evidencia que implica su ausencia en sus proyectos de vida, revelada por el desprecio al que son sometidos. Por eso es de vital importancia el concepto de vida buena en sus planteamientos teóricos, ya que, en el desarrollo armónico de las esferas sociales, se consolidan las acciones de dicho reconocimiento en el marco ético.

2. La reificación de los seres humanos

*El hombre solamente es hombre entre los hombres.
La relación práctica consigo mismo se constituye
en una relación con el otro.*
Axel Honneth

Introducción

Honneth deja constancia de que todas las expresiones que lesionan o destruyen al sujeto se dan por acciones de violencia, manifestadas en maltrato y violación; la desposesión de derechos, que se presenta en la limitación a la autonomía personal y el no poseer estatus de integración; o la experiencia de deshonra, que se manifiesta en ofensas públicas y exclusión. Estas situaciones han generado, de parte de la Teoría Crítica, la urgencia de activar prácticas de reconocimiento, como vía de desarrollo en dos dimensiones: una de tipo subjetivo, en cuanto a la sumatoria de nuevas competencias o facultades al concepto de intersubjetividad; y otra de tipo social, en cuanto a la extensión de derechos en la estructura de la comunidad donde se genera la integración.

En primer lugar, experimentar injusticias a partir de expresiones de violencia afecta tanto la integridad física como el desarrollo integral de manera directa, lesiona la visión que un sujeto tiene de sí mismo y lo obliga a vivir con la idea errada de que tiene un valor menor; dicha concepción genera un bloqueo del estado armónico en relación con el proyecto de vida. Las heridas en su cuerpo, su espíritu y su todo integral le recuerdan que es depositario de injusticias que comprometen tanto al individuo que las vive como los contextos donde busca desarrollar su proyecto de inserción comunitaria. Esto hace no solo que las relaciones y las acciones que implemente el sujeto se vean reducidas en pretensión de libertad, sino que se den efectos proporcionales, de forma negativa, según la escala o la expresión de injusticia que se padezca.

En segundo lugar, las experiencias de desposesión¹², en términos de la lectura hegeliana que hace Judith Butler, llevan al sujeto en acción, cuando toma conciencia de sí, a experimentar la ausencia de dignidad, es decir, la pérdida de su valor, lo cual altera las condiciones de vida que posibilitan el goce de los derechos. La desposesión de derechos humanos pone al sujeto en una situación que valida socialmente la fragilidad, profundiza la desigualdad, pormenoriza la exclusión social y da espacio a prácticas de violencia.

En tercer lugar, cuando el sujeto vive experiencias de deshonra se ve conducido a la sensación del desprecio sociocultural, de su forma de vida individual o colectiva, y se le quita la posibilidad de darle un valor social a sus capacidades en el espacio compartido. Tal trato en la relación hace que el sujeto tome conciencia de la vivencia de un menosprecio sistemático. Y estas tres experiencias, violación, desposesión y deshonra, conducen al mismo lugar: generan la frustración del proyecto de vida y constituyen obstáculos en el desarrollo integral del sujeto.

Gracias al interés de la Teoría Crítica en responder a estas expresiones, que manifiestan un déficit de derechos, se han desarrollado conceptos de manera retrospectiva que, si bien hacen parte del acervo histórico de las ideas filosóficas (cfr. Zurn, 2015), en ocasiones cobran vigencia para responder a problemas actuales de orden social o cultural: esclavitud, exclusión, enajenación, menosprecio, desprecio, sufrimiento, cosificación, instrumentalización, reificación, entre otras que se relacionan por una causa en común: la experiencia de injusticia social que da cuenta de la ausencia de reconocimiento.

12 “Por otro lado, ser desposeído se refiere a los procesos e ideologías a través de los cuales las personas son repudiadas y rechazadas por los poderes normativos y normalizadores que definen la inteligibilidad cultural y que regulan la distribución de la vulnerabilidad: pérdida de tierra y comunidad; pertenencia del cuerpo por otra persona, como sucede en la historia de esclavitud; sujeción a la violencia militar, imperial y económica; pobreza, regímenes securitarios, subjetivación biopolítica, individualismo liberal posesivo, gubernamentalidad neoliberal y precarización” (Butler y Athanasiou, 2017, p. 16).

Tal es el caso del uso que desde la modernidad se viene dando al término *reconocimiento*, explicado en el capítulo anterior, como respuesta a la búsqueda que la filosofía social realiza de expresiones fácticas de validez que garanticen la igualdad y reduzcan las expresiones de inequidad de los derechos. Sobre todo, ante las cuestiones posmedievales sobre el fin del hombre, el destino de la humanidad y el sentido de la vida, que ya no encuentran asidero en los dogmas teológicos, puesto que se buscan en el mismo ser humano la esencia de su vida y las motivaciones para construir comunidad, como fruto del humanismo y la Ilustración.

El espacio interseccionado donde se cruzan las demandas de reconocimiento de las sociedades modernas, particularmente europeas y anglosajonas, se constituye a partir de los siguientes fenómenos: el auge de las acciones afirmativas modernas para corregir la injusticia social, dado en expresiones tales como el humanismo (al centro del debate filosófico) y la democracia liberal (como soporte político); de demandas sociales de grupos poblacionales en busca de afirmaciones de sus luchas particulares; de espacios de movilización social y acciones colectivas; y la creación y la consolidación de sistemas culturales y económicos para emancipar al ser humano, ahora dueño y responsable de su propio destino, ya no sujeto a las divinidades.

Lo que distingue al individuo normativamente como a todos los otros hombres es la circunstancia de que tiene que ser reconocido como persona moral cuyos propósitos no pueden ser ignorados en la justificación individual de las normas de acción. También los resultados de esta transformación semántica del concepto de dignidad se convierten inmediatamente en una orientación de fondo en la cultura cotidiana de las sociedades modernas y hoy no se puede prescindir de ellos como último argumento normativo en los discursos morales. (Honneth, 2014, p. 136)

Si bien el reconocimiento como categoría social, filosófica y política ha sido trabajado por escuelas de filosofía de Francia, Inglaterra y Alemania, es de gran interés para la presente monografía su desarrollo en la tradición alemana hegeliana. Hegel evita esbozar en términos negativos dicha categoría —denominada *amor proprio* por la filosofía francesa—, como Rousseau o Sartre, “que siempre han pensado que

corremos el peligro —al proponer el reconocimiento— de perder nuestra propia individualidad, de forma irrecuperable, por depender en exceso de la valoración o aprobación social” (Honneth, 2019, p. 18); o en términos utilitaristas e individualistas —bajo el concepto de *empatía* de la filosofía inglesa—; como lo indica Hume, “lo que nos lleva a moderar nuestra parcialidad en los juicios de valor y esforzarnos por obtener cierta coherencia cognitiva es nuestro anhelo de reconocimiento social” (Honneth, 2019, p. 103). Por el contrario, en la obra de Hegel, siguiendo a Fichte, el reconocimiento aparece como un ejercicio de complementariedad de la búsqueda, siempre conflictiva, de la dignidad humana, en la que solo *reconocido-en-el-otro* las pretensiones morales del sujeto tienen validez. Esto lo desarrolla a partir de la dialéctica del amo y el esclavo:

Gracias a su idea de la mediación institucional de todo proceso de reconocimiento, Hegel entendió que los actos de reconocimiento mutuos solían desatar conflictos sociales cuando a los sujetos implicados se les atribuía normativamente características de diverso peso según la escala de valores socialmente imperante. En este caso los miembros de la sociedad solían discutir sobre cuáles de sus características subjetivas eran realmente valiosas y justificaban la eliminación del propio actuar en el acto de reconocimiento. Hegel buscó una solución en el marco de su sistema para este aspecto conflictivo de su teoría en el famoso capítulo sobre el “amo” y el “esclavo” de su obra *La fenomenología del espíritu* (1806), donde hallamos la primera mención al reconocimiento mutuo como condición necesaria de una conciencia de libertad objetiva. El amo y el esclavo no podían reforzar mutuamente sus respectivas conciencias de sí, porque las normas sociales en cuyo horizonte actuaban no permitían un reencuentro simétrico de ambos sujetos en los atributos socialmente tipificados del otro. (Honneth, 2019, p. 149)

En Hegel, el reconocimiento es dinámico porque se da en términos de confrontación y demanda una estructura mínima —que él entiende de carácter normativo— para poder regular la participación de los implicados en condiciones de paridad, o por lo menos con el respaldo de que sus solicitudes serán acogidas. Esta acción denota por lo menos cuatro niveles de análisis en su obra: en primer lugar, el reconocimiento

pertenece siempre a la escala intersubjetiva, y no meramente individual; en segundo lugar, al activarse dicho proceso, se detona un interés emancipador de libertad de parte de los participantes; en tercer lugar, es un proceso que solo será superado, o parcialmente avanzado, cuando los participantes puedan experimentar un cambio positivo de sus condiciones de vida; y finalmente, las relaciones y las estructuras implicadas se afectarán y transformarán como resultado de dicho proceso.

Además, la forma de abordar a Hegel que emprende Honneth tiene un valor especial: el reconocimiento no es una consigna del deber ser — como lo esbozaba Kant— en el ejercicio de la vida ciudadana, que está *ahí* como una práctica estándar para que sea otorgada como categoría moral superior, sino que es su ausencia, o las situaciones de desprecio, desconocimiento o cosificación, precisamente las que dan cuenta de la falta de reconocimiento o de un modo erróneo del mismo, haciendo de este un particular mediado por las circunstancias de espacio y tiempo.

En este capítulo, siguiendo lecturas que hace Honneth de otros filósofos, como Lukács y Nietzsche, que diagnosticaron las prácticas naturalizadas de sufrimiento y la negación de reconocimiento en acciones como el trato instrumentalizador y excluyente de los seres humanos, se aborda el problema del déficit en la integración social del individuo, que da como resultado la reificación o la cosificación, lo cual, a su vez, da cuenta de la ausencia de reconocimiento en las sociedades modernas o el auge de mundos ficticios que el capitalismo ha generado en las relaciones sociales, asumiéndolas como falso reconocimiento, que se dan como servicios y no como derechos. El acercamiento honnethiano a este fenómeno, desarrollado en el apartado actual, consiste en hacer énfasis en las experiencias negativas que están dadas por la ausencia de reconocimiento que experimentan los sujetos, o por un trámite distorsionado del mismo, que hace que sus vidas sean deficitarias en el entramado social.

2.1 Una nueva propuesta antropológica en Honneth

En el desarrollo del reconocimiento en términos hegelianos, como la evidencia de su no presencia o el anhelo de ser reconocido, emergen dos realidades. En primer lugar, el desprecio, entendido como la invisibilización, la no existencia o la exclusión del otro; y en segundo lugar, la cosificación o reificación del otro, es decir, que el otro existe en la medida en que le es útil a una estructura o a un sentimiento general. Ambos casos, la ausencia de pensar en el otro como un actor de la comunidad y su limitación como cosa, dan cuenta de la imposibilidad que tiene para realizarse —por estar invisibilizado— o hacerlo plenamente en la sociedad —porque es objetivado—, lo cual advierte que se está ante una crisis de vida buena, que se expresa en la ausencia de derechos humanos.

Esta recepción que hace Honneth de la propuesta hegeliana se articula a un proceso anterior y otro posterior. El anterior es la toma de conciencia moral que asume el sujeto, al hacer presente que existen unas situaciones halladas en el conocimiento de sí mismo y de su entorno que le determinan una serie de cualidades (posee en sí) y afirmaciones (los otros lo confirman de él), que indican percepciones de lo que es bueno para él, como propósito de realización, y lo encaminan a hacer de esos valores un proyecto de vida. Y el posterior se trata de que toda esa lucha de confrontar valores morales en busca de reconocimiento lo debe conducir a un espacio societal de vida digna intersubjetiva, donde desarrolla autónomamente el proyecto de realización que, en últimas, determina su felicidad.

De aquí hay solo un paso a la conclusión según la cual tenemos el deber de respetar siempre y en todos los casos aquella “humanidad” en todos los demás sujetos: puesto que, así como nuestras identidades particulares, éticas nos obligan a cumplir con las áreas y las imposiciones que emanan de ellas, también nuestra identidad más profunda, última, nos enlaza, como personas humanas, al principio de respetar a toda otra persona como tal en igual medida. (Honneth, 2014, p. 139)

Por eso, la ausencia de esta dinámica o la obstrucción a este proceso emancipatorio, reflejadas en asuntos como la violación a la integridad

personal o negaciones de las garantías de vida digna, constituyen un punto de partida para pensar la universalidad y la especificidad de los derechos humanos en las sociedades modernas. Este trabajo hace parte de los procesos de memoria propios de la Teoría Crítica, que pervive hasta el día de hoy en los diferentes procesos de análisis social y da cuenta de las prácticas de desprecio y lo que estas significan en la vida de los sujetos, en cuanto expresiones de sufrimiento (cfr. Wiggershaus, 2010). Honneth propone indagar por esta situación desde las diferentes corrientes actuales de la filosofía social, en relación con los retos sociales y políticos para superar el déficit de derechos, y avanzar en materia de acciones afirmativas y prácticas estructurales de reconocimiento, que permitan que se den las condiciones necesarias para el desarrollo del proyecto de vida; y leer allí desafíos y aprendizajes, particularmente para experiencias de vida que se sienten excluidas y sectores poblacionales históricamente discriminados.

Podría decirse que la tarea de Honneth, al actualizar la teoría del reconocimiento de Hegel, desde el estudio de las situaciones negativas generadas por la desvaloración que experimenta o percibe el sujeto, logra dos acciones: por un lado, activar espacios societales de desarrollo intersubjetivo, que doten al sujeto de valor moral y sentido de solidaridad; por otro lado, ajustar una propuesta normativa como base de la realidad experimentada, que asegure, en términos integrales, la vivencia y la manutención de los proyectos de vida buena puestos en relación.

2.1.1 El ocaso de las políticas de la igualdad por la frustración de la humanización

Tal como señala Castañeda (2011), las demandas por recuperar el sentido de humanidad en los procesos sociales están dadas en términos personales, colectivos y territoriales, con el fin de recuperar el verdadero sentido de la emancipación. Esta fue exacerbada por el proyecto neoliberal que, en su expresión más acabada de la globalización, dejó en mora el desarrollo de vida digna en las expresiones subjetivas, donde la hegemonía dinamitó la pluralidad y la diferencia fue marginada, con atisbos de aniquilamiento. Por tanto, se denota en la modernidad una frustración, pues a pesar de los compromisos en materia de calidad

humana, aumentan la violencia y la negación de los derechos humanos, la pobreza y la marginalidad.

Como afirma Taylor, quien hace uso de la teoría del reconocimiento, en términos liberales y comunitaristas, para actualizar a Hegel¹³, las confrontaciones actuales en la sociedad —manifestadas en conflictos bélicos, étnicos, por recursos naturales y en la búsqueda de la identidad—, a pesar de la universalización de la igualdad, obligan a pensar que no es suficiente la acción de la igualdad y que se debe medir el éxito a partir del goce de la dignidad, lo cual implica “replantear la política del liberalismo —una política que al centrarse en una igualdad de los derechos que se les atribuye generalizadamente a todos acaba por ser ciega a las diferencias y las particularidades” (Taylor, 1997, p. 304). La recepción que hace Taylor de la teoría del reconocimiento de Hegel lo lleva a proponer un ideal de política de igualdad, con base en los ideales de las sociedades modernas de integrar las diferencias y las particularidades de sus miembros.

Contrario a esta propuesta, Honneth considera que el reconocimiento no es una acción de identidad, sino de naturaleza moral. Lo cultural o poblacional es el espacio donde se da la experiencia negativa, pero lo que demanda el sujeto es alcanzar derechos de ciudadanía, no una búsqueda de identidad. Y esta demanda se puede hacer desde la teoría del reconocimiento de Hegel, que Taylor usa para explicar la igualdad como reto de humanidad, pero a la que Honneth le da un valor más activo. La propone no para explicar, sino para alcanzar dicha humanización de la sociedad:

De modo que, en lo fundamental, para mí la lucha por el reconocimiento debe ser considerada un fenómeno claramente diferenciado

13 Taylor hace parte de un grupo de filósofos al que se inscribe también Fraser, que acogen una lectura de Hegel para interpretar los retos de la democracia liberal, desde la teoría anglosajona, y responder a desafíos como la integración cultural y la protección de los valores en las sociedades transculturales, con fenómenos como los procesos de migración.

de naturaleza moral, así como una acción social. Por ello, una de las finalidades básicas de mi trabajo consiste sobre todo en un esfuerzo por oponerme a la equiparación entre el reconocimiento y la política de la identidad. La gramática moral viene a decir que los puntos de referencia moral del reconocimiento pueden ser muy distintos y solo en una pequeña medida puede dar cabida a algo así como la peculiaridad moral de un colectivo. (Honneth, 2010, p. 51)

Honneth aborda los reclamos de humanidad a partir del cuestionamiento de la existencia de disposiciones instrumentalizadoras, que perviven en las sociedades modernas y se transmiten a la vida de los sujetos, pero que, por su nivel de no cumplimiento de realización, no pueden asumirse como propias de los sujetos:

El niño pequeño, esté en la cultura que sea, tiene una tendencia natural a ver a los seres humanos como seres humanos, y a reconocer, por así decir, intuitivamente las peculiaridades personales de las otras personas. Por ello hay que preguntarse en términos civilizatorios o sociopsicológicos cómo es posible que procesos como el del reconocimiento puedan perderse con posterioridad. Esto tiene que ver con el aspecto del reconocimiento intersubjetivo. (Honneth, 2010, p. 66)

La dinámica de centro-periferia —el centro como epicentro de derechos y la periferia como expresión de la marginalidad—, que creció con “la urgente urbanización iniciada antes de las guerras mundiales y consolidada a finales del siglo xx con los procesos migratorios y la transformación de las fronteras estatales, pone el espacio público como escenario protagónico del quehacer político” (Castañeda, 2011, p. 50). Aquello que se escondía en lo privado, como la exclusión y la aniquilación de las libertades, empezó a ser expresado en lo público y se convirtió en una evidencia de desigualdad. A raíz de esto, se evocan o ponen en escena las identidades individuales, en sus experiencias de desprecio o privación de la libertad, que piden ser reconocidas con derecho al mismo territorio, “reclaman respeto a sus particularidades” y no ser asimiladas “por prácticas hegemónicas” (Castañeda, 2011, p. 51). En últimas, es una demanda de política de la diferencia, pues la pretensión de igualdad no puede desconocer las diferentes particularidades de los

sujetos que conforman la sociedad o que pretenden el reconocimiento social, abocándolos fallidamente a prácticas de asimilacionismo.

En los procesos sociales resulta clave la acogida definitiva y constitutiva de las concepciones que tienen los sujetos de felicidad, realización y vida buena, para que, con base en su identidad subjetiva, tanto en términos morales como políticos, la sociedad trace los caminos adecuados para garantizar la participación de todos en el espacio común, que satisfaga los intereses individuales y colectivos. Tener como punto de partida la diversidad y esta como un valor, no como un déficit, permite superar las expresiones que pormenorizan la vida humana — propias de las realidades sociales y culturales— y que se blinde con cuerpos normativos que, con el otorgamiento de derechos, garantizan el desarrollo de acciones que consolidan la dignidad humana, entregándoles a los Estados modernos no solo la tarea de evidenciar a sus colectivos diversos en el plano cultural, sino su obligación de dotarlos de derechos (Castañeda, 2011).

Los filósofos de Frankfurt, desde Adorno hasta Honneth, denunciaron esta realidad deficitaria de la sociedad, correspondiente a los obstáculos para el desarrollo de los proyectos de vida buena de los sujetos (cfr. Polidori y Mier, 2017). Tal realidad está dada en los sentimientos de desprecio que expresa el sujeto al verse reificado en las estructuras sociales, en ocasiones con aquiescencia del Estado:

En los países de habla alemana, por ejemplo, durante las décadas 1920 y 1930 el concepto de reificación fue un “leitmotiv” de la crítica social y cultural [...], las relaciones sociales daban la impresión de una instrumentalidad fría y calculadora, el amor artesano por las cosas había cedido evidentemente frente a una actitud de disposición puramente instrumental, y unas experiencias interiores de los sujetos permitían entrever el hálito helado de una docilidad interesada. (Honneth, 2007, p. 11)

El mayor problema de la objetivación del otro no es tanto el sentimiento de insatisfacción, sino que en la interpelación que su proyecto de vida le lleva a hacer frente al otro necesariamente aparece la necesidad de saber por qué se siente la insatisfacción si aparentemente todo

esta bien. En la actualidad se constata, cada vez con mayor fuerza, que muchos sujetos tienen padecimientos y modos fallidos de relación. A pesar de que los seres humanos se agrupan en comunidades con legislaciones inclusivas, no hay solidaridad sino enfrentamiento y divisiones, odios sin conocerse, lo que lleva a Honneth a analizar un padecimiento social cuyas causas están ocultas.

En términos de la filosofía social, la noción de instrumentalización da cuenta de ciertas deformaciones o distorsiones sistemáticas en la vida de las comunidades, que no están en el horizonte de las prácticas de justicia formal, pero sí se experimentan en las acciones de injusticia que reciben los sujetos, lo que las convierte en un estado deficitario en la realización personal y, como son evidentes y a la vez ajenas a los formalismos liberales, se enuncian como prácticas enfermizas o limitaciones del individuo en su interés de articulación con el entramado social. En lo social, la asunción de realidades nominadas como enfermas o insalubres invoca de inmediato la urgente necesidad de sanarlas, aliviarlas o corregirlas, haciendo de la realidad no el encuentro de diversas posibilidades de proyectos de vida buena que se armonizan, sino la disputa entre vidas posibles y correctas, y vidas indeseables e irregulares.

La propuesta de reconstrucción de la realidad social desde sus patologías fue trabajada en un principio por Habermas, desde las patologías comunicativas. Honneth las ha trabajado más ampliamente como impedimentos observados en el déficit de la libertad jurídica y moral. Sembler (2018) identifica tres hallazgos relacionados con este tipo de crítica social desarrollada por la propuesta honnethiana. En primer lugar, las condiciones elementales de la reproducción social moderna pueden ser analizadas a partir de una mirada objetivamente referida a autocomprensiones culturales específicas, donde las patologías sociales se asumen como deformaciones sistemáticas que perturban la estructura más general de la vida social. En segundo lugar, la idea de las patologías modernas en Honneth adquiere un sugerente doble sentido, pues con ella no solo se designa todo tipo de perturbaciones que afectan el orden institucional moderno, sino un tipo específico de deformaciones sociales, cuya condición histórica de posibilidad radica, paradójicamente, en las mismas condiciones o prácticas que distinguen dicho orden. Y,

por último, esta crítica de las patologías sociales pretende evidenciar la existencia de un vínculo normativo entre fallas en la reproducción social y constricciones en las posibilidades de realización de la autonomía individual. Por ello, puede concluirse, de manera preliminar, que las patologías sociales se convierten finalmente en patologías de la libertad.

El acercamiento patológico a estas realidades hecho por Honneth le permite demandar estados fallidos de la realización humana que limitan y frustran los ideales de realización. Y que, además, por presentar en el mundo de la vida estructuras morales de validez y no ser recogidos en los parámetros de la ética social, son pormenorizados e incluso invisibilizados, y no se denuncian como prácticas de injusticia social. Allí, el análisis a partir de la propuesta hegeliana de abordar las experiencias de humillación permitirá llevar a cabo un proceso metodológico que, al evidenciar menosprecio, logrará llamar la atención sobre la existencia de patologías sociales que obstaculizan las posibilidades de una realización efectiva de la autonomía de sus miembros.

La audacia de la propuesta honnethiana es hacer una lectura antropológica de la teoría del reconocimiento: no solo quiere afinar con ello los criterios morales que sirvan de base para su crítica a la sociedad, sino que, además, busca demostrar de manera empírica apartes de la moralidad a los que se pueda referir de manera fundamentada, como enuncia en los siguientes términos:

Esta versión exigente de una Teoría Crítica de la sociedad se sirve de una teoría de la evolución que se divide en dos dimensiones de racionalidad de un proceso de aprendizaje: práctico-moral y teórico-instrumental; ello aporta a un marco lógico para un análisis de la sociedad que tiene que descubrir, en los conflictos estructurales de un sistema social las huellas de un movimiento histórico, en el cual el proceso de aprendizaje moral de la especie consigue manifestarse de forma persistente. (Honneth, 2011, p. 56)

2.1.2 Las obstrucciones del capitalismo para los proyectos de vida buena

El auge del capitalismo es el espacio histórico temporal que sirve a Honneth para su análisis de la realidad, en el que encuentra un desarrollo de conflictos práctico-morales, la mayoría invisibilizados, que posibilitan la reproducción de disputas ya existentes en las relaciones sociales. Estas se dan de tres maneras: a) mediante problemas históricos abordados de manera diferente y, en muchos casos, controlados con prácticas cosificantes; b) con la aparición de nuevas formas de conflictividades por las nuevas demandas de las relaciones sociales; y c) con base en conflictos antiguos o nuevos de carácter social, pero que son asumidos ya no en el plano de la ética social, sino en el de las demandas individuales de moralidad.

Como respuesta a este desafío del capitalismo, el horizonte ético de los conflictos sociales se presenta como el anhelo de justicia. Para Honneth, esta última se da en relación con el desarrollo de la libertad, que puede aparecer como una práctica normativamente justificada, formulada en la cultura de expertos y vanguardistas políticos; o moralmente social, como resultado de las necesidades particulares de la ciudadanía, por sus experiencias de opresión y su imposibilidad de alcanzar la libertad integral.

Por ello, la propuesta del reconocimiento honnethiana debe leerse no con fines culturales o sociopolíticos, sino en perspectiva de derechos, de asuntos que son vitales para los sujetos, pues son determinantes para su realización. Por tratarse de aspiraciones proyectuales de felicidad, no hay escala de valores; todas las solicitudes de reconocimiento, desde que impliquen ideales de realización de los sujetos, son solicitudes básicas y necesarias para responder:

La lucha por el reconocimiento es siempre una lucha por el reconocimiento de cuestiones relevantes para el sujeto, intereses, deseos, necesidades, que al modo actual de realización de los principios normativos rectores no permite considerar adecuadamente. Este es el motor del cambio moral a lo largo de la historia. (Honneth, 2018, p. 48)

La falta de representatividad de estas demandas, conseguida con la profundización del capitalismo, donde paradójicamente el sujeto adquiere, en términos materiales, estatus, espacio, validación y mecanismos para su vinculación social y política, implica un fenómeno contrario en lo personal, ya que existe mayor grado de frustración y una delimitación entre aquello a lo que aspira y lo que realmente puede ser. Tal situación ha urgido la lucha desde el horizonte moral, que busca conseguir esas representaciones como las únicas que pueden promover un cambio y parar la deshumanización de los sujetos, rompiendo con la fetichización de las relaciones sociales y la instrumentalización de sus intersubjetividades. En ese sentido,

en la historia siempre hubo fases con la viva representación de que el cambio es posible, pero también ha habido fases en las que tales representaciones estaban completamente ausentes; es decir, en las que gobierna la resignación, la adaptación, la desesperación, la apatía. (Honneth, 2018, p. 48)

Para Honneth, el gran problema del capitalismo es que a la conciencia de frustración no la ha seguido la voluntad de emancipación, cambio y transformación. No hay nuevos proyectos políticos —o la relectura de proyectos políticos anteriores— que propongan otra forma de vida ante el capitalismo o que actualicen su potencial de transformación. Parecería que en el horizonte social el capitalismo es necesario y el sujeto debe acomodarse a él.

Ahora, la gran pregunta que se le puede hacer a esta realidad social capitalista desde la teoría del reconocimiento de Honneth es ¿por qué las condiciones socioestructurales determinan las orientaciones morales de los miembros de la sociedad, particularmente los más afectados por la negación de derechos? En otras palabras, ¿por qué las estructuras sólidas de justicia y acceso a servicios, de manera estructural o espontánea, no funcionan igual para ellos?

La sociedad moderna ha dotado de mecanismos de control a la conciencia de injusticia, para que ella misma se aliene o reduzca su capacidad de transformación. Existen procesos de exclusión social que

generan barreras, presentadas como naturales o dadas socioculturalmente, y eliminan posibilidades de articulación; y procesos cada vez más crecientes de individualización institucional que, en última instancia, también buscan privatizar las expresiones de la conciencia de injusticia. De cara a este proceso, Honneth reconoce el potencial que tiene la Teoría Crítica de ser curativa para la sociedad:

En todo caso, en la Teoría Crítica se presupone que este sufrimiento vivido subjetivamente o atribuible objetivamente lleva a los miembros de la sociedad al mismo deseo de curarse, de liberarse de los males sociales, que el analista tiene que suponer en sus pacientes; y tanto en un caso como en el otro el interés por la propia curación quedará documentado en la disposición a reactivar, a pesar de la resistencia, justamente las capacidades racionales que han sido deformadas por la patología individual o social. (Honneth, 2009c, p. 49)

El desprecio frente a los proyectos de vida buena, vinculado a tales patologías, arranca de raíz el valor social del sujeto y le produce un sentimiento de insatisfacción, que busca corregir pidiendo espacios de reconocimiento en el entramado social. Y las instituciones éticas, que determinan dicha presencialidad por la responsabilidad social que las asiste, no puede seguir invisibilizando su pretensión, pero en ocasiones crea caminos intermedios de vinculación, que deforman su vida social, como lo ha señalado Honneth en sus discusiones sobre teoría crítica:

Auch mit dieser eischrankung scheint das konzept der sittlichkeit freilich noch eine tendenz zur affirmation des bereits bestehenden zu besitzen; denn las sittlich kann offensichtlich nur das an den sozialen lebensformen gelten, was in dem sinn einen allgemeinen wert verkorpert, da die zu dessen verwirklichung geeigneten praktiken gesellschaftlich schon gestalt angenommen haben. (Honneth, 2013, p. 26)

El problema del capitalismo, o de sus prácticas mercantilistas exacerbadas, es que no solo quiere pormenorizar estas demandas de poder gozar de la realización de sus proyectos de vida buena, sino que logra hacerles sentir a quienes las padecen que esas limitaciones les son con-naturales y que deben construir sus vidas a partir de ellas. En lo social,

dichas experiencias de desprecio brindan dos opciones: la exclusión de los sujetos o su reducción en un proceso de cosificación, diferenciados como de menor o mayor valor, según su capacidad adquisitiva y su participación en las lógicas del mercado, más allá de sus pretensiones morales. Esto crea un portafolio de servicios que terminan cosificando esos mismos motivos deficitarios, y se materializan en la consolidación de prácticas asimétricas de guetos o tratos diferenciales en materia de derechos, según el nivel de relación centro-periferia que tenga el sujeto en la sociedad. De acuerdo con estas problemáticas, Honneth desarrolla sus planteamientos sobre patología social:

En el contexto de la teoría social podemos hablar de “patología social” siempre que nos enfrentemos con acontecimientos sociales que lleven a un deterioro de las capacidades racionales de los miembros de la sociedad de participar de formas decisivas de la cooperación social. A diferencia de las injusticias sociales, que hoy consisten en condiciones no necesarias de exclusión o menoscabo de las oportunidades de participar en pie de igualdad en el proceso de cooperación social, tales patologías operan a un nivel más alto de la reproducción social, en el que importa el acceso reflexivo a los sistemas primarios de normas y acciones. (Honneth, 2014, p. 119)

Para Honneth, las consecuencias de dicha deshumanización, exacerbadas por las prácticas mercantilistas del capital, son las reproductoras del sufrimiento social que destruye la identidad. Y esta misma deshumanización busca explicar las acciones de rechazo del conjunto social, mostrando un uso deficitario de la ética colectiva y, en últimas, del valor de la justicia y la libertad.

En el liberalismo, los seres humanos han construido, desde los sistemas estatales y supranacionales, mecanismos legales para proteger la vida y hacer de la dignidad un asunto inviolable. Sin embargo, y por la primacía del capitalismo en las relaciones sociales, dichos principios liberales no están garantizados, o su efectividad depende de la posición del mercado. Por eso, en la actualidad, se experimentan expresiones de negación de derechos, como la falta de igualdad de acceso a los servicios y las expresiones de humillación social. Estas, aunque no

sean sustentables teóricamente, para el sujeto que las vive se naturalizan como merecidas y la sociedad las asume como si no le perteneciera la pretensión de una mejor calidad de vida. Esto se denominará como desposesión de derechos.

2.1.3 La desposesión de derechos como resultado del fin del proyecto moral

La desposesión se concibe como una sumisión del sujeto, que es dominado por la ley que le desconoce su portabilidad de derechos, o por la sujeción a una sociedad que no lo valida en su autonomía plena. En ambos sentidos es discrecional y se da en el orden de negar derechos como tal o en la experiencia psíquica que produce la ausencia de esos derechos en la vida cotidiana. Por ende, al sujeto lo *desposesionan* unos derechos y siente la *desposesión de derechos*. La primera práctica suele estar amparada por la ley, bien sea porque expresamente niega el derecho o porque no propone acciones afirmativas para acceder a él; y la segunda radica en la sensación de señalamientos y la invalidación social que vive el sujeto cuando pretende asumirse en espacios comunitarios y experimenta que no posee dichos derechos, como sucede con el trato humillante o la pormenorización de lo que para él es trascendental. Al abordar estos dos sentidos, Butler y Athanasiou explican los siguiente:

En el primer sentido admitimos que el trazo de las pasiones y pérdidas primarias —en tanto vínculo psíquico y social a la ley que determina la disposición de cualquier alteridad— es una condición necesaria para la supervivencia del sujeto; en el segundo sentido, “desposesión” es una condición dolorosa impuesta por la violencia normativa y normalizadora que determina los términos de la subjetividad, supervivencia y rasgo de vivible. En ambos sentidos, la desposesión implica la relación del sujeto con las normas, su modo de ser a través de la asunción y resignificación de interpelaciones dolorosas y pasiones imposibles. (2017, p. 17)

Las presiones internacionales y los marcos normativos de derechos humanos no permiten hablar de sujetos sin derechos; por eso, salvo algunas excepciones, no hay presentaciones ni acciones públicas que validen la desposesión. Pero situaciones como la precariedad, los ambientes

de vulnerabilidad, la fragilidad en las relaciones humanas y las expresiones de exclusión demuestran que existe tal desposesión en la vida cotidiana y que es vivida, y en ocasiones asumida como naturalizada, por el sujeto y por la comunidad.

El ser humano es un ser de percepciones, hacia sí mismo y hacia los otros, que intuye realidades y percibe respuestas, y en esta dinámica puede identificar que algo es proyectado por la ley o negado por la misma. Al igual que un acuerdo comunitario, da cuenta que algo no le pertenece o no está a la altura de la comunidad para merecerlo. Y, de la misma manera, en el código comunicacional (cultural y político) percibe que es excluido o no reconocido porque no le pertenece el espacio que pretende habitar. Esto hace que

el segundo sentido de la desposesión esté ligado al primero. En tanto que somos seres que pueden ser privados de su lugar, sustento, refugio, comida y protección, si podemos perder nuestra ciudadanía, nuestras casas, nuestros derechos, entonces somos fundamentalmente dependientes de esos poderes que alternativamente nos dan sustento o nos privan de cosas, y esto implica un cierto poder sobre nuestra misma supervivencia. Incluso cuando tenemos derechos, somos dependientes de un modo de gobierno y de un régimen legal que confiere y les da sustento a esos derechos. O sea que, en definitiva, ya estamos afuera de nosotros mismos antes de que exista cualquier posibilidad de ser desposeídos de nuestros derechos, tierra y modos de pertenencia. En otras palabras, somos seres interdependientes cuyo placer y sufrimiento depende desde el principio de un determinado mundo social que puede dar sustento, de un determinado ambiente que puede sostener estos derechos [...]. Nuestra interdependencia establece nuestra vulnerabilidad a las formas sociales de privación. (Butler y Athanasiou, 2017, p. 19)

Esta situación de desposesión genera efectos tanto individuales como colectivos que impactan el concepto de autoestima, lesionan las pretensiones de vida digna y afectan la relación con el entorno social. Dicho esto, puede afirmarse que la desposesión se experimenta tanto en lo material —por ausencia de acceso o impedimento al disfrute— como en lo ideal —por la sensación de estar desprovisto o no ser validado—.

En ambos casos se está ante una crisis de humanidad, dada por cuatro asuntos: afectación a la dignidad humana por las sistemáticas experiencias de humillación; negación de derechos, por no poder gozar de las condiciones que el Estado establece para el desarrollo de la vida digna; privación de la sociabilidad, al ver coartadas las pretensiones de integridad comunitaria, que son la base para el proyecto de vida; y frustración, al creer que efectivamente se es portador de algo que hace al sujeto merecedor de dicha desprotección.

Los efectos de ambas formas de desposesión son ante todo psíquicos y producen distancias en el entorno, fruto de la humillación y la asimetría que vive el sujeto en el abandono de su dignidad. Esto genera traumas insalvables que acrecientan las barreras entre la comunidad y él, quien no solicita derechos o no reclama atención social al sentirse alienado, porque los mismos medios con los que fue desposeído le han informado que esa es su condición natural. Por ello, la máxima expresión de desposesión se da en prácticas deshumanizadoras tales como la esclavitud, la colonización, la inmigración, el patriarcado opresor y las prácticas de cosificación, que llevan al sujeto que las padece a experimentar situaciones de desarraigo, destrucción, inhabitabilidad y frustración en su proyecto moral de vida buena.

Según Butler y Athanasiou, la desposesión hace que muchos sujetos y comunidades sean vistos como no perceptibles. En la ausencia de su desarrollo de humanidad y las limitaciones al despliegue de su proyecto de vida, la desposesión se les manifiesta como el todo de su realidad: “Encarnando subjetividades desplazadas y desplazables, ins-tándolas a tomar un lugar estipulado como propio en lugar de darse un lugar” (2017, p. 36).

2.1.4 Malestares subjetivos en entornos capitalistas

Cuando Honneth acude a Nietzsche para formular su metodología constructivista, encuentra un dato para responder a este fenómeno deshumanizante de la desposesión: mientras rastrea el origen de los valores para mirar cómo cambia su significado, encuentra que incluso, en cierto sentido, termina significando lo contrario. A partir de esto, plantea

que la genealogía trata de mostrar que los valores sirven para justificar prácticas represivas o de dominio, y terminan reprimiendo lo que estos liberan, convirtiéndose en un procedimiento parasitario. Los ideales tienen significados inestables y pueden ser objeto de cambios que a veces no se perciben; por eso se necesita lo genealógico, para controlar la transformación de los significados, cuando estos se hacen nocivos, como en el caso del capitalismo.

Este último, aunque el liberalismo pretenda contenerlo, genera la patología social a causa de sus condiciones socioestructurales, y la comunidad es incapaz de realizarse de manera efectiva desde las prácticas sociales mientras exista dicho dominio capitalista. Esto se debe a las limitaciones derivadas de la objetivación de los sujetos que propone el capitalismo como un potencial de razón, que ya se ha instalado en la comunidad como natural y que es causada por la aceleración del mercado, haciendo que las relaciones sociales se den de manera distorsionada.

Se pretende mostrar que el mayor logro de la sociedad moderna —a la hora de construir una esfera entre el Estado y la sociedad civil, con intercambios protegidos jurídicamente— es el capitalismo, que trajo consigo prácticas sociales y creencias mediadas por una racionalidad instrumentalizadora, que logra presionar a los sujetos para que perciban como normales las relaciones intersubjetivas cosificantes. En estas, el otro es una cosa para ser dominada y lograr un interés; y en el sistema de mercados —su expresión más emblemática— se frustran los proyectos de vida buena que no cumplen cierto estándar, invadiendo el mundo de la vida con lógicas instrumentales. Sobre el malestar que generan tales condiciones y relaciones capitalistas, afirma Honneth:

Este malestar se ha vuelto más fuerte en las últimas décadas. Digamos: el daño causado por el capitalismo neoliberal es más obvio para la mayoría de la gente, pero ese malestar se expresa más bien en forma privatizada, en formas desfiguradas, como le llamo. Por ejemplo, mediante la aspiración a lograr atención social a toda costa; de ganarla mediante formas peculiares, de lograr reconocimiento por cuestiones curiosas [...], en resumen, el conflicto social no tiene hoy una forma normativa, ha perdido su género y figura. (Honneth, 2018, p. 41)

El capitalismo global diluye las diferencias y deshumaniza a los sujetos, relativizando sus identidades, situación que obliga al individuo a la lucha por romper con el déficit de derechos que experimenta y que lo lleva a tomar autoconciencia de sí, de su propio ser, para luego dar un segundo paso, acceder a una conciencia universal, que es dada de forma abreviada desde la conciencia individual para ser conciencia completa, pero que es distorsionada por las apuestas del capital. Estas situaciones lo llevan a una experiencia de la humanidad que le permite conocer lo que es y lo que los otros son (en relación con él), como camino para el desarrollo de su libertad.

En ese mundo de los otros, la desconexión de los proyectos morales de vida buena se evidencia en los malos tratos y la violencia que amenaza la integridad de la dignidad de los sujetos y su moralidad. La exclusión de derechos, la humillación y la ofensa son las expresiones de que su proyecto es fallido, pues es solo a través de la identidad que se descubren las pretensiones morales de reconocimiento, que conducen al sujeto a ser partícipe de una sociedad organizada que respeta las diferentes identidades.

Sin embargo, y de manera equívoca, en la democracia liberal se ha enfrentado la demanda por superar la discriminación con políticas de igualdad, como punto de partida y a la vez como resultado (cfr. Fraser, 1997), pero ante fenómenos de inequidad o injusticia social, tales políticas no resuelven las demandas de reconocimiento y siguen profundizando la brecha de desigualdad. Esta es una de las críticas de Honneth, ya que no se cuenta con una esfera previa para agrupar los procesos de desarrollo proyectual de los sujetos en una práctica intersubjetiva:

La igualdad es, de cierto modo, un efecto asociado, que se produce tan pronto como la libertad se concibe como cooperación social. Por supuesto la igualdad significa algo diferente, dependiendo en la esfera en que interactúo con los demás. En la esfera política igualdad no significa lo mismo que en la esfera económica y lo mismo respecto de la familia. Pero siempre se trata del hecho de que la igualdad tiene lugar al hacer realidad mi libertad en el uno-con-otros. (Honneth, 2018, p. 46)

En ese sentido, el reconocimiento es un punto de encuentro de las pretensiones subjetivas para construir parámetros normativos que logren superar las prácticas de exclusión e instrumentalización, y que garanticen el desarrollo societal de cada sujeto sin trabas a sus demandas morales. Sin esta articulación previa a una política de igualdad, estarían condenados a seguir reproduciendo prácticas de instrumentalización.

El reconocimiento mutuo atraviesa la individualidad, posibilitando la comunicación desde el reconocimiento de sí, que a su vez está atravesado por los lenguajes, los gestos y la comunicación. Mientras que, por otro lado, el desarrollo de la instrumentalización produce daño en el sentido moral y lo hace asumir una lucha por la igualdad, pero en términos de equidad social, pues la deshumanización es un motivo para levantarse en una lucha diferenciada desde cada demanda de felicidad. Por eso, Honneth sostiene que la equidad —mejor que la igualdad— debe ser “la posibilidad de una forma racional, adecuada, de reconocimiento que consiste en hacer valer públicamente de modo performativo cualidades de valor ya existentes en los seres humanos” (Honneth, 2006, p. 139), y que debe y garantice su dignidad.

Por eso, en la teoría honnethiana la construcción de la dignidad se da por las relaciones mediadas por el reconocimiento recíproco y se expresa en los sentimientos de integridad que le son otorgados en la experiencia del reconocimiento intersubjetivo. Es decir, la humanidad es recuperada cuando una persona se siente íntegra porque experimenta estima por su dignidad, la garantía de sus derechos y, en suma, la realización de su proyecto de vida buena.

Sin embargo, lo cotidiano —que está dado por una alta dosis de materialismo y unanimidad de las prácticas del mercado— es aún la deuda por saldar para recuperar este propósito de humanidad, pues el alto influjo del capitalismo genera un número significativo de vidas instrumentalizadas, que no solo ven fracasar sus ideales de felicidad, sino que son condenadas a acciones cotidianas de desprecio y ausencia de herramientas teóricas, normativas y sociales para una integración comunitaria en perspectiva de derechos.

Las experiencias de sufrimiento no solo causan una obstrucción del desarrollo de los proyectos de vida —a nivel individual—, sino que frustran los espacios de relación intersubjetiva —en los procesos sociales—, construyendo escenarios individualizados. Estos son cada vez más abundantes en la realidad social y tienen como propósito reducir las apuestas y los intereses subjetivos y normativos de construir espacios de vida compartidos.

Este fenómeno normativo, dado por la jurisdicción de las relaciones sociales vaciada de sentido, no solo afecta la dignidad, sino que consolida la experiencia de inhumanidad, lo cual pone en riesgo la infraestructura moral y lleva al individuo a experimentar lesiones en su identidad, asumiendo como suya la comprensión errónea de su proyecto moral. Estas experiencias psíquicas propician un desplome de la propia estima, la confianza y el respeto, y dan lugar a una reacción de aislamiento y de negación de su dignidad.

2.2 El auge de las prácticas reificantes en la sociedad

En la actualidad la sociedad ha dotado de mecanismos de control a los sujetos (a veces de manera involuntaria) que les permiten hacer presente la conciencia de injusticia; situación que se evidencia en las experiencias de alienación que obstaculizan su capacidad creativa de integración. A la hora de preguntarse por procesos que dificultan la articulación se hacen conscientes de dos fenómenos. Por un lado, la existencia de experiencias de exclusión social que impiden la interacción comunitaria de sujetos particulares, o la determinan, según formas de validación que problematizan sus pretensiones de vida buena. Por otro lado, un crecimiento de prácticas de individualización, que pretenden que el sujeto asuma exclusivamente para sí las expresiones de la conciencia de injusticia y terminan instrumentalizando su vida; o lo que es lo mismo, haciéndole sentir que sus pretensiones deben ser depuestas por las de la comunidad que lo acoge.

En la figura dialéctica hegeliana usada por Honneth, el esclavo representa la demanda ciudadana por el reconocimiento y el motivo de

emprender su lucha está dado por el momento en que —en el marco de su desarrollo moral— se hace consciente de que el espacio de interacción con el amo se da por imposiciones de determinaciones, no por vínculos de reconocimiento recíproco, y que el otro es amo solo porque le reconoce tal nivel de imposición, es decir, lo valida. Por tal motivo, en esa posibilidad de reconocer el poder del otro, el esclavo demanda que este sea usado para una relación de equilibrio entre dos demandas, buscando un punto medio, donde nadie sea esclavo ni amo. Es decir, quiere transformar la realidad de dependencia y esclavitud en una práctica de reconocimiento.

Este cambio se exige de una realidad que no lo aniquila, pero que tampoco lo reconoce, y allí se presenta una tercera vía, dada por el uso cosificante del sujeto y sus pretensiones de vida buena que, si bien le mantienen la vida y la presencia comunitaria, lo llevan a experimentar un sentimiento de insatisfacción y a no saber por qué lo siente, pues aparentemente todo está bien. Por ende, asume un padecimiento latente de lo social, un asunto de privación que permanece oculto.

Este proceso analítico, a partir de la figura hegeliana del amo y el esclavo, y su duelo a muerte (cfr. Rojas Hernández, 2012), le permite a Honneth construir argumentos claves en el posicionamiento de su análisis de los procesos de instrumentalización en las sociedades modernas. En primer lugar, la motivación de la lucha por conseguir el respeto por su identidad y el reconocimiento de sus pretensiones; en segundo lugar, el descubrimiento de las falencias en la vida del sujeto, a partir de la ausencia de reconocimiento del otro; y en tercer lugar, la búsqueda, no del control de la situación de desventaja, sino de un nuevo espacio con relaciones más horizontales entre los participantes del duelo. Según Honneth,

si los sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en las que originalmente se hallan porque no encuentran plenamente reconocida su identidad particular, entonces la lucha que de ahí se deriva no es un conflicto por la autoconservación física; es más bien uno de índole práctica que estalla entre los sujetos, un acontecimiento ético, en tanto que tiende al reconocimiento subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana. (1997, p. 29)

Finalmente, lo que convoca a la lucha es el motivo emancipador de la realización del sujeto, y dicho ideal promueve en él un afán de articular todo tipo de acciones para que sus demandas sean recogidas por quien rechaza sus pretensiones; no para asimilarlas o determinarlas, sino para que sea consciente de que son tan válidas como las suyas.

2.2.1 El reconocimiento erróneo o el falso reconocimiento

En los últimos escritos de Honneth y en la recepción que sus tesis han tenido en escenarios actuales se ha llamado la atención sobre la existencia de experiencias de reconocimiento que no garantizan la realización plena de los sujetos en las esferas sociales. De manera limitada, se ofertan situaciones de proyectos realizables, que no provienen de las intenciones de orden moral de los individuos o no corresponden a su realización. También pueden obedecer a mecanismos, como barreras de resistencia, para ofertar opciones prefabricadas de realización para que sean adoptadas por el sujeto, porque se acomodan al *statu quo* y no implican la transformación de la asimetría actual como un todo.

En la actualidad, esta situación se presenta, de manera engañosa, como un reconocimiento ya adquirido o una superación de déficit de derechos, bajo la falsa figura de procesos de integración social. Pero en la práctica no es el resultado de procesos de integración de proyectos de vida buena ni asimilación de las pretensiones morales del sujeto, sino de la imposición de ciertas reglas o costumbres que las instituciones éticas le ponen al individuo, que deben ser asumidas como condición necesaria para estar en sociedad, aunque lo obliguen a dejar por fuera asuntos de su autonomía y su dignidad, a cambio de ser integrado:

“Confirmación” o “afirmación” significan, por tanto, revestir con autoridad moral a personas a las que se trata, y en este sentido decretar sobre la propia persona el que se sepa obligada ella misma a la realización o a la omisión de determinadas clases de acciones. Ciertamente esta formulación tampoco debe ocultar que el “dejarse obligar” representa aquí, al mismo tiempo, una especie de motivación voluntaria: reconociendo a alguien, en el sentido de concederle una autoridad moral sobre mí,

estoy motivado al mismo tiempo a tratarlo en el futuro de acuerdo a su valor. (Honneth, 2011, p. 176)

Por ello, la instrumentalización pone en jaque el desarrollo pleno de los sujetos, pues compromete su libertad, delimita sus deseos en materia de moralidad y lo obliga a someterse a unas instituciones que fallan en su eticidad y no representan su sentido de vida digna. Por esta vía, aniquilan su capacidad de interacción social y lo privan de las herramientas para una formación de conciencia moral que le permita diferenciar sus intereses internos del reconocimiento de la comunidad, en un proceso de armonización, porque el proyecto de vida se considerará fallido, por más inclusión que haya.

Tal como advierte Sembler (2018), solo mediante una renovación permanente de estos vínculos éticos un sujeto logra realizar efectivamente el tipo de libertad reflexiva implicado en la autonomía moral. Pues ella exige, según sostiene Honneth, mantener siempre a la vista la serie de “hechos institucionales con contenido normativo” (roles, obligaciones) que condicionan tanto la forma de interrogación como la conveniencia práctica de una respuesta moral autodeterminada.

Cuando las relaciones en la comunidad son condicionadas —en el individuo o en la respuesta social— se pierde su valor mayor: la integración de los proyectos de vida buena, lo cual da lugar, según Honneth, a un déficit de racionalidad, pues dichos fenómenos expresan la incapacidad socialmente condicionada de un efectivo acceso reflexivo a las normas de acción. Estas últimas estructuran las prácticas de autonomía jurídica y moral, como resultado de un proceso de integración social, pero su carácter patológico condena a unas relaciones de sometimiento o no realización del sujeto moralmente reconocido.

En Honneth, al igual que en Habermas, hay una observación de los procesos deficitarios de la sociedad que se manifiestan por la exclusión en escenarios participativos. Esta puede darse por la automarginación de quien se declara incompetente para participar en escenarios intersubjetivos (en Honneth) o por efecto de quien dirige el proceso o de las mayorías (en Habermas); y se materializa, para el primero, en las

prácticas de desprecio y, para el segundo, en los problemas del consenso en los actos de habla. Por ende, aquello que imposibilita la participación integral en el reconocimiento o en los actos de comunicación son las deformaciones sociales que producen las condiciones de la patología, cuya limitante está dada, en ambos casos, por la experiencia de vida instrumentalizada o vaciada de sentido, en relación con la pretensión del desarrollo de la dignidad humana.

2.2.2 Los reclamos de visibilización de los sujetos

La aparición de nuevos movimientos sectoriales, con algún atisbo de agenda política (pero de forma efímera) y la emancipación de prácticas que estaban referidas a la vida o a las manifestaciones culturales de los pueblos, se viene haciendo pública en las últimas décadas. En algunos casos, fruto de un proceso de movilización, que les augura un gran ejercicio protagónico en la transformación de la sociedad; pero en otros, como respuesta a una práctica de instrumentalización, con la que empiezan a dar cuenta del uso político de sus demandas, que obedecen a los intereses más propios de los sujetos, que no habían tenido oportunidad de manifestarlos y que, por el contrario, el capitalismo y las lógicas del consumo trataban de hacer olvidar o naturalizar en la vida social.

Estas lógicas tienen en común la negación de su pretensión moral, si bien se trata de grupos diferenciados e incluso causas históricamente no consecuentes. De cara a la modernidad y a los proyectos emancipadores del capitalismo, no han sido excluidas sino cosificadas en el espacio y en el tiempo: existen, se les nomina, el Estado atiende a ellas, la economía las vincula y la cultura las muestra, pero todo ello en prácticas instrumentalizadoras. Es decir, existen, pero no en la medida de lo que quieren ser, sino en la que las relaciones sociales, en términos materiales, les determinan.

La cosificación es una noción antinómica de reconocimiento. Toda cosificación es olvido y representa un modo específico de ceguera del sujeto, que permite desarrollar una aplicación de racionalidad instrumental —para generalizar la producción y el intercambio capitalista de

mercancías— a los escenarios de la moral comunitaria, determinando la forma de reconocerse que tienen los sujetos en una sociedad específica.

En la vida de las instituciones éticas esto presenta un problema en términos de cohabitación. Esta se entiende como una forma propia de estar en el espacio en relación con los otros, donde se pretende articular procesos de socialización y espacios de intimidad a la vez. Allí se presenta una dinámica de acción y reacción en red, que valida que lo social sea y lo íntimo se manifieste, y que determina lo que se puede y no se puede hacer, a través de unos códigos de convivencia. La crisis en la cohabitación está dada cuando se sacrifica (en parte) lo personal por lo colectivo, se asumen las manifestaciones del sufrimiento humano como separadas de la experiencia intersubjetiva y se opta por una actitud pasiva de ocultamiento o supresión de los síntomas.

La psiquiatría (Desviat, 2016) ha desarrollado herramientas precisamente para que el sujeto haga conciencia de ese fenómeno instrumentalizador y no permita que la alienación le trace el horizonte de su proyecto de vida buena¹⁴. Ante un ejercicio enfermizo, como lo es el manejo de sus pretensiones como cosas objetivables, el sujeto termina obedeciendo, casi ciego a preceptos que determinan qué debe esperar y querer, y cómo debe actuar. Lentamente, estos procesos de mentalización, generados sobre todo por el capitalismo y el afán frenético del consumo, cultivan en él una práctica inconsciente —cosificante— de lo que son su desarrollo personal y su proyecto de vida buena, que en definitiva se aleja de lo que construyó como pretensión moral cuando se hizo consciente de su diferencia. Por ende, Desviat plantea la necesidad de

14 Manuel Desviat es un psiquiatra argentino que plantea un abordaje integral del sujeto en materia de atención psicosocial y ha hecho reflexiones sobre la responsabilidad social de la psiquiatría. En su obra *Cohabitar la diferencia* propone otra visión de la teoría social que, en términos de salud mental, le permita al sujeto relacionarse en su vida diaria desde la diferencia como una virtud y, con esa valoración, encontrar respuestas a las patologías que lo aquejan.

una salud mental colectiva que nade a contracorriente de las ideologías e intervenciones biomédicas imperantes, más interesadas en tratar enfermedades que en comprender a sujetos; una salud mental colectiva que nade a contracorriente de una sociedad capitalista regida por la productividad y la ganancia privada que empuja a los ciudadanos a un consumo desenfrenado, a la competitividad y al individualismo frente a la solidaridad y la cooperación social. (2016, p. 14)

La propuesta de integrar la preocupación por la salud mental al engranaje de exigibilidad de vida digna para los sujetos, como complemento para la teoría social honnethiana, permitirá, en primer lugar, identificar expresiones patológicas que no se expresan en la corporalidad o la relación social, pero se manifiestan en potencialidades y limitaciones en lo psicosocial; en segundo lugar, entender al sujeto presa del sufrimiento como un todo integral y en armonía cognitiva; y en tercer lugar, develar los vacíos y las insatisfacciones que el proyecto moderno capitalista deja en los sujetos, quienes siguen en estado de insatisfacción a pesar de contar con mecanismos y herramientas de acceso a múltiples accesorios que ofrecen bienestar.

Este tipo de reflexiones, como la propuesta por Desviat desde la teoría de la salud mental, dan argumentos sobre la evidencia del hecho cosificante. Ante el efecto alienante que este produce, muestra cómo se percibe de desgastado moralmente el entorno frente a esos compartimientos del sujeto mediado por el sistema. En otras palabras, se está ante una vida instrumentalizada si al observar el proyecto de vida buena que realiza el sujeto no se expresan acciones de dignidad o de felicidad; si lo que se ve en la vida comunitaria no es la sumatoria de bienestar individual con la salud pública, que emana de los procesos relacionales con las entidades éticas.

El modelo de eticidad —en términos hegelianos— también es fallido en las acciones de instrumentalización, pues las instituciones no expresan su vocación social en la manifestación de la diversidad humana, que refleja y legitima las diferentes formas de ser y estar en el mundo. No defienden la libertad y los derechos humanos de las personas, quienes experimentan con malestar una relación de sujeción a dichas

instituciones, ya que ponen como requisito la negación del proyecto genuino de moralidad, frente a uno impuesto, haciendo tóxicas las relaciones sociales. Así, lo comunitario tiene valor en la medida en que se da una armonía entre individuo y comunidad, no al subsumir al individuo. Por este motivo, resultan fundamentales el reconocimiento y el respeto por la diferencia:

A lo largo de los últimos veinte años surgieron una serie de debates políticos y movimientos sociales que perseguían espontáneamente una mayor consideración de la idea de reconocimiento: tanto en las discusiones sobre el multiculturalismo como en la fundamentación teórica del feminismo se confirmó rápidamente como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitan obtener reconocimiento o respeto por su diferencia. (Honneth, 2010, p. 14)

Tanto los procesos organizativos, como las acciones colectivas o las causas articuladoras —así se vivan en lo individual, pero con la conciencia de que portarlas lo hace un sujeto en relación— en su movimiento dinámico, que articula como horizonte de realización las relaciones sociales, logran que se cuestionen el uso y la invisibilización de las pretensiones de realización moral de cada sujeto en comunidad. Hoy, estas parecen ser olvidadas por los afanes de la instrumentalización o las acciones del falso reconocimiento.

Como advierte Sloterdijk (2009), solo en un proceso de todos juntos se puede superar el ejercicio de la instrumentalización: al descargar los pesos que se llevan de forma desigual, se aligeran las experiencias de vida, se impulsan acciones de igualdad que promueven la cercanía en términos de intersubjetividad y se activa la integración que fomenta la vida en comunidad.

2.2.3 Los obstáculos reificantes en los procesos de integración comunitarios

Según Honneth, categorías como *instrumentalización* o *invisibilización*, si bien recogen el sentimiento de negatividad que experimenta el sujeto al ver negado su proyecto de vida buena, no logran hacer una crítica

contundente de la responsabilidad que tiene el capitalismo frente a este fenómeno. Por eso, a partir de una relectura de Lukács, hace un rescate del término *reificación*, para determinar cómo en las sociedades actuales el sujeto pasa de un estadio de invisibilidad o inencontrabilidad a otro aún mucho más perverso, que consiste en verlo como una cosa o un objeto, cuyo valor está determinado según su materialidad.

Según esto, pueden darse dos vías en lo comunitario: se diluye el proyecto moral de vida buena bajo falsas pretensiones de realización cosificante, que es la apuesta de los procesos de instrumentalización; o se construyen reclamos morales para que los proyectos mercantilistas no pongan en jaque la dignidad humana. En el segundo caso la comunidad dota de argumentación emancipatoria a los sujetos que la conforman, indicando que la sociedad se entiende como un sujeto transformador de sí mismo.

Antes de llegar a este punto de madurez en su relación con la comunidad, el sujeto debe haber transitado varias etapas: en primer lugar, el ejercicio autoconsciente de hacer realidad para sí mismo su plan de vida buena en su proyecto moral; desde allí, y en segundo lugar, reconocer que el otro o los otros, en los espacios sociales que ocupan, validan su proyecto de felicidad, como una forma de complementarlo; y en tercer lugar, con esta claridad, entra a un proceso de internación con el otro que constituye el punto central de su confirmación como sujeto en sociedad.

Sin embargo, entre el segundo y el tercer estadio se corre un alto riesgo de que, por expresiones reales o percibidas, el sujeto —en un sentimiento alienante— experimente que no es reconocido o que tiene altas probabilidades de no ser validado; y de que, por ende, adopte una actitud de negación de su identidad o de limitación de la misma (de forma parcializada), o de que asuma una identidad que no le corresponde. En cualquiera de los tres casos se está ante una expresión de autorreificación:

Para mí, autorreificación significa que en relación conmigo, en lugar de tener un reconocimiento previo de mis vivencias interiores y de mis

impulsos, adopto una disposición de identificación y constatación cognitiva. Siempre que me reduzco a un determinado formato, desarrollo la tendencia de reificarme a mí mismo. Es decir, no tomo mis vivencias interiores como oportunidades de articulación o explicación o apertura, sino que percibo mi mundo interior como un campo fijo de entidades estables. (Honneth, 2010, p. 67)

La crítica de Honneth a los procesos sistemáticos de los grupos sociales es que no logran escarbar a fondo y resolver aquellas pretensiones que no salen a la luz de las luchas sociales, pero que son portadoras de altos niveles de reificación. Y no salen, bien porque el sujeto no ha querido o no ha encontrado el ensamble colectivo —y no está obligado a hacerlo—, o porque es tan alto el nivel de reificación en su vida que lo ha naturalizado para sí, cree que debe vivir desde esas mismas limitaciones y las relaciones intersubjetivas así se lo confirman.

En los escenarios actuales de lucha por el reconocimiento, se está ante una sociedad en la que el desprecio que experimentan los sujetos alcanza cotas epidémicas, tal como lo señala Sloterdijk (2009). El reconocimiento tiene en la experiencia de escasez su mayor oportunidad de manifestación, pues la búsqueda de recursos conduce a una lucha por la sobrevivencia que, si no se armoniza, no permite que todos satisfagan su necesidad, y se mantienen las relaciones asimétricas, que son el caldo de cultivo de las expresiones de desprecio.

El crecimiento relacional de las interacciones sociales, a través de la cosificación, hace que en el mundo se hable cada vez más del reconocimiento como el resultado de esos procesos reificantes que truncan el proyecto de vida, además de que no le garantizan al sujeto su desarrollo y hacen que le parezca que esa propuesta fallida es la que corresponde a sus pretensiones morales. Es la resignación frente al fracaso de un proyecto de autonomía que se ve cooptado por un proyecto en paralelo, que le plantea el sistema, le confirman las instituciones, como si fuera lo indicado para el sujeto, y aniquila su moralidad, incluso sin que se dé cuenta. Ni siquiera hay una experiencia de desprecio o sufrimiento, pues es tanto el nivel de alienación que ni siquiera siente el abandono a su proyecto de realización.

La Teoría Crítica, tanto desde la filosofía social como desde el análisis sociológico, ha identificado cómo el ser humano que no goza de la realización intersubjetiva puede ser objeto de desprecio o deshumanización en un doble sentido. Por un lado, en términos políticos, ser controlado por un sistema deformador cuyo resultado no es otro que convertirlo en un sujeto controlado, que responde mecánicamente a las demandas capitalistas. Y por otro, hacerle vivir una vida en sociedad en términos de individualidad, es decir, estar al lado del otro, pero no integrarse plenamente a este como un sujeto en relación. En ese sentido,

si el adjetivo social significa algo más de lo que “suele encontrarse en la sociedad”, el descontento y el sufrimiento social poseen un núcleo normativo. Se trata de la violación o frustración de las expectativas normativas de la sociedad que consideren justificadas los afectados. Por tanto, esas sensaciones de sufrimiento y de descontento, en la medida en que se califiquen como “sociales”, coinciden con la experiencia de que la sociedad está haciendo algo injusto, algo injustificable. (Fraser y Honneth, 2006, p. 103)

Este tipo de trato cada vez se lee menos en el sufrimiento, porque ante la cosificación el sujeto no expresa desprecio, sino desinterés. Su pretensión de vida buena ya no es importante o lo es relativamente. Permanece indiferente ante todo estímulo que vaya algo más allá de los valores, deseos y comportamientos comprensibles de su satisfacción. Y cuando en alguno de ellos aparece la emancipación —en términos nietzscheanos— se da más como reacción al resentimiento, por la impotencia ante el proyecto no alcanzado o realizado a medias; y lo lleva a hacer propio el trato, ya no como experiencia de exclusión, sino asumiéndose a sí mismo como despreciable.

En las lecturas sociales que se hacen, desde el marxismo, de las comunidades como experiencia de masa hay una evidencia sistemática en cuanto al mantenimiento de las relaciones reificantes. Hay un olvido de sí por parte del sujeto y un abandono derrotista de aquellos intereses morales que le permitieron tener conciencia de sí e interrogar a su comunidad, pues no se sentía reconocido en el otro. Pero el otro, en un proceso de cosificación (en una necesidad de aceptación, como parte de

un proceso de eticidad) lo va desprendiendo de esos intereses propios y va remplazándolos por otros, los instrumentalizadores, que le hace sentir como propios: ser un objeto para entrar al juego político de las cosas en el capitalismo. Sobre este punto, Sloterdijk explica:

La diferencia que no hace distinciones, he aquí el título lógico que define a la masa. A partir de ahora identidad e indiferencia se entienden necesariamente como sinónimos. De nuevo, a la luz de las premisas aquí analizadas, ser masa significa distinguirse sin hacer distinción alguna. (2009, p. 91)

Luego de la Segunda Guerra Mundial y ante el escenario de la recomposición de los Estados nación, el cuestionamiento por la reificación de las relaciones sociales perdió su nivel de intensidad, pero siguió manifestándose de forma marginal en expresiones ocultas que, a primera vista, no se presentan como patológicas, pero que, por su contenido efímero, no contribuyen a la realización subjetiva o social (Castañeda, 2011). Allí resulta clave, para una reflexión desde la Teoría Crítica, como lo propone Honneth, repensar el valor de las relaciones en la sociedad de parte de los sujetos, que si bien no es verbalizado y en ocasiones no es puesto en la agenda política o social de los procesos comunitarios, se manifiesta en las crecientes crisis de identidad:

Puede señalarse la existencia de una cantidad de novelas y relatos recientes que diseminan un aura estética de la economización furtiva de nuestra vida cotidiana: [...] insinúan que observan el mundo como si sus habitantes, esencialmente, se trataran a sí mismos y trataran a los demás como objetos inanimados, es decir, sin un vestigio de sensibilidad o del intento de una toma de perspectiva. (2007, p. 14)

El socialismo científico fue quizás la propuesta de sociedad que, como teoría política, diagnosticó de manera certera tal ejercicio enfermizo de la reificación creciente en la sociedad, debido a la alienación que produce, cada vez con más aceleración, el capitalismo. Por eso, en el trabajo de Honneth hay un interés de recuperación de las pretensiones iniciales del socialismo como teoría filosófico-política (sobre lo cual se profundiza en el último capítulo). No en su intento fallido de unificar

procesos colectivizantes en torno al proletariado, para poner al Estado en proporciones utilitaristas de clase, sino en su inclinación genuina por que prevalezca el interés colectivo como la sumatoria de los intereses particulares, donde la sensación de realización, desde las pretensiones de la vida moral, evite cualquier asomo de cosificación.

2.2.4 El crecimiento de la reificación en la modernidad

La reificación constituye el puente de relacionamiento entre el capitalismo —como práctica imperante de la sociedad— y las solicitudes de realización de los sujetos, que se da en tres determinaciones que contradicen el proyecto de democracia liberal. En primer lugar, la práctica capitalista crea la necesidad en el sujeto y le determina qué debe querer, a qué debe aspirar y cómo lo ha de asumir. En segundo lugar, le pone un valor mercantil a esa relación —que es vertical—, y según su poder adquisitivo determina si podrá gozar a plenitud o no de la necesidad creada. En tercer lugar, bajo la condicionante del modelo cambiante del mercado, las prioridades cambian y esto hace que se relativicen las solicitudes del sujeto, quien se verá obligado a leerse y a relacionarse a partir de la lógica del mercado.

La toma de conciencia sobre la experiencia de reificación —que, en la mayoría de los casos, enarbola el Estado— se da como respuesta equívoca a las demandas de la ciudadanía de tener espacios de realización desde sus diferencias. En una dinámica de integración, se han creado normas macro que hacen que la mayoría de las demandas sean acogidas de forma muy limitada, con base en la proyección mercantil. Como lo expresa Boaventura de Sousa Santos, “la propuesta postguerra mundial de ciudadanía, como centro vital del Estado nacional moderno, advierte que su forma de pertenencia está dada a partir de principios igualitarios, pero no da posibilidad a asumir las diferentes ‘desviaciones’ en el ejercicio real” (de Sousa Santos, 2005, p. 147).

Podría decirse que en el capitalismo las relaciones mercantiles trajeron ciudadanía por reificación, y tal transformación también diversificó la noción de sentirse ciudadano, presentando una gran cantidad de sujetos que, por factores económicos, sociales, políticos o culturales

“no son ciudadanos plenos [...]. Esto le permite al capital en términos sociológicos crear ciudadanos de segunda, tercera y hasta cuarta clase, millones de migrantes” (de Sousa Santos, 2005, p. 147), mujeres, grupos étnicos y de diversidad sexual que en la actualidad “son privados de la posibilidad de avanzar más allá de los primeros pasos de la escalera de la ciudadanía” (p. 147) y, por ende, de una nominación de su existencia, así como de transitar hacia una ciudadanía plena. Este proceso se lleva a cabo a través de acciones que contemplan todo un abanico de negaciones, que incluyen el borramiento social, la negación cultural y la privación jurídica, y que obligan a estos sujetos a estar en las márgenes y a hacer de la asimetría su espacio natural.

Ha sido la reflexión de la filosofía social, sobre todo aquella emergida de la crisis de los derechos humanos, la que ha asumido la tarea de hacer visible esta realidad social, con el afán de explicar cómo su naturalización se convierte en una manera legítima de reproducir la violencia y la negación que se ciernen sobre quienes están en esa situación de ausencia de ciudadanía. Y esta misma situación ha posibilitado repensar, desde la Teoría Crítica, las dificultades del desarrollo del concepto de ciudadanía (con estas aporías) y validar la existencia de los conflictos sociales como escenarios de deliberación ética, necesarios para evidenciar y superar la cosificación o reificación (que legitiman la inequidad).

Por eso, y ante la emergencia cada vez más creciente de esta demanda reflexiva en la Escuela de Frankfurt, Axel Honneth y los pensadores de la tercera generación de la Teoría Crítica asumen la opción por la teoría del reconocimiento de Hegel (cfr. Siep, 2014) como el camino para encontrar retos de orden normativo, que entregue a esta realidad actual de sufrimiento social respuestas desde análisis sociológicos con aplicaciones prácticas. La propuesta de Hegel, en su proceso analítico, pretende entregar herramientas para contrarrestar el orden cosificante, bajo el argumento de que las relaciones éticas en el ámbito intersubjetivo deben garantizar la interacción desde los diferentes proyectos de realización, pues todo lo contrario es lo que agudiza la insatisfacción y la vida desdichada que conducen al sujeto a la lucha. Además,

las sistemáticas reflexiones sobre la violencia simbólica y verbal, frente al posicionamiento de estos movimientos sociales, que exigen derogar y crear leyes que obstaculicen o garanticen la sostenibilidad de su identidad en medio de una sociedad que se lea como diversa y de un Estado que garantice el serlo, han sido despreciadas o poco profundizadas. (Castañeda, 2011, p. 55)

Esto último se debe a que el capitalismo ha tomado algunas diferencias que despreciaba y las ha incorporado como instrumento comercial al sistema de mercado, sin integrar sus intereses y dándoles un valor cósico, como ocurre, por ejemplo, con las preocupaciones por quienes padecen las prácticas de violencia de género, la misoginia, la xenofobia y los prejuicios sexualizados, las redes de maltrato y el abuso físico y psíquico, teniendo en cuenta que suelen ser llevados a la periferia en condiciones de asimetría, como el único espacio que pueden habitar, y que además son marcados por la exclusión y la pobreza, situaciones en las que se siente con mayor presión el desprecio frente a sí o el poco valor cósico que se recibe.

Hablar de experiencias de reificación es reconocer la práctica del uso instrumental de las personas en la sociedad, llevada a cabo en contextos donde lo económico determina las condiciones de vida. En tales escenarios de crisis ética, los textos de Honneth hablan de reificación o de procesos relacionados con un sentimiento decididamente normativo de necesidad emergente:

Esto significa un comportamiento humano que quebranta nuestros principios morales o éticos en tanto otros sujetos no son tratados de acuerdo con sus cualidades humanas, sino como objetos insensibles, inertes, es decir, como “cosas” o “mercancías”; y los fenómenos empíricos a los que esos análisis hacen referencia abarcan tendencias tan disímiles como el creciente alquiler de vientres, el surgimiento de un mercado de relaciones amorosas o la expansión explosiva de la industria del sexo. (Honneth, 2007, p. 17)

Experimentar la instrumentalización, fruto de la reificación en las relaciones sociales, hace que, en la actualidad, amplios grupos sociales

padezcan el deterioro en su experiencia de la dignidad, y el mensaje de exclusión explícito o implícito que viven en sus entornos sociales y culturales hace que se sientan en condiciones inferiores frente a las pretensiones del capital (Castañeda, 2011). Por eso, a diferencia de la humillación moral, para Lukács la reificación conduce al sujeto a vivir de forma limitada:

Cuando, siguiendo a Marx, ya en la primera página de su estudio Lukács afirma que la reificación no significa más que el hecho de que “una relación entre personas (adquiere) un carácter de cosidad (*Dinghaftigkeit*)”, se está atendiendo a la comprensión habitual ontologizante del concepto de “reificación”. En esta forma elemental, es evidente que el concepto designa un proceso cognitivo por el cual algo que en sí no posee propiedades de cosa —por ejemplo, algo humano— es considerado como cosa. (Honneth, 2007, p. 24)

El auge del capitalismo posesionó el diálogo económico como el medio de mayor relación social: la discusión en torno al intercambio de bienes es el espacio de encuentro que cada vez ocupa más el espacio de las relaciones intersubjetivas y, en definitiva, determina la importancia del otro. Esto hace que los sujetos vivan como algo cada vez más cotidiano ver al otro solo en términos de una relación reificante; parece que solo el significado cósmico convoca los espacios colectivos, donde pasa a un segundo lugar lo que el otro representa y el momento histórico que determina.

Las relaciones intersubjetivas en la modernidad capitalista son quizás las que más han sufrido daños en sus pretensiones de integración. Lejos de los metarrelatos religiosos y las grandes guerras mundiales, crece el imaginario de la hegemonía de las prácticas colectivas con base en la distribución de productos y servicios, lo cual se lleva por delante las expectativas de realización y los intereses particulares de orden moral. Por ende, las sociedades mercantilistas reducen la pretensión de la diversidad por un asimilacionismo cultural, y la dignidad humana, por el valor cósmico que se estipula en relación con su capacidad adquisitiva.

Relacionarse en el marco de la cosificación es el mayor indicador de que se está ante un reconocimiento fallido o no realizado; y la ausencia de valores como la acogida, la empatía y la solidaridad se convierte en un asunto característico. Por ello, en Honneth, el reconocimiento como teoría política denota

el paso cognitivo que realiza una conciencia ya conformada “idealmente” como totalidad al momento en que se reconoce a sí misma en otra totalidad semejante [...], pues el individuo solo puede propiciarse un sentimiento de seguridad, acerca de si es reconocido por el otro, por la experiencia de reacción práctica con que cada uno responde a una exigencia provocativa. (1997, p. 41)

El auge de las prácticas capitalistas como única expresión de relacionamiento actual, en las cuales “se propende por niveles cada vez más precisos de reificaciones en aras del progreso y desarrollo capital” (Castañeda, 2011, p. 57), valida la invisibilidad. Estas prácticas reificadoras llevan los colectivos sociales y a los individuos (que han sido víctimas sistemáticas del desprecio) hacia escenarios de consumo, y generan altos niveles de dependencia a este, pero no reconocimiento. Se considera que son ciudadanos y adquieren autonomía en la medida en que consumen.

Así, lo que se presenta como un ejercicio de autonomía no es otra cosa que una dependencia de la cosificación, que pone en peligro la autonomía, pues limita las condiciones intersubjetivas para dar paso a carreras desenfrenadas por el consumo, lo que obliga a doblar esfuerzos para apostar por escenarios de reconocimiento por parte de los otros. En ese sentido, Honneth afirma que el sujeto solo es libre “si encuentra en el marco de prácticas institucionales a otro, con el que le vincula una relación de reconocimiento mutuo porque puede ver en los objetivos de este una condición de la relación de sus propios objetivos” (2016, p. 22).

2.3 El trato mercantil de los sujetos en las relaciones sociales

Las realidades sociales emanadas del liberalismo, que tienen como propósito el alcance de la libertad de los sujetos, han sido interpretadas por algunos, de manera errónea, como un proceso únicamente transaccional, dado en el abastecimiento de bienes y servicios, lo que parece dar la sensación de autonomía y desarrollo en un mundo materialista. Sin embargo, ante las múltiples y crecientes expresiones modernas de dependencia y esclavitud que generan estos procesos, el sujeto se hace consciente de que dichos bienes no son suficientes para su realización personal. El acceso a ellos no es garantía para materializar su proyecto individual de vida buena, sino que en ocasiones genera frustración y se convierte en obstáculo de realización y en coerción de la libertad misma, que es su propósito más genuino en los tiempos actuales.

Para Honneth, la preocupación central de la teoría del reconocimiento, en términos hegelianos, no es tanto incidir en la distribución justa de los derechos y los recursos, sino otorgarle al sujeto las herramientas teórico-prácticas para que, en relaciones de intersubjetividad, pueda asegurarse aquellas acciones de orden ético que le garantizan su autonomía y su determinación en el marco de las relaciones en las sociedades modernas.

En la actualidad, uno de los impedimentos que pone el capitalismo al desarrollo de los proyectos de vida buena es la comprensión de la realización humana como un proyecto individualista, y de la esfera privada como el espacio de su ejecución; es decir, que el desarrollo es individual y se garantiza en lo privado. Esta situación, que ha sido asumida como natural, ha hecho que las instituciones éticas respondan solo a dicha privacidad del ser humano y lo hagan a partir de la mercantilización; bien sea porque se entregan servicios en un cruce transaccional o porque la capacidad adquisitiva permite gozar de algunos de ellos. Esto ha agudizado el déficit de derechos y la falta de racionalidad, pues se ha olvidado de lo público como la esfera esencial de la realización, de los derechos como garantes de la dignidad humana y de la libertad como su atributo de articulación y el espacio que garantiza el reconocimiento recíproco.

Los estudios hegelianos de la libertad vienen poniendo sobre la mesa esta situación problemática. Como advierte Cortés (2007), en la recepción que hace Honneth de la propuesta de Hegel deja constancia de que este no entiende la libertad de forma individualista, sino en términos comunicativos; ni comprende al sujeto desvinculado de su realidad social, sino en una estrecha vinculación con su respectiva comunidad constitutiva. Desde esta perspectiva de realización del yo, este se entiende como un sujeto en relación, por su participación en un contexto normativo particular, desde donde realiza emisiones normativas de justicia. De esta manera, asegura los presupuestos sociales e institucionales que requiere para su participación en la vida social.

Por ello el acercamiento que hace Honneth (con base en Hegel) y el planteamiento de una corrección histórica de la distorsión del entendimiento en el capitalismo, con lo cual busca, a partir de la reflexión sobre el significado de la eticidad de las instituciones, proponer herramientas sociales que blinden las pretensiones de moralidad de los sujetos, y que valoren su autonomía y su dignidad en tiempos actuales, ofreciéndoles espacios sociales, culturales y jurídicos de realización, que rompan con las patologías capitalistas y les garanticen un ejercicio de libertad plena, donde el mercado y las instituciones liberales sean subsidiarios de dicha realización.

2.3.1 El auge de la mercantilización reificante que ataca los procesos de vida buena

Como se indicaba anteriormente, los filósofos poshegelianos

no dudaron en llamar a este fenómeno “cosificación” o reificación”, son dos términos de la teoría social que hacen referencia a la instrumentalización del ser humano en los flujos sociales y a la preponderancia de las teorías capitalistas donde el otro cuenta a partir del valor adquirido, de su capacidad de compra o de su poder de endeudamiento o de captación; y que en esta ocasión usaremos para identificar las tendencias que algunos Estados democráticos presentan en sus respuestas políticas a la hora de recibir reclamos. (Castañeda, 2011, p. 52)

Estas demandas provienen tanto de los movimientos sociales, para la superación de sus estados de desprecio, como de los individuos, referidos a la humillación y la urgencia de encontrar asidero para sus pretensiones morales en el ordenamiento jurídico y normativo, y en las relaciones sociales y culturales.

Esta situación, que deja constancia de la crisis del Estado liberal y la imposición del proyecto capitalista, y es la razón de ser de la crítica marxista a la modernidad, merece seguir siendo revisada en las relaciones actuales, con un mensaje de urgencia de transformación, para que vuelva a ser la realidad del proyecto de modernidad, como un instrumento de realización para el mismo sujeto en su vida en comunidad: “La urgente necesidad de reconocimiento llama hoy la atención a estas mismas estructuras de cómo el ser humano cobrará importancia como eje articulador del proceso social” (Castañeda, 2011, p. 52).

Siguiendo a Lukács y la lectura marxista del fracaso de la sociedad, Honneth acoge el término *reificación* para nombrar la evidencia del deterioro del proyecto de vida buena:

En este sentido el olvido del reconocimiento previo —que pretendo concebir como núcleo de todos los procesos de reificación— se corresponde, por el otro lado, también con el resultado de una reificación perceptiva del mundo: el entorno social parece, casi como el universo sensorial autista, en totalidad de objetos puramente observables que carecen de toda emoción o sensación. (Honneth, 2015, p. 94)

Es importante recordar que para Honneth el reconocimiento no es solo el resultado de las demandas que exige el sujeto ante la ausencia de respeto a sus pretensiones morales de vida buena, sino que debe ser generador en el espacio social —llámese entorno afectivo, político o social— de acciones claras, permanentes y sistemáticas que le hagan sentir que es parte de la comunidad (desde su mismidad moral) y que su diversidad o particularidad no es motivo de exclusión, sino de integración. Superado este requisito, son bienvenidas las acciones distributivas que complementan las acciones de vida buena en el intercambio de

reconocimiento de los sujetos, pero puede ser problemática su aparición prematura o en simultaneidad con el reconocimiento. Según Honneth,

en el intercambio de bienes, los sujetos están impulsados en una relación recíproca a: a) percibir los objetos en una determinada situación solo como “cosas” potencialmente aprovechables, b) contemplar a quien tienen enfrente sólo como “objeto” de una transacción beneficiosa y, finalmente, c) considerar su propio patrimonio sólo como recurso adicional cuando calculan el aprovechamiento. (2007, p. 25)

De esta manera, en las relaciones sociales

se considera que posee “calidad de cosa” tanto el objeto evaluado cuantitativamente como el hombre tratado como un instrumento, y también el puñado de habilidades y necesidades propias que son experimentadas sólo en relación con su aprovechamiento económico. Además, confluyen en la actitud definida como “reificante” varios componentes, desde el egoísmo evidente, pasando por la indolencia, hasta el interés primordialmente económico. (Honneth, 2007, p. 25)

En la sociedad actual, el otro solo es en la medida en que es sujeto del proceso mercantil en la escala de productor y consumidor, dejando en segundo lugar expresiones como ciudadano, sujeto de derechos o persona autónoma (Castañeda, 2011). En este contexto, Acosta afirma:

El querer conducir a los individuos hacia sí mismos por medio de la ciencia muestra claramente que la época moderna se ha desorientado, en tanto ha puesto en marcha un proceso de pérdida de sentido, cuya realidad es ajena a los individuos. Pues el individuo moderno está convencido de poseer una identidad que en realidad aún no se ha apropiado. Se encuentra escindido por fuera de sí mismo, tan distanciado de sí como nunca antes. (2010, p. 178)

Asumir la experiencia de vida sin sentido es hacer conciencia de la ausencia de acogida en la comunidad o admitir una acogida reificante, lo cual interrumpe los procesos espontáneos de comunicación, que son propios de la esfera de lo social. Y dicha ausencia recrea situaciones como

la invisibilidad, la exclusión y, en últimas, la pérdida de sentido de la otredad, que da como resultado una deformación de aquella capacidad humana de la percepción que está articulada con el reconocimiento.

Según lo expresado en Castañeda (2011), esta expresión cotidiana de desprecio naturalizado, y dado en prácticas de instrumentalización, encuentra en el reconocimiento de Honneth, como sustento teórico, una condición de reestructuración de las relaciones sociales, para conseguir la experiencia plena de la dignidad humana a partir de la experiencia intersubjetiva. En palabras de Honneth,

como todo sujeto humano, en tanto que un ser para sí, vive en la situación de la trascendencia permanente de sus proyectos de acción, debe experimentar la mirada del otro, gracias a la que sólo puede llegar a conciencia de sí, al mismo tiempo como la fijación objetivante en sólo una de sus posibilidades de existencia. Del peligro de tal objetivación, señalado por sentimientos negativos, solo puede escaparse gracias al intento de invertir la relación del mirar, fijando al otro a un único proyecto de vida. (Honneth, 1997, p. 189)

2.3.2 Problemas integradores en las sociedades cosificadas

La ausencia de reconocimiento o el reconocimiento erróneo dan espacio a la reificación, que aparece como un desacierto en una praxis o una forma de actitud que define la racionalidad de la forma de vida humana, derivada de la propuesta de antropología filosófica esbozada por Honneth a partir de Lukács. Este falso reconocimiento desemboca en las reacciones amnésicas que genera la reificación, en vista de que hay que relacionarse con el otro como objeto insensible, en lo societal, y asumir el entorno comunitario como una totalidad de objetos puramente observables, que no convocan a la reflexión ni la validación del sujeto.

La experiencia naturalizada de reificación en las relaciones actuales de la sociedad hacen que Honneth vuelva sobre los análisis de Lukács, quien “siguiendo a Max Weber, afirma que el proceso de racionalización conduce de manera arbitraria a una propagación de actitudes instrumentales racionales (*zweckrational*) en ámbitos sociales hasta entonces

dominados por las orientaciones tradicionales de la conducta” (2007, p. 26). En el escenario configurado por el capitalismo,

la reificación se ha transformado en la “segunda naturaleza” del hombre: a todos los sujetos que participan del modo de vida capitalista se les vuelve forzosamente un hábito el percibirse a sí mismos y al mundo circundante según el esquema de los objetos con mero carácter de cosa [...], tanto los objetos como las personas o las propias competencias y los sentimientos, indistintamente, son experimentados como objetos cósmicos tan pronto se los considera en relación con su capacidad de ser aprovechados en transacciones comerciales. (2007, p. 27)

La única manera de salvar la vida intersubjetiva de una relación reificante es tomar conciencia de sus efectos en la vida subjetiva. Muchos de ellos han sido naturalizados e incorporados como necesarios y propios de la cotidianidad. En ese sentido,

tan pronto como un actor adopta permanentemente el rol de parte, en el intercambio, se torna en “contemplativo”, en un “observador sin influencia” de lo “que ocurre con su propia existencia, como partícula aislada, inserta en un sistema extraño” [...], los conceptos de “contemplación” e “indolencia” se convierten en claves para lo que ocurre en el modo de la reificación en el nivel de la acción social; el sujeto ya no participa activamente en las acciones que tienen lugar en su entorno, sino que es situado en la perspectiva de un observador neutral a quien los acontecimientos dejan síquica y existencialmente intacto. (Honneth, 2007, p. 29)

En la vida liberal es muy común referirse a la realización como la conquista de acciones materiales y éxitos de prestigio, relacionados con el estatus social, los logros adquisitivos o la validez de la persona en los entornos sociales, aunque ello signifique aplazar su autonomía o reservar el ejercicio de la personalidad para la vida privada. Cuando el sujeto toma conciencia de dicha realidad, es posible evidenciar que la frustración del proyecto de vida buena —en tanto experiencia— no es solo la privación de servicios, sino la sumatoria de múltiples negaciones que van desde lo emotivo hasta lo cultural, pasando por los niveles de autoestima, que

finalmente ponen la realización como logro material —en términos sociales— y la frustración como ausencia de individualidad —en términos personales—. En Honneth el contexto es determinante para medir la transformación del valor de la vida buena por la cosificación:

The ambivalent effect emanating from these nineteenth-century workers' utopias is due to the fact that they were too weakly linked to the demands of economically organized labour. The mode of activity they honoured and elevated to paradigmatic models were too extravagant, so to speak, to serve as a model for organizing all the activities required for the reproduction of society. This drastic downside of the classic workers' utopias, however, was compensated by the fact that they evoked a mode of activity whose transparency as a process of objectification soon made them into a core element of the vision of the good life. Because we as human beings require the experience of trying out our acquired skills in the use of materials and 'objectifying' them in a product, this activity continues to be recognized as an element of a well-lived life. (Honneth, 2012, p. 59-60)

El propósito que persiguen los sujetos como principal interés es verse reconocidos. Por eso se esfuerzan por mejorar su posición dentro de ese orden de la sociedad y, en ocasiones, caen en un falso reconocimiento o se exponen a ser presa de prácticas de reificación, pasando de una pretensión colectiva de lucha a una práctica de confrontación individual. Esto deforma las luchas por el reconocimiento, dando paso a formas individuales, narcisistas y exhibicionistas de búsqueda de prestigio, que son propias de los actuales sistemas mediáticos de relación.

Honneth es consciente de que en la actualidad se está ante una deformación de las pretensiones de validez moral, pues hay una carrera frenética por el reconocimiento, aunque sea temporal y no termine validando la vida moral. Parece que son instantes los que configuran la experiencia del sujeto contemporáneo, quien trabaja en torno a ellos, ya no para un proyecto de vida buena, sino para un momento de disfrute, mediado por asuntos someros, banales y sin trascendencia para su proyección como sujeto moral. Así se refiere Honneth a esta deformación y al malestar que genera:

Digamos: el daño causado por el capitalismo neoliberal es más obvio para la mayoría de la gente, pero ese malestar se expresa más bien en forma privatizada, en formas desfiguradas, como le llamo. Por ejemplo, mediante la aspiración a lograr atención social a toda costa; de ganarla mediante formas peculiares, de lograr reconocimiento por cuestiones curiosas [...] en resumen el conflicto social no tiene hoy una forma normativa, ha perdido su género y figura [...]. La visión de parte importante de la población es que la política es férreamente controlada por el capital. Y ello conduce a una gran despolitización. A una especie de resignación cínica si se quiere. (Honneth, 2018, pp. 41-42)

La fuerte influencia del mercado y de las relaciones que de él emanan, en materia de trabajo, consumo y acceso a bienes y servicios, ya no está dada bajo la lógica de bienestar, sino de la capacidad de adquisición; pues no hacen parte de un amplio servicio de bienestar social que ofrece el Estado, sino de un paquete de negocios que se vende en las empresas del capital. Ya no priman los derechos, sino la capacidad adquisitiva; la felicidad ya no es un fin que alcancen los sujetos y lo peor es que sus proyectos de vida buena ya no hacen parte de sus prioridades para la realización. El significado de esta afirmación es que se reconoce al sujeto como aquel que, de forma resiliente, no se afecta emocionalmente, se aísla de las afectaciones que esto le pueda generar y llega al punto de reificarse él mismo, valorarse a sí mismo como cosa y relacionarse con los demás en perspectiva reificante. Sobre este punto, Honneth vuelve a Lukács, quien afirma

que la *praxis* propia, “verdadera”, tiene justamente las cualidades de la participación y del interés, que han sido destruidas por la ampliación del intercambio de mercancías; no es la producción del objeto por un sujeto que se ha extendido para convertirse en colectivo, sino otra actitud del sujeto —una actitud intersubjetiva—, la que constituye aquí el patrón que sirve como contraste para definir una *praxis* reificante. (Honneth, 2007, pp. 34-35)

Así como lo concibió Heidegger en su teorización sobre la cura, pensando en alternativas para entender y reorientar al sujeto que es reducido a la marginalización, con Honneth —en la recepción que hace

de Lukács— cobra vigencia la importancia de analizar, en las relaciones reificantes, las dinámicas que se dan entre el sujeto y el objeto, para propender por condiciones que le otorguen al primero el valor de la autonomía y ser titular de derechos, “a diferencia de lo propuesto por el capitalismo que ha venido destruyendo toda posibilidad de una *praxis* de implicación, de valoración del otro como sujeto con derechos desde sus diferencias” (Castañeda, 2011, p. 60).

2.3.3 Caminos para corregir la distorsión de los proyectos morales creada por la reificación

Proponer relaciones reificadas como espacios de encuentro con el otro promueve un falso reconocimiento y un argumento efímero de orden ontológico, que pormenoriza el mayor valor de la vida, que es la dignidad humana. En este punto, el presupuesto participativo de Lukács y la categoría heideggeriana de *cura* resultan claves en la reflexión honnethiana, pues les dan a las relaciones intersubjetivas su enfoque de practicidad, en la medida en que se vuelven garantes de la realización del proyecto de vida. El olvido de tal realización termina proponiéndole al sujeto experiencias de vaciedad en la vida social y el mercado como único lugar de realización. En este punto, Honneth hace una diferencia entre las concepciones de Lukács y las de Georg Simmel:

Como se sabe, fue Georg Simmel quien indagó en *Filosofía del dinero* en qué medida el aumento de las interacciones mediadas por el mercado es acompañado por una creciente indiferencia para con los pares de interacción. Con esto hacía referencia al hecho de que las cualidades inconfundibles del otro pierden su significado comunicativo en cuanto éste aparece frente a un actor como contraparte de un acto de intercambio mediado por el dinero [...]. En este sentido, el proceso de reificación no puede ser equiparado con el proceso general de la “cosificación” de las relaciones sociales que George Simmel describió como el precio que hay que pagar por el aumento de las libertades negativas, debido a la multiplicación de las relaciones de intercambio económico. (Honneth, 2007, pp. 131-132)

En el capitalismo, paradójicamente, se vienen dando prácticas de luchas por el reconocimiento social que terminan sirviendo para validar procesos reificantes y, de manera ciega, llevan a los sujetos a ser controlados por acciones neoliberales y capitalistas, que resultan alienándolos y llevándolos a validar esa alienación en su entorno social y político.

En Honneth, la exploración negativa permite dar cuenta de aquellas formas de menosprecio práctico en las que a una persona se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre expresión, lo que tiene como consecuencia no solo la destrucción de la confianza en las relaciones con los demás, sino una ruptura en la concepción y la percepción del propio valor, deshaciendo la relación más elemental del sujeto consigo mismo: su proyecto moral de vida buena.

Experimentar rechazo hacia el propio proyecto de vida conduce al aminoramiento social del individuo; y la ausencia del aprecio y la valoración, que son dados por las prácticas de reconocimiento, obstruye directamente la autorrealización que, en términos hegelianos, está dada en la relación con los otros: “En sí-para sí” (Hegel, 2017a). Y aunque no hay una eliminación total del individuo en todos los casos, sí se da un proceso de reducción de sus pretensiones de ser en el marco de un proceso colectivo, que lo obliga a una subsistencia individual. Por eso esta experiencia de menosprecio, entendida como la desposesión de derechos, está sujeta a un proceso de cambios históricos que en la modernidad no concluye con la eliminación del individuo, pero sí con un proyecto de exclusión permanente que alimenta las prácticas instrumentalizadoras del capitalismo.

Según Honneth, tomar conciencia de ser un sujeto reificado, permite que aparezca la vergüenza social que destruye la identidad, la cual busca explicar las acciones de rechazo del conjunto social, mostrando un uso deficitario de la ética colectiva y, en últimas, del valor de la justicia y la libertad. A partir de esta realidad, la Teoría Crítica encuentra en los espacios sociales y estatales, y en las políticas que emanan de estos, un lugar ideal de análisis para identificar las causas últimas que generan o permiten que se mantenga la reificación, y proponer escenarios que consoliden políticas de reconocimiento de derechos y garantías de dignidad humana.

Por ello, en la propuesta honnethiana la teoría del reconocimiento adquiere un valor significativo como espacio garante de la autonomía y la autodeterminación, al posesionarse como una guía normativa de la sociedad. Pero mientras esto no se consolide sus preocupaciones siguen siendo consistentes:

En *Invisibilidad* su acercamiento al concepto de reconocimiento se amplía a partir de una preocupación relacionada, en este caso, con la descripción de reificación de Lukács, proponiendo que el reconocimiento se debe asociar con la “visibilidad social”. Para vincular así el reconocimiento con la formación de patrones de percepción formal que le otorgan a otros el reconocimiento, los aísla de las prácticas de cosificación y se fortalezcan las relaciones de otredad a partir de la afirmación que parte de la convivencia con otros, necesarios para su desarrollo y florecimiento como individuos. (Acosta, 2010, p. 298)

En este punto, en lo que respecta a las relaciones intersubjetivas, los grupos poblacionales históricamente discriminados y excluidos están condenados a relaciones de desconfianza, lo que hace que su diferencia sea sinónimo de vulnerabilidad en el entorno social. Por lo tanto, se les otorgan categorías, como ser peligrosos, violentos y alejados de cualquier expresión de confianza social, “y ello anima las acciones de marginalidad y desconfianza a las que se ven expuestos” (Castañeda, 2011, p. 62). En cuanto a dicha dificultad,

Lukács caracteriza estas estructuras de la *praxis* original de sociedades que buscan asimilar a grupos ya cosificados, definiéndolas mediante aquellas cualidades que justamente parecen faltarle a la conducta reificada expuesta por ellos; por este motivo, resulta entonces que la sociedad inicie con una sanción moral, ya que considera que el hombre en realidad siempre debe comportarse de la misma manera respecto a su entorno, con implicación e intereses determinados, como lo consideró también Heidegger en su concepto de “cura”. (Honneth, 2007, p. 48)

El fin mayor de los sujetos en su vida social es el autorreconocimiento, que se consolida en escenarios participativos, según los términos de la teoría del reconocimiento (Castañeda, 2011). Debido a las

expresiones de reificación, este asunto se vuelve irrealizable o se desarrolla de manera preliminar, pues se limita o impide el desarrollo de su ciudadanía plena y la vida social no les otorga a los sujetos espacios de realización ni asume un compromiso de transformación.

Normalmente, los sujetos humanos participan en la vida social situándose en la perspectiva de quienes tienen en frente, cuyos deseos, actitudes y reflexiones han aprendido a comprender como razones de su accionar. Si, por el contrario, esta adopción de la perspectiva del otro, no tiene lugar y, por ende, se toma meramente una postura puramente de observador, frente al otro. El lazo razonable de interacción humana se hace, porque no está proporcionado por la mutua comprensión de razones. Entonces, los dos elementos que caracterizan la así llamada “perspectiva participativa” son la toma de perspectiva y la comprensión de la acción, resultante de aquella. (Honneth, 2007, p. 48)

Las deformaciones o distorsiones sistemáticas en la vida social han llevado a asumir como normales o sanos ciertos tratos reificantes de los seres humanos; y, en muchas ocasiones, las acciones que los validan en su entorno social se usan para desacreditar la legitimidad moral o el valor social de ciertas formas de vida o determinadas identidades. Por ejemplo, mientras que hay obstáculos —en materia jurídica— para el desarrollo de la libertad, se quiere mostrar que dichos impedimentos están dados por la incapacidad de integración de la pretensión moral frente a unas conductas sociales ya existentes en la autodeterminación. Por ende, es una autodeterminación moral fallida en tanto práctica desligada de la realización personal.

Como advierte Sembler (2018), la urgencia de establecer y demarcar los fenómenos sociales que expresan patologías radica en que permite, en muchos casos y de manera preventiva, determinar riesgos —tanto individuales como colectivos— para desarrollar una vida en libertad, pues se evidencian situaciones en las que se dificulta o pormenoriza la capacidad práctica de volver a conectar con las “ruinas del mundo de la vida” (2018, p. 314). Es decir, alejan las pretensiones de orden moral de las realidades éticas que están viviendo.

En términos de la teoría honnethiana, esta situación lanza hacia un abismo de déficit de racionalidad de “segundo orden” (2018, p. 314), pues dichos fenómenos patológicos expresan, en la relación intersubjetiva, la incapacidad socialmente condicionada de un efectivo acceso reflexivo a las normas de acción que estructuran las prácticas de autonomía jurídica y moral. Y, al ser desconectadas de su necesario anclaje en relaciones éticas, estas serían sistemáticamente malinterpretadas y deficientemente puestas en práctica, permaneciendo, en suma, en un estado de indeterminación social que socava sus propias condiciones de realización. El gran aporte de Honneth, con su análisis de las situaciones de reificación, es dar cuenta de las deficiencias dentro del sistema, que son el resultado del diagnóstico de los comportamientos sociales de los ciudadanos cuando hacen conciencia de la negación de sus derechos de manera utilitarista.

Conclusión

Honneth formula un ideal objetivo de su proceso de indagación, basado en una propuesta antropológica que parte de identificar ciertos rasgos de la condición humana que limitan la autorrealización de cada sujeto en su pretensión moral y obstruyen la emancipación de la sociedad como el resultado de una dinámica intersubjetiva. Esta situación en la modernidad ha creado condicionantes en las relaciones intersubjetivas a la hora de asumir el proyecto moral, que se presentan bajo prácticas cosificantes o de falso reconocimiento, las cuales conducen, por distintas vías, a experiencias de desprecio, invisibilización e instrumentalización, ponen en entredicho vivencias propias de la realización humana, como la autonomía y la determinación, y se constituyen como criterio sustantivo de vida buena.

Dado que en términos honnethianos la realización humana está dada por las posibilidades de realización que tiene el sujeto en su entorno comunitario, su punto de partida para llamar la atención del incremento de prácticas de reificación son las experiencias de insatisfacción que experimentan los sujetos. Allí, las injusticias mediadas por el sufrimiento,

que se consolidan más en el auge del capitalismo, dejan constancia de que se padece un sentimiento de frustración, y las estructuras que lo originan promueven hacia él una inconformidad social, con acciones de distorsión que limitan su efectiva realización como sujeto con vocación hacia la vida comunitaria, porque lo dejan desprovisto de derechos.

El reconocimiento, como respuesta a la práctica sistemática de desposesión de derechos que experimenta el sujeto, significa en Honneth un acto dinámico, que corresponde a la visibilización de las potencialidades del otro distinto como relevantes, con miras a la consecución de los objetivos de la comunidad en la que participa. Allí, la necesidad de reconocimiento se funda en la importancia de la intersubjetividad para la constitución del sujeto, con base en el desarrollo armónico de la dignidad, que se da como un dato de afirmación del otro, contenido como un fin en sí —en relación de intersubjetividad—, que lo libra de la instrumentalización.

Por eso son significativas, como mecanismo para contrarrestar las experiencias de injusticia social, las resistencias sociales contra la mercantilización de los sujetos, ocasionada por el desprecio a su proyecto moral y la expectativa frustrada de un debido reconocimiento, que produce una herida moral que, a su vez, lo impulsa a buscar escenarios de visibilización en el espacio intersubjetivo. La expansión de esferas sociales para superar el maltrato, la negación de derechos y la deshonra se consolidan como espacios de realización que permiten ampliar el entendimiento de que cada sujeto tiene de los riesgos cosificantes que perviven en las relaciones sociales y consigo mismo, y promover acciones que lo preserven de una realización reificada.

El crecimiento de las relaciones mercantilistas, fruto del capitalismo exacerbado y la pérdida de vínculos comunitarios en torno al valor del otro como sujeto con dignidad, no es un problema político nuevo para Honneth, pero sí consolida la importancia de la reactualización de la Teoría Crítica. Pues solo a partir del abordaje de las patologías sociales —fruto de las prácticas cosificantes, sistemáticas e invisibilizadoras del reconocimiento en la sociedad— desde la filosofía social, se conseguirá un soporte normativo que garantice una acción transformadora.

3. La libertad como escenario para el desarrollo del proyecto de vida buena

Los individuos solo experimentan y realizan verdaderamente la libertad cuando participan de las instituciones sociales caracterizadas por relaciones de reconocimiento mutuo.

(Honneth, 2014, p. 73)

Introducción

El reto de la reflexión de Axel Honneth es superar la injusticia ante la opresión y el trato mercantil de los sujetos que son reificados, frente a demandas moralmente justificadas con relación a un proyecto de vida buena y sus expectativas subjetivas. Lo que se entiende en este rastreo normativo por *expectativas subjetivas* es una búsqueda de justicia que garantice esos niveles de goce de vida buena en la experiencia. Pero por tratarse de una experiencia perceptiva —realización personal en las relaciones intersubjetivas—, el concepto de justicia no se da según su designación normativa de lo que es y no es justo, sino que depende de la *sensación de libertad*¹⁵ que se expresa en la cotidianidad de cada sujeto, en relación con saber qué es justo —porque lo vive— y qué es injusto —porque le genera frustración—.

En ese sentido, podría afirmarse que la búsqueda del reconocimiento de Honneth es la consecución de la justicia social, que se da al hacer presente el sufrimiento y tomar conciencia moral de las experiencias de

15 Luego de una lectura y de la apropiación para este estudio de la categoría de *libertad social*, la *sensación de libertad* se refiere a la experiencia de realización que obtiene el sujeto en su vida cotidiana. Esta se da en su proyecto de vida a partir de la combinación de autonomía para actuar, determinación para tomar decisiones —amparado en cuerpos legales y jurídicos que garantizan su vida digna— y validez en el reconocimiento que le otorga el entramado social.

exclusión, tanto comunitaria como de los individuos que este provoca y que hay que superar, pues es necesario un proceso de transformación social y de renovación comunitaria cuando un proyecto de vida buena no es acogido en las relaciones intersubjetivas de manera explícita, bien sea porque postula una diversidad que cuestiona o exige una renovación del entramado cultural, o porque la terquedad del unanimismo no permite pensarse las relaciones intersubjetivas como la sumatoria de diversidades.

Según Honneth, la lucha por el reconocimiento no solo tiene una pretensión instrumental de emprender un duelo, motivado por asuntos materiales, en busca de una mejor calidad de vida. Por el contrario, es la que sostiene el carácter fundamentalmente moral del conflicto social, ya que la única validez de su existencia está dada por los intereses de cambio que provocan los sentimientos de sufrimiento, que experimentan los sujetos cuanto ven afectado su proyecto de vida y sienten unas limitaciones internas y externas que condicionan su realización personal. Honneth analiza esta lucha a partir de los acontecimientos negativos:

Estoy convencido de que resulta aconsejable, en el caso de los análisis sociológicos (o filosóficos) de fenómenos normativos, comenzar por los acontecimientos negativos; pues, en general, están articulados de manera mucho más clara y, por ello, resultan más fácilmente aprehensibles que las manifestaciones o tomas de posición positivas de derechos subjetivos, de los que generalmente no somos conscientes de manera explícita, salvo en el caso de que les prestemos atención por una lesión de esos derechos. Por ello, me parece teóricamente aconsejable comenzar siempre con fenómenos negativos, para encontrar un acceso a los presupuestos normativos correspondientes. (Honneth, 2010, p. 49)

Hacer una entrada a su propuesta antropológica de manera negativa, para consolidar la realización de los proyectos de vida buena, no solamente significa diagnosticar esos generadores de negatividad, como se hizo en el capítulo anterior, sino proponer los antídotos para dichos asuntos de orden patológico. Cuando Honneth postula la tesis de la justicia desde los parámetros de la libertad social y en la ruta del reconocimiento recíproco, entiende que lo que concede realización al sujeto y contrarresta su alta exposición a la instrumentalización, o a un falso reconocimiento,

no son solo el respeto público y los mecanismos de acceso a los derechos, sino recibir un tratamiento cordial, valorativo y espontáneo.

En ese análisis de la sociedad, el sufrimiento —como la ausencia de reconocimiento— se configura como un emisor que reporta a la conciencia del sujeto que no es integrado por la comunidad, porque lo que padece son experiencias de injusticia. Es decir, informa de la presencia de esta categoría social que obstaculiza el proyecto de vida buena, situación que se evidencia por la ausencia de cualidades que garanticen la intersubjetividad, particularmente dos: la individualidad, que le permite al sujeto ser en sí mismo, y la libertad, que le posibilita tener todos los mecanismos en las instancias sociales para su desarrollo de manera armónica.

Por eso, en su indagación sobre condiciones de vida buena para los sujetos, Honneth (2014) emprende la tarea de comprender la lucha por el reconocimiento en los términos de una teoría que se despliega desde el análisis de la sociedad. Para ello retoma la intención hegeliana de esbozar una teoría de la justicia con base en la experiencia de libertad, a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales, combinando cuatro premisas que para él son preexistentes: a) la reproducción de los intereses de los individuos, que está ligada a la condición de una orientación común hacia un determinado modelo de sociedad que se asegura en la experiencia de libertad; b) la justicia como un punto de referencia de aquellos valores que, como pretensiones normativas, constituyen condiciones de reproducción de la sociedad libertaria; c) el desarrollo de la justicia en forma de un análisis de la sociedad que proceda metódicamente a partir de la reconstrucción normativa, como en espiral, desde los sentimientos morales de vida buena hasta el desarrollo ético de la libertad social; y d) un procedimiento de reconstrucción normativa en la misma sociedad, que ofrezca siempre la oportunidad de una aplicación crítica, cuando las relaciones deban responder por el desarrollo intersubjetivo de sus miembros.

En estos términos, para Honneth la justicia es el resultado de la libertad y esta última se garantiza en términos de justicia, y ese es el lugar ideal —en la vida en comunidad— para el desarrollo del proyecto

de vida buena. Allí, busca avanzar hacia un concepto más societal, que le permita al sujeto superar la experiencia del sufrimiento, le dé herramientas para el desarrollo de sus anhelos de reconocimiento, y lo pueda conducir a un nuevo tipo de relación intersubjetiva. Más en el orden de una libertad vivida en el entramado social, que se entiende como el accionar que le permite articular su yo moral al ejercicio ético del colectivo, pues solamente se puede decir que se goza de libertad cuando se participa con igualdad de derechos en los espacios sociales y se es reconocido intersubjetivamente por sus pretensiones morales.

Para Honneth, las sociedades no solo existen como una realización de la razón, por instinto de sobrevivencia o como respuesta intuitiva de los seres humanos. Su existencia es aportar, experimentar y prodigar experiencias de justicia; o, dicho en términos negativos, como prefiere la teoría honnethiana, su razón de ser es superar las situaciones de injusticia que experimenta el sujeto en su vida cotidiana. El antídoto para esto último, en su herencia de la filosofía hegeliana, está en consolidar la libertad como la máxima expresión de garantías para el desarrollo de la justicia como una experiencia sustentable de vida buena.

Por tal motivo, en este capítulo se hace un amplio recorrido por el desarrollo del concepto de libertad en las últimas obras de Axel Honneth (publicadas en español entre el 2014 y el 2016), desde las tradiciones de la filosofía moderna y el idealismo alemán, hasta llegar a la sustentación hegeliana de la libertad social, como mayor expresión de un sentido amplio de justicia. Allí, el proyecto de vida buena no solo tiene asegurado un espacio de realización: la libertad; sino que, por su carácter social, se consolida como un proyecto que es en relación *con los otros*, quienes confirman mutuamente los ideales de realización en las prácticas de reconocimiento recíproco.

Además, las instituciones —que van más allá del Estado— tienen la responsabilidad de producir herramientas de orden normativo, como es propio del legado de la Teoría Crítica (cfr. Escobar, 2018), que les permitan proponer modelos teóricos para comprender los retos que tienen las sociedades contemporáneas en términos de acogida. Es decir, ser escenarios garantes de las relaciones intersubjetivas, en una dinámica

en la que cada sujeto participante, con herramientas de orden teórico-práctico, pueda ser protagonista desarrollando ampliamente su proyecto de vida buena. Por ende, el

reformismo del capitalismo por una vía estatista-democrática pero, también, transnacional: esta es la consigna con la que podría resumirse todo el proyecto político de Honneth. Él se encuentra verdaderamente convencido de que “el motor y el medio de los procesos históricos de la realización de los principios de libertad institucionalizada no es [...] el derecho, sino [...] las luchas sociales” (ibídem: 438-439). Es por eso que, a su entender, las teorías de la justicia contemporáneas deben orientarse sociológicamente e historiográficamente. Solo así, afirma, podrán dar cuenta de cómo la realización de la promesa de libertad social en el marco de la construcción de una voluntad democrática implica también una igual realización en los ámbitos de las relaciones personales y el mercado económico. (Roggerone, 2018, p. 279)

Dicho proceso de indagación se realiza mediante un abordaje pormenorizado de la obra *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (Honneth, 2014), donde se desarrolla ampliamente el estudio (ya antecedido por Hegel en la *Filosofía del derecho*) de análisis y valoración, tanto de las competencias de la libertad negativa como de la libertad reflexiva, que han sido los escenarios donde se ha movido el sujeto en la modernidad para instalar sus aspiraciones al desarrollo del proyecto de vida buena, bien sea en términos de protección estatal —la propuesta de soberanía de Hobbes— o de asumir unas acciones normativas, fruto de la concientización del bien que le generan —como lo advierten Rousseau y Kant, haciendo referencia a la dignidad humana—, para terminar confirmando con Honneth, como síntesis, la importancia de la libertad social, garante del bien individual asumido en términos intersubjetivos.

Según Honneth, la libertad social (desarrollada desde la propuesta de Hegel) otorga a los procesos de reconocimiento intersubjetivos dos virtudes claves para el desarrollo de los proyectos de vida buena: en primer lugar, consolida los procesos de autonomía, que blindan los intereses morales de los sujetos; y en segundo lugar, por su carácter social,

el sujeto encuentra la plenitud al cultivar la autodeterminación que le permite desarrollar la integración con los otros, como condición necesaria y complementaria para su felicidad.

3.1 Tomar conciencia de la importancia de la libertad en la modernidad

En la actualidad, el alto nivel de racionalización del mundo de la vida conduce a su colonización y rompe su mayor virtud, la capacidad integradora, dada por la experiencia de libertad. Esta se obstruye ante dos riesgos: la exclusión comunitaria —que limita la comunicación de experiencias de injusticia entre los sujetos— y la individualización institucional —que configura una experiencia individualizante de la justicia—. Por ello es importante afirmar que, para Honneth, la libertad requiere crear canales de comunicación en cada sujeto, que blinden su experiencia de realización y fortalezcan su vocación intersubjetiva.

La novedad de su propuesta es la forma en que desarrolla el concepto de libertad como expresión de la justicia, no desde un marco sustancialista —en términos de dictar lo que es y no es bueno—, sino desde la relectura de los proyectos de realización personal —indagando allí por la experiencia de lo justo—. En este marco, no es un universal al que se debe acomodar el sujeto, sino que resulta de reconocer el entorno ético que le corresponde a cada quien, para el desarrollo de su felicidad, que solo se verá reflejada en las expresiones de vida buena, sabiendo qué es de cada uno, y donde las instituciones son el resultado de la participación libre de todos los seres humanos, para construir su horizonte de eticidad y así determinar qué es la justicia. En su propuesta toda teoría de la justicia depende de su vinculación con valores éticos, como marco institucional flexible, y su articulación con la idea de bien concebida en cada sujeto.

Ahora, para Honneth, la experiencia de justicia en la vida social no es el resultado de un desarrollo teórico, sino de su encarnación en experiencias de libertad, pues en la medida en que esta se manifieste en la vida del sujeto, será expresión de que su portador goza de un trato justo

a nivel individual y colectivo. Esto hace que a partir de su interacción se activen acciones que, si bien corresponden a su proyecto personal, construyen y fortalecen escenarios éticos:

Al final de tal cambio de actitud puede encontrarse la convicción de que mi libertad y la de todos los demás tiene exactamente la extensión que es compatible con los requerimientos de abstracción del derecho y que, por eso, no va más allá de sus límites de descripción tipificadora; en vez de las necesidades individualizadas se hacen valer solo intereses generalizables, en lugar de recurrir a normas y valores armonizados solo se recurre a principios conformes con el derecho, a la hora de la resolución de conflictos aparecen rápida y casi exclusivamente los procedimientos de conciliación judicial. (Honneth 2014, p. 123)

Es decir, en Honneth la libertad no solo es la manifestación de la realización de la vida justa para los sujetos participantes en los procesos comunitarios, sino que se consolida como el mayor valor ético, pues el desarrollo de su autonomía le permite al sujeto, en un ejercicio dialéctico, irse abriendo espacio en los escenarios intersubjetivos, hasta encontrar un punto augusto para su realización y para contribuir a la de los demás. Y, en esa misma dinámica, transformar y resignificar su entorno.

3.1.1 La libertad en Honneth

De acuerdo con las consideraciones honnethianas, la libertad es un resultado de la vida ética de los sujetos, debe ser entendida como una síntesis de determinaciones y se manifiesta como el eje en torno al cual gira la organización entera de toda la sociedad. Esto se da aplicando las tres dimensiones ya propuestas por Hegel en la *Filosofía del derecho* y que serán desarrolladas más adelante. En primer lugar, la libertad negativa, retomando a Hobbes, que considera al individuo como un ser racional, como instancia última de decisión, y donde el Estado de derecho debe ser el resultado de un pacto social sellado por los propios individuos; en segundo lugar, la libertad reflexiva, retomando a Rousseau y a Kant, que en los ejercicios cívicos desarrollan desde la autonomía individual los conceptos de dignidad humana y sistema de derechos; en tercer lugar, la libertad social, en Hegel, que corresponde al desarrollo de la eticidad y

se propone como un modo de articular las dimensiones anteriores: una libertad realizada para posibilitar el valor de la libertad interseccional e intersubjetiva, que se da por las dinámicas del reconocimiento recíproco y permite la realización de cada uno de los sujetos.

En términos honnethianos, la libertad implica experimentar sentimientos individuales de realización, en la medida en que se articula al diálogo intersubjetivo, que le permite al sujeto sentir que sus ideales y sus prácticas son acogidos por las instituciones éticas de la sociedad. Es esa relación dialéctica lo que valida que su proyecto de vida es *bueno* y está enfocado en el bienestar del individuo, en tanto este se halla dentro del marco de posibilidades de la sociedad. Cualquier obstrucción o ausencia en este proceso es expresión de injusticia y coarta la libertad.

La experiencia de injusticia no solo se refiere a la particularidad del individuo, sino al grupo que representa o a las características que le indican que debe tener. Así, su padecimiento no solamente depende de la realidad de su identidad, de la que se hace consciente, sino también de ciertos parámetros subjetivos o cualidades asignadas, que conciernen a su propia identidad y en virtud de los cuales, como advierte Abadie, “esa vivencia adquiere un significado hiriente” (2018, p. 12). Sobre este punto, Honneth sostiene lo siguiente:

Por otro lado, también es concebible una explicación según la cual la creciente orientación hacia ese tipo de ideas no es el resultado de un desencanto político, sino, por el contrario, un aumento en la sensibilidad moral: conscientes gracias a toda una serie de nuevos movimientos sociales, del valor político de la experiencia del menosprecio social o cultural, hemos entendido que el reconocimiento de la dignidad de las personas o grupos constituye el elemento esencial de nuestro concepto de justicia. (Honneth, 2010, p. 12)

Es decir, la justicia es la medida de satisfacción de vida del sujeto, y esta es una vida significativa no solo por su identidad, sino por la manera como sus vivencias y ausencias reflejan atributos o carencias que le son propios por las circunstancias sociales, culturales o económicas que vive. Por ello, toda acción hacia el sujeto en relación de

intersubjetividad tiene un efecto jerárquico, pues el daño que le ocasiona la limitación de libertad manda un mensaje a los de su grupo, o a los que se relacionen en igualdad de identidad como él, indicando que la afectación también les alcanza.

El argumento de esta tesis, como se viene sosteniendo, es la relectura que hace Honneth de la propuesta hegeliana del desarrollo subjetivo “ser-sí-en-el-otro”, como el elemento fundamental de la realización humana. Sin esa experiencia de sentirse validado por el otro, o ante la expresión de ser despreciado, el sujeto asume que pierde su libertad por la ausencia de valor social. Y es precisamente en la distorsión de esa relación intersubjetiva que experimenta cualidades que hablan de la ausencia de reconocimiento, o de un reconocimiento fallido¹⁶, que le imposibilita el desarrollo de su proyecto moral en el orden societal. En palabras de Hegel,

la autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia; y solo con ello es la autoconciencia autoconciencia, pues solamente deviene para ella unidad de sí misma en su ser otro [...], aquí está presente ya para nosotros el concepto de —espíritu— [...], el desarrollo y análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos pone delante el movimiento del reconocimiento. (Hegel, 2006, p. 114)

La relación binaria entre individualidad y libertad es la que informa al sujeto que alcanza una vinculación de reconocimiento dinámico en la comunidad a la que pertenece o desea pertenecer. Allí, cuando el sujeto inicia el proceso de relación comunitaria o la sociedad sale al encuentro de su proyecto moral, la individualidad —que es dada por la autoconciencia— es la que hace presente el proyecto de vida, y los aspectos de libertad que pueda experimentar como respuesta son la recepción de

16 En cuanto a los últimos textos de Honneth y de algunos de sus críticos actuales de Frankfurt, como Hartmut Rosa (2016), los estudios del reconocimiento deben lidiar hoy con expresiones, fruto del capitalismo, que se presentan como reconocimiento, pero están relacionadas solo con asuntos aparentes o temporales, que no dan realización al sujeto.

sus compañeros de comunidad, que se da en el marco de las instituciones éticas y se expresa en mandatos de autodeterminación —el sujeto que es sabido reconocido— y autonomía —las entidades éticas que garantizan su realización—.

Por ello, para Honneth es clave hacer esta reconstrucción de libertad en Hegel, y destacar su alcance societal, que supera la mera libertad individual. Porque esto no solo le da los argumentos para sustentar su propuesta de justicia intersubjetiva, otorgada por la dinamicidad de la autodeterminación y la autonomía en espacios de encuentro, sino que le permite presentar la libertad y la realización personal como un punto de llegada, fruto de las acciones de articulación del sujeto con otros sujetos, buscando caminos de justicia que le garanticen un desarrollo armónico de su proyecto de vida. Por ende,

solo cuando otros intervienen en el proceso de darle significado a mi acción, es que esta puede cobrar sentido —incluso sentido para mí—. Esto no significa sino, en el caso de Hegel, que la individualidad y con ella la libertad, no son nunca algo “dado”, sino siempre un resultado de un proceso intersubjetivo, y que solo puedo reconocerme como autor de mis propias acciones, y reconocer responsabilidad sobre ellas, cuando estas han pasado ya también por el tamiz del juicio compartido. (Acosta, 2010, p. 161)

Precisamente esta situación provee fuerza a la idea de Honneth de su teoría del reconocimiento como el escenario ideal de la relación intersubjetiva, que garantiza reducir los ejercicios de exclusión o cosificación, y otorgar validez al proyecto moral de un sujeto, que le permite ser visible, portador de derechos. Ahora, el hacerse visible de una persona se extiende más allá del acto cognitivo de identificación individual por medio de una expresión pública, y con ayuda de acciones apropiadas, se pasa de vivencias de desprecio a acciones éticas de reconocimiento.

Por ello, las expresiones de falso reconocimiento o reconocimiento fallido son la estela de una escala progresiva de sufrimientos, que se dan en los escenarios sociales de eticidad y dejan constancia de la ausencia de la libertad o voluntad libre y, por ende, de la incapacidad de

autodeterminación racional que puedan tener los seres humanos y que dificulta el desarrollo de su proyecto de vida buena. Por tal motivo, “son en primer lugar las condiciones de una buena vida las que constituyen la esencia del ideal con el que una forma de vida cultural tiene que medirse en términos éticos” (Honneth, 2009a, p. 74).

Según Honneth, la voluntad libre en Hegel se divide en tres cualidades: la universalidad, que le permite entenderse como una capacidad natural del sujeto, que “le pertenece *per se*” (Honneth, 2014, p. 24); la particularidad, que se desarrolla en la medida en que el sujeto haga una reflexión consciente de su realidad; y la singularidad, que le permite actuar desde su voluntad libre, en armonía con las instituciones éticas. En suma, la libertad es el derecho autoconsciente que se da en las relaciones intersubjetivas y que se determina a sí misma en el movimiento recíproco que genera en las comunidades, en escenarios legales, morales y éticos, pues el fin de las entidades sociales es ser catalizadoras de la libertad como su fin mayor. Como señala Honneth (2009c), la meta normativa de la sociedad tiene que consistir en posibilitarse mutuamente la autorrealización, pero encomendarse a esta meta se concibe como el resultado fundado de un análisis específico del proceso de formación del ser humano.

El sujeto verdaderamente libre es el sujeto ético, pues se realiza en la medida en que las instituciones ponen a su servicio los mecanismos para el desarrollo de su proyecto de vida buena y se acomodan a sus intereses. De este modo, la relación entre experimentar lo libre como autodeterminación racional y vivirlo de modo ético, a través de cuerpos normativos, logrará que, en la vida en comunidad, la subjetividad autónoma sea la síntesis entre lo ético y lo libre. Ahora bien, la libertad no les pertenece a las instituciones ni la otorgan las acciones éticas, es libertad del sujeto; pero este solo es sujeto y es libre cuando es ético. Es decir, cuando en su proyecto moral se vincula a las acciones intersubjetivas, porque tiene un lugar espacio-temporal, en clave de relación o encuentro, para desarrollar la voluntad de libertad, y sus manifestaciones serán vistas en la vida comunitaria como expresión de autonomía.

Para el desarrollo de una auténtica experiencia de libertad en la vida del sujeto, que libere de obstáculos el proyecto de vida buena, este está llamado a construir espacios de intuición recíproca. Estos se dan como fruto de un ejercicio natural que articula las pretensiones del individuo —recogidas en su experiencia moral— con las instituciones establecidas en la comunidad, a través de un vínculo dinámico que parte de su conciencia de sí, con rumbo hacia una vivencia intersubjetiva, en esos lugares que construyen entramados de eticidad. En esa medida,

los resultados de dicha reflexión retrospectiva permitirán perfilar a grandes rasgos la pretensión teórica y la problemática específica de la filosofía social: ella no puede prescindir de criterios de carácter ético, porque su tarea principal es diagnosticar aquellos procesos de evolución social que deben entenderse como un prejuicio a las posibilidades de llevar una “vida buena” entre los integrantes de la sociedad. (Honneth, 2009a, p. 53)

El rescate que hace Honneth de la filosofía social (que en el mundo hegeliano no goza de muy buena acogida, por el temor de que se piense que el ejercicio del pensamiento es un ejercicio edificante) les ha permitido a los teóricos de la Escuela de Frankfurt responder a una tarea que ya había sido advertida por Marcuse: “La filosofía debe investigar los fundamentos últimos y universales del ser, bajo la guía de la razón esa filosofía concibió la idea de un ser genuino en el que estuvieran reunidas esencia y fenómeno, pensamiento y ser” (Honneth, 2009c, p. 36).

Esta intuición se presenta cuando el sujeto, en su experiencia de comunidad (que es la sumatoria de individuos que se reconocen libres y se articulan con base en las dimensiones jurídicas preestablecidas, a partir de sus pretensiones morales, para producir relaciones éticas que son el respaldo de la intersubjetividad), logra como resultado la percepción de si es reconocido o despreciado. Y dicha experiencia le permite tener conciencia de si es validado o no por la comunidad, pues solo se experimenta intersubjetividad en la medida en que se pueden combinar la autonomía de ideales con la dependencia del reconocimiento que otorga la comunidad.

En este sentido, es lógico suponer que los diferentes contenidos interpretativos del reconocimiento van unidos en cada caso a perspectivas morales específicas. Esta pluralidad plantea finalmente la cuestión de una posible raíz unitaria de todos los diferentes puntos de vista de la moralidad, en el sentido de que estos pueden ser ajustados normativamente de manera conjunta. Con ello se plantea el problema de la fundamentación de las implicaciones morales que subyacen a las diferentes formas de reconocimiento. (Honneth, 2010, p. 17)

Así, podría decirse que el sujeto en su moralidad tiene un interés emancipador de realización, pues toma conciencia de su proyecto de realización, y esto les es común a todos los sujetos en sus realidades particulares. Pero en la necesidad de la validación social van caminando desde su afirmación moral hacia la búsqueda de escenarios éticos, que es donde puede darse, en términos de interacción, el desarrollo de sus pretensiones de realización y felicidad, que se mide por la conciencia que toma cada uno de su libertad.

Tener conciencia de libertad, o voluntad libre, es experimentar un referente de su concepto de identidad de lo singular a lo plural. En las comunidades, donde los sujetos apuestan el desarrollo de sus proyectos de vida, la evolución moral se da por una noción no abstracta de la libertad: en las relaciones intersubjetivas amplían su comprensión, vinculando el bien con el reconocimiento, como finalidad ética del actuar común. Así, en la finalidad ética se comparte una idea del bien que da sentido a lo que entienden por justicia.

En esta dinámica relacional se descubre que hay un principio de mayor validez: la libertad como síntesis de determinaciones, que permite contribuir a que todos los sujetos accedan a ella como el valor supremo, propio de las sociedades modernas. Esto se hace por un camino de progreso moral desde el cual la humanidad lleva a cabo un paulatino aprendizaje de sus derechos, buscando construir una sociedad más justa, pues la experiencia ética de la libertad es superior y realiza la expectativa moral de vida buena.

3.1.2 La libertad como realización de las aspiraciones de justicia

En Honneth la discusión no es la redistribución de bienes, sino cómo asegurar esferas sociales de acción que produzcan formas de reconocimiento; y allí es clave, como desarrollo, el proceso de acceso a la justicia de los sujetos. Esta categoría del derecho, relacionada con la interlocución con el Estado, en la lectura que hace Honneth de Hegel, se presenta no tanto como el ejercicio de dependencia estatal por acción y omisión de sus responsabilidades constitucionales, sino como el resultado de las relaciones de los seres humanos que requiere la soberanía en las vivencias familiares, sociales y culturales. A partir de Hegel y Mead, Honneth plantea esta relación entre reconocimiento y autorrealización:

El punto de partida de tal teoría social debe constituirlo el principio en que el pragmático Mead había coincidido principalmente con el temprano Hegel: la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos solo pueden acceder a una autorrealización práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto sus destinatarios sociales. (Honneth, 1997, p. 114)

En este tipo de sociedad se da una dinámica dialéctica que garantiza el flujo intersubjetivo: reconocer al otro como alguien que valida al sujeto y a quien el sujeto valida, y tener a la mano herramientas normativas, que no solo determinen ese acto de encuentro, sino que extiendan sus garantías a escenarios culturales, sociales y políticos. Es decir, la estructura normativa que genera normatividad y la normatividad que articula la relación entre sujetos determinan la vida societal.

No es tampoco un ejercicio de justicia estatal, pues Honneth (con los contractualistas) reconoce que el Estado, con el uso legítimo de la fuerza, logra articular el orden justo, que es construido en democracia y les permite a los sujetos participar en el diseño de su marco normativo, dado por el uso y el goce de los derechos. Su novedad, a diferencia de

Rawls y Habermas¹⁷, radica en reconocer la justicia como resultado de la interacción subjetiva de los seres humanos, a través de su obligatoriedad asociativa. Y esto deja constancia de que su objeto no es solo asegurar las libertades individuales, sino el desarrollo intersubjetivo, cuya ausencia configura escenarios de patología social. Así,

Honneth propone entender que la distribución justa debe ocuparse del aseguramiento de aquellas esferas de la comunicación social que hacen posible el reconocimiento recíproco [...]. Contra la concepción liberal, que afirma la prioridad de las libertades individuales, Honneth propone un concepto comunicativo de libertad subjetiva, a través del cual relativiza la posición privilegiada de las libertades individuales, al presentarlas como parte de un sistema en el que estas libertades están situadas en el mismo nivel que aquellas otras libertades que hacen posible la autorrealización individual en las esferas del trabajo y de las relaciones familiares y de amistad. (Cortés, 2007, p. 95)

En suma, la emergencia social, en términos de Honneth, está dada por la vocación que tiene el sujeto de sentirse en condiciones de igualdad. Entendida esta no tanto como la igualdad material, pues si bien es necesaria, prima un concepto de distribución de opciones y acciones en el orden participativo, que le permite acceder con igualdad de oportunidades a escenarios sociales de justicia, que serán los que confirmen su acceso a la libertad. Allí, su singularidad no aparece como un determinante del acceso, sino como una condición de posibilidad que le garantiza que no será bloqueado del desarrollo ni lo obligará a renunciar a su diversidad.

17 La teoría liberal de Rawls y el enfoque kantiano de Habermas consolidaron en la filosofía moderna una concepción de la justicia con base en parámetros de realización del éxito y desarrollo en términos individuales, independientes del contexto social, que dio paso a teorías de la redistribución, como la de Fraser, para entender la realización solo como resultado de programas de equidad en la distribución de bienes y servicios en la sociedad.

Para alcanzar la libertad, el sujeto debe ser consciente de su realidad, estimarla como tal y, a la vez, entender en términos dialécticos lo que significa el escenario intersubjetivo, como el lugar ideal de validación de los proyectos de vida buena, que se da por el acceso real a los derechos, sin tener que renunciar a prácticas particulares que hacen parte de su cosmovisión de realización personal, y lo blindan de cualquier proceso de alienación o cosificación.

En la teoría honnethiana, a diferencia de los postulados de la teoría comunicativa, no es la comunicación lingüística la que genera el proceso de acceso a la justicia, pues no todos los sujetos expresan verbalmente sus experiencias, ni reclaman lingüísticamente su transformación por prácticas de reconocimiento. Pero todos —y esta es la hipótesis de Honneth— albergan, en sus sentimientos e impresiones, experiencias de desprecio que los conducen necesariamente por la ruta de la búsqueda de la emancipación libertaria.

Cuando se toma conciencia de que se es un sujeto libre, o que busca la libertad, se desarrolla una conexión con otros que validan o expresan dicha necesidad; por lo tanto, no se podría pensar en el valor de la libertad si no se ha trasladado la apuesta moral a un espacio comunitario donde esta, la libertad, es la mejor herramienta para brindar al proyecto de vida las garantías necesarias para que consolide su autonomía y su dignidad, y mantenga una relación intersubjetiva de reconocimiento mutuo con los otros y sus propios intereses morales. Tal como indican Hernández y Herzog (2015), para Honneth la lucha por la libertad siempre es una contienda a favor de una comunidad que posibilita la máxima autonomía de todos sus miembros.

Honneth, siguiendo a Habermas, plantea que la libertad no es particular, sino comunicativa, es decir, se desarrolla en la vida colectiva de la intersubjetividad. Y para realizarla el sujeto no se desvincula de la realidad social, sino que se articula a ella, formando una comunidad de sujetos moralmente libres, donde en acciones de reconocimiento mutuo se producen las instituciones de eticidad que garantizan ese derecho a la justicia. En este marco,

reconstruir normativamente un orden de ese tipo quiere decir entonces seguir su desarrollo desde el punto de vista de si los valores aceptados en las diferentes esferas de acción realmente han sido realizados y cómo ha ocurrido esto, y cuáles son las normas de comportamiento que van aparejadas idealmente con ellos. Por esta senda reconstructiva, las exigencias de la justicia resultan prototipos de todas las normas que contribuyen dentro de los distintos sistemas de acción a una realización lo más adecuada y amplia posible de los valores imperantes. (Honneth, 2014, p. 92)

Con esta apuesta, Honneth busca superar el formalismo de la teoría de la justicia de orden kantiano, que le permite analizar y criticar las instituciones y le posibilita plantear una redefinición del Estado desde los principios normativos. Y, amparado en el último capítulo de la *Filosofía de derecho* de Hegel, bajo el desarrollo del elemento de libertad social, encuentra un intercambio de razones y conceptos en el que la intersubjetividad se apropia de la conciencia de libertad para un ejercicio de transformación racional.

Según Honneth, la libertad se da en lo social y es el resultado de un proceso dialéctico entre deberes y derechos, que se deben asumir en la vida del individuo, como la autonomía que este posee para asumir responsabilidades en la vida comunitaria. Allí existen diversas evidencias de que los sujetos se enmarcan en prácticas de libertad: la lucha por los derechos, el fortalecimiento de la dignidad humana, el respeto por la diversidad y el auge del pluralismo. Esta opción de Honneth por una libertad que podría titularse como socialmente realizada e intersubjetivamente vivida lo aparta de las teorías juridicistas sobre la libertad, que separan al individuo como un ser en realización de la libertad del otro, bajo criterios de autonomía y privacidad del otro; y también desde un argumento que, si bien es un poco más cercano a Habermas, como la teoría de la acción comunicativa, se aleja por el punto en que se requiere consenso para la validación, pues dejaría por fuera la pretensión de realización de aquellos que no pueden participar en los actos de habla.

Por eso hace una crítica a la concepción de libertad del liberalismo, entre la propuesta de Rawls del contractualismo, que determina la

búsqueda de realización social en la modernidad, y la de Habermas, que desde su teoría de la acción comunicativa busca explicar nuevos procesos democráticos para entender el mundo de la vida. El primero, sosteniendo principios de la teoría de la justicia para determinar las relaciones que deben darse en términos institucionales (cfr. Rawls, 2001), y el segundo, buscando llenar de argumentos de relación el ejercicio del derecho.

Para Honneth, ambas posiciones se quedan cortas porque carecen de dos elementos: primero, el reconocimiento del individuo desde su situación concreta, pues le exigen cierto rango de ilustración para la participación efectiva de la libertad; segundo, que en sus propuestas institucionales desconocen que en el proyecto de vida ya hay experiencias y ejercicios de conciencia sobre lo justo y lo libre, que no deben ser cambiados por las relaciones éticas, sino asimilados y permitidos en toda su acción intersubjetiva. Por ende, plantea:

La única idea moderna de justicia se fragmenta, entonces, en tantos puntos de vista como esferas institucionales de una promesa de libertad de efecto legitimador haya en nuestras sociedades contemporáneas, puesto que en cada uno de estos sistemas de acción comportarse “de manera justa” frente al otro significa algo distinto, porque para la realización de la libertad prometida son necesarias, en cada caso, condiciones sociales especiales y contemplaciones mutuas. (Honneth, 2014, p. 10)

En este universo de posibilidades, los ideales de justicia son su punto de partida para consolidar su propuesta libertaria, pero la justicia no tiene su mayor realización en la sola validación del sujeto de su proyecto de vida buena, sino en el reconocimiento que hacen de este las relaciones intersubjetivas que tienen las instituciones como espacios garantes de dicho desarrollo. Por tanto, el verdadero medidor de una sociedad justa no es el mero disfrute individual que da la autodeterminación de la libertad, sino la autonomía que experimenta cada persona y que le permite establecer espacios de intersubjetividad que —en términos hegelianos— siempre están en movimiento. Según Honneth,

solo podremos lograr hoy una conciencia clara acerca de los requerimientos futuros de la justicia social si junto con la evocación de las luchas

libradas sobre el suelo normativo de la Modernidad nos aseguramos de las demandas que aún no han sido satisfechas en el proceso histórico de reclamo y de las promesas de libertad institucionalizadas. (2014, p. 11)

Según sus planteamientos, la búsqueda de la justicia como ideal de bien común debe estar presente en las acciones subjetivas e intersubjetivas emprendidas por el individuo, como un lugar común o un punto de llegada. Bajo la comprensión de que no es un proceso al que el sujeto se adhiere como un todo determinado, sino en resultado de esa construcción, en interacción con el otro, de su proyecto de vida; trayendo a sus propósitos los proyectos de los otros, que serán vinculantes al suyo, y prestando especial atención a aquellos que aún no logran desarrollarse por estar encasillados en prácticas de reificación o ser víctimas de la injusticia social.

Es decir, asumir un compromiso con la justicia es echar a andar la máquina de lucha y denuncia contra la opresión, la injusticia social y todas esas acciones que, como experiencias negativas, impiden el desarrollo armónico de la vida buena de cada sujeto en relación de intersubjetividad; o que los procesos institucionales, llámense domésticos, estatales o sociales no valoran ni reconocen como acciones que construyen comunidad. Pues todas estas situaciones son anómalas, y crean y consolidan en las sociedades modernas nuevas formas de esclavitud y negación de derechos. Y las sociedades actuales no solo deben abolir cualquier asomo de práctica esclavista, sino que deben consolidar cuerpos normativos y prácticas sociales que no posibiliten la reinención de estas condiciones de injusticia.

En su tesis, lo que entiende por justicia depende de lo que se comprende por libertad, y esta se consigue por la activación de una metodología de reconstrucción normativa que busca garantizar el marco para una vida buena, por lo cual la libertad es un proyecto ético, que se da en lo social, y no moral, pues no corresponde a los aspectos internos de su convicción de vida. De esa manera, tendrá las garantías de realización, una libertad más externa e intersubjetiva que privada y doméstica.

Sin embargo, como es un ejercicio dialéctico entre la vida intersubjetiva y las experiencias vividas por el sujeto, este sustento metodológico solo funcionará si se puede mostrar, con una comparación argumentativa, que a estos valores éticos de interacción les corresponden —además de una vigencia social de orden moral, que se dé al entender la primacía de los proyectos de vida buena en la realización de cada participante y en todas las comunidades— marcos normativos, construidos intersubjetivamente, que permitan el desarrollo armónico de dichos proyectos y tener la capacidad permanente del análisis de la realidad social a través de sus instituciones éticas.

Por eso, en resumidas cuentas, para Honneth la libertad es el valor central de la justicia y su significado es el modelo intersubjetivo de reconocimiento. En su trabajo filosófico, la justicia somete a examen estas instituciones para otorgar a todos los individuos la posibilidad de participar en prácticas de reconocimiento específico, desde un ejercicio dialéctico entre el ideal ético de la libertad y las formas concretas de su realización.

3.2 Formas de la libertad

Honneth postula que la libertad exige un nuevo tipo, más en el orden de una libertad reflexiva, además de su desarrollo individual (entendida como autodeterminación) y negativo (referida a la autorrealización y la autenticidad), que ya había sido esbozado por Hegel con la experiencia del desprecio y los anhelos de reconocimiento (también entendida como libertad jurídica). La libertad reflexiva se entiende como el accionar moral que le permite al individuo articular su yo moral al ejercicio ético del colectivo, pues los sujetos solo experimentan y realizan verdaderamente la libertad cuando participan de instituciones sociales caracterizadas por relaciones de reconocimiento mutuo.

3.2.1 De la libertad jurídica (negativa) a la libertad moral (reflexiva)

En la historia de la filosofía, como se esbozó en la introducción de este capítulo, se han postulado dos corrientes a la hora de preguntarse por el papel de la libertad en la sociedad. Por un lado, la libertad negativa, entendida como la realización —en términos jurídicos— del desarrollo individual sin influencia externa, cuyo máximo representante es Hobbes, quien postula que los derechos subjetivos individuales otorgan al individuo la autorrealización y le ofrecen una vida libre de obstáculos. Allí, con base en el contrato social, la institución preserva la libertad y garantiza los derechos subjetivos, respetando el fuero interno y la vida privada de los sujetos. Su valor mayor es el respeto a los intereses individuales, y lo materializa en una acción de no intromisión en los asuntos privados del sujeto, lo cual no da cabida a pensar en la intersubjetividad en dicho estadio de libertad. En palabras de Honneth,

la libertad negativa es un elemento original e imprescindible del modo en que la Modernidad se concibe moralmente a sí misma; en ella se manifiesta que el individuo debe gozar del derecho de actuar “a sus anchas” sin una restricción externa y sin depender de la coerción de examinar sus motivos, en tanto no vulnere el mismo derecho de sus conciudadanos. (2014, p. 47)

Según Honneth, la propuesta hobbesiana buscaba oponerse a la presión burguesa de su tiempo, que pretendía consolidar prácticas opresoras sobre la ciudadanía, heredadas del medioevo, limitando ostensiblemente la privacidad. Por eso, bajo la afirmación de que la libertad es ausencia de intromisión en el ámbito privado, Hobbes desarrolla la tesis según la cual el ciudadano cede al Estado su sumisión a cambio de protección, una retórica política desde la teoría de la representación que le ofrece al sujeto obedecer las determinaciones de su superior a cambio de la seguridad que le provea ese leviatán hobbesiano para su vida. Bajo este modelo,

Ya las expectativas de atenerse a un plan de vida razonable en la realización de los propios deseos tienen que ser entendidas desde el punto de vista del individualista como una afrenta, porque con esto se le impone a su libertad un límite racional; el hecho de que los hombres en su “existencia individual” estén librados a sí mismos y que sean impenetrables los unos para los otros debido a la “enorme complejidad” de sus pulsiones, inclinaciones y vinculaciones no permiten otros criterios para la evolución de los objetivos de vida que el de la compatibilidad extrema con los objetivos de los demás sujetos. (Honneth, 2014, p. 41)

La urgencia de proveerse seguridad y la presión de control estatal determinan con facilidad la imposición de prácticas de libertad negativa en la modernidad, poniendo para ello, como estructura de soporte, leyes morales que suelen relacionarse como dependientes de un ser superior, para que se asuma más fácilmente una práctica de sumisión. Esta relación con la libertad en términos deterministas suele limitar la voluntad del sujeto a la sensación básica de seguridad y de un entorno mediado por el orden, que valida las restricciones a la libertad individual como prerequisite para una convivencia pacífica de los sujetos.

La libertad negativa le permite al sujeto responder a la inseguridad del desamparo en el que se ve en el entramado social, y le ofrece la confianza de que el Estado (superior a él por sus fuerzas) le brindará protección, a cambio de que este asuma con sumisión toda la determinación que el Estado le provee. Esto se da en dos direcciones: no entrometerse en su vida privada, porque es su espacio íntimo de realización; y recibir adhesión del sujeto, a veces de manera irracional, a todos los planteamientos autoritarios que le haga, bajo la condición de ser la manera de proveer seguridad.

Esto constituye un ejercicio creciente de soberanía, con el que el pueblo, confiando en sus líderes, les entrega el control, y estos, desde su poder coercitivo, lograrán mantener el orden. Allí, el gobernante actúa con todos los poderes conferidos y la absoluta corresponsabilidad de la ciudadanía, bajo la máxima de que las libertades deben ser garantizadas por el Estado, que les permite a los sujetos, ausentándose de sus espacios

íntimos, actuar sin restricciones, en tanto no vulneren el mismo derecho en los otros individuos.

Por otro lado, aparece la libertad positiva o reflexiva, entendida como el desarrollo de oportunidades y capacidades para la autonomía, con la cual el sujeto, desde un ejercicio de moralidad, tiene la capacidad de determinarse a partir del reconocimiento de su propia autonomía. Es una propuesta que tiene sus cimientos en Rousseau, pero cuyo mayor exponente es Kant, quien advierte que la libertad está directamente relacionada con la experiencia de dignidad y que todo depende de las posibilidades de realización que tiene el individuo a partir del reconocimiento de sus derechos por el entorno, que le dan la autonomía para su realización.

En contraste, la idea de la libertad reflexiva comienza realmente solo con la autorrelación del sujeto: según aquella, es libre aquel individuo que logra relacionarse consigo mismo de forma tal que solo se deje guiar en su actuar por intenciones propias. (Honneth, 2014, p. 48)

Es decir, es libre en la medida en que se determina a sí mismo y dicha determinación tiene su origen en la voluntad propia; como advertía Rousseau, explicando la autonomía: se es libre cuando el actuar está determinado racionalmente por la comprensión de razones que orientan la acción hacia objetivos establecidos de manera autónoma; es lo que Kant llamará *racionalidad práctica*. Para Honneth,

el núcleo de la idea de la libertad reflexiva lo constituye históricamente en una primera instancia la propuesta de diferenciar entre acciones autónomas y heterónomas. Con esta contraposición cuyo precursor intelectual es Rousseau¹⁸, el peso de la libertad individual fue desplazado

18 “Thus in fact, the first point of view from which Rousseau examines the consequences of this development process is of merely secondary importance to him the all-sided struggle for prestige ensuing from the rupture in our monological self-relation necessarily results in social inequality, since the artificial need for increased prestige - amour propre - is accompanied by the

de un solo golpe: una acción no puede considerarse libre solo por el hecho de que sea ejecutado en el mundo exterior sin que se encuentre resistencia, sino únicamente en el momento en el que la intención de ejecutarla tenga su origen en la voluntad propia. (2014, p. 48)

En la libertad reflexiva el sujeto asume las leyes como propias, pues lo acompaña un ejercicio reflexivo ante ellas y no solo su mero acatamiento. Si bien la ley le dicta lo que está bien o mal en su hacer o su proceder, le otorga unos racionios para que pueda dilucidar el componente racional de su justificación.

Esto implica entenderse en lo personal y comprender al otro en su personalidad, en relación con que es su propio fin y no un medio; y, por tanto, en términos kantianos, cualquier acatamiento de voluntad —acceder a una orden o asumir una tarea— siempre estará mediado por la reflexión que le permite al sujeto asumir por qué es el camino que debe tomar. Solo de esa manera humanidad será sinónimo de libertad, pues el sujeto tiene la capacidad de orientar su vida según las normas que le son racionalmente aceptables.

La reflexión kantiana al respecto tiene como raíz una amplia concepción del sentido de la dignidad humana, como determinante no solo de la libertad del sujeto, sino de su realización en términos de justicia social. Este es el punto de partida de la propuesta antropológica honnethiana para concentrar su atención en el desarrollo armónico de esa dignidad subjetiva, blindando a los sujetos de toda determinación cosificante o instrumentalizadora, con la que normas, pactos y acuerdos serán entendidos solo como garantes de dicho proceso. Este estatus antropológico dota al sujeto, en las relaciones intersubjetivas, de la posibilidad creadora y reveladora de tratar a los otros con base en el principio de autonomía que espera para sí como deber moral. En esto consiste la verdad reflexiva de la libertad en términos kantianos.

compulsion to acquire private property, which in turn paves the way for the formation of social classes” (Honneth, 2007, p. 9).

Las normas jurídicas de no intromisión del Estado (libertad negativa) o de otorgamientos morales de derechos para la autonomía (libertad positiva-reflexiva) establecen los parámetros de relacionamiento entre los sujetos para alcanzar la libertad en la modernidad. Situación que la Teoría Crítica ve como insuficiente en ambos escenarios para la realización plena del proyecto de vida buena, pues en el primero la no participación del Estado (por respetar la individualidad) repercute en ausencia de garantías para el desarrollo del proyecto moral, y en el segundo, la sola existencia de derechos y normas de protección a los individuos, proferidos por el Estado, no es suficiente para el desarrollo pleno de su autenticidad moral en las instituciones éticas.

Si bien en términos de la lectura que Honneth hace de Kant se deja constancia de que la libertad reflexiva supone un estadio de autonomía y realización del sujeto (en comparación con la libertad negativa), en cuanto reflexiona sobre las normas que acoge, no va más allá de reflexionar por qué obedece y por qué es mejor, según las consecuencias, mantenerse en la norma que fuera de ella; pero su interés moral más íntimo no tiene opción.

La libertad negativa y la reflexiva, como formas jurídicas y morales, han llegado a ser realidad y forma social, ya que le conceden al sujeto las herramientas necesarias para tomar decisiones en relación con su vida, bien sea por su intervención o por su inacción. Pero debido a los niveles de inequidad e injusticia social que se experimentan en la vida cotidiana, dichas acciones, en términos de Honneth, tienen un comportamiento parasitario respecto de una práctica social que clasifica y genera relaciones de asimetría, termina aislando expresiones morales o pormenorizando sus intenciones, y no traza horizontes de intersubjetividad. El llamado de atención que lidera la Teoría Crítica, a partir de la propuesta de Honneth, es que solo se puede hablar de realización humana cuando se es reconocido en la vida intersubjetiva, y que dicha expresión es un acto legítimo de libertad.

Durante muchas reflexiones filosóficas, ambas formas de libertad han acuñado el fuerte empeño de desarrollar conceptos de individualidad en el ejercicio político que preservan en el sujeto el valor de su

autonomía y que las construcciones comunitarias no pongan en riesgo su desarrollo personal; bien sea porque respetan su vida privada (no hay intromisión) o porque el Estado entrega unos mínimos (los derechos humanos) para que pueda realizarse como persona o ciudadano en el entramado social, sin que se debilite su particularidad por la generalidad. En ese sentido, la libertad individual crea un puente entre ambos puntos:

Mientras que todos los otros valores de la Modernidad se refieren o bien al horizonte de orientación del individuo o al marco normativo de toda la sociedad, la idea de la libertad individual es la única que crea un nexo entre ambas magnitudes de referencia: sus ideas de lo que es el bien del individuo contienen al mismo tiempo instrucciones para el establecimiento de un orden social legítimo. Con la idea que se acepta solo progresivamente, de que el valor del sujeto humano reside en su capacidad para la autodeterminación, también se transforma simultáneamente la perspectiva acerca de las reglas de la convivencia social [...]. Desde entonces, el principio de la autonomía individual no puede ser ya separado de la idea de la justicia social. (Honneth, 2014, p. 30)

Tanto en el respeto a la privacidad como en el otorgamiento formal de derechos persiste un vacío, y no hay plenitud de vida para el sujeto moral, sobre todo cuando es víctima de desprecio por su diversidad. Por ello, Honneth propone pasar de las formas de libertad negativa y reflexiva, que se desarrollan en el plano de la juridicidad del Estado, a nuevas formas de libertad, que salgan desde la experiencia misma del sujeto (su moralidad) para llegar a la libertad ética del *nosotros* en las instituciones sociales, las cuales darán la garantía del desarrollo en el espacio comunitario integrado.

Para esta finalidad propone la ruta desde la libertad moral. En términos de su reflexión más reciente, que se entiende cuando el sujeto actúa no solo porque está convencido en sí mismo de sus pretensiones o porque tiene garantías en la ley para ejercerlo, sino por la comprensión de razones que surgen en su relación intersubjetiva, las cuales le permiten defender la dignidad de los derechos humanos en su proyecto de vida, sin tenerlo que poner en cuestión, porque tiene el

reconocimiento de su entorno y la validez de sus prácticas culturales en los escenarios de la sociedad. Siguiendo a Honneth, podría indicarse que para analizar los estándares de acceso a la justicia en un proceso social se debe partir de las experiencias cotidianas de bienestar en la vida de sus participantes, valiendo como justo aquello que en las distintas esferas sociales promueve un trato justo, que en suma es el camino ético que asegura la libertad.

La libertad moral es la sumatoria de la autodeterminación que da la libertad negativa y el ejercicio de la autonomía que concede la libertad reflexiva; pero ambas son ahora complementadas o entendidas en un ideal más universal, no tanto individual —de que la libertad es sinónimo de experiencia de la dignidad humana en la intimidad—, sino en un acto relacional. Esta blinda el ejercicio autónomo del sujeto como fin último de su realización, que puede ejercitar en el marco de su proyecto de vida buena, y en el desarrollo de su racionalidad, que es dada por las prácticas de reconocimiento. Honneth resalta el valor de la libertad moral con respecto a la jurídica en los siguientes términos:

En el espacio protegido de la libertad jurídica nos replegamos en ciertas medidas solo en nosotros mismos con la aprobación de todos los demás, pero en una moratoria reflexiva de la autolegislación moral tenemos que alcanzar soluciones de conflicto de acción que sean justificables intersubjetivamente de modo que nuestras decisiones individuales tienen siempre efecto en otro. Por eso, el valor de la libertad moral en relación a la jurídica: con esta solo tenemos el derecho de modificar sin injerencia nuestra propia vida; con aquella, en cambio, tenemos el derecho de influir en la interpretación pública de las normas morales. (Honneth, 2014, p. 152)

Lo que Honneth denomina libertad moral no es otra cosa que su revelación del ejercicio hegeliano “de ser sí para sí”, es decir, el sujeto es libre en relación con, cuya presencia o validación de presencia confirma su libertad. Y en la dinámica del movimiento dialéctico de la relación social, el compromiso implícito de la realización del otro otorga rutas a la experiencia de libertad, como la afirmación que el otro haga hacia el sujeto, lo que corresponde a un estadio de fortalecimiento de

la experiencia de libertad a través de la construcción conjunta de escenarios normativos. Por ende, toda acción relacional que fortalezca el reconocimiento de la subjetividad es una experiencia de libertad. Dicha acción relacional se vincula con lo que Honneth entiende por “moral”:

Las obligaciones de rol incluidas en la acción cooperativa tienen algo de lo que llamamos comúnmente “moral”, porque están orientadas a ir al encuentro del otro de una manera que él considere adecuada para sus objetivos. La “moral” aquí no es el otorgamiento mutuo de la posibilidad de la autodeterminación individual, sino un componente intrínseco de aquellas prácticas sociales que, juntas, constituyen un sistema de acción relacional. (Honneth, 2014, p. 168)

La realización de la dignidad es el medidor de justicia en Honneth, y esta a su vez es relacional, se evidencia en las instituciones, que están siempre en devenir, y presupone la autodeterminación y el orden justo en la realidad que le es dada al sujeto en su construcción de proyecto moral. En esta, la libertad es prerequisite y se evidencia en el fluir de la relación “ser sí para otros y en los otros”. Por lo tanto, es justo el orden social que respeta la autonomía de sus miembros, se perfecciona socialmente a través de las prácticas del reconocimiento y permite validar en lo colectivo los proyectos de vida buena; y allí, la clave es el desarrollo de la libertad social como experiencia de lucha.

La Revolución francesa marcó un punto de inflexión en los términos de la libertad, ya no como algo que el ciudadano espera que le sea otorgado, sino como propósito de sus conquistas. Así, decenas de grupos sociales enmarcaron y enmarcan las exigencias de libertad en su lucha por el reconocimiento social, exigiendo como contraposición el desarme de todas las formas de menosprecio que, en el fondo, son las responsables de obstaculizar sus proyectos de realización:

Los simpatizantes de los movimientos revolucionarios [...] todos ellos lucharon contra formas jurídicas y sociales de menosprecio, a las que sentían como incompatibles con las reivindicaciones de autorrespeto y autonomía individual; hasta en los sensorios mismos de su percepción moral los simpatizantes de estos movimientos sociales estaban

convencidos de que la justicia exige que se le otorgue a cada persona las mismas oportunidades de libertad. [...] En la Modernidad de la sociedad, el reclamo de justicia solo puede ser legitimado públicamente cuando se hace referencia de una u otra manera a la autonomía del individuo; no es la voluntad de la comunidad, no es el orden natural, sino la libertad individual la que constituye la piedra normativa fundamental de todos los ideales de justicia. (Honneth, 2014, p. 31)

Son innumerables los ejemplos de colectivos y movimientos de mujeres, derechos civiles, minorías sexuales, grupos étnicos y trabajadores que abrazaron este propósito para enmarcar sus luchas sociales desde ese hito histórico, reclamando al Estado y a sus estructuras representativas escenarios de libertad de acción, decisión y participación, pues su ausencia estaba configurando para ellos, como grupos sociales, experiencias de injusticias, y era licencia para que fueren condenados a prácticas de asimetría, negación de derechos o rechazo de sus demandas sociales.

A esta altura, el punto de partida de la reflexión honnethiana en su estructura histórica del concepto de libertad es el desarrollo de la individualidad, pero esta siempre en relación, es decir, intersubjetividad. Esto desarrolla en el ser humano dos categorías: la autodeterminación, que es aprendida en los escenarios de libertad negativa y le permite tener conciencia de sí y de sus pretensiones morales; y la autonomía, que heredó de los procesos emancipatorios de la libertad reflexiva, y le da posibilidad de instalarse en las instituciones éticas, en constante movimiento, con sus proyectos de vida buena. Este principio es el que conduce a Honneth a actualizar la propuesta hegeliana:

Hegel, by contrast, regarded the society of his day as being characterized by nothing less than a loss of subjective freedom. Unlike Rousseau, Hegel saw the destructive effect of the massive increase in individual particularism as being pathological; the empirical phenomenon so vividly apparent to him consisted in social isolation, political apathy, and economic impoverishment. (Honneth, 2007, p. 11)

Se podría decir que la autodeterminación es la conciencia de sí del sujeto y de su proyecto de vida, pero en relación con este último ha

desarrollado un sentido de pertenencia, propio de su estatus moral, que le hace imposible vivir separado de este, ya que lo define. Y por otro lado, los procesos previos en las relaciones de asomo de intersubjetividad, propios de las sociedades modernas, bajo el eslogan de *sujeto de derechos*, le entrega las herramientas conceptuales y teóricas para que en su vida social no se vea obligado ni presionado a poner en riesgo su proyecto de felicidad, pues todo acto en la intersubjetividad se da en aras de fortalecer su autodeterminación (a partir de lo que es, y lo cual es una realidad no cuestionable para él) y su autonomía (poder realizarse en medio de los otros que le permiten ser). En ese sentido,

podemos considerar la idea de la autodeterminación individual como punto de referencia normativo de todas las concepciones de justicia en la Modernidad; deberá valer como “justo” aquellos que garanticen la protección, el fomento o la realización de la autonomía de los miembros de la sociedad. (Honneth, 2014, p. 33)

Esta propuesta honnethiana tiene dos prerequisites: a) ver en la justicia al individuo, más allá de la individualidad; y b) tener como denominador común en los conceptos de justicia que el ser humano no solo acoja u objete la ley que lo determina, sino que sea copartícipe de su formación, y que esta moldee la sociedad en la que él construye su proyecto de vida buena. Visto de esta manera, la dimensión integral de la libertad otorga medios para la realización, en un contexto de acción que les permite a los ciudadanos tener condiciones para vivir una vida digna y gozar del aprecio de la comunidad.

En este punto, la libertad de orden moral, como la propone Honneth, funciona como una síntesis que logra en el sujeto la articulación entre la autonomía del mundo de la vida y la determinación de ser consciente del poder autorrealizador de dicho proyecto; dotándolo de una experiencia tanto nominativa como reflexiva, de tener derechos y ser consciente de que se poseen. Sin embargo, se queda por resolver el sentido societal de la libertad, que no lo da *per se* la libertad moral; aunque esta ya es un estadio de realización, puede volver a una experiencia de libertad individual si no se integra a la intersubjetividad.

Y si bien el sentido de la libertad moral sale de la esfera de lo subjetivo al escenario de lo intersubjetivo, como lugar de validación, sigue siendo un espacio de encuentro de proyectos individuales de vida buena. Aunque estos se articulan (como un paso de progreso), requieren trasladarse a otra esfera de integración donde la sumatoria de proyectos morales devenga en acciones de una nueva libertad. En términos sociales, que tenga una fuerte dependencia de la vida en la comunidad, consolidando otra forma de libertad, que es la libertad social.

3.2.2 La libertad social como presupuesto de justicia

Honneth encuentra la fortaleza para consolidar su esfuerzo sistemático en la figura de la libertad en los aportes de Hegel, quien afirma el valor de la libertad a partir de los escenarios de realización individual: las instituciones de eticidad. Estas son los espacios en los cuales el sujeto, en las relaciones de *ser sí en el otro*, experimenta la libertad y cuenta con las herramientas para dicho goce, pues en el encuentro intersubjetivo (el otro que lo valida) y en las instituciones (espacios construidos para su realización) no tiene que moldear su vida moral de acuerdo a las estructuras éticas. Por el contrario, las estructuras éticas —que son móviles— deben tener siempre en consideración la acogida y la realización de los diversos proyectos de vida buena que interactúan en ellas, y esto conduce al sujeto a dar inicio a una vida en comunidad, con base en una libertad que es fruto de la intersubjetividad.

Las formas de moral que cada sujeto tiene consigo se condensan en prácticas sociales (no siempre jurídicas) que llevan a Honneth, siguiendo a Hegel¹⁹, a proponer expresiones de la libertad social como

19 “Hegel no entiende la libertad de forma individualista, sino en términos comunicativos, ni entiende al sujeto desvinculado de su realidad social. Hegel concibe al sujeto en una estrecha vinculación con su respectiva comunidad constitutiva. El yo hegeliano forma su identidad individual y colectiva por su participación en un contexto normativo particular, y gracias a esta posibilidad de participación puede realizar emisiones normativas sobre justicia. Ahora bien, en tanto que comprende la libertad en términos comunicativos, Hegel supone que solamente en la medida en que estén asegurados los

los espacios de dicha articulación, que a su vez están revestidos de dos características: en primer lugar, parten de la concepción racional —no ideal— de libertad que tiene el ser humano y, por lo tanto, son alcanzables y realizables en materia de vida comunitaria; y en segundo lugar, dan un gran valor a lo institucional, no como algo determinado, sino como el espacio del desarrollo de las libertades, donde se da el nosotros. Este consolidado entre las pretensiones de vida buena y la articulación de la relación subjetiva da paso a la eticidad, para realizar la autonomía y la libertad, que con prácticas de reconocimiento mutuo garantiza la realización intersubjetiva.

Aunque la libertad es un valor que pertenece a cada individuo, este se desarrolla en la interconexión de las libertades de cada uno, las cuales, en potencia, encuentran relaciones en la vida en común, debido a que la construcción de herramientas comunicativas, no solo habladas ni fruto del consenso, sino que hacen posible la expresión de los sentimientos morales de cada uno de los sujetos, permite expresar de múltiples maneras la percepción de libertad; y este efecto solo se produce en los intercambios de vida.

Por ello, la urgencia de aprovechar las relaciones sociales para construir escenarios de validez moral, lo cual conduce a la posibilidad de activar una tercera forma de libertad: la libertad social. Este término fue acuñado por Hegel desde la eticidad, para postular que la autorrealización —que depende de la posibilidad de que todos los miembros de una comunidad puedan participar en las esferas de interacción social— requiere de mecanismos eficaces y participativos para tomar decisiones, en relación con el bien común, que conduzcan a la construcción del nosotros, que es el acápice de la libertad.

La libertad en términos sociales acuña el valor de la justicia como resultado de la interacción, ya que hay una profunda y directa relación

presupuestos sociales e institucionales que requieren los hombres para su participación en la vida social, ellos pueden realizar su libertad en el mundo exterior” (Cortés, 2007, p. 91).

entre la articulación con el otro y cómo, en su respuesta y la dinámica que esta relación produce, el sujeto experimenta que algo es justo y el otro le reclama justicia. Esto se da siempre en términos de lo social, donde los proyectos de vida se comparten mutuamente, sin poner en riesgo la realización de ningún participante, y están asegurados en instituciones que, creadas o renovadas, garantizan la conservación de la felicidad como el bien del individuo. En suma, esto constituye una experiencia de justicia en perspectiva de libertad. Honneth (2014) desarrolla estructuralmente su propuesta de justicia, en términos teóricos, a partir de cuatro premisas que considera prerequisites para que se califique un acto como justo para el desarrollo del sujeto.

En primer lugar, las acciones que en la interacción social buscan reproducir o procurar espacios de vida buena para los sujetos integrantes (y sus proyectos de vida), que deben darse sobre valores e ideales generales y compartidos. Ello les permitirá, colectivamente, crear cuerpos normativos que velen por las acciones éticas de sus entornos y den constancia, tanto hacia afuera como hacia adentro, de que el bien mayor es el bien compartido conjuntamente.

En segundo lugar, asume que el concepto de justicia está relacionado con los valores que en cada caso son aceptados como generales o comunes para los participantes de la relación. Tales valores son los principios rectores que determinan lo justo de una acción, en la medida en que generan provecho a los integrantes y, a su vez, estos los reconocen como asunto validador en su proceso intersubjetivo.

En tercer lugar, emprende un proceso para desarrollar una teoría de justicia, que será común y determinante para la vida en comunidad, sobre la base de las dos determinaciones precedentes; es decir, ofrece a las relaciones sociales herramientas normativas para garantizar su acceso a la justicia, a partir de la consolidación en la realidad social de instituciones o prácticas que realmente puedan considerarse como apropiadas para asegurar y realizar los valores generales de vida buena.

Y en cuarto lugar, en su propuesta de acceso a la justicia se debe garantizar que dicha reconstrucción normativa transforme y revitalice

las instituciones éticas, de manera que tengan la competencia de acoger las demandas (siempre dinámicas) de los sujetos en relación; y que le permitan a cada uno de ellos, a pesar de sus proyectos de vida diversos, sentir que todos tienen un punto de partida —el reconocimiento como sujetos partícipes de la vida en comunidad— y un punto de llegada —la realización plena e intersubjetiva de sus proyectos de vida buena—.

A su vez, el cruce de estas premisas evidencia cuatro parámetros que, según Honneth, son los que el sujeto reclama como propios para su desarrollo integral en el proceso de experimentar desprecio: en primer lugar, que la realidad no es una realidad establecida, sino el resultado de una construcción cooperativa entre sus participantes; en segundo lugar, que son esa cotidianidad y el disfrute de ella los que determinan qué es y qué no es justo; en tercer lugar, que cualquier acuerdo colectivo debe estar cimentado sobre el bienestar de los individuos que lo comparten; y finalmente, que la necesidad siempre latente de un cambio o transformación de las realidades sociales que, progresivamente, como en espiral, mejoren la sensación de autonomía y la realización de sus miembros es un hecho motivador para profundizar en la urgencia de la actualización de la teoría del derecho de Hegel.

En otras palabras, esto significa que en las relaciones sociales, para presentar un ejercicio de libertad en términos de progreso social, se debe garantizar que la realidad sea construida por las apuestas de cada uno de los participantes; que el devenir de lo que cada vida significa en la relación intersubjetiva determine lo que es justo; que las normas que se pactan para la convivencia se den sobre la teoría del bienestar de cada uno de los participantes; y que la realidad del entramado institucional se debe ir amoldando a la protección y el éxito del proyecto de vida buena del individuo. Cualquier ausencia de alguna de estas características en el proceso puede posesionar una libertad que no es justa en todas sus dimensiones o enarbolar un modelo de justicia que no exprese libertad. Honneth afirma lo siguiente sobre tal modelo de libertad en Hegel:

Hegel quiere llegar a un tercer modelo de libertad que supere esta diferencia al someter también la esfera objetiva de la realidad al criterio de la libertad: no solo la intención individual deberá satisfacer el patrón

de haber surgido, por su parte, sin ninguna influencia extraña, sino que también se debe poder presentar la realidad social externa libre de toda heteronomía y toda coerción. De este modo, habría que entender la idea de libertad social como el resultado de un esfuerzo teórico por ampliar el criterio que sirve de fundamento al pensamiento de la libertad reflexiva a la esfera que tradicionalmente se le opone al sujeto como realidad externa. (Honneth, 2014, p. 66)

Honneth entiende la libertad social en Hegel como la expresión de sentirse realizado, libre, en la medida en que se valida en la relación intersubjetiva, y el otro aparece no como quien lo limita, sino como quien le advierte sobre el sentimiento propio de libertad con su presencia. El gran avance de esta concepción es que integra los dos valores fundamentales en el ejercicio ético: un sujeto que siente valorada su individualidad (el proyecto moral es exitoso y no debe sacrificarse por el bienestar general) y la relación intersubjetiva, que permite crear los espacios propios de protección de los proyectos de vida buena en un contexto de vidas compartidas. En ese sentido,

la formulación que allí se utiliza, “estar consigo mismo en el otro”, contiene por cierto la clave de su concepción de la libertad social; esta se basa en una idea de instituciones sociales según la cual los sujetos se relacionan unos con otros de manera tal que puedan concebir a su contraparte como otro de sí mismos. La categoría del “reconocimiento mutuo” fue para Hegel desde el principio una clave para la idea de libertad reflexiva. (Honneth, 2014, p. 67)

Por ende, la libertad para Hegel es un ejercicio que se armoniza en la relación de intersubjetividad, ya que es en la correspondencia de uno con el otro donde se realiza dicho ejercicio libertario. Solo cuando el sujeto entra en relación es que se evidencia la ausencia o la presencia de su libertad, pues esta se desarrolla en el reconocimiento o el rechazo que le reporta la relación de intersubjetividad.

La libertad social hegeliana es el resultado de un esfuerzo teórico por ampliar la libertad negativa y reflexiva, incluso más allá de la libertad moral, e incorporar en el ejercicio de su realización lo que está fuera

del individuo: lo que el sujeto desea en relación de complementariedad, que no le pertenece, pero le permite validar su proyecto de vida; y ello solo es posible desde las dinámicas del reconocimiento. Aquí, las instituciones son el resultado de la libertad subjetiva y funcionan como horizonte de proyección; las precede la interacción social y son medidoras de justicia. Precisamente este es el sendero de libertad que transita Honneth:

Un paso de justificación adicional es redundante si se puede probar ya en la reconstrucción del significado de los valores imperantes que estos son superiores en lo normativo a los ideales sociales que los preceden históricamente o “ultimate values”. Seguramente un procedimiento inmanente de esta clase termina utilizando de nuevo un elemento del pensamiento histórico teleológico, pero esta clase de teleología histórica es inevitable exactamente en la medida en la que también está presupuesta por aquellas teorías de la justicia que parten de una congruencia entre la razón práctica y la sociedad existente. (Honneth, 2014, p. 18)

En la recepción honnethiana, la libertad social está en la constitución de una libertad democrática y, bajo el desarrollo de los principios de la cooperación, articula horizontes comunicacionales para fomentar en las comunidades acciones deliberativas que pongan sobre la mesa las propuestas morales de vida buena y que estas encuentren validez para su realización, sin ver comprometido su horizonte de libertad.

Así, hace de la libertad social la expresión de diversos valores contenidos, que reúne, como en sumatoria, tanto el ideal de la no intromisión de la privacidad —de la libertad negativa—, como el de tener garantías de derechos para cultivar la dignidad humana —que otorga la libertad reflexiva—; con un componente adicional, un desarrollo más desde el campo moral que desde el campo jurídico, que le permita al sujeto ser artífice y partícipe de los prospectos de libertad en su relación intersubjetiva.

Este estadio de libertad es la etapa ideal para consolidar el reconocimiento intersubjetivo de los proyectos morales y dejar atrás los sentimientos de humillación y desprecio, lo cual no se conquista en la

libertad negativa, pues solo preserva al sujeto en su individualidad; ni en la libertad reflexiva, pues solo le permite al individuo hacerse consciente de que puede trascender los escenarios de libertad, en ocasiones impuestos por otros, que sean corresponsables de su proyecto de vida. Por lo tanto, para Honneth es solo en la experiencia de la libertad social donde el tránsito desde los valores morales hasta los proyectos de eticidad les permite a los sujetos superar el déficit de derechos:

Si para alcanzar la libertad es suficiente el actuar, ya sea sin limitación externa o en actitud reflexiva, los sujetos entonces pueden ser pensados como suficientemente libres ya antes de toda integración en un orden social. Si, en cambio, se concibe al sujeto verdaderamente “libre” solo allí donde sus metas son cumplidas o realizadas por la realidad misma, entonces la relación entre proceso legitimante y justicia social debe invertirse en cierta medida: primero hay que poder pensar en aquel sujeto como integrado en estructuras sociales que garantizan su libertad antes de que pueda ser colocado como ser libre en procesos que velan por la legitimidad del orden social. (Honneth, 2014, p. 83)

La categoría del reconocimiento mutuo es, en suma, la validadora de la libertad social, pues la reciprocidad de los otros frente a las aspiraciones morales del sujeto termina confirmando su ciudadanía y validando su relación social; no porque lo autoricen o rechacen, sino porque experimenta en la interacción con ellos aprobación a su proyecto de vida buena. Esto se sustenta en los componentes éticos que conforman los procesos sociales, pasando de la sensación reflexiva, que es otorgada por la libertad jurídica, a la intersubjetividad de la libertad social.

Las instituciones como valor social y las emociones como expresión de intersubjetividad son portadoras de la expresión de la sensación de libertad de los participantes de la vida social. En ella, los sujetos en interacción articulan sus metas de manera inteligible, lo que les permite realizar un ejercicio en tres dimensiones: reconocer sus propios anhelos de libertad, validar a lo que aspiran los otros y promover espacios intersubjetivos, para poder reconocerse mutuamente en su dependencia del uno con el otro.

En la propuesta de Hegel, lo que permite la interlocución entre los seres humanos en relaciones intersubjetivas son las instituciones de eticidad. Ello garantiza un proceso de armonía entre la autodeterminación y la autonomía de un grupo de sujetos que comparten espacios con proyectos de vida buena diferenciados por sus pretensiones morales. Allí, el flujo relacional que se da entre el entendimiento de los diferentes proyectos de vida constituye el principio mayor de libertad, haciendo que el estado intersubjetivo consolide una experiencia más amplia de corte social:

“Libre” es en último término el sujeto solo cuando en el marco de prácticas institucionales se encuentra con una contraparte a la cual lo conecta una relación de reconocimiento mutuo, porque puede ver en las metas de este una condición de la realización de las propias metas. En la fórmula “estar consigo mismo en el otro” hay también una referencia a instituciones sociales en cuanto solo prácticas armonizadas, permanentes, ofrecen la garantía de que los sujetos participantes puedan reconocerse mutuamente como otros de sí mismos; y solo una forma tal de reconocimiento es la que posibilita al individuo poner en práctica y realizar las metas obtenidas mediante la reflexión. (Honneth, 2014, p. 68)

En la teoría hegeliana, estas realidades son denominadas *horizonte de eticidad*, concepto propio de la filosofía aristotélica, que permite entender la justicia como expresión de la libertad, pues en los postulados de Hegel la realización no solo se da cuando se presenta la justicia como garante del mantenimiento del orden social, para dar sustento y fortalecer las relaciones de orden democrático, sino cuando otorga a los sujetos garantías reales de participación en el espacio comunitario; sin ningún desprecio de sus proyectos individuales de realización, sino con unas prácticas sostenibles de ejecución de vida buena.

Según Hegel, en la lectura que hace Honneth de su propuesta de justicia, la libertad social les permite a los sujetos verificar, en el desarrollo progresivo de su vida, si las relaciones y las instituciones que los rodean en su vida social (desde la vida afectiva hasta la estatal y la social) están satisfaciendo su realización personal: tanto las instituciones de la

libertad de derecho como la verificación de la conciencia, que están hechas para ofrecer a los sujetos la oportunidad de tomar distancia de todas las relaciones e instituciones que ponen en riesgo el reconocimiento de su libertad social.

La riqueza de pensar la libertad social desde escenarios éticos es validar el reconocimiento, incluso más allá de lo que la libertad jurídica lo permite. Esto ayuda a superar el déficit de derechos y la postergación de la validación de proyectos de vida buenos de sujetos que, por prácticas culturales o razones ortodoxas del derecho, no logran que los cuerpos legislativos o constitucionales validen sus pretensiones morales, haciendo de este tipo de libertad toda una experiencia transformadora de las relaciones en la sociedad.

En la actualidad las apuestas por la libertad reclaman un proceso de reconstrucción de las esferas de eticidad, donde las interacciones de los sujetos garanticen el respeto a la diversidad y el reconocimiento de la diferencia; para asegurar no solo la superación del desprecio experimentado en los proyectos morales, sino las posibilidades reales de integración de los proyectos de vida. El reconocimiento mutuo es una exigencia para el reconocimiento de sí mismo, y debe permear todos los espacios de acción del ser humano para que su experiencia de libertad sea completa en las relaciones personales, en la esfera institucional de las acciones de la economía del mercado y en las esferas de las acciones culturales.

Este tipo de sociedad así concebido debe tener las garantías necesarias para romper la asimetría y proponer acciones de equidad como prerequisite para el ejercicio de la justicia, que potencialicen el desarrollo de la vida buena, pues solo una justicia que parte de procesos de inclusión, con base en las luchas por la libertad social, garantizará una ciudadanía plena (cfr. Shklar, 2013). Para poder participar en el ejercicio democrático se necesita la libertad social, pues esta le permite al individuo articular prácticas de construcción intersubjetiva de la voluntad en la puesta en marcha de los acuerdos comunitarios, dados en normas o leyes, y así garantizar la vida buena de todos sus miembros.

Para Honneth, este ejercicio de fortalecimiento de la democracia, como garantía de un ejercicio igualitario de la libertad social, requiere de varias condiciones. En primer lugar, poseer garantías jurídicas que blinden el avance de la libertad negativa y la libertad reflexiva, con rumbo a consolidar la libertad social que se da en los escenarios de moralidad. En segundo lugar, que en las relaciones intersubjetivas existan las condiciones para una comunicación asertiva que, sin las barreras propias de las estructuras capitalistas, permita la participación de todos y reconstruya lo afectado por las prácticas naturalizadas de desprecio. En tercer lugar, un sistema plural de comunicación que fomente la participación y la formación a partir de un debate diversificado. En cuarto lugar, la disposición y el compromiso de los ciudadanos de participar en la discusión discursiva de la voluntad, la vida pública democrática y el ejercicio de la libertad.

Este entramado de acciones posibilita los espacios sociales como ejercicios de movilización permanente frente a derroteros éticos que se van conformando de acuerdo a las necesidades de validación de los sujetos que participan en dichos espacios. Y a su vez, para dichos sujetos constituyen garantías de protección de sus intereses más íntimos, con miras a alcanzar la felicidad. Para Honneth, es precisamente este desarrollo de espacios sociales en términos éticos el que permite pensar en la recuperación de los verdaderos valores de la democracia liberal —libertad, igualdad y solidaridad—, que han sido solapados por las acciones instrumentalizadoras del proyecto capitalista, obnubilando la pretensión de interés colectivo y de realización intersubjetiva, propia de la democracia liberal. Pero para resguardar estos intereses es urgente blindar normativamente el ideal liberal de la democracia, para que no sea nuevamente reificado, y ese es el gran valor que tiene la eticidad.

Un ejercicio ético de la democracia, en términos de Honneth, implica garantizar que los participantes que en ella se relacionan lo hagan desde la autonomía de poseer sus proyectos de vida buena, y que las instituciones sociales donde se da dicho encuentro sean espacios flexibles que no pongan en riesgo ni limiten dicha realización; por el contrario, que la garantizan.

La idea de la “eticidad democrática” da cuenta de esta circunstancia cuando considera realizada la democracia solo donde verdaderamente se han puesto en práctica principios de libertad institucionalizados en las distintas esferas de acción, donde estos están reflejados en prácticas y costumbres; por lo tanto, tiene lugar, entre las respectivas esferas, la misma relación de la reciprocidad contributiva que se produce, dentro de cada una de ellas, entre las actividades especificadas por el rol de cada uno de los individuos, unidos en un “nosotros”. (Honneth, 2014, p. 440)

En estos espacios éticos democráticos (o de democracia con prácticas éticas), se consolida la libertad como el mayor instrumento con el cual el sujeto toma conciencia de sí y de su proyecto de vida; se interrelaciona con los otros, sin coartarlos ni dejarse coartar, sino en un proceso mutuo de reconocimiento; y experimenta en la vida en comunidad la existencia de instituciones que van acomodándose a sus intereses de realización, y se sirve de ellas.

Así, la libertad para Honneth implica que los sujetos no solamente sean conscientes de sus ideales de reconocimiento, conozcan y participen en las normas que garantizan su realización, sino que activen ellos mismos estas herramientas de manera intersubjetiva, para que, con base en un desarrollo amplio de la teoría de la libertad, consoliden unas prácticas de relaciones basadas en el respeto mutuo de la dignidad. De esta manera, la interacción de los sujetos en la sociedad logrará pasar de los intereses individuales y las reflexiones morales a una propuesta de orden más colectivo y social.

Por eso, para Honneth, lo justo no se puede limitar a que cada miembro de la comunidad esté sujeto a sus responsabilidades o reciba lo que le corresponda, sino que cada quien debe tener la capacidad y la oportunidad de participar en instituciones del reconocimiento, de manera intersubjetiva (Honneth, 2014). Por tanto, para consolidar proyectos de realización de la vida buena, además de la autonomía que ofrece la libertad jurídica y la reflexividad que proporciona la libertad moral, es necesario que el sujeto, por su vocación societal, desarrolle parámetros de libertad social, para que en su vida cotidiana la libertad sea sinónimo del sentimiento de justicia.

3.3 Patologías que obstaculizan la libertad

La frustración en el desarrollo del proyecto de vida o los obstáculos que a su ejercicio presenta la realidad social hacen que el individuo se encapsule en sus pretensiones morales y sea falsamente reconocido u obligado a renunciar a su proyecto de vida buena, generando condiciones de sufrimiento que son diagnosticadas como realidades mediadas por la patología social.

El sujeto busca ser validado o reconocido en aquellos aspectos que confirmen su identidad y le brinden herramientas normativas, sociales y espaciales para su realización. Al no contar con dichas posibilidades o ser consciente de las limitaciones para su ejecución, se inestabiliza y genera un bloqueo a sus relaciones de intersubjetividad, obligándose a transformar esas realidades en espacios de libertad, pues su ausencia es un claro reflejo de una frustración sistemática en su realización personal.

Este sentimiento de humillación del que se hace consciente el sujeto cuando experimenta rechazo en su vida le genera una reflexión de vaciedad, en relación con la distancia que encuentra entre lo que moralmente es su ideal de libertad, lo que los sujetos en la interacción le señalan como impropio y los impedimentos de realización que le impone el entorno social. Este concepto de sufrimiento es empleado

en el sentido de o bien un estado de ánimo colectivo, o bien una disposición individual; esta expresión, que la mayoría de las veces es juntada por Hegel, de manera casual, como fenómenos de indeterminación, de vacío o de incompletud, aparece como un concepto colectivo para los daños patológicos que podrían ser causados por una orientación del mundo de la vida a modelos de libertad solo unilateralmente incompletos. (Honneth, 2016, p. 115)

Tal como se indicaba en el primer capítulo, el sufrimiento es la manifestación del ejercicio fallido al poner el proyecto de vida en la articulación con los otros en la comunidad, pues las pretensiones morales, en dicha articulación social, son vistas como de menor valía o fuera del alcance para la sociabilidad. Esto le genera al sujeto —portador

de dichas expectativas y quien aguardaba la validación de los otros en el ejercicio de relacionamiento— una profunda herida que lo lleva a ausentarse del entramado social y resguardarse en su mismidad para proteger su dignidad, y a renunciar o modificar su proyecto de vida para poder acomodarlo a lo que la relación intersubjetiva demanda.

En cambio, el ideal de la autorrealización sigue forzosamente vinculado a la suposición de una continuidad de la propia historia de vida; aun cuando hoy se enfatice el costado ficticio de esta suposición de continuidad, la libertad de autorrealización debe ser siempre comprendida como el resultado de una reflexión que remite al todo diacrónico de una historia de vida. Lo que en Herder constituía aún una unidad —autenticidad y autorrealización— en el presente está, por lo tanto, desgarrado en dos partes irreconciliables; la libertad reflexiva de la autorrealización exige otros logros que los que constituyen el requisito del proceso de la constitución de una voluntad auténtica. (Honneth, 2014, p. 57)

De manera que autorrealización y vida digna tienen en Honneth una relación profunda y vinculante; es decir, la vida es en la medida en que sea vida realizada. Cualquier obstáculo o cualquier limitación de dicha realización no solo ponen en riesgo la vida, sino que la condicionan; y la vida condicionada es una contradicción, pues su mayor virtud es ser libre. Por ello, la conjugación permanente (en pasado, presente y futuro) de realizarse como sujeto es el medidor de que goza de libertad en su experiencia de vida.

Esta sensación de vida le permitirá desarrollar, por un lado, el valor de verse confirmado en sus acciones cotidianas, que se comparten con los otros y en comunidad, y le posibilitan en todo momento tomar conciencia de su existencia y la de los demás, como un asunto relacional; y, por otro lado, validar como voluntad auténtica solo aquello que puede confirmar en esa relación dialógica. El resultado de ambos procesos será triple: para él, la consolidación de su experiencia de dignidad humana; para el otro, el significado de sentirse validado por las acciones de quienes lo rodean; y para ambos, el de contar con espacios de desarrollo armónico para sus proyectos de vida buena.

3.3.1 El sufrimiento por indeterminación

El sujeto tiene la emergencia de sentir realización en su vida, la cual se asegura cuando socializa su proyecto de vida con otros sujetos que le otorgan validación, o que busca corregir cuando descubre validaciones erróneas, como la cosificación o el falso reconocimiento. Sea uno u otro camino, una identidad asumida o una identidad rechazada por impuesta, ambos —con proporciones diferentes— dejan constancia de que el ser humanos requiere, como un asunto de vitalidad, sentirse valorado en su estima y en su vida. De lo contrario, el daño que esto causa en su identidad es de una gravedad tal que lo termina aislando de la comunidad o generando relaciones asimétricas con ella, en las que siempre será el “inferior”, “sin derechos” o “ninguneado”.

En suma, el sufrimiento es una situación que emula patologías de la libertad. Y es bajo este título —*Patologías de la libertad* (Honneth, 2016)— que se recogen en español dos de las principales obras de Honneth: su libro *Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la filosofía del derecho hegeliana*, y el artículo “El reino de la libertad realizada. La idea de Hegel de una ‘filosofía del derecho’”. Siguiendo esta publicación, se desarrollan en este apartado los efectos de las limitaciones a la libertad, o de su ausencia, en el proceso de vida del sujeto.

En el desarrollo de la categoría *sufrimiento por indeterminación*, Honneth busca identificar los daños morales, psíquicos e incluso físicos que los efectos contrarios a la integración social plasman en la vida del sujeto; que son la causa última de su frustración y de la obstrucción del proyecto de vida, y le impiden vivir a plenitud un proyecto de libertad.

Dicho sufrimiento almacena y condensa prácticas de instrumentalización, cosificación, desprecio y humillación, que suman expresiones que determinan el síntoma patológico de la sociedad moderna, donde ni el derecho percibe el déficit de derechos, ni la moral, la limitación de progreso; hacen muy limitada la experiencia de libertad en los sujetos; y traen a la vida societal una práctica que Honneth denomina también sufrimiento de indeterminación.

La utilización de la expresión indeterminación para señalar esta conducta patológica está dada en la experiencia de que dicho sufrimiento, según Honneth, se instala en la vida de los sujetos queriendo aparecer como propio, y busca insertarse —a modo de batería— en la esencia del proyecto de vida, a veces de forma imperceptible, con vocación de duración, pero con profundos daños y secuelas en la vida de quien lo experimenta; aunque en la mayoría de los casos parezca asintomático.

Pero también se refiere a indeterminación porque siente que la vida del sujeto es un proyecto no acabado, incompleto, con la sensación de que aunque haya progreso y avances en términos materiales, en su vida hay vaciedad²⁰; y no tiene un sentido integral hasta que no consiga en la libertad la expresión mayor de autonomía para exteriorizar su proyecto moral, verse reconocido en la intersubjetividad y sentirse plenamente realizado en el ámbito comunal. Por esta razón,

la normatividad en las instituciones, si no se despliega o absolutiza en visión de conjunto, produce patologías sociales. Y estas patologías no son modelos abstractos, sino que tienen su efecto concreto sobre las personas, es decir, producen sufrimiento: sufrimientos por indeterminación. (Honneth, 2016, p. 24)

En la vida comunitaria, el sufrimiento por indeterminación se instala ya no solo en el individuo, sino también en el trato que recibe de los otros sujetos y la respuesta de las instituciones de eticidad. Pero dicho trato, la mayoría de las veces instrumentalizado, se determina como perteneciente al sujeto que lo padece, y ni el otro ni su entorno contribuyen a su eliminación. Por el contrario, crean conductas (avaladas por el Estado) para proponer un estilo de vida en el que se pueda convivir con las prácticas de indeterminación.

20 “Aber hinter diesen rohen daten verbargen sich soziale verwerfungen und politische gesinnungen, die die natiolanen offentlichkeiten der damaligen zeit in einem weswntlich schlechteren licht erscheinen lassen” (Honneth, 2013, p. 512).

El sufrimiento por indeterminación señala una especie de transgresión límite, es la manifestación consciente de las obstrucciones del sujeto en su tránsito a la eticidad, que se expresa en la necesidad de liberación. Esta, en términos negativos, significa exoneración de prácticas y estructuras que, así le sean familiares a él, le están limitando la libertad; como también puede expresar, de una manera positiva, que para garantizar la libertad real (eticidad) el sujeto reclama reconocerle como portador de derechos en toda su extensión.

La erradicación del sufrimiento es, si se quiere, la meta mayor de la intersubjetividad, pues no es compatible su existencia mientras se dan relaciones comunitarias. Dicho de otra manera, es necesario superar el sufrimiento, como un ejercicio que mantiene el déficit de derechos en la vida del individuo, lesiona su proyecto de vida y le impide la sociabilidad o le ofrece acciones de interlocución, sesgadas por su reificación o un encubrimiento de lo que él considera como legítimo, pero que la sociedad jamás va a reconocer. En palabras de Honneth,

desde el punto de partida de la constatación de un determinado sufrimiento en el mundo de la vida social se sigue inmediatamente respecto del diagnóstico la suposición de que ese sufrimiento es el resultado de una perspectiva deficiente, producida por confusiones filosóficas, para luego presentar la propuesta terapéutica de un cambio de perspectiva, que debe residir en estar familiarizado con el contenido racional de nuestra práctica vital. (2016, p. 110)

Así, el sufrimiento es el revelador de fracaso en el proyecto de vida²¹, que va agotando al sujeto, en su afán de consolidar su proyecto de vida buena, al no contar con la validez intersubjetiva; y genera daños psíquicos y emocionales en quien lo sufre, muchas veces ante la ignorancia de la gravedad en quien lo provoca. Anclado en tal experiencia de sufrimiento, el

21 “If i am right, the question comes down to then following: must we conceive of this negative forse - or perhaps we should say: the psychic tendency for trasgression, the psychic fragmentation of human beings - as an element of our socialization, aprocess of interacion” (Honneth, 2012, p. 1999).

sujeto suele renunciar a su vocación libertaria, pues la primera experiencia que arroja la indeterminación es la limitación que tiene como individuo, por su estado patológico, para desarrollar una vida plena. Entonces, se ve abocado a una existencia fallida, donde no le son propias la justicia, la autonomía, la libertad, ni la felicidad; y si aparecen, lo hacen solo por momentos y le pertenecen más a quien se las otorga que a sí mismo; pues su sufrimiento es condición de fracaso y debe acostumbrarse a vivir con él, en una experiencia de esclavitud de aquello que, por marcar diferencia en su existencia, lo condena a la no realización.

En el desarrollo de los planteamientos hegelianos la libertad social está relacionada con la interacción, como su espacio de realización, pues la libertad no es un concepto que viene a la conciencia del sujeto, sino una experiencia que revela su contacto con el otro, quien en sus actos de acogida o rechazo valida o no su libertad. Por ende, son las relaciones intersubjetivas las que demuestran la superación del sufrimiento y el otorgamiento de la libertad, que logra superar el estado de sufrimiento por indeterminación. En ese sentido, la ética tiene una función terapéutica en el mundo de la vida, en contra de las experiencias de sufrimiento por indeterminación:

Con el discernimiento del hecho de que el mundo de vida moderno contiene ya todo el espectro de patrones de interacción que garantizan la libertad, que es lo que debe ser denominado de manera resumida “eticidad”, está vinculada una función terapéutica en un sentido preciso: los lectores y las lectoras, en el momento que acepten la interpretación ofrecida de un contenido ético de su propio mundo de vida, deben librarse al mismo tiempo de las actitudes que conducen al error, que les impedían hasta entonces la realización de su libertad. (Honneth, 2016, p. 113)

El giro dialéctico que desde la Teoría Crítica se debe establecer para superar el déficit de derechos y pasar de las experiencias de desprecio a las prácticas de reconocimiento, tal como advierte Honneth, es un proceso histórico que se da en una sucesión guiada por el principio de la negación. Según este, cualquier forma es siempre superada a partir de sus contradicciones, y ello permite asumir la posibilidad de superar

el sufrimiento —como obstáculo al proyecto de vida buena— a partir de la denuncia de esos mismos fallos y la insatisfacción que generan, y avanzar hacia una vida realizada.

La libertad es el dato que confirma la vida realizada, pero dicha expresión libertaria se da en relación con cuatro aspiraciones que experimenta el individuo en su vida: en primer lugar, que su existencia, sus emociones y sus sentimientos tienen cabida en el espacio de encuentro con el otro; en segundo lugar, que el otro lo valora y lo respeta con su acogida, y este hace lo mismo con él; en tercer lugar, que cuentan con escenarios compartidos donde ambos pueden realizarse; y en cuarto lugar, que juntos, uno al otro, se complementan y alcanzan la satisfacción de la experiencia de justicia social.

Para Honneth, la libertad crea un nexo entre las pretensiones de realización del sujeto y las disposiciones normativas de la sociedad para su consecución; y la concepción de lo que es el bien para un sujeto está sustentada en los parámetros de un orden social legítimo. Por ello, como nexo de esa relación, desarrolla su premisa de que el gran valor de integración del individuo está dado en su capacidad de autodeterminación, que es dinámico en su relación con las reglas de la vida intersubjetiva. Cada uno, en ese ejercicio de interrelación, logra consolidar su autodeterminación individual y realizarla desde sus perspectivas de vida. Por esto, Honneth (2014) considera que desde entonces el principio de la autonomía individual no puede separarse de la idea de justicia social ni de las reflexiones acerca de cómo se ha de instruir una sociedad para dar cabida al interés y las necesidades de sus miembros.

La presencia de situaciones patológicas en las relaciones intersubjetivas deja constancia de que en la interacción de los sujetos en busca de reconocimiento se dan fracturas debido a las obstrucciones en los procesos comunicativos de las comunidades. Estos, por asuntos personales, prácticas sociales o ejercicios normativos ignoran, olvidan o desechan aquellas acciones que son necesarias para que el sujeto en su particularidad sea reconocido en su dignidad. Allí, lo patológico no le pertenece al individuo en su intimidad, sino a las relaciones comunitarias.

Las patologías sociales, como se ha indicado anteriormente, conducen a un debilitamiento de la personalidad y la intersubjetividad, y limitan la espontaneidad en la cooperación social, ya que el sujeto siente desconfianza hacia su proyecto de vida, desprecio hacia el proyecto del otro y cohibición frente a su realización; en suma, se ve como sujeto limitado. Y un encuentro de limitados o autolimitados activa sus manifestaciones obstaculizando la reproducción social y aniquilando los ideales de realización comunal.

Frente a estas situaciones, la libertad es la promesa asegurada al sujeto para emanciparse de sus experiencias patológicas de cosificación o falso reconocimiento, mediante un análisis de la realidad social existente que le permita encontrar los criterios normativos para superar los déficits presentes en la realidad:

Honneth propone un procedimiento negativo para establecer el lugar adecuado de cada uno de los modelos de libertad. Esto lo hace mostrando los daños sociales a los que conduce la aplicación totalizante de cada uno de ellos. De la absolutización de una de las representaciones de la libertad, ya sea la del “derecho abstracto” o la de la “moralidad”, resultan dislocaciones patológicas en la realidad social que son un indicador de que los límites del ámbito de validez de cada una de ellas han sido traspasados. (Cortés, 2007, p. 91)

La visión negativa de Honneth, heredada de la metodología hegeliana, es la que le permite proponer a la Teoría Crítica un análisis social, que no parta de los puntos de llegada o de realización —como estaba acostumbrada la academia de Frankfurt al desarrollar sus propuestas teóricas, desde Horkheimer hasta Habermas—, sino de reconocer los poros, los pequeños agujeros en la realidad social, que dan constancia de la insatisfacción social y la ruptura entre la realización de cada individuo (desde su deseo moral) y la realización de libertad. Y, además, acudir a cerrar esas heridas, a partir de una propuesta de la filosofía social que, evidenciando las falencias de la sociedad, proponga caminos posibles de superación, como lo establece su teoría del reconocimiento (cfr. Adorno, 2017).

Así, encuentra en el estudio de la realidad la existencia de un déficit sociológico, entendido como aquel que niega la posibilidad de análisis social y la incapacidad de responder a las amenazas sistémicas de un mundo de la vida administrado, que dificulta encontrar criterios emancipatorios. Asumir la dialéctica de la lucha por el reconocimiento —en Hegel— para avanzar en la búsqueda de garantías al proyecto de vida buena en los sujetos ofrece dos oportunidades en perspectiva honnethiana: descubrir que el conflicto que niega las pretensiones de validez es un motor de desarrollo emancipador para transformar la realidad, y que el objeto de la lucha es constituir sujetos autónomos que en comunidad logren poseer sus proyectos de vida buena, pues la dependencia de la autonomía está dada por las condiciones de relaciones intersubjetivas.

Dicho proceso sistemático, otorgado a la lucha por el reconocimiento en la lectura que hace Honneth de Hegel, da a las instituciones la potencialidad de reconstruir el contenido normativo de los espacios colectivos, como la vida afectiva, la familia, los grupos sociales y los espacios estatales que en la comunidad deben garantizar el bienestar de los sujetos participantes, entregándoles herramientas para garantizar su autonomía intersubjetiva en las dinámicas de relacionamiento. Por ejemplo, en las relaciones afectivas, que suelen darse por la búsqueda de afirmación amorosa, hay un potencial de “superávit normativo” (Honneth, 2016, p. 20) para fortalecer el compartir de los participantes, dándoles fundamentos como base de libertad o autonomía.

Hay una relación estrecha entre la libertad y la voluntad para la realización efectiva de la autonomía, que permite pasar del reconocimiento a la integralidad de vida de uno mismo, pero que alcanza a la de los otros, y los otros en relación con el sujeto, para garantizar así, y en la misma medida, a todos los miembros de la comunidad la experiencia comunicativa de la libertad social que permita superar el déficit de derechos y la distorsión en las relaciones sociales.

En ese sentido, propuestas teóricas como la esbozada por Hegel en *Filosofía del derecho* y analizada por Honneth (2014) en *El derecho de la libertad*, entregan a la propuesta honnethiana herramientas argumentativas y sistemáticas para el desarrollo de instituciones éticas

y normatividades consensuadas en la vida intersubjetiva, bajo un diagnóstico de aquellas aporías que dificultan el desarrollo del proyecto de la vida buena. Para que, desde allí, el sujeto, en relación con los otros, se embarque en la construcción de procesos que garanticen el desarrollo armónico de su sociabilidad —en presente y futuro—.

Siguiendo esta propuesta, los sujetos necesitan dos precondiciones “antes de estar en disposición de una autorrealización en las estructuras comunicativas de la esfera ética” (Honneth, 2016, p. 89): un marco —donde aprendan a concebirse como personas jurídicas, portadores de derechos— y un orden moral —donde se conciban como sujetos morales, portadores de una conciencia individual—,

y entonces Hegel pareciera querer decir que solo si esos dos momentos morales de la autoubicación de un sujeto están fundidos en una única identidad práctica, puede realizarse ese sujeto a sí mismo de manera no coaccionada en el tejido institucional de la eticidad moderna. (2016, p. 89)

La gran virtud de la libertad social, como escenario del desarrollo del proyecto de vida buena, es conducir a los individuos a contar con cuatro clavijas que aseguran el desarrollo de su realización personal. En primer lugar, la capacidad de poner en el escenario de lo público aquellos intereses de orden personal moral que lo hacen sentirse dueño y hacedor de su proyecto de vida buena. En segundo lugar, en la validación de los otros encuentra la transformación del rechazo hacia el reconocimiento, en sí mismo y en su proyecto de vida. En tercer lugar, la dinámica intersubjetiva le permite validarse y, con su compartimento, validar a otros; de esa manera, el entramado social se convierte en la sumatoria de individualidades realizadas. Finalmente, las instituciones éticas allí creadas se van amoldando y transformando para el desarrollo integral de esos sujetos en dicha comunidad.

En este estadio se supera la esfera moral de la validez por la de la ética del reconocimiento, con la claridad de que el sistema de eticidad funciona en dos sentidos. Por un lado, por las instituciones que la contienen, como el espacio donde el sujeto se realiza como persona con

relación a su proyecto de vida. Y por otro, que le brinda las herramientas dadas en derechos humanos, desarrollo integral y libre voluntad, para que se articule con otros sujetos, también en perspectiva de sus proyectos de vida. De esta forma,

Si la realización de la libertad individual está vinculada con la condición de la interacción, ya que los sujetos solo se pueden experimentar como libres en sus limitaciones respecto de un ser humano que tienen en frente, entonces ha de ser válido para toda la esfera de la eticidad el hecho de que ha de constar de prácticas de trato intersubjetivo; aquellas posibilidades de autorrealización individual que proporcionan esta esfera para remediar el sufrimiento de indeterminación tienen que estar en cierto modo compuestas de formas de comunicación en las que los sujetos puedan observar recíprocamente en los demás una condición de su propia libertad. (Honneth, 2016, p. 117)

Por tanto, el ejercicio de eticidad permite la articulación de las acciones intersubjetivas sin poner en riesgo o desdibujar el proyecto de vida buena individual, ya que, en términos de la libertad social, un sujeto solo puede alcanzar la autorrealización cuando experimenta en su vida cotidiana satisfacción de realización y aprobación de la otra persona. Esta acción, que se da de la misma manera, pero en sentido contrario con quien lo acompaña, es a lo que Honneth denomina *determinaciones éticas*²².

22 Con esta expresión, *determinaciones éticas*, se entiende aquí “preceptos que son provisionalmente morales, entonces este objetivo acaba en la idea de que, en la esfera de la eticidad, que todavía tiene que ser expuesta, le son inherentes estos mandamientos como relaciones necesarias y entonces como ya hemos visto la idea de que aquella relación debe ser pensada en esencia como un modelo de acción intersubjetiva se sigue en definitiva de representar los preceptos (o deberes) morales como componentes internos del patrón de acción correspondiente” (Honneth, 2016, p. 121).

3.3.2 La ausencia de normatividad para garantizar los procesos libertarios

En la actualidad, se dan las presiones del capitalismo y las prácticas neoliberales por hacer ver cada vez más a los Estados como empresas, sin compromisos éticos que respondan a las demandas de los ciudadanos, limitándose solo a fortalecer la individualidad, para crear propiedad privada y no retribuir derechos, y que avanzan en la diversificación de estos a partir del portafolio de servicios. Estas presiones no solo logran invisibilizar lo patológico de la relación del sujeto con la institución de vida ética en el engranaje de intersubjetividad, sino que crean diversas categorías de ciudadanos que, a modo de péndulo, van desde aquellos que por su acatamiento de los valores impuestos olvidan sus pretensiones de validez y acceden como usuarios a los servicios, hasta aquellos que salen a la marginalidad, porque hay un abismo entre lo que experimentan como categoría de vida buena y lo que la sociedad les determina como destino.

Según Honneth (2014), las diferentes propuestas de justicia ofrecen a los sujetos caminos para su autorrealización de manera sustancial, y brindan a los grupos sociales condiciones para que cada participante alcance su nivel de realización, de dos maneras: creando procesos colectivistas, donde la realización es el resultado de su articulación con los otros sujetos de la comunidad, es decir, llevando al sujeto a dar todo de sí para el desarrollo de su entorno; o por la vía subjetivista, que lo lleva a cultivar la idea de que el individuo alcanza la libertad solo por la vía de la articulación de su yo real de una forma individualista.

En una u otra instancia, una justicia que consolida la idea de proyecto de vida subjetiva, o que lleva a entender el proyecto de vida con relación a otros de la colectividad, siempre será un proceso intersubjetivo que requiere unos parámetros de orden normativo, para que en adelante sea un derrotero que regule las relaciones de comunidad, de modo que el sujeto encuentre espacios de consolidación de su ideal de justicia y a la vez contribuya a la construcción participativa de ideales de justicia comunitaria, que sean beneficiosos para todos en su proyecto particular.

Es propio de la tercera generación de la Teoría Crítica, y sobre todo de Axel Honneth, desarrollar la tesis de reconstrucción normativa que le permita, desde los valores éticos que acogen las sociedades del sistema, desarrollar cuerpos normativos del orden participativo con los sujetos que hacen parte del proceso. Y que tales cuerpos normativos se asuman como parámetros para todo lo que será el andamiaje de la integración comunitaria y la forma como las relaciones intersubjetivas demandarán transformaciones a las instituciones.

Pero dicho bagaje normativo se ve como el resultado de los valores de orden moral que, a partir de acciones de participación de los sujetos, se convierten en validadores de los proyectos de vida buena. Es un procedimiento que intenta implementar las intenciones normativas de una teoría de la justicia, fruto de la percepción de lo que es el bien en escenarios individuales y colectivos; a través de la experiencia social, que se hace teoría y la define. Así,

hasta el momento resulta bastante claro que estos argumentos deben ser justificados en la forma de una “exposición” de las condiciones necesarias de la autorrealización individual; y también ha de resultar claro, entre tanto, que el criterio de semejante justificación “descriptiva” se deduce del principio de que resulta insustituible para posibilitar socialmente la autodeterminación. (Honneth, 2016, p. 75)

A este punto, su reconstrucción normativa aboga por asumir la teoría del derecho de Hegel como una posibilidad investigativa para consolidar la vocación de las organizaciones sociales —en su vida ética— de ser garantes y referentes de la realización de los sujetos en sus relaciones intersubjetivas, donde el sujeto pueda gozar de experiencias de felicidad y se sienta autodeterminado y autónomo, a partir de la expresión espontánea de su proyecto de vida. Como indica Honneth, siguiendo a Hegel, “la base del derecho es la voluntad que es libre, de tal manera que [...] el sistema jurídico es el reino de la libertad realizada” (Honneth, 2016, p. 30).

Según Honneth, la voluntad de la libertad pasa por tres escenarios en Hegel; a saber, tiene su punto de partida en la autodeterminación,

que le da al sujeto su capacidad autónoma de tomar distancia y que, en ocasiones, restringe las acciones propias de la identidad; en segundo lugar, toma conciencia de que la libertad individual se concibe según el patrón de una decisión racional, por un determinado contenido que propone metas de acción; y finalmente, asume la determinación correcta de un estado de cosas que se consigue desde una síntesis de dos determinaciones complementariamente unilaterales, es decir, la voluntad es realmente libre allí donde ella está consigo misma en otro.

En resumen, para Hegel en la medida en que un sujeto se relaciona mediante una decisión de la voluntad con alguna cosa en el mundo, que le resulta extraña porque no puede reconocer en ella una extensión o una parte de sí mismo, todavía no es realmente libre; solo se encontrará la libertad plena si permanece consigo mismo en ese “otro”, de manera que experimente sus particularidades o sus peculiaridades como algo con lo que pueda “identificarse”. (Honneth, 2016, p. 33)

Hegel parece querer afirmar que un sujeto es realmente libre cuando todos sus esfuerzos se orientan a encontrarse en un mundo cuya condición, por su parte, sea una expresión de su propia voluntad, desde la experiencia de libertad personal que le hace conciencia de indeterminación; pasando por la libertad moral, que le da herramientas para su autoconocimiento, para llegar a la libertad social, que responde a sus ideales particulares de autonomía y autodeterminación.

La salida del círculo vicioso del sufrimiento por indeterminación se da cuando el sujeto en relación puede realizar por él mismo aquello que le da satisfacción, sin obstáculos y según su propio criterio. Esta acción se da o se consolida en un escenario de libertad de índole material (donde no hay coacción), le permite estar con los otros que afirman su pretensión y lo protege de cualquier riesgo que pueda generarle el rechazo de su ejercicio de libertad.

Las esferas sociales trabajadas por Honneth en la extensión de toda su obra apuntan a consolidar escenarios participativos, como instituciones sociales claves para el ejercicio de la libertad, pues su capacidad de construcción normativa les permite ser escenarios ideales para que

se desarrollen proyectos de libertad social. Además, y es su aporte a la teoría hegeliana, amplía sus alcances para incluir relaciones de amistad, espacios amorosos en la familia y vínculos sociales y culturales más allá del Estado, y los aportes a la movilización en sus prácticas tradicionales:

Las tres subesferas de la familia, la sociedad civil y el Estado tienen que constituir tanto estaciones de la autorrealización individual como también subsistemas de la reproducción social. Hegel resuelve la tarea esbozada, sumamente exigente, intentando indicar respecto de los tres complejos institucionales hasta qué punto ellos a) contribuyen a la formación de las competencias subjetivas que los sujetos precisan como miembros de la sociedad para la realización de todas sus distintas libertades, b) están en situación de poner a disposición responsabilidades y papeles sociales cuyo ejercicio puede servir a los sujetos como objetivos racionales y universales de su autorrealización, y finalmente c) prestan una contribución necesaria y en su conjunto suficiente al mantenimiento de las condiciones materiales, de las que dependen las sociedades modernas para su reproducción. (Honneth, 2016, p. 46)

Según Honneth, los procesos de interacción de los individuos están dotados de una estructura racional, que les da sentido a sus acciones y sus valores; y cualquier actitud de desprecio a dicha expresión de autonomía, incluso con prácticas de falso reconocimiento, genera consecuencias negativas en la vida social, y daños y lesiones en la personalidad. El ideal de las esferas de acción, o los estadios de realización, es que allí las normas morales y los intereses y valores éticos están fundidos en los escenarios de estructuras de eticidad. Y que estos gozan de herramientas normativas para que no se pierda el norte: el fin mayor son los sujetos y el desarrollo que tienen en las prácticas intersubjetivas; esto como muestra mayor de libertad.

Allí se pueden establecer cuatro principios hegelianos de la libertad social (Honneth, 2016), que dan cuenta de las cuatro vías por las que los sujetos realizan su relación intersubjetiva. En primer lugar, a partir de los vínculos de articulación, que les permiten estar los unos con los otros mediante relaciones intersubjetivas. En segundo lugar, formula la justicia como un ejercicio garante para las expectativas sociales que

confirman la autorrealización en la libertad intersubjetiva. En tercer lugar, asume la libertad como un proceso comunicativo, cimentado en el ejercicio práctico de modelos de acción y costumbres que se volverían habituales porque generan bienestar colectivo. En cuarto lugar, una peculiar cultura de libertad comunicativa, denominada eticidad, que busca garantizar una esfera de acción social en la que los sujetos puedan perseguir recíprocamente sus propios intereses.

En el proceso de construcción de las relaciones intersubjetivas es clave que el sujeto comprenda el papel de la autodeterminación como la acción que le facilita su realización, en tanto que le permite, en un ejercicio reflexivo, separarse de las experiencias que en su vida restringen el desarrollo de su identidad. Por el contrario, la madurez de su realización, al ser reconocida, le permite transitar hacia una voluntad libre, para convertir sus impulsos de realización en la sustancia misma de la libertad.

El desarrollo de esta libertad como un ejercicio ético, en Honneth, da la posibilidad de que el sujeto moral emerja de su individualidad con rumbo al ejercicio de la intersubjetividad; y encuentre instituciones que, de hecho, están en permanente devenir, pues la acción del sujeto las reinventa a cada paso, de tal forma que pueda construir un proceso de vida buena donde el sistema de eticidad —de manera normativa— le entrega las condiciones de dicha realización:

Parece que justamente aquellas condiciones sociales o institucionales deben ser concebidas precisamente como la quintaesencia de un orden social justo, que permita a cada sujeto particular entablar relaciones comunicativas que pueden ser experimentadas como expresión de la propia libertad; solo en la medida en que los sujetos sean capaces de participar en ese tipo de relaciones sociales, pueden realizar de manera no forzada su libertad en el mundo exterior. (Honneth, 2016, p. 71)

Así, la libertad del sujeto particular se caracteriza por la capacidad para la autodeterminación moral. El sujeto individual ejerce su libertad en la forma de derechos subjetivos, con la garantía del desarrollo de la razón, y cualquier distorsión de esta experiencia de razón viola el

principio de la vida social. Ahora, dicho desarrollo de conciencia moral está determinado por dos valores externos: en primer lugar, la validación que esa libertad consigue cuando el sujeto entra en relación en la vida intersubjetiva; y cómo se van transformando el cuerpo legislativo, las prácticas culturales y las instituciones, apropiándose de ese horizonte ético compartido que van marcando las prácticas de relación subjetiva.

Sólo somos realmente libres allá donde sabemos conformar nuestras inclinaciones y necesidades de manera que estén orientadas a la totalidad de las interacciones sociales cuya ejecución, por su parte, pueda ser experimentada como expresión de una subjetividad ilimitada. En alusión a los escritos tardíos de Harry Frankfurt, tal vez se podría decir también que la libertad real consiste en la autolimitación en favor de otro, que puede ser experimentada en cambio como la expresión más potente de la subjetividad no forzada del “ser cabe sí mismo en el otro”. (Honneth, 2016, p. 86)

La estructura normativa que propone Honneth para los procesos de libertad social se ofrece como eje de articulación de dos realidades que se deben garantizar en la vida colectiva: entregar insumos al sujeto para la protección de su interés moral de vida buena, y dotar las relaciones sociales y las estructuras estatales de los parámetros necesarios (entre derechos y limitaciones) para el desarrollo armónico de acciones de vida compartida.

3.4 La vida buena realizada en términos de libertad social

Honneth reconoce que el mayor problema en relación con la imposibilidad del desarrollo del proyecto de vida buena en los sujetos no es tanto el sentimiento de insatisfacción por la realización fallida de sus pretensiones morales, sino la ausencia de respuestas a las siguientes preguntas: ¿por qué se siente la insatisfacción cuando participan, así sea de manera provisional, en la vida de la comunidad?, ¿por qué a veces, de manera pasiva, no hay aceptación, si aparentemente todo está bien?, o ¿por qué hay un rechazo directo, que conduce a padecimientos y modos

fallidos de relación, experimentando enfrentamiento y conflicto hacia su proyecto de vida, mas no solidaridad?

En las sociedades modernas capitalistas, la mayoría de estos padecimientos no son evidentes, se han naturalizado o ya se ha condicionado su “tolerancia” como prerrequisito de la vida social, por lo cual implicaría un doble esfuerzo: develarlos para hacer conciencia de su existencia, y combatirlos para erradicarlos y conducir a la realización ciudadana de los sujetos, sin excepción.

Honneth encuentra en Hegel el valor de la libertad, que se realiza a lo largo de la historia, como el elemento de articulación en esta crisis social. Este se da no como antecedente, sino como resultado del proceso histórico de la humanidad y su emancipación, permitiéndole al ser humano, en el proceso del devenir, pasar de la toma de conciencia de su existencia a verla validada en el otro: “ser-sí-para-sí”, que lo confirma en sus pretensiones morales y le posibilita el desarrollo de su ideal de vida buena.

3.4.1 Los espacios de la libertad social

Para Hegel, el medio de realización de la libertad son las instituciones, lo que llamó eticidad, bajo el entendido de que la libertad no es una sola cosa, ni se experimenta por un particular, sino que tiene muchas dimensiones, la anhelan todos los sujetos y debe realizarse de maneras distintas, según el proyecto de vida de cada uno. Esto se da desde distintas instituciones, según la necesidad más apremiante, pero todos y todas deben coincidir en el flujo de las acciones institucionales que tiene como objeto esta relación articulada y plena de intersubjetividad.

Dicha visión institucional, si bien es recogida por Hegel en la categoría Estado, no se refiere solo a lo que significa hoy el Estado, en razón a quien ejerce el poder político en la democracia. Hegel amplía la concepción de Estado a todas las instituciones de la sociedad que se convierten en garantes de la realización individual del sujeto y de su vida intersubjetiva. Y luego Honneth hace una ampliación hacia todo el espectro de las relaciones e instituciones que construye el ser humano

en razón a su vida afectiva. Así es como postula la familia, en primer lugar, donde desarrolla su proyecto moral y construye sus primeros pasos de relacionamiento; en segundo lugar, el Estado, tal como se conoce en la modernidad, con sus estructuras y normas orientadas a la búsqueda y la protección de la relación vinculante de los sujetos; y en tercer lugar, las expresiones de articulación societal y cultural que, siendo de carácter espontáneo, determinan procesos de articulación entre los sujetos.

Por la vía así esbozada Hegel deja en general intacta la idea de que la libertad de los individuos finalmente solo comienza donde puedan estos participar en instituciones cuyas prácticas normativas aseguran una relación de reconocimiento mutuo. Aparentemente, en un primer momento Hegel llegó a esta concepción caprichosa solo por completar una operación puramente lógica: si al concepto puramente negativo de la libertad le falta la inclusión de la subjetividad, que, a su vez, también debe poder ser presentada como libre, al concepto resultante de la libertad interna, reflexiva, le falta una inclusión de objetividad, porque se sigue pensando la realidad externa como esfera heterónoma; para superar la carencia de ambas concepciones hace falta, por lo tanto, un tercer concepto de libertad en el cual se presentan reconciliados lo particular y lo general, subjetividad y objetividad. (Honneth, 2014, p. 70)

Han sido las banderas de la libertad que, desde Aristóteles hasta la actualidad, los sistemas políticos, los procesos económicos y las acciones culturales al interior de las comunidades construyen y deconstruyen como los factores de articulación del bien común. Y aunque es la democracia la que le otorga, como expresión propia, su sentido de libertad a la vida comunitaria —por sus principios fundamentales aprendidos de la *polis* griega—, su degradación capitalista y su aminoramiento para darles cabida a prácticas del neoliberalismo han generado sentimientos de frustración y manifestaciones de resistencia, desde las postrimerías de Hegel, asociadas a otras formas de hacer política. Entre ellas, y siguiendo las primeras tesis de Marx, aparecen el socialismo y su encarnación en las pretensiones hegelianas de la libertad social.

Lo societal es un valor fundamental del desarrollo del ser humano, que es recogido por esos mismos sistemas políticos, y los modelos

culturales y económicos, que buscan responder a la necesidad colaborativa que se debe establecer entre los sujetos para su realización plena. En las relaciones interpersonales, esto desarrolla dos valores claves que evidencian el reconocimiento: la libertad y solidaridad, que permiten, en perspectiva de exigibilidad, ajustar las instituciones sociales —bajo el nivel de eticidad— al bienestar colectivo, que solo puede lograrse en el marco de “unos-para-otros”.

A pesar de las profundas críticas actuales al socialismo y la frustración de su proyecto filosófico, la teoría honnethiana reconoce que el desarrollo de la libertad social es un legado que aún se puede rescatar de la teoría marxista, que además se encuentra en una relación crítica con la comprensión liberal de la libertad, sea entendida como mera libertad en el mercado, que es completamente individualista y negativa, o como autodeterminación política, que también hasta hoy ha sido entendida de manera individualista. Como afirma Honneth,

esto no significa que el socialismo devenga una idea colectivista. Sería un malentendido. Se trata siempre de la libertad del individuo. Pero dejando claro que, en muchos contextos, la libertad del individuo, en última instancia, solo puede ser realizada verdaderamente en el unos-con-otros. (2018, p. 45)

Lo que logra el movimiento de la libertad en propuestas político-teóricas como el socialismo es entender la igualdad en relación con el desarrollo de la libertad, y esta como resultado de la interacción social. Es decir, en la medida en que el sujeto se asume a sí mismo como un sujeto libre en la interacción social, está experimentando igualdad; y allí, las instituciones estatales, asumidas bajo el sistema de eticidad, deben estar previendo las acciones que permitan precisamente la realización de estas interacciones.

Bajo el entendido de que la libertad es social, se concluye que la justicia, o el valor de lo justo, se determinan en experiencias de vida social. Esto conlleva tres determinaciones: garantizar que en la vida de cada sujeto, desde su pretensión moral hasta las relaciones de intersubjetividad, se experimenten relaciones de justicia; aunque la justicia —como

valor general— debe estar encarnada en las instituciones de la vida en eticidad, estas deben garantizar el bienestar y el desarrollo de cada uno en particular; y contar con un cuerpo normativo e institucional cuyo único interés de protección sea evitar la injusticia social en la realización de cada uno de los miembros de la vida en comunidad.

Esta concepción de justicia comunitaria se acerca a una definición con características más localizables en la vida de los sujetos y sus proyectos de realización; más móviles, con la capacidad de cambiar en sus estructuras e instituciones, según las demandas de felicidad de los sujetos, con un horizonte compartido, que será siempre la sumatoria de las realizaciones individuales, y cuyo único parámetro es evitar a toda costa las injusticias. Por esta vía,

el anhelo de libertad deja de construir un elemento de la experiencia puramente subjetiva en el momento en el que sujeto se encuentra con otro sujeto cuyo objetivo se comporta de manera complementaria con los propios, puesto que ahora el ego puede ver en las aspiraciones de las otras partes de la interacción un componente del mundo externo, que le permite poner en práctica objetivamente las metas que él mismo ha establecido. (Honneth, 2014, p. 67)

En Honneth, la libertad es en últimas la que garantiza la justicia, entendida esta como emancipación del proyecto de vida buena, desde un presupuesto moral hacia una etapa de realización ética. Sin embargo, como se vio anteriormente, ni las propuestas negativistas de Hobbes, ni las reflexivas de Rousseau y de Kant logran llevar al sujeto a experimentar la plenitud de la libertad. Por eso, siguiendo a Hegel, asume el desarrollo de su propuesta de libertad social, como el espacio propicio para avanzar en la realización emancipatoria de los sujetos, quienes, además de no experimentar una realización plena, se ven amenazados por prácticas cosificantes propias del capitalismo tardío y sus acciones neoliberales.

Solamente un espacio societal con instituciones éticas que permitan la articulación de proyectos de vida entre los individuos será el escenario ideal de realización de los sujetos y el modelo ideal de comunidad, fruto

de la libertad social. Por instituciones, Honneth no entiende el Estado en su absolutismo de la posición del Estado nación, sino como uno que en la realidad actual reconoce e interactúa con actores e instituciones igualmente claves, en diversos escenarios económicos, culturales y políticos, a los que también les compete el deber ético de ser espacios garantes para las relaciones intersubjetivas de reconocimiento:

La tesis central de la *Filosofía del derecho* de Hegel, que Honneth destaca, afirma que el Estado no solamente debe garantizar las condiciones para la realización de la autonomía privada de los individuos, sino que debe además posibilitar y garantizar la participación en una esfera pública, en la cual puede ser permanentemente desarrollado el orden jurídico y la cultura, no solamente la política, sino también la científica, la estética y la religiosa. (Cortés, 2007, p. 89)

Así, la justicia se convierte en un proceso de doble vía. Por un lado, otorga a cada sujeto la experiencia de aprobación y valoración de sus pretensiones morales, en las relaciones de intersubjetividad. Por el otro, entrega a estos mismos sujetos —en relación en el marco de las instituciones sociales— las herramientas para participar en condiciones de igualdad y no discriminación en cada espacio y cada proceso que se propongan en el entramado de la vida en comunidad.

3.4.2 El Estado ante la libertad social

A partir de la comprensión del Estado en la teoría hegeliana como la sumatoria de todas las instituciones y los espacios que tienen por misión garantizar la intersubjetividad, la del sujeto es concebirse como alguien relacional en dichas relaciones de intersubjetividad. De ahí que Honneth entienda lo justo como “aquello que, en las prácticas o instituciones dentro de una sociedad, tiende a realizar los valores que en cada caso son aceptados como generales” (2014, p. 24). Según Honneth, la práctica de la justicia garantiza estándares de autodeterminación para los individuos, lo que da como resultado que la libertad, por su estructura social, se convierta en garante de un orden justo, lejos de poner en riesgo las relaciones intersubjetivas porque anteponga intereses personales sobre los de otros.

El Estado moderno, como garante (por acción y omisión) de los derechos humanos, en el auge de las prácticas capitalistas y ante las amenazas neoliberales, tiene que configurarse en órgano rector de las acciones de las instituciones éticas de la sociedad, entregando instrucciones claras, como políticas públicas, leyes, normativas y demás, de tal forma que les den a las entidades regionales, supraestatales y de ejercicio mixto la tarea clara y precisa de construir sus acciones bajo los parámetros del respeto a los derechos humanos, de la inclusión social y la flexibilidad; y que esto le permita cumplir su misión, bajo el entendido de que coopere con el fin último de las instituciones sociales: la libertad y la autonomía de los sujetos. En ese sentido,

los enfoques colectivistas conciben el logro inherente a la autorrealización como un emprendimiento de por sí comunitario, cooperativo. Según esta concepción el individuo no posee en sí mismo la capacidad de autorrealizarse porque su auténtico yo es tan intensamente en un momento o la expresión de una comunidad social que únicamente pueden desarrollarlo en ejecución colectiva; en este sentido, la libertad que se toma aquí como condición es siempre el resultado de un logro reflexivo que únicamente puede ser consumado por un colectivo. (Honneth, 2014, p. 60)

La dependencia social que tiene cada sujeto del reconocimiento obliga a pensar en unas relaciones institucionales con base en la garantía de dicho reconocimiento. Por eso, resulta clave que las instituciones de vida ética cultiven cualidades como la participación, la articulación, la deliberación y, sobre todo, mecanismos diferenciados que permitan que la diversidad no sea motivo de exclusión, sino garantía de acciones intersubjetivas, las cuales se han constituido como necesarias para la realización de la libertad individual en las sociedades modernas.

El gran reto del sufrimiento que genera la negación a los proyectos de vida buena solo se supera cuando los sujetos encuentren en los espacios sociales las herramientas éticas que validen sus pretensiones morales. En ese momento podría indicarse que hay una liberación de las patologías sociales, porque, bajo preceptos de igualdad y no

discriminación, el sujeto tiene acceso sin limitaciones a la realización de su libertad, independientemente de su proyecto de vida.

Para Honneth, la eticidad —como escenario de libertad lograda— es la sumatoria del proyecto individual de realización más la posibilidad colectiva de hacerlo realidad, articulando la autonomía y la determinación de la que es portador cada sujeto (cfr. Abril, 2016). Por ello, transitar de escenarios de moralidad hacia espacios de eticidad es un proceso de emancipación que le permite al sujeto, en relación con otros, transitar de la instrumentalización al reconocimiento. Esta construcción de eticidad, como centro del proceso intersubjetivo, no solo es el sello distintivo de su concepción de justicia, sino que, en su desarrollo, es necesario conservar la garantía para superar los escenarios deficitarios del sufrimiento y la instrumentalización social, y desarrollar experiencias contundentes de la libertad social, debido a su capacidad integradora en la comunidad.

Para poder disponer de todo lo demás de la libertad, el sujeto debe basar su actuar sobre un principio considerado correcto individualmente, pero que, a la vez, tiene valor desde la perspectiva de los que conforman la comunidad. Así, en tanto portador de la acción, se constituye como una persona que puede controlar sus inclinaciones por mayor esfuerzo de la voluntad y se guía por un principio en el que cada uno de sus actos, por estar vinculado al bien común, puede ser aprobado universalmente.

El reconocimiento mutuo lleva el “respeto moral” al proyecto de vida que cada uno asume, y se consolida como un acto de deferencia en el entorno social, donde respeto se traduce como integración y reconocimiento en libertad. De ahí que el despliegue de su proyecto se haga sin cohibiciones porque se valora por todos y se encuentra con el de todos en los escenarios de eticidad.

Por eso, toda la teoría de la justicia de Hegel desemboca en una presentación de relaciones éticas, en una reconstrucción normativa de aquel orden escalonado de instituciones en las cuales los sujetos pueden realizar su libertad social experimentando el reconocimiento mutuo; y solo

dependiendo de la existencia de tales aparatos institucionales a los que corresponden en cada caso uno de los propósitos generales que quieren realizar los sujetos en la Modernidad tienen lugar también para Hegel aquellos procedimientos que aseguran la libertad, a partir de los cuales las otras teorías de la libertad quieren derivar su idea de justicia social. (Honneth, 2014, p. 84)

Desde este punto, se puede determinar que en el avance de prácticas libertarias de la sociedad se podrán activar acciones de inclusión en escenarios democráticos, que posibiliten la igualdad de derechos para sus participantes, con lo cual la libertad se convierte en mecanismo de consolidación de las relaciones intersubjetivas, con la capacidad de permear las relaciones sociales, culturales y políticas. Esta realidad representa un argumento determinante para la propuesta de vida buena, pues cualquier práctica de vida social que se proponga en la democracia tiene como prerequisite contar con una estructura de acceso a la justicia que debe valer para cada esfera de la sociedad. En ese orden de ideas,

tan pronto como entramos en conflicto con otros debemos poder estar en condiciones, ficticia o realmente, solos o juntos, de salir del cauce de nuestras eticidades del mundo de la vida sin perder la aprobación de la comunidad de todos los hombres al hacerlo. A esta tarea de síntesis le debe hasta hoy su atracción la idea de ser libre solo al estar enlazados con normas generalizables; esta promete al individuo o al grupo que coopera que no perderá el consenso con el resto de la humanidad cuando ponga entre paréntesis al mundo de la vida social al orientarse según la ley ética. (Honneth, 2014, p. 142)

Por ende, el reconocimiento, como presupuesto del proyecto de dignidad humana vivida intersubjetivamente por los seres humanos en relaciones comunitarias, es una herramienta de transformación antropológica que termina transformándose en propiciadora de la libertad. Dicha libertad es vivida y realizada en términos de subjetividad y tiene unas raíces profundamente sociales, donde se articulan, de manera armónica, la felicidad del sujeto —que encuentra coincidencia entre sus pretensiones de realización— y la acogida en su entorno de la vida intersubjetiva. Esto permite la circulación de diferentes expresiones

subjetivas en condiciones de participación iguales, y la existencia de unas estructuras que permiten que se encuentren tanto la realización subjetivada como la articulación compartida con los otros.

El mayor aporte de la reflexión honnethiana en la reactualización de la lectura de Hegel es que no es posible pensar la libertad meramente como individual o como desarrollo emancipador subjetivo; la radicalidad de su propuesta, fruto de la teoría del reconocimiento, es que, o se es libre dentro de un marco intersubjetivo, o no se goza de libertad verdadera. En este punto, se podría decir que, ante las experiencias negativas analizadas por Honneth desde su metodología reconstructivista: prácticas de desprecio, cosificación y falso reconocimiento, la expresión de la libertad social en la vida comunitaria y la sensación de que en ella se goza de las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales para frenar cualquier atisbo de injusticia y tener realización plena, constituyen el horizonte de reflexión de la teoría social ante el déficit de derechos.

Conclusión

Con su teorización de la libertad en la historia de la filosofía, Honneth emprende la tarea de comprender la lucha por el reconocimiento en los términos de una teoría de la justicia que se despliega desde el análisis de la sociedad. Para ello retoma la intención hegeliana de esbozar una teoría de la justicia a partir de los requisitos estructurales mismos de las sociedades actuales.

Por tanto, asume hablar de libertad individual —entendida como autodeterminación—, libertad negativa —referida a la autorrealización y la autenticidad— y libertad reflexiva —cuando el individuo articula su yo real con el colectivo—, y luego propone articularlas con su propuesta social, donde el desarrollo de la libertad se da en el momento en que los participantes de las relaciones sociales gozan y viven la libertad, en su vida y en el intercambio intersubjetivo.

En la teoría honnethiana, este proceso de camino a la justicia contribuye a la transformación del mundo de la vida, tanto para irse

librando de las amarras que lo determinan y quieren fijar —según pretensiones de orden cosificante, dadas en términos de acceso económico y productivo—, como para conducir al sujeto, en su vida en relación, a experiencias afectivas y espontáneas en las que pueda ver en el otro la oportunidad y la condición de autorrealización.

En la reconstrucción de las esferas éticas que hace Honneth, la amistad se convierte en una forma de relación personal que se orienta por los intereses del bienestar del otro; las relaciones amorosas logran democratizarse y tienen un grado de discursividad e igualdad intersubjetiva; y la moralización de los mercados exige una sustentabilidad social, a partir de la protección a los consumidores y la urgente reforma al capitalismo por el camino del Estado democrático, con profunda vocación transnacional —con esta última consigna podría resumirse todo su proyecto político—.

En estas tres esferas de la sociedad, la libertad es tal en la medida en que cada una otorgue realización al individuo. Esta última está dada por una relación dinámica que, como condición, permite que, primero, él se manifieste tal como es y determine sus articulaciones desde su proyecto de vida; segundo, tenga las garantías para un relacionamiento no cohesionado y siempre respetuoso de su identidad; tercero, despliegue relaciones de acogida y lo mismo le prodiguen los demás; y cuarto, las instituciones a su alrededor le otorguen los cuerpos legislativos, normas consuetudinarias y herramientas para la realización y la protección ante cualquier expresión de injusticia.

Por eso, las teorías de la justicia contemporánea deben orientarse de tal manera que den cuenta de cómo la realización de la libertad social garantiza la realización plena de los sujetos en los ámbitos de las relaciones personales, la vida democrática y el mercado económico; y, de esa forma, superan todo asomo patológico de frustración y siembran los cimientos de relaciones sociales basadas en el reconocimiento de la diversidad y las garantías para la dignidad humana.

Dicha concepción de libertad social —vivida en comunidad, en perspectiva de la teoría política en Honneth— tiene dos grandes

espacios de reflexión: por una parte, identificar los vacíos que el capitalismo mercantilista está produciendo en la vida democrática, pasando de ser una herramienta para garantizar la libertad de los sujetos a ser un proyecto que domina el sistema político y lo somete todo, estructuras y personas, a sus intereses; y, por otra, volver a las raíces de los intereses marxistas, al concepto de una teoría socialista que, sin los términos degradados del socialismo conocido como práctica política occidental, otorga a los participantes de la vida social horizontes de relación, donde se priorice el bienestar colectivo sobre los intereses particulares, sin sacrificar la autenticidad ni la intimidad de cada sujeto.

Uno u otro camino que se emprenda, desde las herramientas que propicia la propuesta filosófica de Honneth, tienen un mismo punto de partida: otorgar a la frustración social que se vive hoy mecanismos de esperanza para consolidar sociedades futuras, libres y autónomas, con instituciones que garanticen su realización, y cuerpos normativos que las blinden de cualquier desajuste posterior que ponga en riesgo la colectividad. Y, como punto de llegada, comparten la realización plena de los sujetos que participan de dicho espacio de comunidad.

4. La emergencia de un nuevo proyecto comunitario

Debe denominarse “comunidad” a aquella forma de socialización en la que los sujetos, en razón de su procedencia común, proximidad local o convicciones axiológicas compartidas, han logrado un grado tal de consenso implícito que llegan a sintonizar en los criterios de apreciación.

Axel Honneth

Introducción

Honneth entiende la sustancia ética como la construcción que hace el sujeto de su *ethos* en la vida comunitaria, generando una relación entre el individuo y la comunidad, que le permite potencializar una relación de articulación entre dos o más sujetos con proyectos morales de vida buena, ya que en la intersubjetividad se vive la razón plena y, con la dotación de normas que regularizan dicha colectividad, se articulan las organizaciones que, en términos hegelianos, buscan el desarrollo de la virtud. Esta es entendida por Honneth no como una categoría individual interior, sino colectiva de bienestar, donde en una relación interdependiente las leyes virtuosas (buenas) hacen a los sujetos virtuosos (bondadosos), y se dan relaciones de virtuosidad (vida buena).

La propuesta del reconocimiento en Honneth permite a la Teoría Crítica avanzar en materia de su contenido de eticidad, bajo los presupuestos hegelianos. Para los sujetos que padecen sufrimiento, debido a sus pretensiones morales, es posible pensar nuevas estrategias que permitan superar el estado de moralidad limitada que se cuece en la vida de la individualidad, para dar paso a un proceso selectivo de la autoconciencia que busca determinar la libertad. En ese ejercicio de determinación el otro se pone frente al individuo, en su experiencia de colectividad, para darle a entender que el fin de la realización no se puede dar en materia de individualidad, sino de comunidad.

Este ejercicio de transitar —en medio de la presión del capitalismo— de las individualidades hacia la inclusión de la subjetividad en una redefinición dentro de las relaciones comunitarias tiene su sustento en el reconocimiento del valor *per se* de los proyectos de vida buena. “Y resultará fundamental en los trabajos para conceptualizar los debates actuales acerca de la identidad y la diferencia como presupuestos de propuestas éticas contemporáneas” (Castañeda, 2011, p. 99), que permitan ir más allá de las demandas de grupos particulares por sus reivindicaciones, y dejen constancia de los retos actuales en materia de garantizar espacios de intersubjetividad a las expresiones modernas de relacionamiento social, con base en presupuestos éticos de realización personal en el entramado colectivo.

La característica del reconocimiento en Honneth, que se da en los escenarios de relacionamiento social propuestos anteriormente por Hegel —afecto, derechos y solidaridad—, debe consistir precisamente en establecer una conexión interna entre las diferentes fases de realización personal que buscan los sujetos y la constancia de que cualquier impedimento que pueda aparecer generaría experiencias de frustración en el desarrollo de sus proyectos de vida. En la vida social, el contenido normativo de la teoría social permite, de forma dinámica, estar midiendo los efectos de la transformación social —una concepción de la justicia—, y articular los niveles de expectativa de los afectados —psicología moral— como demandas necesarias para transformación social —entornos éticos—.

Ante el paradigma de dualidad planteado por la filosofía democrática liberal norteamericana, en cabeza de Fraser, de si se debe optar por redistribuir o reconocer, Honneth, en la postulación y la defensa de su propuesta teórica, hace énfasis en el interés de posesionar el reconocimiento como una respuesta normativa a las patologías sociales, el cual debe asumirse como un camino hacia la justicia, más allá de una mera acción de distribución de bienes y servicios. Aquí, con los parámetros hegelianos, se puede anclar un proceso teórico basado en la paridad participativa, que se consolida en las acciones públicas que dan al carácter intersubjetivo espacios de realización, los cuales aportan al sentimiento

de acogida que el sujeto espera encontrar en los procesos de realización, en cada una de las esferas de socialización (Fraser y Honneth, 2006).

Es decir, de la disputa generada entre Honneth y Fraser, entre reconocimiento y redistribución (que no se aborda en este punto, pues ya ha sido aclarada por ambos autores en reflexiones posteriores²³), queda constancia, por lo menos desde Honneth, que el reconocimiento no es un fin en sí mismo. El ser humano no busca ser reconocido *per se*, sino que su experiencia de desprecio lo lleva a hacer consciente de que el no gozar de reconocimiento le impide el desarrollo de su proyecto de vida; por tanto, la reflexión no está dada en relación con una demanda individual para tener un estatus en la sociedad, sino para poder ejercer su derecho a la libertad en el marco de su vida intersubjetiva, que es la expresión de la justicia.

El reconocimiento como categoría ética, que sirve de instrumento de facilitación en la conquista de la libertad social, es cada vez más utilizado por los filósofos morales con el fin de develar las bases normativas, que están ampliamente trabajadas en su obra:

For Honneth, what ties all of these theorists together is the idea that when individuals struggle to gain various forms of positive recognition of their different characteristics, abilities, and achievements from their interaction partners, that are at the same time becoming who they are as moral, ethical, socially interacting agents. Through intersubjective recognition, they are engaged in the process of self-realization with respect to their practical relation-to-self. (Zurn, 2015, pp. 24-25)

23 Si bien Honneth es quien toma la delantera en salirse de esta discusión entre redistribución y reconocimiento, más tarde lo harán Fraser (aunque no con mucha claridad) y varios seguidores y contemporáneos de ambos (Butler y Fraser, 2016; Grueso, 2015; Rosa, 2016). En todos queda constancia de que son dos abordajes diferentes del reconocimiento; mientras que en Honneth se hace desde la teoría hegeliana europea y presenta un mayor ejercicio de análisis teórico, en Fraser es fruto de su lectura política de la situación de los grupos de presión de las democracias liberales.

Los filósofos que desde la Teoría Crítica han buscado teorizar sobre las pretensiones morales que asisten a los sujetos en su necesidad de emancipación de las prácticas de opresión encuentran aquí las bases normativas que permiten asegurar, en las expresiones comunitarias, herramientas que blindan la realización de los sujetos en relación con sus pretensiones de validez, dado que observan que una categoría que proteja la autonomía de los sujetos en el plano intersubjetivo recoge muy bien los intereses morales de las solicitudes actuales, en el intento por responder con prontitud al cúmulo de acciones y reacciones que quieren privatizar la demanda de dignidad, y hacer de la libertad un ejercicio para vivir solo en la individualidad, en el marco de un capitalismo globalizado y unas relaciones mediadas por el acceso a bienes y servicios.

La libertad social como presupuesto de la justicia, que en definitiva expresa la urgencia del reconocimiento, parte de tres requerimientos ampliamente trabajados en la propuesta de Honneth. En primer lugar, un sujeto consciente de sí y su proyecto de vida buena que, desde su moralidad y en un ejercicio de racionalidad, asume moverse hacia la búsqueda de horizontes éticos que permitan la realización sustentable de sus aspiraciones de goce de vida. En segundo lugar, la existencia de un ejercicio de intersubjetividad, donde los sujetos con proyectos particulares de realización son conscientes de la importancia del otro para su plenitud y se embarcan en la construcción de proyectos societales que facilitan su desarrollo; y, en tercer lugar, la existencia de una comunidad que trascienda la asociatividad de estar uno al lado del otro para consolidar la intención humana de compartir con ese otro realidades trasindividuales; y allí, juntos, luchar por una libertad social que se experimenta en cada vida.

En resumidas cuentas, en el proceso honnethiano se aboga por un concepto de justicia que pueda integrar las pretensiones individuales de realización, en términos de una vida vivida intersubjetivamente en comunidad, que le permita al sujeto experimentar cercanía a otro, no solo como un prerequisite que garantice su necesidad coyuntural de asociatividad, sino y, sobre todo, que con el otro construya su proyecto de vida buena en el entramado comunal, pues la realización está dada en la relación “ser-sí-para-el-otro”.

Por eso, en este recorrido por la filosofía de Honneth, cuya principal tarea es resolver los obstáculos que el sufrimiento genera en los proyectos de vida buena, se ha comprendido que la patología que lo produce es un déficit social que experimenta el sujeto en su vida moral; y que la racionalidad social que pretende ser recuperada se refiere a la búsqueda constante de adecuación y consistencia entre el conocimiento tácito de una forma de vida —de la cual el sujeto se hace consciente en su intimidad— y el explícito requerimiento de contar con manifestaciones institucionales de eticidad sustancial.

Sin embargo, en esas condiciones de bienestar aparece la amenaza de una distorsión de la vida buena, dada en expresiones que Honneth denomina patológicas, entendidas como generadoras de experiencias de desprecio. Estas se dan como escenario social cuando la institucionalización es el predominio de una racionalidad particular, con un poder hegemónico que busca determinar la vida de los sujetos de manera impositiva y no participan todos los afectados en la solución, produciendo una distorsión en la intersubjetividad de las relaciones sociales. En tales condiciones, los demás, que suelen ser la mayoría, se convierten en espectadores sin incidencia en el proyecto de vida del sujeto ni en el entramado social donde este se desarrolla, conduciéndolos a acciones y reacciones carentes de racionalidad o de racionalidad distorsionada, haciendo que el sujeto pierda la oportunidad de experimentar una realización integral y que la comunidad desperdicie un potencial de constructo intersubjetivo.

Siendo así, la patología en las relaciones sociales se convierte en la razón reificante o enfermiza que asiste a los sujetos, a veces inconscientemente, para relacionarse con el mundo de forma distorsionada, creando subjetividades incompletas —con alto nivel de frustración en su realización personal— y sometiéndolas a una interacción meramente instrumental y parcial. Este problema se agudiza de forma más contundente con las prácticas del capitalismo exacerbado o con las nuevas formas de *colonización del mundo de la vida*, que han sido ampliamente abordadas por la teoría de la acción comunicativa, trabajada por Habermas, advirtiendo que a la actual discusión moderna de las relaciones sociales le asiste la urgencia de un cuerpo normativo que garantice las relaciones recíprocas en pluralidad, para evitar su ambiente nocivo.

Según Habermas, el potencial pluralista con el que está dotada la sociedad logra fomentar los proyectos de vida buena de sus participantes, permitiendo que compartan escenarios diversos proyectos culturales, religiosos y sociales; haciendo del concepto de la vida buena la posibilidad real que tienen múltiples expresiones ciudadanas de coexistir con igualdad de derechos; y que, liderados por un cuerpo normativo, se aseguren la integralidad y accedan a la justicia.

Siguiendo el legado habermasiano de la teoría comunicativa, Honneth plantea como punto de partida de su proceso de indagación ante la crisis del capitalismo la urgencia de superar la individualidad por la intersubjetividad. Toma la explicación de Habermas de cómo se da la dinámica entre el mundo de la vida —en el cual el sujeto hace conciencia de su proyecto de vida buena y donde operan las acciones comunicativas desde su intuición, en busca de aprobación— y el sistema social —que aparece como el derecho o el mercado—, para hacer primar lógicas sistémicas que, ante el afán de complementariedad que tiene el sujeto, terminan siendo el espacio en el cual despliega sus necesidades de reconocimiento y valoración de su proyecto de vida.

Allí se da una colonización del sistema sobre el mundo de la vida a través de acciones lideradas por el derecho y el mercado, que invaden las esferas de pretensión de realización del individuo y buscan reemplazar las lógicas comunicativas, que este propone para el relacionamiento, por lógicas instrumentales que lo vacían de contenido y le determinan su horizonte de realización; una situación que el sujeto no hace consciente o que relativiza, pues dicha utilización no lo ha privado de estar con los otros que —él cree— reconocen su proyecto de vida. Por eso para la propuesta honnethiana es determinante mostrar la validez de la preocupación de Habermas por preservar a las comunidades de la reificación:

El igual respeto de cada cual no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro como uno de nosotros se refiere al flexible “nosotros” de una comunidad que se opone a todo lo sustancial y que amplía cada vez más sus porosos límites. (Habermas, 1999, p. 23)

En términos habermasianos, la propuesta de Honneth parte de resolver cómo superar la colonización del mundo de la vida por la lógica sistémica, que ha llevado a que los sujetos, a pesar de que compartan espacios de sociabilidad y tengan instituciones para su desarrollo, hayan sido superados por el sistema, borrando en algunos casos el interés particular por el consenso general, así este no los incluya, como pretende la teoría de Habermas. Pero en la opción de superación teórica honnethiana, en términos marxistas, no es un sufrimiento que experimenta solo el proletariado, es la sensación moral de cualquier individuo en la sociedad que experimenta deformación de la razón. Esto lleva a Honneth, con su propuesta teórica, a transitar del contenido crítico hacia el cambio social.

Por ello abandona la teoría habermasiana y propone un ejercicio desde la filosofía social, que acompaña con las reflexiones del psicoanálisis, buscando entender los verdaderos motivos y los efectos colaterales de este proceso sistémico de deformación; sobre todo aquellas demandas que no son tramitadas o los silencios prolongados. Siguiendo a Freud, entiende que el sujeto que ve frustrado su proyecto de vida buena, al igual que el paciente de neurosis, se siente análogo a la sociedad en la que experimenta la patología deformativa. La tesis básica propuesta es que la neurosis siempre conduce a un sufrimiento psíquico, y este se produce porque el yo ha sido dañado por un trauma; de igual manera, si alguien experimenta patologías en la vida social es porque ha visto afectado su proyecto de integración, en sus facultades de racionalización y relación con el entorno, que lo llevan a experimentar cierto sufrimiento psíquico.

Sin embargo, el anhelo de realización y la vocación integradora de su comunidad le permitirán superar el desprecio y emanciparse hacia su realización. Este proceso de armonización requiere que el individuo dé dos pasos adelante: el de la relación de la intersubjetividad, entendiendo que la razón de ser de su realización es “ser-sí-mismo-en-el-otro”; y el de superar la mera sociabilidad, “estar-junto-al otro”, por la comunidad: vivir y construir proyecto de vida “con-el-otro”. En palabras de Honneth,

Sin un presupuesto de índole ética como está ya implícito en Hegel, no es posible fundamentar la afirmación de una conexión de esta clase:

de los miembros de una sociedad debe poder decirse que únicamente podrán llevar juntos una vida lograda, no distorsionada, si todos ellos toman como orientación principios o instituciones que puedan comprender como metas racionales de su autorrealización; toda desviación del ideal esbozado tiene que llevar a una patología social en la medida en que resulta evidente que los sujetos padecen una pérdida de metas generales, comunitarias. (Honneth, 2009c, p. 32)

En la propuesta de Honneth este proceso se da dentro de la Teoría Crítica como un camino inmanente a un universal racional, para entender que la realización requiere dinamizar y movilizar nuevas formas de intersubjetividad, y transformar instituciones, de manera que estas integren más puntos de vista y hagan de la autonomía y la determinación las categorías mediadoras de la experiencia de la libertad social, donde la honestidad se aplica a una comunidad que camina en busca de un fin que está más allá de las normas, pero donde a su vez las mismas normas le permiten avanzar en la búsqueda de felicidad.

4.1 ¿Cómo superar la patología social de la razón en las relaciones intersubjetivas?

En Honneth, la patología social de la razón es un estado negativo de la sociedad, donde se aprecian condiciones no intactas en la realización y la relación de los sujetos, que causan en su vida restricciones o un déficit de racionalidad, y les impiden la realización intersubjetiva o limitan su participación colectiva. Bajo esta claridad, podría decirse que la primera tarea de la filosofía social honnethiana es proponer caminos que permitan superar este estado deficitario y garanticen, en experiencias intersubjetivas, el desarrollo de un proyecto de realización a cada uno de los sujetos participantes.

Para ello propone, desde la Teoría Crítica, unos puntos nodales de indagación, que se han venido dilucidando en los capítulos anteriores y se concretan en este último. A saber, que es necesario comprender que los ideales de vida buena de cada sujeto parten desde su voluntad moral

hasta llegar al núcleo ético de la vida social, donde la importancia de los otros es determinante en su proyecto de realización; y allí es necesario un proceso colectivo de convivencia que le permita activar una relación dinámica entre la teoría —anhelo de realización que le es propio— y la praxis —la realización en sí mismo de su vida ética y en las relaciones intersubjetivas—, para alcanzar a plenitud su felicidad, que mide el desarrollo de su proyecto de vida buena.

El proceso patológico está dado en el ejercicio de la intersubjetividad, que ignora el sufrimiento del sujeto que no puede ser superado, o en el todo de la institucionalidad, que por acción y omisión no garantiza escenarios de vida buena a los participantes de sus relaciones. Bajo este presupuesto, es necesario que se den los análisis que le permitan al sujeto dilucidar esas aporías y encontrar motivaciones que lo conduzcan a transformar escenarios de relaciones interpersonales y contextos éticos; que no solo corrijan dicha distorsión que evidencia la patología, sino que aseguren la realización de cada uno de los participantes del proceso societal.

4.1.1 El reto de construir un referente universal racional como protección frente a los riesgos patológicos

Este proceso ascendente de construir comunidades intersubjetivas requiere la activación de lo que Honneth llama un “universal racional”; es decir, un referente ético compartido con otros como horizonte, donde la realización de la libertad individual es dada en la medida en que apunta a escenarios compartidos de justicia, que llevan al sujeto a salir de su miseria moral no solo para transitar hacia la autodeterminación subjetiva, sino que vaya más allá, buscando articularse a un proyecto comunitario de vida buena. Según Honneth, la categoría hegeliana de *eticidad* es una formulación de la vocación del sujeto, que busca articular su moralidad con la aplicación del derecho —en prácticas entendidas en la categoría de decencia, pulcritud o modo de vida—, y que se aspira en lo personal, se consolida como anhelo en lo intersubjetivo y se vuelve realidad indispensable en la vida de la comunidad. Es decir, la eticidad es una actividad, fruto de un proceso formativo, que constituye la totalidad.

Este universal racional es recogido por Honneth a partir de Hegel, quien entiende, desde la *Filosofía del derecho*, que la razón es social, porque siempre aparece o es puesta en evidencia en la figura de relación de formas de vida o intersubjetivamente; y tiene atributos históricos, porque siempre es un resultado que se realiza progresivamente a través de los acontecimientos de la historia, y se manifiesta en instituciones sociales en cada momento histórico. Eso es eticidad, instituciones que encarnan la razón, donde el sujeto, consciente de sí, puede acceder a metas o fines en virtud de los cuales se logra complementar para realizarse colectivamente. Y esa es la razón de ser de la urgencia del reconocimiento:

Por ello, la acción agresiva con que el sujeto excluido responde al acto de apropiación que realiza el otro, se le presenta a Hegel bajo una iluminación completamente distinta de la de Hobbes en la doctrina del estado de naturaleza: el individuo socialmente ignorado, por el contrario, no intenta dañar la posesión ajena porque quiere satisfacer en ella sus necesidades sensibles, sino para darse de nuevo a conocer al otro. (Honneth, 1997, p. 60)

Tener la estima del otro, de los miembros de la sociedad, entraña un interés innato de realización: ser felices, acceder a metas sociales que se conocen en la intimidad de la vida y se realizan colectivamente, en articulación con los otros. Para ello, el escenario ideal es la comunidad, entendida en términos hegelianos como el espacio en el cual el sujeto no solo está con otro (esto es lo que ocurre en la sociedad), sino que va más allá, se vive y comparte con el otro, en un nivel tal de articulación que, sin su presencia, nunca estaría completa la realización. Por el contrario, su vínculo garantiza —con acciones que se reflejan en hechos concretos— un potencial de razón para la ejecución de los proyectos de vida buena, que ya está disponible en la sociedad cognitivamente, y que la vida comunitaria es capaz de poner en práctica.

Hacer una lectura de la vida en comunidad desde la Teoría Crítica es hacer conciencia de que lo racional se despliega en procesos de aprendizaje históricos y que un proceso social es más reflexivo cuando, asumiendo la historicidad de sus miembros (las particularidades de los

proyectos de vida), logra concretar acuerdos intersubjetivos que dejan constancia de que los valores se comparten conjuntamente y se realizan en lo colectivo (cfr. Bilbeny, 2014). Y, por lo tanto, les dan consistencia a la relación entre el ideal de vida buena al que aspira cada uno de los sujetos en su particularidad y su institucionalización en términos de eticidad, lo que Honneth llama la racionalidad intersubjetiva, fruto de la construcción comunal.

Por eso los diversos modelos de praxis que ofrecen Horkheimer, Marcuse o Habermas son todos ellos lugartenientes de la única idea de que la socialización del ser humano solo puede lograrse en condiciones de libertad cooperativa; como quiera que estén constituidas las distintas representaciones antropológicas, en definitiva, suplen la idea ética de destacar una forma de praxis colectiva en la que los sujetos puedan llegar entre todos o cooperativamente a la autorrealización. (Honneth, 2009c, p. 34)

La conexión directa entre proyecto de vida y comunidad radica en que son interdependientes: las comunidades ideales, desde la perspectiva de Honneth, no son estructuras jerárquicas ni sistemas dependientes de otros sistemas, como el económico, el político y el social. Su deber ser radica en que por comunidad se haga referencia a la sumatoria de proyectos de vida buena que se articulan entre sí. De la misma manera, el proyecto de vida buena no es solo en la individualidad del sujeto, así tenga una conciencia desarrollada de él, sino que será solo en el momento en que sea validado por el otro en la relación intersubjetiva, y esto solo sucede en la vida en comunidad.

En la mera sociabilidad, entendida como la práctica de estar juntos, la racionalidad se instala, pero en ocasiones se convierte en motivo obstructor de realización cuando no se toma conciencia participativa de ella, lo que provoca un conflicto de interpretaciones que pone en riesgo la convivencia intersubjetiva. Por ejemplo, a) debido a la preexistencia de una normatividad fáctica que es explícitamente conocida, se da por hecho que debe acatarse, pero no se promueve un proceso reflexivo en su aplicación; b) la puesta en marcha de normas y valores tácitamente aceptados de manera general, pero que no son autocuestionados

cuando ponen en riesgo el bienestar moral de un particular, y a pesar de que resulten inconvenientes, suelen estar parcialmente encarnados en las instituciones que determinan las relaciones; y c) el poder jerárquico de una normatividad vinculada con un principio de consistencia como un metaprincipio de los dos primeros órdenes; es decir, que suma las normas ancladas —incluso antes de que el sujeto haga presencia— y las disposiciones jerárquicas que no pueden ser cuestionadas, para dar como resultado una estructura social que no logra la plenitud de realización del sujeto. Este panorama es lo que obliga necesariamente a las relaciones intersubjetivas a dar un salto de lo societal a lo comunitario, pues lo social ha devenido en patológico, tal como Honneth lee en los antecesores de la Teoría Crítica:

Es la remisión a estas instancias de praxis racional lo que les permite a los autores plantear su análisis de la sociedad como un diagnóstico de patologías sociales basado en la teoría de la razón: las desviaciones del ideal que se alcanzaría con la realización social de lo universal racional pueden describirse como patologías sociales porque tienen que ir acompañadas de una pérdida dolorosa de oportunidades de autorrealización intersubjetiva. (Honneth, 2009c, p. 33)

Por eso el primer reto para hacer frente a las patologías sociales es entender la intersubjetividad como un proceso de aprendizaje social, y la historicidad y el proyecto de vida que acompañan a cada individuo como constitución de la realidad. Allí, las luchas sociales son simbólicas, ya que pretenden hallar validez para que al participar de las relaciones con los otros su presencia —en términos conscientes— esté dotando de contenido el proceso social. En este contexto, el éxito de los sujetos en relación se mide en la capacidad que tiene el estar juntos para activar en cada uno prácticas y acciones colectivas, y transformar la realidad que, saliendo de la apropiación de cada uno, se construye y deconstruye con el otro. Estas acciones, que están determinadas por la relación espacio-temporal, obligan a entender al sujeto con toda su carga emocional, cultural y simbólica, y ponen en lo común las expectativas que cada uno trae y los sueños que construye, y eso es lo que consolida la vida en comunidad.

En segundo lugar, luego de tomar conciencia del papel central de las relaciones intersubjetivas en su historia, el sujeto busca el progreso como efecto emancipador de su realización. Este aparece como resultado entre prácticas de articulación de sujetos e instituciones garantes, que emergen en la relación intersubjetiva, en un ejercicio dialéctico que le permite asumir al participante que su realización depende de valores aceptados en la intersubjetividad y vividos de manera colectiva. Además, por ser un ser autónomo y libre, si hay afectación en ese mismo escenario interrelacional, puede transformar su significado con base en las experiencias negativas de bienestar.

Así, en la propuesta antropológica honnethiana el progreso es entendido como el resultado de un ejercicio de aprendizaje en el cual, a medida que el sujeto se relaciona con los otros en la intersubjetividad, toma conciencia de sí, del valor de su proyecto de vida buena y lo realiza, ya sea en el espacio institucional donde estén las condiciones dadas o que estas se acoplen para garantizar su bienestar, el cual es vivido siempre en singularidad, como lo determina el ejercicio societal de la Teoría Crítica. Esta última

se diferencia del liberalismo y del comunitarismo por un perfeccionamiento ético de índole singular: a diferencia de lo que ocurre en la tradición liberal, la meta normativa de la sociedad tiene que consistir en posibilitarse mutuamente la autorrealización, pero encomendarse a esta meta se concibe como el resultado fundado de un análisis específico del proceso de formación del ser humano. (Honneth, 2009c, p. 37)

Con esta sentencia, Honneth rompe con tradiciones filosóficas y políticas que se han afianzado en la modernidad, como la escuela de Rawls, que tiene un gran epicentro en las formas de hacer política en la actualidad, apuntando a un desarrollo de la libertad y, por ende, de la justicia solo en perspectiva del bienestar del individuo, sin valorar si es consecuente con el de la comunidad en la que se inscribe, lo cual termina legitimando las prácticas individualistas y egoístas de la contemporaneidad. Por otro lado, también se desmarca del comunitarismo, tan cercano a una corriente de poshegelianos que da un gran valor a las construcciones comunitarias en razón de lo cultural, como Taylor

(1997), pero que en la gran relevancia que otorgan a lo común muchas veces reducen el nivel de satisfacción que debe experimentar el sujeto —en su singularidad— en dichas prácticas.

Por su parte, Honneth plantea una vía intermedia que está dada por un acercamiento antropológico que ve en el sujeto un potencial de realización, en la medida en que se reconoce como portador de dignidad y derechos en la relación con el otro. Pero dicha relación no le determina, sino que le permite ser, debido a de sus pretensiones morales de realización; y en esa relación dialéctica y dinámica de “ser-en-el-otro”, en el marco de un proceso societal, se da su mayor experiencia de libertad: el sujeto siendo sí mismo, viviendo con otros y alejándose de prácticas de injusticia, gracias al papel protector y garantista de las instituciones.

4.1.2 Las relaciones intersubjetivas como condición necesaria para la realización del proyecto de vida buena

Quienes se hacen conscientes del proceso de articulación y entablan las acciones de construcción en procesos intersubjetivos realizan intercambios entre los diferentes proyectos de vida y sus reflexiones compartidas, que les permiten asumirse como sujetos a obligaciones normativas, las cuales surgen de su interacción con los otros y del derecho mutuo a juzgar sus acciones en relación con las instituciones de las que se sirven. Cada acto de reconocimiento que se da en este proceso intersubjetivo confiere al otro la autoridad para juzgar la adecuación normativa, con la finalidad puesta en el horizonte de la realización compartida, que le permita experimentar a cada uno el goce de la ejecución de su proyecto de vida buena.

Según Honneth, esta apuesta por las relaciones intersubjetivas es la única manera que tienen los sujetos de superar las patologías sociales. Y para que estas no se trasladen a otros escenarios, disfrazando sus prácticas cosificantes, el sujeto en relación no solo debe someterse a estar junto al otro, sino a construir su proyecto de vida con el otro, es decir, a vivir en comunidad. Esto último no puede confundirse con prácticas de unanimismo al interior de las relaciones intersubjetivas, pues es propio de la vida en común que los participantes tengan posiciones opuestas y

criterios diferenciadores en relación con lo que significa el proyecto de vida, lo que refuerza la tesis de que la historia comunitaria es un proceso de aprendizaje en el que se construyen unos mínimos que dan garantías normativas a la realización y a la complementariedad, ayudados por unos acuerdos establecidos en conjunto, con los que cada uno apuesta y relaciona sus intereses; pero lo adecuado es que dicho cuerpo normativo siempre esté en función del bienestar y no que el bienestar esté en función de la norma. Sobre este punto, expone Honneth:

Por otra parte, las mismas instituciones, no obstante, contribuyen a facultar a los individuos individualizados para comprender intersubjetivamente sus libertades, puesto que solo creciendo en prácticas cuyo sentido es la realización de objetivos complementarios aprenden a considerarse miembros de comunidades que garantizan la libertad, conscientes de sí mismos. En este sentido Hegel concluye que los individuos solo experimentan y realizan plenamente la libertad cuando participan de instituciones sociales caracterizadas por relaciones de reconocimiento mutuo. (2014, p. 73)

El gran riesgo que tienen las normas en los procesos sociales es que suelen ser tan amplias que no se reconoce el límite de su acción ni de su limitación, o tan taxativas que el sujeto debe asumir una obediencia casi irracional hacia ellas. En cualquiera de los dos sentidos, la vida social, en términos del liberalismo democrático, muestra la existencia de dichas normas como garantías de realización y vocación del contrato social, pero no logra una comunión entre su aplicación y el deseo de realización del sujeto. Por el contrario, en muchas ocasiones opera como obstrucción o artefacto dilatador de los derechos subjetivos, dejando planteadas dos vías como irreconciliables en la vida social: la del ser y la del deber ser.

Todo contenido normativo con miras a buscar bienestar intersubjetivo debe ser indeterminado, es decir, no se establecen los acuerdos contractuales de una vez para siempre, su aplicación debe ser flexible y, en todos los casos, reflexiva, evaluada en los efectos de su acción sobre el individuo, dado que la relación intersubjetiva es una búsqueda constante de adecuación normativa, que puede asumir un rol patológico cuando está articulada al poder y limita la realización de cualquiera de

los sujetos participantes de la relación; pues además del deseo de auto-realización de los miembros de la sociedad —que es la razón de ser de la existencia de los cuerpos normativos—, surgen los presupuestos de solidaridad entre los miembros, para acentuar el quehacer normativo en las instituciones de vida ética. Por ello, advierte:

La cultura de la libertad ha tomado hoy una forma completamente nueva, que hay que empezar a construir normativamente para el corto periodo de una época histórica [...] es necesario develar socio-históricamente las clases de prácticas normativas en las cuales hoy los sujetos satisfacen mutuamente sus propósitos realizando su libertad individual en la experiencia de esta comunidad. (Honneth, 2014, p. 89)

Desde este ejercicio más circular y vivencial de las relaciones intersubjetivas surge una pregunta capital en Honneth para poder hacer frente a la superación de las patologías en la sociedad: ¿cómo acceder a un punto de vista normativo para hacer crítica de la sociedad? En ese sentido, Walzer²⁴ propone tres formas de crítica social: en primer lugar, reconocer el valor revelador que tiene el encuentro con el otro, como una experiencia cognitiva para acceder a la fuente de la normatividad; en segundo lugar, distinguir la relevancia de la invención en la construcción y el acomodo de las estructuras procedimentales de carácter universal, y a partir de ese procedimiento, presentar un puñado de principios normativos que en un momento adicional servirán para hacer crítica de la sociedad; en tercer lugar, activar permanentemente el ejercicio fundante de la interpretación, que le permite al sujeto, en compañía del otro, un acercamiento inmanente a la realidad, al tiempo que la están construyendo entre ambos. Para Honneth, esas tres acciones

24 Según Honneth, el futuro de la filosofía social depende de la posibilidad de justificar de manera convincente los juicios éticos que se emitan sobre las condiciones necesarias de la vida humana. Para ello hace una lectura de la obra de Walzer, con miras a acercar sus reflexiones de la filosofía social a los contenidos de la filosofía política, encontrando vías comunes para establecer estrategias, desde una teoría normativa, y proponer acciones de transformación social que, usando las categorías hegelianas de la reactualización de la Teoría Crítica, ataquen las prácticas exacerbadas del capitalismo reificante.

articuladas son la base de la vida compartida que protegen al sujeto de prácticas patológicas de cosificación.

En el camino de la superación del déficit social que producen las acciones patológicas se evidencia un problema: la separación entre la normatividad y la realidad social. La clave y la novedad en la teoría honnethiana consisten en no invocar la norma de forma previa a la vivencia social ni acudir a un raciocinio de orden mental para su producción, como abstrayendo la situación a un mundo no objetivable; la norma es el resultado de los sujetos deviniendo en relación, que se dictan sus propias reglas para su articulación compartida, en la medida en que sean necesarias para su bienestar colectivo, siempre en proceso de reflexión y evaluación.

El punto de partida honnethiano es la norma que ya se vive en la realidad, que la cotidianidad misma expresa: “No se toma ningún otro principio normativo que al mismo tiempo no esté ya realizándose en el mundo social” (Honneth, 2009c, p. 33); es decir, las normas deben ser el resultado de los procesos de interacción que a diario construyen los sujetos. Este modelo normativo para criticar la sociedad toma como referencia los mismos ideales que ha conseguido a partir de una lectura empírica de la misma, que le permite entender el potencial de criticarla en sus propios términos, con el único propósito de mejorar sus estructuras e instituciones para el bien de sus participantes en la vida compartida.

Este ejercicio para alcanzar el punto de vista normativo desde el cual criticar la sociedad es una herramienta efectiva contra las patologías que pueden emerger en lo social²⁵ y tiene como punto de apoyo la realidad inmanente que experimenta cada sujeto en la relación con

25 El abordaje que hace Honneth de los conflictos sociales desencadenados por el sufrimiento en la vida de los sujetos se sostiene en una propuesta normativa, fruto de un análisis crítico de la sociedad, que le entrega herramientas del orden sociológico para entender por qué dichos sentimientos negativos desencadenan en quien los padece una acción movilizadora en términos

los otros, en sus actos de intersubjetividad. Allí, aplicando el modelo reflexivo, puede reconstruir ideales, valores o principios que ya han tomado forma en la realidad social en su interacción y que, a partir de dicha reconstrucción, presentan una radiografía de lo que significa para ellos vivir juntos.

La vida intersubjetiva dota a los participantes de herramientas de orden teórico racional para la búsqueda de la libertad y la valoración de esta como bien mayor, donde los atributos de la vida en común no son el resultado de costumbres irreflexivas o normas impuestas. Por el contrario, surgen de un ejercicio reflexivo que, bajo condiciones de intersubjetividad, lleva a los participantes a develar puntos en común, logra fortalecer sus aspiraciones de autonomía y determinación, y los conduce al desarrollo de su realización a plenitud, en un espacio creado por ellos mismos para su aseguramiento, en el marco de las instituciones que los rodean.

Esta situación así vivida lleva a los sujetos (cuando parten de su proyecto moral) a crear espacios de articulación y garantizar, como prerequisite para sus relaciones intersubjetivas, sistemas normativos con un amplio nivel participativo. En estos, en un ejercicio dialéctico en términos hegelianos, el sujeto pone en común sus anhelos de realización moral y recibe como respuesta respeto y reconocimiento, tanto de los otros como de las instituciones que lo rodean como sistemas de acción. Estos últimos

conforman una esfera de libertad social, solo si las obligaciones de rol que los constituyen pueden ser concebidas por los sujetos como obligaciones que pueden ser aprobadas reflexivamente; si, en cambio, estas obligaciones fueran vividas como impuestas socialmente o forzadas, los sujetos no podrían reconocer en la complementariedad mutua de sus acciones una realización de su propia libertad “objetiva”, de volición y aspiración externa. Por eso, Hegel había vinculado ya la existencia

políticos, buscando desplazar el horizonte normativo por unos valores morales que se legitiman en la intersubjetividad.

de sus esferas éticas al requisito de una aprobación reflexiva, por parte de los miembros, de sus obligaciones de roles, entrecruzadas de manera complementaria; en su filosofía del derecho, esto lo aseguraban los sistemas de acción del derecho y la moral, precedentes y asequibles en todo momento, que tienen que asegurar de manera específica que los sujetos pueden replégarse de sus lazos y obligaciones de acción dados para hacer una revisión. (Honneth, 2014, p. 169)

De esta manera, Honneth reconstruye ideales que están en el mundo de la vida en la relación intersubjetiva, desde su reflexión hegeliana, y los emplea como medios normativos para explicar la vida en comunidad, como el ideal deseable para la realización intersubjetiva desde el mismo punto de vista normativo. Dichos valores deben pensarse como valores de la razón progresiva con la base de la racionalización social, que son, en suma, el concepto formal de progreso y protegen las relaciones humanas de expresiones patológicas en su búsqueda de realización.

Sin embargo, propone un complemento metodológico a la teoría de Hegel para hacer más contundente la importancia de la vida en comunidad en su exposición de motivos. Así, al concepto de razón social (que ya es trabajado por la teoría hegeliana) articula una revisión pormenorizada de las acciones generadoras de experiencias patológicas. Allí, en su concepto, los ideales que son reconstruidos deben ser vistos como encarnación de una razón que se realiza de manera histórica y progresiva, y en su movimiento de intersubjetividad crea momentos en el aprendizaje social que rechazan la imposición de normas viciadas y entienden la relación social como un proceso en permanente construcción.

En este punto, tal como lo señala Morales Aguilera (2017), para poder superar el riesgo patológico es necesario poner el acento en la configuración conceptual de eticidad, a partir del análisis honnethiano mismo, en relación con la noción de justicia subyacente a su propuesta. En ese sentido, las condiciones o los elementos estructurales de cualquier sociedad, que pretendan brindar opciones de vida buena y autorrealización a sus sujetos participantes, requieren de la articulación de justicia y libertad.

La justicia como análisis de la sociedad evidencia el significado de la teoría del reconocimiento de Honneth, con la aplicación del método de la reconstrucción normativa. Parte de reconocer los ideales de los sujetos que estos dejan en evidencia en la vida intersubjetiva, para llevar allí el tipo de instituciones que se requieren; o, dicho de otra manera, cómo su ausencia denuncia situaciones patológicas que ponen en jaque la pretensión de una vida en libertad, que es necesaria para poder lograr una vida buena y es un requisito primario para consolidar la eticidad en la sociedad.

Pensar la eticidad en la democracia es para Honneth la mayor barrera ante el incremento de condiciones patológicas de la sociedad. Además, da la posibilidad de establecer un referente normativo que garantice las relaciones colectivas que permitan, en cada sujeto, la experiencia necesaria en que las prácticas intersubjetivas lo conducen a su realización. Por eso en la relectura que hace de la filosofía del derecho de Hegel, propone la vida institucional de la sociedad como la encarnación de dicha normatividad, orientada a garantizar la autodeterminación del sujeto que, en últimas, asegura su experiencia de libertad social.

Así, para Honneth las instituciones tienen un presupuesto normativo por el cual operan, pero la existencia de patologías deja constancia de que no se han desarrollado o que este ha resultado fallido. Por eso, la realización de la razón —en términos de su propuesta de relación intersubjetiva para el desarrollo de los proyectos de vida— debe entenderse como un proceso de aprendizaje social, en el que la misma sociedad encuentra las causas de los problemas que le generan limitaciones a sus participantes, y en la interacción descubre estrategias para su superación, reformulándolas o proporcionando nuevas instituciones y prácticas sociales que garanticen que la realización del sujeto sea el fin mayor.

Sin embargo, dicho proceso de aprendizaje solo será oportuno si se da en relaciones de participación, equidad y paridad para cada uno de los miembros. Cuando dicho aprendizaje es mediado por prácticas de dominio que favorecen a unos en detrimento de otros, es señalado como un ejercicio de distorsión de la razón o déficit de derechos en

una relación intersubjetiva. Un déficit sociológico que, en términos del marxismo, se puede leer como un símil de cuando el proletariado era la víctima del sistema capitalista. En este caso, Honneth propone una visión más ampliada, al entramado social, donde tal déficit es evidencia de un diagnóstico crítico de la realidad social: “Sin prácticas sociales que garanticen la calidad de las relaciones del reconocimiento recíproco no solamente no hay una sociedad justa, sino que ni siquiera es posible hablar de un sujeto autónomo ni de agencia” (Fascioli, 2011, p. 66).

El reto primero que tienen los sujetos en las relaciones recíprocas es discutir las pautas atinadas de la vida social que articularán en su ejercicio intersubjetivo, donde el cuerpo normativo valida la esfera pública, dándole prevalencia al diálogo plural y permitiendo que lo identitario sea asumido como subsidiario en la realidad colectiva, para garantizar la objetividad en la lectura de la realidad. En ese espacio, los objetivos morales, que son la esencia de cada sujeto participante, se deben identificar indirectamente, pues no dependen de lo que ellos dicen para su realización, y la realidad va más allá de lo que se agita en la esfera pública para su reconocimiento; es un asunto de ontología social, que amerita todo un proyecto societal de vivir juntos.

Según Honneth, lo que asegura tener un ideal de vida buena son las pretensiones morales de las que es consciente el sujeto, de manera latente o inmanente, porque las solicita o le son negadas. La vida intersubjetiva de los seres humanos, a la que se ven abocados por necesidad, es una forma ética de existir, mediada por el reconocimiento. Y la comunidad, como espacio de realización, no es otra cosa que el escenario donde se evidencian el desarrollo del proyecto de vida buena y la conquista de la felicidad de cada sujeto.

4.2 El camino comunitario en Honneth

El sufrimiento por indeterminación, como se vio en el capítulo anterior, es una categoría central en los estudios honnethianos sobre la moralidad, pues según el autor, dicha realidad —entendida en la reflexión consciente que hace el sujeto sobre su proyecto de vida— determina

estados de insatisfacción o “incompletud”, que experimenta al no encontrar una realización plena en el entorno social en el que se desenvuelve. Verse excluido o parcialmente reconocido, a partir del rechazo de algunos aspectos que le son característicos a su proyecto de moralidad, lo llevan a convertir esta demanda en el motivo que impulsa su lucha por el reconocimiento.

En los últimos años, la preocupación por el bienestar y la reducción del sufrimiento han sido enunciadas en los marcos teóricos de los sistemas sociales, económicos y políticos; lo grave es que sus propuestas, con alcance globalizante, lejos de garantizar dignidad e integralidad a la construcción intersubjetiva de los seres humanos, han consolidado plataformas de desarrollo individual, mercantilizadas, reificadas y mediadas por el capital, que naturalizan esta indeterminación. Esto se ha dado bajo tres posibles condiciones, que son desarrolladas en toda la obra de Honneth: en primer lugar, la indiferencia frente a la particularidad del individuo evidenciada en prácticas de invisibilidad por parte de las instituciones sociales; en segundo lugar, la cosificación de su proyecto de vida, tratándolo como un asunto objetivable y dándole valor en cuanto producto; y en tercer lugar, promoviendo un falso reconocimiento o un reconocimiento subsidiario, con base en otras características que son ajenas a su identidad, pero que le otorgan como necesarias para su matización. Honneth se refiere a la reificación en los siguientes términos:

Si el núcleo de toda reificación reside en un “olvido del reconocimiento”, las causas sociales de la misma deben ser buscadas en prácticas o mecanismos que posibilitan y perpetúan sistemáticamente tal olvido. Sin embargo, ahora se presenta un problema adicional que no pudo ser enfocado antes en su justa medida: el hecho de que la reificación de otras personas y la de uno mismo no aparezcan forzosamente juntas tiene como consecuencia que estas pueden tener causas muy distintas. Si bien se trata en ambas formas de modo del olvido del reconocimiento, su carácter es por cierto tan distinto que es probable que difiera enormemente también en su génesis social, en la forma de su origen en la sociedad. (Honneth, 2007, p. 137)

Honneth trata de abordar cada uno de estos dos tipos de reificación siendo consciente de que una y otra, aunque se den por caminos distintos y con efectos diferenciadores, tienen en común, en su punto de partida, la intención de reducir al sujeto en sus pretensiones de realización. Y usan, tanto en el plano individual como en el colectivo, mecanismos de distorsión de la vida intersubjetiva, que los obligan a modificar sus pretensiones y a transformarlas en acciones o prácticas individualizantes que, por más portadoras de éxito que sean, conducen a la frustración de no verse en la medida del reconocimiento del otro.

La individualización ha creado todo un sistema de prácticas sustentadas de exclusión y marginalidad que sostiene a más de la mitad de la población mundial, consolida procesos políticos, culturales y económicos, y genera múltiples expresiones de ausencia de derechos que son imperceptibles por la falta de conciencia del sujeto y la cosificación. Esta es la respuesta de la sociedad ante dicha ausencia, que genera prácticas solo objetivables en las relaciones humanas, mediadas por transacciones de bienes y servicios, dejando en segundo lugar la dignidad del sujeto y su realización, frente a su capacidad de consumo y tenencia. Allí, la categoría del falso reconocimiento genera experiencias insostenibles, superficiales y no vinculantes; breves espacios en los que se le da licencia al ser humano para que se sienta parte de lo social sin que este se transforme ante él, lo cual es contrario a la expectativa de realización plena que desean los sujetos.

En resumen, lo que Honneth propone es que los sujetos emprendan un sendero reconstructivo de concepción de realización, donde siendo conscientes del sufrimiento del que padecen por ver truncado su proyecto moral de realización, lejos de dejarse llevar por las prácticas cosificantes o un falso reconocimiento, se dispongan a transitar un proceso que los lleve (desde su pretensión moral) a buscar en la vida intersubjetiva las razones de blindaje a su dignidad y su autonomía; y con ello, asegurados en la respuesta que unos y otros dan a los proyectos de realización, construyan un espacio comunitario con un cuerpo normativo favorable y unas instituciones éticas flexibles, que garanticen a futuro su realización plena.

4.2.1 La validación del proyecto de vida buena comunitario en clave intersubjetiva

Como se esbozaba en el primer capítulo, Honneth propone, además de una teoría del reconocimiento que supere los vacíos formalistas de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, una reactualización de Hegel, para identificar allí los retos de integración que tienen las sociedades modernas en torno al bienestar del sujeto. Inicia su camino haciendo un recorrido desde la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, 2006), para comprender la necesidad de relacionalidad del ser humano, hasta llegar a la *Filosofía del derecho* (Hegel, 2017b), donde encuentra argumentos para entender el proyecto de eticidad. A partir de ahí, y con un enfoque eminentemente hegeliano, aborda de manera transversal en toda su obra una apuesta para proponer una nueva antropología, basada en una visión del ser humano que, desde la filosofía social, se comprende en su dimensión relacional con los otros, y la que el entorno le es dado como su mayor nivel de realización, donde puede blindarse de las patologías que limitan sus condiciones de vida:

El punto de vista adoptado allí era el de “las condiciones de vida sociales del sujeto individual” y lo que se conceptualizaba como “atinadas, ideales o sanas” eran “aquellas formas de organización de lo social que permiten al individuo una realización no desfigurada de sí mismo” (ibídem, 106). En consecuencia, lo que para el pensador de la tercera generación de la escuela de Frankfurt implicaba “analizar las patologías sociales” era tipificar “las condiciones naturales del hombre” (ibídem, 110) esto es, establecer los parámetros normativos de una determinada antropología. (Roggerone, 2018, p. 258)

La construcción conceptual de la teoría del reconocimiento ha tenido tres etapas en su obra: los escritos de los años noventa en torno a la conceptualización de la *lucha por el reconocimiento*; en la primera década del 2000, su trabajo sobre las *patologías sociales* que provocan la lucha por el reconocimiento; y en los últimos años, la *libertad social* como punto de llegada de su proyecto teórico. Mediante este recorrido, Honneth desarrolla unos principios críticos que le permiten abordar el proceso de la validación intersubjetiva como mecanismo necesario para

la justicia, y la articulación de estructuras flexibles de la sociedad como el constructo ético de realización de los proyectos de vida buena.

En este proceso intersubjetivo se articulan dos acciones claves para que, en la sociabilidad, el sujeto pueda experimentar condiciones de vida digna en su individualidad: en primer lugar, las garantías de unas relaciones intersubjetivas con base en la realización de unos y otros, en la medida de sus articulaciones sociales; en segundo lugar, otorgarles herramientas normativas que aseguren los procesos institucionales. A la vez, ello implica dos acciones transformativas: por un lado, darles paso a las expresiones afectivas para que pueda desplegar sus sentimientos de goce en la esfera pública; y por el otro, hacer del derecho y la solidaridad mecanismos que garanticen la autonomía y la determinación, que lo conduzcan a desvanecer las presiones consumistas y económicas que obstruyen la autorrealización; como advierte Sembler,

ya no serán los procesos de colonización del mundo de la vida por parte de imperativos sistemáticos los que constituirán el rasgo distintivo de la emergencia de fenómenos sociales patológicos, sino más bien, la tendencia estructural de ciertas formas modernas de libertad (a saber, libertad jurídica y moral) de ser asumidas como el conjunto de la autonomía, su inherente pretensión de totalidad. (2018, p. 309)

Es decir, la transformación del sufrimiento por exigibilidad de derechos genera una renovación en la relación que el sujeto hace de sus experiencias de desprecio, cambiando la sensación de sometimiento e impotencia por una actitud emancipatoria. Esta es promovida por los sujetos mismos, mediante un proceso autoconsciente de su significado en el otro y del valor de su entorno, que lo llevan a explorar sus experiencias afectivas en un proceso progresivo de exigibilidad, fortalecer su vida ciudadana y consolidar la vivencia cultural y solidaria en su comunidad. Así, puede pasar de ser víctima del desprecio y el aislamiento a constituirse en sujeto de derechos, tal como advierte Honneth en la presentación de *El liberalismo del miedo*:

Aquello en torno a lo cual giran los miedos y temores respectivos de los peor parados y los perdedores va cambiando con el desarrollo

histórico, y por eso se mide en cada caso en función de cuáles son las expectativas legítimas de protección y seguridad que se han establecido ya institucionalmente en un nivel civilizatorio. (Shklar, 2018, p. 26)

Para Honneth, el gran reto de la actualidad es la realización plena del ser humano, no solo en clave del éxito —que termina siendo una carrera individual de realización—, sino en el desarrollo de las potencialidades con las que se dota el entramado social para que todos sus participantes, sin excepción, puedan desplegar su proyecto de vida. Esta situación solo podrá ser medida como satisfactoria cuando las poblaciones históricamente discriminadas y excluidas por su diversidad o condición histórica de asimetría, sin renunciar a su particularidad, vean y sean dotadas de mecanismos de seguridad y protección, que les validen su acceso y el goce de sus derechos en la interrelación.

La relación naturalizada entre los sujetos de experimentar violencia²⁶ —promovida por las expresiones de desprecio de manera física,

26 “First, Honnet is not claiming that *all* social conflicts should be understood as moral conflicts. Many social conflicts do in fact revolve around material deprivation and competition over the allocation of scarce resources. For example, riots over scarcity and price of food are a persistent feature of the modern social world, from the mod-seventeenth century riots in rapid increase in the prices of staple foods. Such conflicts clearly follow the logic of conflicts over the material conditions for self-preservation. Second, Honneth is not claiming that all social conflicts *exclusively* fall into one category of the other. Many particular social conflicts have varying mixes of interest-based and recognition-based elements. For example, the famous sanitation workers strike in Memphis, Tennessee in 1968 involved both claims to safe working conditions sparked by recent job-related deaths -thus invoking the objective conditions necessary for self-preservation – and demands to end race-based discrimination by supervisors – thus invoking the social conditions necessary for equal self-respect. Third, Honnet argues that in any particular social conflict or struggle being studied, it is an open question whether material interests or moral expectations or some combination of both are doing the real work. In the end, social analysis cannot settle such question theoretically, but most look at the empirical evidence. Nevertheless, he does want to claim that important social struggles cannot all be reduced to the logic of atomistic

verbal y simbólica— y sentir miedo en el entorno social, por el posible rechazo a su proyecto de vida, parcial o totalmente, se traduce en una obstrucción de la libertad individual; y por ser esta el valor mayor por el que el sujeto exige reconocimiento se convierte en un imperativo de su proyecto de vida conquistarla o recuperarla sin renunciar a su identidad.

La esencia del sujeto es sentirse libre para desarrollar su proyecto de vida, y cualquier asomo de presión o limitación de esta hará que el sujeto consciente demande de su entorno prácticas de visibilidad y reconocimiento en doble vía: a las personas que lo rodean, con quien está obligado a crear relaciones intersubjetivas, y a las instituciones, que se deben moldear para ser garantes de sus intereses de vida buena. Solo en la medida en que el escenario relacional —las relaciones intersubjetivas— y contextual —las estructuras sociales— sea validador de su realización, puede decirse que al sujeto le asiste una vida justa, porque experimenta la libertad, transformando así los sentimientos de sufrimiento en motores transformadores de su realidad.

Tal como señala Leyva (2018), en los sentimientos de desprecio evidenciados en las experiencias de sufrimiento se encuentran las herramientas suficientes para analizar los contenidos y a la vez las demandas normativas de la lucha por el reconocimiento, presente en cada uno de los sujetos que participa en los conflictos sociales, dando el soporte conceptual a una “teoría de la sociedad con contenido normativo” (Leyva, 2018, p. 248). De acuerdo con Honneth, la lucha por el reconocimiento aclara la lógica moral de los conflictos sociales, anclada a experiencias de injusticia que, en últimas, son las que impulsan la resistencia de los sujetos en contra de una vida reificada. Por eso, en gran parte de los conflictos sociales, el progreso o el desarrollo moral a partir de la lucha social ocurren en la medida en que las experiencias individuales de desprecio se interpretan como vivencias clave, típicas de todo un grupo,

conflict between strategic individuals, and so social analysis must remain open to a different kind of social conflict, one in which the recognition order of a society and the practical identities of socialized individuals are at stake” (Zurn, 2015, p. 58-59).

de forma que pueden entrar como motivos rectores de la acción en la exigencia colectiva de relaciones ampliadas de reconocimiento.

Por ende, al hacer un repaso en la propuesta crítica honnethiana de la razón de ser de los conflictos como potenciales renovadores de la vida social, se fortalecen de manera articulada a) las expectativas de realización que tienen los sujetos, b) los procesos de consolidación de solidaridad que da la relación intersubjetiva y c) el espacio social como ejercicio de interacción. Según Honneth, estos procesos son interdependientes entre sí, sus acciones son progresivas y solo el desarrollo de uno en otro, de manera articulada y circular, consolidará las expectativas de vida buena del sujeto. La falta de toma de conciencia o una distorsión de ella por parte del sujeto, el rechazo o las limitaciones en la vida intersubjetiva, y la falta de participación o el veto a una presencia efectiva en las estructuras sociales, aunque sea de modo temporal, limitan la libertad y promueven experiencias de injusticia social.

Este tipo de relación entre sujeto, intersubjetividad y estructuras sociales determina los tres puntos nodales en los cuales emerge la propuesta antropológica de Honneth, que está anclada en una visión progresista de las condiciones morales de los individuos, que les permite salir del letargo de la cosificación de las subjetividades para volver a confiar, en términos aristotélicos, en el significado de la *polis* y los valores éticos, que coinciden con los intereses morales y permiten la realización comunal sin reificación. En ese sentido,

una tendencia a la autorreificación surge, por el contrario, cuando comenzamos (otra vez) a olvidar esta autoaprobación preliminar al concebir nuestras sensaciones psíquicas solo como objetos para ser observados o producidos. Es evidente, pues, que hay que buscar las causas de las actitudes autorreificantes en prácticas sociales relacionadas en un sentido amplio con la autopresentación de los sujetos. Si bien es posible afirmar que en todo accionar social siempre es necesaria una referencia a los propios deseos e intenciones, se pueden distinguir, por cierto, campos de práctica institucionalizados amoldados funcionalmente a la presentación de uno mismo. (Honneth, 2007, p. 143)

La teoría honnethiana denuncia en la vida actual la naturalización de prácticas de cosificación que le hacen sentir al sujeto que lo normal es el desprecio de su proyecto de vida y que, por ende, no tendrá nunca un trato de igual en el entramado social (cfr. Beitz, 1983). Dichas prácticas validan al otro de la relación —en un proceso jerárquico— para invisibilizarlo y reducirlo a la pretensión de que jamás será uno con derechos, y a las instituciones sociales otorgan atribuciones y normas legales para ser indiferentes o entorpecer de manera sutil el desarrollo de su vida buena.

La ruta que propone Honneth para salir del círculo vicioso al que conduce la vida reificada es asumir una reflexión en relación con el progreso, en términos weberianos²⁷, que se entiende como un proceso para conducir a las sociedades modernas a contribuir en materia de calidad de vida de los sujetos, a partir de las propuestas socialistas, que posesionan el acceso a los recursos para transformarlos con miras al bienestar de la ciudadanía, particularmente de las personas y las comunidades que, por las mismas asimetrías sociales que producen la relación de intercambio de productos y el capitalismo exacerbado, no participan en la lógica de relaciones de producción. No se puede esperar que ellos, como sujetos conscientes de este proceso de reificación, aparezcan solo en colectivos organizados que luchan por idearios identitarios y políticos, o por políticas de la diferencia que postulan sus necesidades, sino que simplemente son sujetos que experimentan desprecio, pues dicha actitud de aislamiento les obstruye su libertad y, en la búsqueda de esta, asumen un camino de progreso, si se quiere, de orden moral.

Este abordaje deja claro que para Honneth el progreso no está dado por el acceso a bienes y servicios, como lo proclaman las políticas de redistribución, ni tampoco al asumir una identidad colectiva, como lo

27 Honneth hace una lectura de la propuesta sociológica de Max Weber para entender cómo los propios actores sociales perciben la sociedad desde los momentos de incomodidad o insatisfacción que experimentan, y desde allí leer entre líneas cómo convierten dichas realidades en un aprendizaje social, a través del cual las sociedades buscan mejorar las respuestas a sus problemas.

solicitan procesos agenciados por grupos sociopolíticos. Para él, sus luchas son necesarias, pero secundarias, pues la pretensión de reconocimiento está en la base social de ser asumido en la vida comunitaria, en la medida en que aquello que es relevante en su mismidad moral sea reconocido como tal por quienes lo rodean, y cuente con las herramientas para realizarlo; luego de ello o en su marco, son bienvenidas las acciones de redistribución y la búsqueda de identidad de los grupos sociales. En esto consiste su llamado al progreso moral:

Honneth indica que la exigencia de progreso moral se impone cuando surgen disputas y conflictos sociales debido a ciertas fallas en el reconocimiento de los otros —esto es, disputas y conflictos sociales— que surgen de nuestra ceguera hacia ellos y hacia las demandas morales que nos hacen. Bajo estas circunstancias, el llamado al progreso moral nos impulsa a superar los patrones de percepción que han contribuido a nuestra ceguera social y, con esto, nos ayuda a ampliar la esfera de visibilidad dentro de la sociedad. (Acosta, 2010, p. 300)

Ceguera, invisibilización e instrumentalización son calificativos con los que las sociedades modernas generan relaciones con los grupos poblacionales históricamente discriminados y excluidos, o con las personas en situación de asimetría social. El problema radica en que esta práctica de desprecio en la sociedad es mayoritaria y que los sistemas sociales y culturales la reproducen. Y si bien es cada vez más reducida su consideración en cuanto a aspectos normativos, todavía las sociedades actuales carecen del lente de análisis social que les permita, por un lado, ver a su alrededor cómo en proyectos colectivos actuales hay periferias esperando a ser reconocidas, y por otro lado, ser conscientes de la exacerbación que el capitalismo hace de sus pretensiones.

Tener marcos normativos participativos es un indicador fehaciente de progreso moral, pues logra que, en escenarios colectivos, lo particular encuentre puntos en común con otros particulares y formen entramados comunes de realización. Son esos puntos de encuentro los que generan espacios institucionales o los reactualizan como estructuras que, recogiendo esas pretensiones de validez, se convierten en derroteros éticos de vida buena en doble vía: porque los sujetos encuentran allí todas

las oportunidades de realización, o porque estas se van acomodando a las demandas más genuinas de los sujetos; pero además se transforman en un trato por traducir las prácticas normativas en actitudes cotidianas, y es en ese momento cuando se permea la cultura ciudadana.

Precisamente para la validación de esos marcos normativos, Honneth propone metodológicamente una ruta de la reconstrucción normativa que le permitirá construir los estándares y las instituciones necesarias para la realización de los sujetos, a partir de una propuesta de intervención participativa de estos en las determinaciones normativas de sus comunidades. Se trata de un proceso racional activado por la conciencia que el sujeto toma de sí mismo, la necesidad de realización y el entorno en el que debe realizarse; con base en ello, y en un ejercicio intersubjetivo, despliega un proyecto de vida cuyo medidor de satisfacción será su logro de felicidad. Así,

el carácter de “reconstrucción normativa” consistirá entonces en tomar como guía una determinación general de lo que los sujetos razonables podrían querer racionalmente, se destilarán a partir de las condiciones dadas históricamente aquellas metas que sigan realmente acercándose en máximo grado al ideal conceptual. (Honneth, 2014, p. 82)

Dicha metodología tiene como punto de partida las pretensiones mismas del sujeto para alcanzar su felicidad, y está en interacción con las aspiraciones de los otros sujetos con los que comparte el espacio vital. El objeto de su acción es cómo poner en armonía un proyecto con otro para que dependan entre sí, en un ejercicio de articulación. De esa manera, cualquiera de los sujetos participantes, en la medida en que toma conciencia de sí y para los otros, y de su articulación con las instituciones de justicia, se convierte en promotor de una dinámica de relación de la que surgen las acciones normativas que determinan la eticidad comunitaria, que no puede ser otra cosa que la sumatoria de los valores de vida buena.

Honneth comprende el papel emancipador de la acción transformadora del sujeto en la realidad como el resultado de dicho proceso de incidencia, tal como lo advierte la teoría marxista. Sin embargo, y como

una nueva forma de releer a Marx²⁸, busca acercar dicho papel transformador no solo a las relaciones articuladoras del trabajo, sino también a las dinámicas cotidianas del ser humano, trasladando su reflexión del mundo del proletariado a los escenarios de realización individual en su espacio vital, donde se cuecen las aspiraciones de construir con el otro sus perspectivas de bienestar, aunque aún no haya una participación en los modelos de transformación. Por ello, busca desarrollar un concepto crítico del trabajo, separándose de las teorías industriales, para ver en este no solo una práctica de poder y dominación social en términos de producción, sino de la transformación de las percepciones de la realidad, desde las prácticas intersubjetivas, como un valor de gran relevancia para las nuevas reflexiones de la Teoría Crítica, hasta los consensos ciudadanos que buscan promover el buen vivir.

Esta concepción del sujeto, la en teoría del socialismo, se basa en que la constitución del yo presupone el reconocimiento intersubjetivo y recíproco; por tanto, solo será partícipe de un proceso emancipador si se da este ejercicio dialéctico de transformar la realidad para su bienestar en espacios colectivos o comunitarios. En la relectura que hace Honneth de Hegel esto se posibilita en las relaciones interpersonales, en las que se da el goce de los derechos y la solidaridad, mediados por estructuras psicosociales²⁹ que permiten experimentar los efectos positivos de dicha relación en la vida misma. Así, esta posición da un vuelco a las reflexiones de justicia, ya no como un asunto de normas externas a las

28 Marx construye una crítica al capitalismo como principal causa de la patología social. Su presupuesto primordial es que la sociedad genera formas de opresión que no son perceptibles por la teoría tradicional, y por ello abordarlas es deber ser de la Teoría Crítica. Allí, la pregunta por cómo los propios actores sociales perciben la sociedad desde los momentos de incomodidad o insatisfacción es la clave para analizar el malestar de los individuos en una sociedad que en apariencia funciona correctamente, pero que denota la existencia de la alienación en los hilos oscuros de la dominación capitalista.

29 Aquí es fundamental entender el acercamiento de Honneth al psicoanálisis, particularmente a Freud y sus planteamientos sobre los problemas que padece la sociedad y que son sentidos por sus protagonistas, pero cuyas causas permanecen ocultas.

que el sujeto debe someterse institucionalmente, sino como el resultado de una construcción de este con su entorno, que termina asegurándole el goce de la vida buena.

Pensar la justicia en niveles comunitarios lleva a Honneth no solo a trascender las reflexiones propias de los planteamientos hegelianos, sino a hacer lecturas comparadas, tanto con la propuesta moral de Kant como con el liberalismo norteamericano, para volver a Hegel y proponer una reactualización de su demanda en perspectiva social. Como advierte Saavedra (2017), las garantías que ofrecía la teoría de la justicia propia del liberalismo rawlsiano y del moralismo kantiano —referidas a cierto nivel de neutralidad para hacer frente al pluralismo y defender la dignidad humana— son cuestionadas por un paradigma que reivindica los valores comunitarios por encima de la autoridad del individuo; las prácticas concretas por encima de la fundamentación universal.

La construcción de una perspectiva de justicia de orden comunitario —que responde a los ideales propios o funcionales de la misma idea de justicia en términos hegelianos— será el resultado de la expresión de libertad del sujeto. Con este horizonte colectivo, ya no será más una libertad en abstracto, desde lo que cada uno puede percibir o el placer que cada uno experimenta en la individualidad, sino que será promotora de una forma de libertad en la manera en que la experimentan los ciudadanos de una comunidad en la vida intersubjetiva. Y será una libertad justa en la medida en que otorgue la seguridad de una realización plena de la vida a cada uno de los sujetos, garantizando así el contenido sustancial de la voluntad, que solo les es dado en las prácticas concretas de las instituciones sociales.

Esta percepción analítica de la sociedad, propia de Honneth, presenta dos características fundamentales que son enfáticas en toda su obra: que la libertad es una experiencia propia del individuo, que solo puede experimentar en escenarios de intersubjetividad: “ser-sí-mismo-con-el-otro”; y que esta es dada como expresión que asegura su vocación comunitaria: participando en la construcción de las instituciones sociales éticas. Esta situación convierte el bienestar en el centro y el principal indicador de la dinámica de apropiación del sujeto; tal como

indica Honneth, “justicia es el título general para la realización lograda de la unidad entre libertad, igualdad y fraternidad. Estos tres son conceptos normativos que nos dicen algo sobre la estructura básica de la sociedad” (2018, p. 47).

Dicha realización es mediada por la conciencia que hace cada sujeto de lo que implica ser un ciudadano libre en relación con los demás, con quienes comparte el entorno comunitario, y del papel de las normas estructurales y las acciones dentro de esa misma comunidad, como garantes del desarrollo de la libertad, lo que permite darle centralidad a la esencia de las circunstancias sociales en el proceso de relación interpersonal, incluso antes de la validez del procedimiento, y fundamentar normativamente las instituciones sin necesidad de trascender sus propias dinámicas (cfr. Frankfurt, 2006).

Estos son los escenarios propicios para la práctica de la libertad social propuesta por Honneth, pues logran determinar la justicia en términos de igualdad. Así, los individuos pueden acceder a la vida comunitaria sin restricciones que no sean las elegidas por ellos mismos, y con las garantías de no ser atropellados en sus pretensiones individuales, por más particulares que estas sean. Claro está, y es su condición básica, que tengan ánimo de acoplarse a la intersubjetividad y, de la misma manera que dichas estructuras en las cuales se ancla la vida de la comunidad, se vayan acoplando a los cambios individuales y colectivos que la relación intersubjetiva genera en el tejido social. Por tanto,

la igualdad es, de cierto modo, un efecto asociado, que se produce tan pronto como la libertad se concibe como cooperación social. Por supuesto, la igualdad significa algo diferente, dependiendo de la esfera en que interactúo con los demás [...]. En la esfera política, igualdad no significa lo mismo que en la esfera económica, y lo mismo respecto de la familia. Pero siempre se trata del hecho de que en la igualdad tiene lugar hacer realidad mi libertad en el uno-con-otros. (Honneth, 2018, p. 46)

El interés a toda costa de un sujeto para su realización no es solo tener conciencia de su individualidad —proyecto moral— o tener un proyecto de vida —metas personales de autonomía—, sino experimentar la

libertad para su ejercicio de vida buena. Y esto solo es posible cuando siente correspondencia en su espacio vital, donde tanto su conciencia de sí —tener claro quién es— como el ejercicio de su dignidad —ser un sujeto autónomo— son los elementos subsidiarios para que dicha realización sea su proyecto de vida.

De esta manera, en la propuesta honnethiana las *comunidades de seres libres* serán entendidas como el espacio adecuado de vida intersubjetiva y en constante dinamicidad, que construye comunidad, donde interactúan sujetos que gozan de libertad en cada uno de sus proyectos de realización, debido a que en la convivencia cotidiana, apoyados en normas creadas de manera participativa, desarrollan sus proyecciones de realización, experimentando en ellos mismos autonomía —con base en su dignidad humana—, y siendo conscientes de que, en su interrelación con el otro, y el reconocimiento que este les profesa, está dada la conciencia de sí. Por eso afirma categóricamente:

Si está claro que un sujeto solo puede cerciorarse de su propia visibilidad mediante el hecho de que fuerce a la persona que está en frente a acciones que garanticen su existencia, ello significa, como conclusión inversa, que solo la ausencia de tales reacciones puede establecer su “invisibilidad”: desde la perspectiva del individuo afectado, el criterio según el cual se asegura su visibilidad en sentido figurado es la exteriorización de reacciones determinadas, que son un signo, una expresión de que es tomado positivamente en consideración; y, por ello, la superación de tales formas de expresión indica que, en este sentido particular, no es socialmente visible para la persona que está en frente. (Honneth, 2011, p. 169)

Quizá el mayor reto de este proceso de lucha es superar los niveles de exclusión que socialmente están dados en términos de invisibilización, bien sea porque su lugar marginal en las relaciones sociales esté puesto para que el mundo actúe como si él no existiera, o las prácticas de exclusión son tales que humillarlo y pensar el mundo sin él es lo más común en las relaciones interpersonales. Más grave que discriminar o violentar, excluir —como un acto de invisibilización— lleva a grupos familiares, estatales y socioculturales a dejar en las márgenes a muchos

individuos, a veces sin que sean conscientes de ello, generando experiencias de indeterminación en cada una de sus vidas.

En sentido contrario a la realización, o en situación de negación hegeliana, es decir, leyendo la realidad social desde esas experiencias de frustración del rechazo que dan como resultado el desprecio, surgen proyectos y propuestas tendientes a arrastrar hacia experiencias de realización limitada, o frustración en su proyecto de felicidad, prácticas, personas y vidas que piden ser tan válidas y reconocidas como las demás en los espacios comunitarios. Por ende, solo la corrección de esa marginalidad le permitirá a la sociedad pensarse en perspectiva ética.

El proceso de observación de la realidad social marginada deja constancia de una situación que refleja la movilización de los individuos hacia espacios intersubjetivos de articulación, por la presión de los efectos negativos (marginales) en sus vidas. Dicho proceso dialéctico, que se hace desde la conciencia que cada sujeto tiene de su proyecto moral y de su realidad, y que ve en el otro la complementariedad de su realización, suele darse desde las experiencias negativas de rechazo a esa relación de complementariedad; y solo se verá satisfecha cuando encuentre el reconocimiento de quien lo rechaza y el espacio de articulación en el lugar de donde fue retirado. Por ende,

para que la lucha tome cierta dirección y asuma una forma moral, es necesario tener primero la representación de que un cambio de las condiciones y relaciones es posible. Hoy asistimos a una falta dramática de la representación de la posibilidad de un cambio. Esta es la causa central de la ausencia de luchas sociales y morales dirigidas en una dirección clara [...]. Hay una especie de fetichización de las relaciones; una cosificación de ellas, de modo que nos parecen invariables o son presentadas como tales. (Honneth, 2018, p. 48)

Como es propio leer en todo el proceso analítico de Honneth, esta categoría de movilización o lucha es un motor que se echa a andar luego de reflexiones individuales o colectivas, que toman conciencia del déficit de derechos dado en la precariedad de la vida de quienes experimentan marginalidad. Estas prácticas a veces son contenidas por

aquellos a quienes la existencia de dicha asimetría les resulta favorable para sus intereses corporativos y cuyo valor comunitario está ampliamente devaluado. Por tanto, consideran la intersubjetividad solo como un ejercicio momentáneo para consolidar un proceso que es antecedido por el mercado y tiene su fin último en la satisfacción del capital, y no del bien mayor del ser humano, su libertad social.

Ahora bien, dicha lucha es librada por quienes sufren tales experiencias de desprecio, que suelen ser las personas que experimentan en su vida cotidiana un déficit de derechos (no pueden participar de manera efectiva en los procesos solidarios, y no cuentan con herramientas normativas y sociales para su validación) y cuya atribución deficitaria está dada por las instituciones de manera errónea, al hacerles creer que son poseedores de identidades o expresiones que limitan su acceso efectivo a los derechos: raza, género, orientación sexual, opción política, entre otras.

Para Honneth, el reto de la vida en comunidad, y de paso, para marcar una diferencia con respecto a la mera vida social, no solo es otorgar espacios de inclusión y reconocimiento a la diversidad con cuerpos legislativos y acuerdos políticos, sino garantizar estructuras circulares que permitan que la comunidad sea el resultado de lo que esperan todos sus participantes, sin ejercicios jerárquicos, donde la realidad colectiva sea en la medida en que la disfruten todos los sujetos en el despliegue de su proyecto de vida buena que, en sus pretensiones morales, los movió al ejercicio intersubjetivo buscando la validez ética de las instituciones.

En cuanto se constate que la justicia social no se logra simplemente con el otorgamiento equitativo de libertades fundamentales individuales sino solo mediante una facilitación igualitaria de la participación en relaciones de reconocimiento, deberá tomarse en consideración la moralidad interna de aquellas esferas de comunicación correspondiente. (Honneth, 2009a, p. 243)

La lucha que estas personas activan no es, y allí la claridad de Honneth frente a los viejos reclamos de Fraser, solo por mostrar la validez de esas características que evidencian la marginalidad en ellos: no

ser blanca, heterosexual ni hombre; sino, y sobre todo, exigir desde esa particularidad —que no se puede desconocer, pero que funciona solo como punto de emancipación— un espacio comunitario. Que este sea, ante todo, el lugar donde el sujeto desde su mismidad (que no quiere poner en cuestión) tenga acceso efectivo a las intuiciones de vida ética y pueda desarrollar su diversidad sin cortapisa; y que desde esta misma se lea el entramado social.

En otras palabras, se trata de entender que la marcación que hace la persona desde su diversidad no debe ser la que determine las relaciones de intersubjetividad en el entramado social, sino que en dichas relaciones pueda ser libremente con el otro; y que el otro no use su diversidad para reducir sus pretensiones, sino que lo lea, asuma y complemente como un todo, incluyendo su proyecto de vida, en el que resulta clave su construcción de diversidad, pues en el fondo los une una misma aspiración: gozar de una vida plena.

De esta manera, la intersubjetividad no es solo una forma de relacionarse del sujeto, o la forma por excelencia, sino que le da sustento a su vida, que se lee como una sumatoria de diversidades. Así como en el sujeto su autonomía reporta que el todo de su diversidad le da las características de su personalidad —que construyen su proyecto de vida—, en la vida comunitaria la diversidad de todos los miembros armoniza el proyecto social. Para conseguir esa armonía, las luchas por el reconocimiento operan como generadoras de la conciencia colectiva de dicha diversidad social.

El motor que moviliza la lucha es la conciencia subjetiva que se colectiviza, a partir del rechazo explícito de la injusticia, la opresión, la exclusión, la explotación, la discriminación, la invisibilización y la violencia que sufren las personas por sus ideales morales, que motivan reacciones ante el rechazo intersubjetivo y la falta de instituciones que contribuyen al bienestar. Dicha dinámica de movilización se da de tres maneras: primero con la visibilidad, para exigir respeto al proyecto de vida en perspectiva afectiva y solidaria; segundo, con la exigencia de que existan estructuras necesarias en la sociedad y las prácticas culturales para la participación de los individuos; y tercero, la exigibilidad de un

cuerpo normativo participativo, impulsado por las dos anteriores, que acerque a cada individuo a una experiencia de justicia y realización de libertad en su proyecto de vida, amparadas en un horizonte normativo que es común a todos los sujetos que activan la lucha.

La tesis de Honneth gira en torno a la consolidación del concepto formal de vida buena, en perspectiva de eticidad, acción que se consolida como una práctica de índole intersubjetivo en la experiencia de comunidad, donde se desarrolla el potencial moral; como indica Roggerone,

el autor se vale de “un concepto formal de vida buena, esto es: de eticidad” (ibídem 207), el cual —en tanto se basa en la realización de los patrones normativos del amor, el derecho y la solidaridad— sirve como una especie de guía para los actores sociales que protagonizan y libran las diversas luchas por el reconocimiento. (Roggerone, 2018, p. 250)

Hay una sincronía entre quienes viven en la marginalidad; así provengan de experiencias disímiles, comparten el desprecio a sus proyectos de vida buena. Dicho sentimiento enarbola en ellos, a título individual o colectivo, la pretensión de no dejarse aprisionar por el desconocimiento de sus derechos —que los confina a espacios privados, privándolos de su dignidad humana— y abrirse paso en el proceso comunitario, sin ser un gueto, para provocar dos acciones que son la fuente de la realización de la teoría honnethiana. Primero, que en la participación intersubjetiva se vean reconocidos en sus pretensiones morales, sin limitaciones o suspicacias; y segundo, que en las instituciones éticas que rigen la vida comunitaria puedan acceder a los mecanismos de realización en igualdad de condiciones. Estas dos acciones, vividas al tiempo, les permiten decir que gozan de libertad social porque han sido reconocidos. Dicho proceso colectivo o asociativo de reconocimiento le permite al sujeto hacer conciencia y evidenciar, en las relaciones, que

no hay un “nosotros” sino en presencia de un “otros” frente a lo cual el primer “nosotros” logra cierta cohesión identitaria a partir de una diferencia. Y si bien es cierto que pueden ser varias las condiciones que hacen de cierta diferencia una categoría relevante para la identidad, en cada caso ella hace parte de formas de inclusión-exclusión que se

detienen precisamente ante esa diferencia que, de otra forma, sería irrelevante. (Gruoso y Castellanos, 2010, p. 37)

En términos de la teoría del reconocimiento el conflicto es la razón creadora de las expresiones de socialización, ya que está dotado de tres acciones claves que lo hacen portador de una capacidad transformativa, según lo plantea Honneth: en primer lugar, la conciencia que el individuo tiene de sí y de su proyecto de vida, y la urgencia que tiene este de complementariedad; en segundo lugar, el encuentro intersubjetivo, que provoca por su interés de reconocimiento; y en tercer lugar, la búsqueda de una comunidad con instituciones sociales que le permitan desarrollar sus pretensiones de vida buena en interlocución con los otros que lo validan. Todo este proceso se da en términos conflictivos, pues solo el sujeto que experimenta rechazo activa esta ruta y dinamiza con fuerza un cambio, para lograr articular esta dinamicidad.

Dicha situación de dinamicidad, como se decía al principio de esta tesis, le es propia a cada esfera de la relación social: en el escenario afectivo, en la búsqueda de un ejercicio del amor, la eroticidad o la complicidad de su vida en el otro; en el mundo del derecho, al poder acceder con ayuda de los cuerpos normativos y sin restricciones a los bienes y servicios que pueden gozar los ciudadanos; y en la solidaridad, participar con condiciones de igualdad en los espacios de diálogo y la construcción colectiva del bienestar. Los conflictos son, entonces, cada una de las acciones de los individuos para desarrollar relaciones intersubjetivas, donde el reconocimiento les permite el pleno desarrollo de estas dimensiones sociales.

Como indica Carrasquilla (2017), podría decirse que, en un primer momento, una visión integral del reconocimiento se puede entender como justicia, pues comienza en la dimensión íntima (como la familia, el amor y la amistad); se expresa públicamente en el derecho, al reconocer la igualdad jurídica de los ciudadanos; y concluye efectivamente en forma de realización, con la estima social (la solidaridad) que experimenta en el diálogo intersubjetivo.

Así, en la vida afectiva, el placer de la autoestima es la condición de realización del sujeto: el verse validado, acompañado y estimulado por sus círculos vitales y de hermanamiento que, en una primera esfera, le reportan su valor singular. En la vida del Estado, el acceso a derechos sin restricciones ni limitaciones, y sustentado en un proceso reglamentario, le otorgan garantías de actuación para que desarrolle su ciudadanía de manera efectiva. Y en la vida social, la cultura ciudadana, que promueve la igualdad y la posibilidad de participar con equidad en la construcción de los proyectos colectivos, y depositar allí sus aspiraciones de realización, configura las bases de una auténtica vida comunitaria, que no es otra que la sumatoria de la realización personal en perspectiva de intersubjetividad. Es decir, la naturaleza intersubjetiva del hombre ha sido reconfirmada por las luchas sociales y por la conciencia del espíritu, y en la modernidad, es la única que tiene poder para reactualizar la perdida cultura democrática, altamente golpeada por el capitalismo, que ha vaciado de sentido la vida pública. En ese sentido, la “satisfacción de las demandas de cada esfera se garantiza, a decir de Honneth, con una cultura democrática consolidada; una donde los ciudadanos ostenten una vida pública comprometida y transnacional para regular todo el orden constitucional” (Saavedra, 2017, p. 71).

Por eso, sentirse parte integral de la comunidad es, si se quiere, la experiencia que confirma el proceso de avance desde el proyecto moral de vida buena del sujeto hacia el ejercicio de la eticidad social, y en todo el recorrido la intersubjetividad es la movilizadora de la interlocución. Donde esta acción se realiza, la libertad emerge, como ideal fundante de la comprensión de la justicia y la realización comunitaria, que se da de manera progresiva en la medida en que se desarrolla el proyecto de felicidad colectiva de los individuos y se materializa en la realización de vida de cada uno. Esto constituye toda una reactualización de la vida democrática en términos de igualdad, fraternidad y libertad.

La libertad, como un valor institucional en Honneth —heredado de Hegel—, es quizás el dato sistemático más significativo de su obra, pues se ubica en un punto intermedio entre el ideal de felicidad del sujeto y la realización de su proyecto de vida en comunidad. No absolutiza el papel de las instituciones, como el socialismo tradicional que termina

atomizando la libertad individual por el poder que el proletariado le otorga al Estado, pero tampoco entrega a la libertad del individuo el ejercicio autónomo de realización, dependiente de su capacidad de adquisición, como reza el capitalismo. En cambio, en los planteamientos honnethianos, la libertad se construye a partir de un ejercicio de articulaciones en su intersubjetividad: libertad en sí para sí, con los otros y desde la comunidad. Ejercicio circular y progresivo que determina la autonomía del individuo en perspectiva de realización, acto que se da en relación con las prácticas institucionales de eticidad.

Es decir, la razón de ser de las luchas del sujeto en la búsqueda del reconocimiento es la conquista de las instituciones sociales, pero no para destruirlas ni para que estas las atomicen, sino para que se dé una armonía en un ejercicio dialógico: individuos que se sienten libres porque hay unas instituciones que se lo confirman y esta confirmación se da o se expresa en las relaciones intersubjetivas, donde los ciudadanos actúan como sujetos libres en unas instituciones sociales moldeables que los validan.

4.2.2 Propuesta de vida comunitaria en Honneth

En este proceso de vidas intersubjetivas, el papel principal de las relaciones y las instituciones es acompañar el tránsito de la pretensión moral individual hacia la validez ética, que irá conquistando sus frutos en la medida en que el mayor valor en la vida en comunidad sea percibir el propio bien en el bien de los otros (en lo público) y la libertad social en el desarrollo armónico de los proyectos de vida. Allí las relaciones tienen un desafío: garantizar que no se pierda la esencia de la identidad en el diálogo intersubjetivo, sino que se valide en una idea de bien que sea común a todos los participantes de la relación.

Como señala Carrasquilla (2017), Honneth es consciente de que no se puede imponer una idea de vida buena a los otros porque se trata de sociedades pluralistas; sin embargo, no se podría renunciar a él del todo y por eso habla de una idea de bien débil. Por tanto, es clave entender una estrategia que surge de la propuesta de filosofía social de Honneth, a saber, lograr convencer a las sociedades capitalistas del

valor ético de los proyectos de vida buena, y el mecanismo —como gestión política— de construir plataformas sociales que giren en torno a unos acuerdos claros y participativos, que logren posesionar la lógica de la relación personal contra la práctica de la materialización de las relaciones entre sujetos.

La vida comunitaria en la propuesta honnethiana consiste en garantizar en su interior procesos de interlocución que les permitan a los sujetos sentirse partícipes de los procesos de vida ética, mientras avanza de manera espontánea un flujo de integración con los otros. Allí se validan las expresiones individuales y se experimenta no solo satisfacción por su potencial de realización —que está siendo confirmado en el otro—, sino la convicción de que tanto las estructuras sociales como el diálogo intersubjetivo le dan motivos que robustecen su ideal de bondad, los cuales llegan a él, no por imposición, sino fruto de una reflexión que es autónoma y libre, y que lo lleva a obrar de la misma manera con las personas de su entorno. En palabras de Carrasquilla,

también se visualizan unos potenciales de eticidad humana aún no desarrollados, que están insertos en las diversas prácticas del mundo social, que reclaman su identidad con el objetivo de reivindicar su particularidad en un horizonte de comprensión, donde ya se comienza a hacer justicia desde un reconocimiento pleno a individuos y grupos excluidos. Por tanto, es fácil percibir que hay dos instancias a las que Honneth no renuncia: a su individualidad (autonomía) y a la inclusión social (tejer las redes de solidaridad y de la valoración de lo intersubjetivo) y esto va a tener consecuencias claves para la lucha social. (2017, p. 216)

La esencia de la vida comunitaria honnethiana está dada por la realización consciente de la mismidad en el individuo, proyectada en la relación recíproca con el otro dentro de los parámetros éticos de las instituciones sociales. Por tanto, las pretensiones de moralidad del proyecto de vida buena no son apartadas por los intereses de eticidad, sino complementadas. Y el sujeto, cada que hace conciencia de sí —en su intimidad, su vida familiar o su relación estatal-social—, encuentra una profunda convicción de que su ideal de vida buena no solo es una realidad que es dada, en términos de realización, en las acciones de eticidad

—que no subsumen la moralidad de cada individuo para convertirla en un proyecto “comunitarista” del bien general contra el “individual”—, sino que es un espacio flexible donde cada proyecto moral se articula con otro y reflejan condiciones de eticidad.

Por eso, para Honneth es importante intentar construir una “epistemología moral” del reconocimiento; epistemología que se funda en cómo nos vemos a nosotros mismos y cómo nos ven los otros, y todavía en algo más fino, el “verse a través” de la mediación del otro para poder ver; pero también se puede tener en cuenta una mirada que puede integrar al otro de la sociedad o, por el contrario, le puede promover una imagen distorsionada de sí mismo, que pone al otro en una actitud de subordinación, de sometimiento y de humillación. Este sentimiento de desprecio es una forma de verse ante los otros y ante sí mismo de una forma negativa. (Carrasquilla, 2017, p. 217)

Pensar en trazar las relaciones sociales desde una epistemología del reconocimiento tiene de audaz su replanteamiento de todas las formas y las motivaciones actuales de las relaciones sociales, pues implica liberarse de la presión determinista e individualista, y empezar a pensarse a sí mismos, a los otros y al entorno desde el proyecto de vida, en un ejercicio dialogal. Esto convoca otras formas de construcción comunitaria, ya no mediadas por el poder ni por los recursos, sino por el ejercicio placentero de confirmar la vida entre los seres humanos, una acción que se da en la medida en que se articulan los diversos proyectos de felicidad. Sin embargo, con solo mirar alrededor parece que es otro ideal fracasado de la modernidad.

El fracaso social, que parece ser la contralectura del éxito del capitalismo, ha dejado rotas las relaciones interpersonales, y en contra de la vía del valor comunitario, ha consolidado la construcción de individualidades autosuficientes que, bajo acciones como el consumo, la realización en sí mismos, las relaciones reducidas de contacto social, motivadas por la prestación de servicios y no por el encuentro, la consideración de las máquinas como si fueran mejores que las personas, y el ruido indirecto, en vez de la comunicación fluida, logran soportar la idea de una sociedad vaciada de sujetos en relación y de un proyecto

de vida que se valida por objetos de valor cósico y no por otros sujetos ni sus ideales de vida buena.

Todo esto con una gran vocación de poder que hace cotidiana la vida del aislamiento, la marginación de grandes sectores sociales y la frustración de la realización en la capacidad de transformación de la sociedad. En este contexto, las relaciones globales, las prácticas multinacionales y las dimensiones neoliberales ponen límites a los procesos de realización de una manera tan sutil que fácilmente el sujeto confunde realización con obstrucción, emancipación con control y derechos con capacidades de adquisición.

Lo paradójico para Honneth en todo este panorama es que justo se asiste a un momento de ruptura, pero a diferencia de otros momentos históricos, no existe un plan de transformación, otro proyecto de sociedad, un mecanismo de reinención de las relaciones intersubjetivas. Parece que el ser humano se ha hecho consciente del fracaso del sistema actual, pero también ha asumido una actitud de derrota y resignación, con la pretensión de que no se puede cambiar y ha perdido la partida, ya que el presente y el futuro solo deparan reificación. Así,

la visión de parte importante de la población es que la política es férreamente controlada por el capital. Y ello conduce a una gran despolitización. A una especie de resignación cínica si se quiere [...]. Necesitamos ideas y reflexiones que sean capaces de hacer ver a partes importantes de la sociedad que el capitalismo puede cambiar y ser remplazado. (Honneth, 2018, p. 42)

La aceleración que se denotaba en el segundo capítulo, propia de la vida moderna y la automatización de los procesos actuales de la relación sujeto-sociedad, parece que no solo reduce los espacios comunitarios, sino que plantea que se puede vivir sin ellos. Esto se da bajo múltiples argumentos, pero quizás el más peligroso es que el otro, desde su diferencia, no complementa ni valida al sujeto, sino que se convierte en una amenaza para su proyecto de vida y, por eso, debe desarrollarse lejos de él; o, si la vida los acerca, actuar a la defensiva, porque nunca una acción

cooperativa será entendida como complementaria de la realización, sino emanada como negación en algunos casos.

Todo esto liderado por una actuación inconsciente o consciente, pero que se propone como benévola, con un reducto de misericordia, que mal se heredó de un comunitarismo religioso. Según eso, la relación con el otro se da solo como algo asistencialista: particularmente cuando la negación de derechos lo pone en desventaja, la ayuda y la solidaridad se activan de manera esporádica como prácticas de caridad, y por parte del otro, que es mayoría en una relación asimétrica, hay rechazo, molestia y a veces incluso desprecio, por la posición de privilegio, desde donde mira y pide ser mirado. En este contexto,

Honneth reconoce que la atención preferente que porta la modernidad sobre la actividad del sujeto conlleva una represión de la singularidad del otro, de ahí la necesidad de incorporar a la modernidad una sensibilidad nueva atenta a la singularidad de ese otro o hacer nuestra su causa, en la cultura del cuidado o de la compasión. (Reyes, 2011, p. 137)

En términos de la teoría hegeliana, el valor de la conciencia reflexiva en los sujetos logra determinar que en la lucha entre lo singular y lo plural, entre la esfera de lo público y la de lo privado, lo importante es la comunidad, pues es la que ofrece la oportunidad de articular una y otra realidad. Además, garantiza la reciprocidad entre ambas a través de las leyes o normas, que hacen de las prácticas costumbres compartidas que se exteriorizan en actos de autonomía —por parte del sujeto—, solidaridad —en la vida intersubjetiva— y libertad social —en las instituciones—, librando la vida comunitaria de escenarios de cosificación.

Ante la pregunta sobre cómo romper el cerco del capitalismo exacerbado y de la mercantilización, que aniquila los proyectos de realización del sujeto, Honneth, continuando con la propuesta de Habermas, profundiza en el valor de la solidaridad como un espacio de encuentro y acogida, un lugar vital donde se comparten valores y sentimientos. Es una solidaridad situada en el mundo, en la vida comunitaria (Honneth, 1997), donde la realización individual depende de la intersubjetividad, y ambas, del espacio societal para realizarse.

Tal como indica Sembler (2018), el diagnóstico de Honneth se basa en el supuesto de que, si la reproducción de formas sociales de vida está siempre ligada a ciertas pautas normativas o fines éticos compartidos, es la idea de autonomía individual la que asume un lugar primordial en las sociedades modernas. Por ende, tanto la reproducción material como la socialización —propias de formas sociales modernas— estarían asociadas a distintas expresiones o formas de la realización de la autonomía individual de sus miembros, expresando no un simple modelo de orientación cultural, sino un “valor legitimado socialmente” (Honneth, 2011, p. 23), que manifestado históricamente en prácticas y rutinas sociales concretas resulta indispensable para la reproducción social en general. La idea de autonomía individual —en sus diversas manifestaciones sociales— definirá, en términos hegelianos, una “segunda naturaleza”, propia de los órdenes sociales modernos, sus instituciones centrales y sus prácticas distintivas.

El dato clave en esta lectura de Honneth es la capacidad que tiene la comunidad para consolidar la autonomía individual en la medida en que se profundizan sus relaciones, contrario a lo que indican las creencias populares, pues el sujeto, al verse reconocido y confirmado por los otros, contar con instituciones que validan su proyecto de vida y estar comprometido con la realización de sus compañeros de proceso, asume la autonomía como la mayor expresión de su libertad, y reconoce la autonomía de los otros, a través del respeto que profesa a sus proyectos de vida. Ambas autonomías, articuladas en el espacio de eticidad, son las que garantizan la libertad social, que es donde radica el poder de la vida comunitaria.

En el desarrollo teórico-normativo propuesto por Honneth en su teoría del reconocimiento, desde sus primeros escritos, como su tesis doctoral habilitante *Crítica del poder* (2009b), han sido claves la dimensión del poder y su papel en las relaciones sociales. Estos elementos se evidencian como resultado de la dinámica participativa que pretende formular en su proyecto de sociedad, de normativas construidas por todos, donde la participación es la garantía de la fuerza o el poder vinculante para su implementación. Con ello, se intenta trasladar la atención de la dinámica de fuerza en la sociedad de la lucha de clases hacia la

lucha moral de los sujetos que exigen el reconocimiento de sus proyectos de vida buena. Solo su ejercicio vinculante es señal de poder, un poder que emana de las acciones intersubjetivas y no de un individuo en particular; y que, a modo de ejercicio dialéctico, tiene la capacidad de transformar el entorno institucional y, al mismo tiempo, darle consistencia con la normativa vinculante, para que este garantice el desarrollo de la autonomía de cada sujeto, lo que constituye, en suma, el sustento ideológico de su teoría del reconocimiento. El poder de la vida comunitaria en Honneth blindo el mundo de la vida garantizando en ella tres preconcepciones para su acción intersubjetiva:

En primer lugar, afirma, no pueden ellas “contribuir a la exclusión de los grupos de personas correspondientes sino a su integración”; en segundo lugar, para ser tales, las ideologías del reconocimiento deben comportarse como “sistemas de persuasión [...] *dignos de crédito*” de “*credibilidad*” y “racionalidad”; por último, en tanto “declaraciones valorativas”, tienen que ser “contrastantes”. (Roggerone, 2018, p. 254)

4.2.3 La comunidad como colectivo de vida buena

Según Axel Honneth, el propósito de construir escenarios intersubjetivos para la realización de los proyectos de vida buena es fortalecer la voluntad del deber ser, como un potencial normativo que les permita a los sujetos transitar de la moral social vivida a procesos mutuos de reconocimiento, ya que los modelos normativos del mundo de la vida solo se pueden realizar si las reacciones de sufrimiento, que experimenta el sujeto en su proyecto personal, se capitalizan y se convierten en sentimientos de resistencia política que lo conduzcan a reconstruir caminos de justicia social: “die anerkennung in institutionen hat, so lieve sich vielleicht zusammenfassend sagen, der freiheit der vereinzelt person und der freiheit der diskursiv miteinander beratender vorauszugehen” (Honneth, 2013 p. 111).

El valor de la propuesta honnethiana es construir una crítica immanente de la sociedad, como práctica compartida por todos los sujetos, que exprese un interés emancipatorio trascendente, donde el sentimiento de injusticia constituye el punto de partida para dicha crítica. Así,

demuestra el nexo entre vulneraciones morales y el deber moral de subsanar las experiencias de injusticia, para conducirlo a un ejercicio de realización intersubjetiva en el entramado de instituciones de eticidad.

Honneth resalta que los sujetos son agentes morales con expectativas normativas, y eso explica la importancia que le da al desarrollo moral de la sociedad, que lo conduce a proponer un enfoque integrador para vincular sus reflexiones éticas con cuestiones de vida buena. Parte de postular la teoría del reconocimiento como una acción afirmativa, anclada en el mundo social, un acontecimiento cotidiano que da certezas de realización en la vida social, como una segunda experiencia de validación que se da luego de la personal que experimentan los sujetos en su vida moral, pero que aún no es plena, donde la autonomía aparece como un logro intersubjetivo.

El uso que hace la teoría honnethiana de las esferas sociales como espacios de vida comunitaria da cuenta de una relación directa entre la vocación intersubjetiva que asiste al sujeto y el autocuidado que busca en su ejercicio relacional —bien sea en la vida familiar como en la estatal y la cultural—, y es conducente a experiencias de justicia social. Allí, el núcleo transformador para hablar de una vida lograda es la moralidad del proyecto de vida del sujeto, que será “buena”, es decir, realizada, solo en entornos de eticidad, como escenarios emancipadores que son capaces de lograr la transformación de lo social.

Para conceptualizar la comunidad, Honneth sigue a Ferdinand Tönnies (2009)³⁰ y la distinción que hace este para postular la vida en común como el desarrollo más emancipatorio de la sociedad moderna, por el flujo que se da entre las integraciones de los sujetos en perspectiva de comunidad y las demandas de construcción de normas de vida que pide la sociedad. También acoge el desarrollo de la dimensión intersubjetiva entre formas de vida que expresan la particularidad de cada sujeto

30 Tönnies analiza los retos comunitarios que deben ser incorporados al mundo de la vida para que esta sea un espacio de realización efectivo del sujeto (en su singularidad) y del entramado social (en general).

y la búsqueda de identidad que estos esperan que les sea confirmada en su proceso relacional.

El rastreo de reflexiones filosóficas sobre la *vida en comunidad* de Honneth implica inevitablemente acercarse a Aristóteles y su apuesta por la vida compartida, *koinonía*, construida en términos de amistad y justicia; luego a las propuestas estoicas de búsqueda de una vida lograda en términos de felicidad y placer; para pasar a las postuladas por el contrato social rousseauiano, en busca de fraternidad, libertad e igualdad, que dan origen al término moderno de asociación:

La realización individual de un fin razonable solo se ejecuta sin imposiciones dentro de la sociedad si cuenta con la aprobación de todos los demás, y se perfecciona solo mediante la intervención complementaria de ellos. Por lo tanto, solo hay libertad individual, en último término, si —en palabras de Hegel— esta adopta una forma “objetiva” dada por el hecho de que los otros miembros de la sociedad ya no pueden considerarse posibles causantes de una restricción de las intenciones de acción propias, sino partes de la cooperación necesaria para su realización. (Honneth, 2017, p. 55)

Este tipo de construcción societal, si se quiere más madura que la postulada en la *polis*, constituye el inicio o el tránsito hacia un modelo de relación de la comunidad; pasando del mero acatamiento del ordenamiento jurídico de la sociedad a reconocer y defender los vínculos familiares, vecinales y poblacionales que van formándose a partir de la espontaneidad, los afectos o las sinergias entre los sujetos para estar unos junto a otros. Esto habilita cuerpos normativos que ya no serán piezas externas a las cuales los sujetos deben acoplarse, sino el resultado, siempre dinámico, de aquellas herramientas que, siéndoles comunes, están puestas como instrumentos para alcanzar la vida buena.

El ejercicio que en la *polis* aparece como la relación consecuente y continua entre la vida familiar y el entorno social, que en los medievales se da como presupuesto para diferenciar ambos espacios de relación, y que en la modernidad se busca articular en espacios complementarios, respetando sus particularidades: la familia (lo privado) y la sociedad (lo

público), en la actualidad encuentra una reinención dada por la urgencia que tienen los sujetos para su realización. No solo de poder contar con un escenario de privacidad —el desarrollo de los ideales propios— y de vida social —la validación en el campo institucional—, sino, y sobre todo, de proponer acciones de complementariedad para que la vida buena pueda ser un proceso continuo, tal como lo presenta Honneth:

La idea de la libertad social permitirá la salida de esta situación contradictoria, dado que parecía haberse encontrado en ella un mecanismo o esquema de acción según el cual la realización de libertad de un sujeto estaría directamente ligada al requisito de la realización de la libertad del otro. Si, atendiendo los recaudos institucionales correspondientes, los propósitos de acción individuales de los miembros de la sociedad se ensamblaran de modo tal que solo pudieran realizarse sin imposiciones cuando hay aprobación y preocupación recíprocas, la fraternidad se convertirá en forma de ejecución de la libertad y estas dos coincidirán en una comunidad de iguales. (Honneth, 2017, p. 156)

Precisamente su propuesta comunitaria busca romper con la rigurosa frontera de esta división tripartita, y sin desaparecer la particularidad de cada esfera, procurar una relación en términos progresivos, interdependientes y realizables, que hagan que el sujeto entienda que la plenitud de la vida está en la armonía que se pueda construir entre el amor propio de su vida íntima, las herramientas normativas de la vida estatal y las prácticas de participación de la experiencia cultural. Por ende, amor, normatividad y solidaridad como compuestos unificados que logran el desarrollo del proyecto de la vida buena en la comunidad. El gran reto de la teoría honnethiana en este punto, desde la relectura de Hegel, es dar respuesta a la pregunta ¿cómo asumir la práctica de vivir en comunidad como un espacio de relación intersubjetiva, si las tendencias modernas y capitalistas orientan hacia vidas individualizadas y formas de existencia privadas?

Según Honneth, para Hegel la gran apuesta del sujeto en el proceso de reconocimiento y el uso de su libertad social es dar el salto cualitativo desde la búsqueda del estar en sociedad hacia la construcción de comunidad. La gran diferencia radica, según sus exposiciones en la *Filosofía*

del derecho, en que la mera asociatividad —estar junto al otro— no garantiza la realización subjetiva. Por el contrario, deja en una situación de alta vulnerabilidad el ejercicio de proyección, pues la mera apariencia de estar junto al otro no hace al sujeto portador de sus demandas, ni hace al otro receptor de las propias. Solo la vida en común, que no se comprende como un sujeto más otro sujeto, sino la intersubjetividad, que es el resultado de la relación que previamente debió haberse dado, es la única seguridad de realización. Honneth aborda distintas aproximaciones a dicha vida en común:

Desde un talante liberal, Lorenz van Stein ya había propuesto poco tiempo después de la muerte de Hegel concebir la “comunidad” como aquella esfera en la que los individuos viven los unos para los otros, de tal modo que las contraposiciones de intereses de la sociedad industrial pudieran ser superadas; Marx, polemizando críticamente contra Hegel, afrontó la cuestión de cómo el modo capitalista de la economía podía conducir a una forma de sociedad en donde todas las formas comunitarias o cooperativas entre los sujetos hubieran sido destruidas por la competencia y la presión del beneficio; y Herbert Spencer, finalmente, había explicado el tránsito desde una sociedad tradicional a una sociedad moderna, con la ayuda de una distinción entre dos formas jurídicas históricamente consecutivas en donde las pretensiones jurídicas individuales se derivan unas veces del “status” otorgado o adquirido y otras de un “contrato” suscrito voluntariamente. (Honneth, 1999, p. 9)

Según Honneth, en esta lectura de Tönnies, la comunidad es entonces el espacio por excelencia para socializar, donde, con sus proyectos personales, apuestas políticas e ideales culturales, los sujetos van construyendo acuerdos en los que los criterios de apreciación entran en sintonía y unos a otros se procuran felicidad. Honneth marca la diferencia entre comunidad y sociedad, pues mientras que en la primera se comparten acciones conjuntas y racionales, sujetas a fines, en la segunda dicha realización y el desarrollo de los procesos de construcción no se consolidan como asunto intersubjetivo, e incluso se enarbolan desde la individualidad, donde el otro o el entorno son instrumentalizados para tal fin.

En su concepto, la búsqueda de realización intersubjetiva ha transformado las relaciones de dependencia de una integración dada por el mundo del trabajo, y hoy se transita hacia nuevos escenarios de solidaridad, que pasan de la sumatoria de uno al lado de otro a reconocer el interés por el otro. En su propuesta de teoría del reconocimiento, es consciente de que las prácticas capitalistas y mercantilistas de la sociedad ponen en riesgo este tomar conciencia por el otro y contribuir a la felicidad de ese otro; y desaceleran aquellas relaciones sociales que poseen como mayor valor la integración comunitaria, privilegiando prácticas utilitaristas que, si no son superadas en la vida social, conducirán inevitablemente a situaciones patológicas, como reflexiona Honneth a partir de la propuesta sociológica de Durkheim:

Durkheim da un viraje hacia una idea que comporta rasgos mucho más radicales: ahora ya no es la justa reorganización de la división del trabajo, sino la periódica repetición de situaciones proclives a una fusión colectiva, lo único que puede conducir en las sociedades modernas hacia una forma de integración social que no comporte el peligro de desorganización moral. (Honneth, 1999, p. 10)

Por tanto, para Honneth la comunidad designa aquella forma de unión social en la que los sujetos, en sus relaciones intersubjetivas, promueven encuentros desde la afectividad; y dichos lazos afectivos son el acto fundacional para constituir estructuras, normas y modos de vida que aseguran que la convivencia es sinónimo de una realización personal que se encuentra mediada por el goce efectivo de la libertad.

Esta apropiación honnethiana del concepto de comunidad lo convierte en un hegeliano que no solo logra reactualizar el papel de la teoría del derecho en las sociedades modernas, sino que acerca la teoría del espíritu, como ejercicio de autoconciencia, y la trasciende a la vida ética del pueblo. Allí, en un ejercicio racional, el sujeto reflexivo logra comprender que la realización está más allá del contexto material y que la libertad es profundamente humana, pues es la que garantiza que se conserve la esencia de la pretensión de felicidad, superando los debates entre una izquierda hegeliana, que leyó en la comunidad, de manera

sesgada, un ejercicio de doctrina, y la derecha, que la asumió como un insumo validador de la libertad de mercado.

En Taylor, otra interpretación un poco más liberal de Hegel, pero estancada en las prácticas culturalistas, se postula la comunidad como el fin máximo de la vida en sociedad; incluso, cuando por procesos históricos y culturales se pierden formas originarias de comunidad, este considera que el sujeto tiende a crear nuevos espacios comunales, como ocurre en los fenómenos migratorios o las posguerras (reagrupamientos en albergues o lugares de acogida). Taylor, al igual que Honneth en su desarrollo hegeliano del concepto de comunidad, logra vaciar el contenido dogmático que los procesos de izquierdas y derechas habían otorgado a dicha categoría. En un ejercicio ortodoxo y bajo el presupuesto participativo, logra proponer la comunidad como un lugar producido por la articulación intersubjetiva de los individuos en busca de la realización de la libertad.

En su recorrido teórico, Honneth también hace un profundo cuestionamiento del uso religioso de la categoría comunidad y del peligro conceptual que representa el término bajo la apropiación jerárquica de “un grupo de inducidos por un líder”, que no son dueños de su destino y siguen sumisamente determinaciones externas que les son presentadas como horizonte de bien común. Esto genera retos de orden normativo, para efectos de claridad, que obligan a los filósofos sociales a dejar constancia de que la razón de existir de la comunidad se da no por un ejercicio de revelación religiosa, sino como resultado del encuentro de los proyectos de vida buena, entre sujetos que se proponen compartir espontáneamente sentimientos de realización en relación con lo normativo y con la promesa de procurarse uno a otro el bienestar, en términos de autonomía y realización.

Para esto hace un recorrido teórico del concepto en tres dimensiones. En primer lugar, un abordaje desde la filosofía moral, como la expresión de valores comúnmente compartidos, que junta a un sujeto con otro por medio de orientaciones axiológicas comunes. En segundo lugar, un abordaje sociológico, en el que se presenta esta como el resultado de procesos solidarios, en los que los sujetos se acompañan

y construyen cooperativamente horizontes compartidos para asegurar la identidad. Y en tercer lugar, en el ámbito político, que fortalece prácticas primigenias de participación aras de la democracia, que logra constituir acciones en torno a una meta en común. En los tres casos, Honneth deja constancia de que las relaciones intersubjetivas en la comunidad están atravesadas por las normas sociales, y por eso allí el reconocimiento es recíproco:

Si el sujeto logra la identidad debido a que llega a ser un miembro socialmente aceptado por su comunidad, aprende a tomar sobre sí las normas sociales de acción del “otro generalizado”, entonces tiene todo su sentido emplear el concepto de “reconocimiento” para esta relación intersubjetiva; en la medida en que el adulto reconoce a sus compañeros de interacción por el rodeo de una interiorización de sus posiciones normativas, puede saberse reconocido como un miembro de su social conexión cooperadora. (Honneth, 1997, p. 99)

La construcción normativa en la comunidad propone que sus relaciones no estén dadas por las acciones coyunturales que le son propias a cada sujeto, según el proceso de su vida, y que no queden a merced de procesos externos de colonización o destrucción de acuerdos explícitos o tácitos. Por el contrario, los reglamentos o normas en las comunidades funcionan como el motor que permite, a la vez que avanzan las relaciones intersubjetivas y los sujetos se proveen bienestar, blindar la construcción común de cualquier injerencia que ponga en riesgo sus valores o los remplace por otros que pueden ser cosificantes o degradantes de sus virtudes comunes. En la propuesta hegeliana, de la misma manera en que es advertido por Mead, se deja constancia de que el ejercicio del derecho en las sociedades, como un ejercicio de construcción comunitario, es un escenario ideal para el reconocimiento recíproco. Por tanto,

en el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre, en tanto que persona; y el singular se hace merecedor de este reconocimiento, porque por el sobrepasamiento de su conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí, a la ley, por consiguiente se porta frente a los otros en una forma con

validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer —en tanto que libre y persona. (Hegel citado por Honneth, 1997, p. 133)

En *Crítica del agravio moral*, Honneth (2009a) plantea la diferencia entre liberales y comunitaristas con base en la concepción de comunidad, idea que va a reformular planteando un nuevo concepto de comunidad postradicional. El autor explica que la idea de comunidad que defienden los liberales tiene que ver con la existencia de un sistema de derechos que garantice la libertad de los sujetos, siempre y cuando este contenga una forma ética de vida que los integrantes de dicha comunidad practiquen en común. Esta situación haría que no todos los sujetos gocen de la posibilidad de esa vida en comunidad, o que dicha comunidad promueva en su seno relaciones escalonadas que terminen reproduciendo las mismas prácticas excluyentes de las que busca liberarse el sujeto, porque no alcanza a conseguir escenarios de realización de vida buena.

En cambio desde la perspectiva de los comunitaristas un concepto de “liberal community” se sugiere en primer lugar y sobre todo por el hecho de que los sujetos están privados de una condición para realizar sus libertades legalmente garantizadas si no comparten una forma de vida común con los otros integrantes de su sociedad: el ejercicio de los derechos de libertad liberales solo está garantizado cuando los sujetos pueden saberse integrados en una comunidad cuyos elementos constitutivos incluyen también el apoyo recíproco a la libertad del otro. (Honneth, 2009a, p. 294)

En resumidas cuentas, para Honneth la comunidad es, en primer lugar, el escenario que posibilita la realización social a partir de un horizonte de valores compartidos en términos sociales, donde el sujeto, en su autonomía y a través de relaciones solidarias, tiene la capacidad de dirigirse al otro de manera complementaria para constituir su experiencia de libertad. Esta última ya no es individual, sino social, pero le permite regresar a su individualidad para gozar de ella en perspectiva de determinación —por la capacidad de reflexión que le asiste— y dignidad —que garantiza su acceso efectivo a los derechos—.

En segundo lugar, la comunidad es el lugar donde se consolidan las acciones éticas, en complementariedad de los sentimientos morales. Este ejercicio ético, en términos de su teoría reconstructiva, será siempre un proceso de constante reelaboración; en la medida en que lo demanden las relaciones intersubjetivas, deberá ir acomodando las instituciones y estructuras al goce pleno de la realización de sus miembros, para que sientan que viven en comunidad al experimentar dicho respaldo.

En tercer lugar, profesa que la comunidad es un espacio construido de manera permanente por las acciones intersubjetivas, es decir, en términos hegelianos, es una “comunidad humana capaz de acción” (Fraser y Honneth, 2006, p. 279), integrada sobre la base de normas morales y jurídicas que se han constituido con las relaciones y las actuaciones intersubjetivas en la búsqueda del bien común. Estas, en un proceso de madurez, van encaminándose a constituirse en formas de acción política de la propia comunidad, que se fundamenta en valores que sustraen al sujeto de su libertad más individual hacia alguna forma de lo que Ludwig Siep llama “comunidad axiológica” (citado por Fraser y Honneth, 2006, p. 276).

4.2.4 Las esferas sociales en la vida comunitaria como presupuesto de eticidad

Honneth hace una lectura de la realidad social como un contexto de confrontación que exige acciones de reconciliación o acuerdos entre sus participantes, quienes a su vez requieren un proceso de mediación que les provea de espacios de encuentro y articulación en su vida cotidiana, mientras alcanzan su realización; y allí es clave el papel del reconocimiento como agente catalizador en perspectiva de libertad social. Ya el socialismo había hecho el intento de ser un puente para esta conciliación, desde el protagonismo del proletariado impulsado por la revolución industrial, pero la precariedad en el acceso al trabajo mismo, agudizado con el tiempo, y sus limitaciones como escenario ideal de realización hicieron que su misión fuera infructuosa.

En la eticidad, como escenario de realización propuesto por Honneth en términos hegelianos, la lógica de lo social —bajo la

categoría de *espíritu*, entendido como la coalición de la sociedad humana— despliega su realización, encarnada en los actos de razón que asisten a cada sujeto. Dicha lógica se va presentando desde la articulación de la intersubjetividad que el sujeto va haciendo en busca de su felicidad, como el fundamento de las relaciones cooperativas, donde cada uno comparte con el otro su proyecto de realización, y la acogida que haga este lo valida; es decir, la eticidad da la lógica de vivir en comunidad.

La eticidad como modelo de sociedad busca superar el problema de la individualidad moderna, que ha dejado anclada en las ilusiones del individuo la idea de una participación solo momentánea o parcial en la vida colectiva, manifestada en la disgregación de la vida comunitaria, cuando es amenazada por una práctica patológica que no le permite tener una realización integral ni un ejercicio de articulación de acuerdo a los procesos estructurales. Parafraseando a Hegel, se trata de vivir la modernidad sin ser sujetos modernos.

Por eso, bajo el entendido de que la conquista de la libertad se desarrolla en dichos escenarios de eticidad —dados por las prácticas de reconocimiento mutuo—, el reto mayor que tienen los procesos comunitarios es lograr superar los déficits que se presentan en las relaciones intersubjetivas para alcanzar dicha expresión de libertad con contenido social. Esta dinámica se da desde las experiencias normativas de corte participativo, que les entregan a las relaciones intersubjetivas unos acuerdos de concertación que les permiten el desarrollo de su autonomía con garantías (con la claridad de que ninguna ley resuelve problemas sociales). Si las personas no están dispuestas a asumir ese reglamento y hacer suya esa limitación de que son normas solo instrumentales para la realización, encontrando en el reconocimiento un elemento cultural para conciliar la libertad individual con el sentimiento de comunidad, con el tiempo las reglas pueden volverse una carga pesada, y se puede desaprovechar su potencial de liberación. En ese sentido,

la esfera política de la construcción democrática de la voluntad le hace justicia a la pretensión normativa de una inclusión no coercitiva de todos los implicados solo cuando sus participantes aprenden que las luchas sociales por la realización de la demanda de libertad institucionalizada en

las otras esferas de acción merecen ser apoyadas porque están en juego también las propias condiciones de libertad. (Honneth, 2014, p. 440)

Honneth habla de un sistema integral de eticidad democrática, ya que la existencia de un ámbito normativo y del Estado (entendido como la realidad institucional en su conjunto) permite negociar los conflictos humanos y sociales, con miras a crear garantías para el desarrollo de la libertad. Por eso, dichas instituciones estatales deben ser humanizadas, para que giren en torno al sujeto como bien mayor, y autorreguladas, para que se modifiquen cuando las demandas de la autonomía de los sujetos así lo pidan.

En este proceso de emancipación es clave asumir la autonomía en términos de la libertad social, que hace referencia a que la sociedad sea reconocida respecto del Gobierno y la familia: la familia respecto a la sociedad y al gobierno, y el gobierno en relación con la familia y la sociedad. Estas autonomías, vividas en cada esfera y conectadas entre sí, están en el contenedor del espíritu, que es el todo de la vida ética que Hegel llamó Estado, y es el lugar ideal para el despliegue de la libertad.

Según Honneth, la libertad debe vivirse de forma situada: se es libre en relación con los otros y en el espacio, es decir, en la comunidad ética, con lo cual se da el salto cualitativo de la sociabilidad, al asociarse con el otro, con la comunidad, y generar sentimientos de acogida y de relación con el otro. Esta, en su dinamicidad, dota a los sujetos de un Estado social que les otorga las herramientas para mediar los conflictos que determinan las condiciones reales de la libertad social, que en último término es la vía, mediada por la necesidad, para vivir lo posible y transgredir lo posible. Tal es la mayor herencia que debe recuperarse de la propuesta del socialismo, que ha sido opacada por sus frustraciones políticas, y como advierte Honneth (2018), lo beneficioso de la idea del socialismo consistió en pensar de modo conjunto la libertad y la solidaridad, y establecer que muchas de las libertades solo pueden lograrse en el marco de unos-con-otros y del uno-para-otros.

Sin embargo, su fracaso como proyecto político y el descontento moral que desencadenó —por la existencia de relaciones grupales

que en sus espacios carecen de este sentido motivador en las actuales sociedades desarrolladas postsocialistas— están siendo constatados por movimientos de protesta más modernos, que se agrupan en torno al concepto de los nuevos movimientos sociales y reclaman con acciones colectivas que la construcción intersubjetiva no sea una opción de algunos, sino una realidad para todos, ya que las evidencias de exclusión social y prejuicio han acrecentado el número de ciudadanos que tienen que renunciar a desarrollar su proyecto de vida buena y alcanzar la felicidad. Este ejercicio de concientización es hoy el ente articulador de sus luchas, pues sienten que participan de procesos colectivos, pero que no son representativos de sus demandas, o no incorporan en sus luchas las validaciones particulares de su moralidad ni las garantías de sus derechos ciudadanos.

Por consiguiente, experiencias de sociabilidad no ancladas a construcciones comunitarias acrecientan relaciones asimétricas que, por capas y de manera clasificada en cada una de las esferas sociales, van determinando, según la categoría del individuo, qué tipo de placer puede obtener, cuándo puede acceder a él y de qué manera lo puede materializar. A pesar de que se den procesos de relación, en muchas ocasiones esta situación genera que, por la misma presión, los afectados acepten prácticas de aislamiento entre los sujetos y sus proyectos de vida buena; y constituye una forma de relación bastante usual en el capitalismo.

En el análisis de la realidad social el sujeto puede identificar acciones —tanto materiales como simbólicas— que le impiden el desarrollo de su proyecto de vida buena, pero que en la mayoría de los casos no es consciente, pues las ha naturalizado. Solo en la toma de conciencia sobre el sentido y la importancia de la vida intersubjetiva, en la que recupera el valor de su identidad, podría dar inicio a un proceso de renovación de dicho entorno social.

Este proceso emancipatorio de descontento no tiene que estar referido a procesos agenciadores de causas sociales y demandas que ya hayan elaborado desde la movilización social o las acciones colectivas. La sola experiencia exteriorizada, aunque sea latentemente, por los sujetos que la padecen es la convicción de que no hace falta una clarificación o

un agenciamiento sistemático de dichas demandas por grupos sociales para que sean acogidas como asuntos patológicos de la sociedad, que revelan condiciones de injusticia social. Cualquier experiencia de sufrimiento o riesgo de este que sospeche el sujeto, en su espacio más íntimo o en las relaciones intersubjetivas, es un dato que revela que la atribución sociológica prevalece sobre los indicadores empíricos. Al respecto, Honneth plantea que

la consecuencia de este tipo de corto circuito entre los “movimientos sociales” y el descontento social en su conjunto no es solo ya la criticada tendencia a confirmar teóricamente el nivel del conflicto políticamente establecido de una sociedad. Más grave aún, desde mi punto de vista, es el hecho de que todos los esfuerzos conceptuales para dar sentido a la posible forma de sufrimiento social queden cortados de raíz. [...] Los sujetos permanecen como desconocidos, seres sin rostro hasta el momento preciso en que se unan en movimientos sociales cuyos objetivos políticos desvelen públicamente sus orientaciones normativas. (Fraser y Honneth, 2006, p. 103)

La comunidad es el escenario ideal para que los participantes encuentren las motivaciones para construir parámetros normativos que les permitan asegurar, en la vida social, la realización de los ideales de vida de cada sujeto. Las crecientes muestras de sufrimiento y frustración que se evidencian en las sociedades modernas están ancladas en las expectativas normativas de garantías de vida buena no realizadas; y si bien son sentimientos en la expresión moral de cada sujeto, cuando entran en relación estos sentimientos se colectivizan, convirtiéndolas en experiencias sociales que dan cuenta de una situación injusta e injustificable.

Las relaciones comunitarias buscan blindar a sus miembros de ese tipo de angustias. En consecuencia, el reconocimiento en la vida comunitaria se convierte en la herramienta adecuada para denunciar cualquier asomo de acción que genere sufrimiento al sujeto: en la interrelación lo confirma como sujeto situado en referencia y, con su marco normativo, le otorga herramientas para prevenirlo a futuro y mitigarlo cuando es inevitable.

Cualquier proceso de participación grupal que no contenga estas características puede ser el anuncio no solamente de que se está en un ejercicio fallido de realización, sino de que las sociedades modernas han constituido espacios de relación intersubjetiva que no están dotados de sus elementos más esenciales, dado que, lejos de promover la realización de sus participantes, los están abocando a un ejercicio de frustración social y un impedimento de vida comunitaria, que serán obstáculos concretos y certeros para el proyecto de realización personal y colectiva. En ese sentido,

los descubrimientos que se han recopilado en relación con las fuentes morales de la experiencia del descontento social [...] apuntan a la misma dirección: hacia la necesidad de adoptar los términos del reconocimiento, lo que los afectados consideran injusto son las reglas y medidas institucionales que ellos interpretan que violan necesariamente lo que creen que son reivindicaciones bien fundamentadas de reconocimiento social. (Fraser y Honneth, 2006, p. 106)

El amplio desarrollo que la teoría hegeliana confiere a las esferas sociales implica que estén puestas en el orden de consolidar un proyecto moral, ya que el auge del capitalismo ha reducido su mayor valor, la realización del sujeto, y ha conducido a este a experiencias de desprecio y prácticas de negación de derechos, que coartan su libertad y lo llevan a espacios de injusticia social; una situación que por las demandas actuales se convierte en una exigencia de transformación en perspectiva de su teoría de reconocimiento (Honneth, 2014). Así,

en las relaciones íntimas, este conflicto interno suele adoptar la forma de plantear necesidades recién desarrolladas o tenidas en cuenta antes, apelando al amor mutuamente testimoniado, con el fin de solicitar un tipo de atención diferente o más amplio. En la esfera del reconocimiento del derecho moderno, en cambio, adopta normalmente la forma de demostrar que los grupos antes excluidos merecen un reconocimiento legal, que los datos no tenidos en cuenta antes requieren una diferenciación de principios jurídicos, apelando a la idea básica de la igualdad. En la tercera esfera de reconocimiento, los individuos o los grupos sociales

suelen promover actividades y capacidades descuidadas o infravaloradas hasta entonces, recurriendo al principio del éxito, con el fin de exigir una mayor estima social y, al mismo tiempo, una redistribución de recursos. (Castañeda, 2011, pp. 112-113)

4.3 Los sustentos de la justicia comunitaria

El punto de partida que señala la urgencia de activar reflexiones sociales y políticas sobre el valor de la comunidad son las percepciones de injusticia social, que aparecen como el resultado frustrante de evidenciar cómo todo el empeño de la modernidad por la libertad y la emancipación dejó al ser humano condenado a la instrumentalización. Por más desarrollo que se despliegue a su lado, se ve expuesto a prácticas de limitación a su proyecto de vida buena y debe afrontar expresiones contemporáneas de esclavitud, mediadas por el consumo, el valor que la aceleración da a sus intereses de forma momentánea y la pérdida de sentido de integración con los otros sujetos de su entramado social.

En el trabajo de Axel Honneth desde la Teoría Crítica la novedad radica en reinterpretar el orden de las relaciones interpersonales en la vida comunitaria, mediadas por el capitalismo y el mercantilismo, y el riesgo que tienen estas de caer en un falso reconocimiento o una naturalización del sufrimiento. No se trata solo de establecer un marco categorial básico para explicar la existencia de estos procesos deficitarios que truncan el desarrollo de esas sociedades reificadas, sino de dejar constancia de la frustración en la vida del sujeto a partir de esas experiencias de injusticia, tal como advierte en *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1997).

La pretensión de su trabajo teórico es consolidar las estructuras de una propuesta de teoría de la justicia, a partir de la filosofía hegeliana, que garantice la relación intersubjetiva de los sujetos en los espacios comunitarios, y se manifieste en que se experimente libertad en la vida en relación, y dignidad y autonomía en cada uno, en su pretensión moral; y que la sumatoria de esas experiencias dinámice de manera

permanente instituciones en eticidad que garanticen la determinación de cada participante.

Honneth considera clave asumir la indagación por la justicia en términos sociales. Por eso cree que la razón de ser de la justicia social es el fortalecimiento de las relaciones intersubjetivas en la vida de cada sujeto, que les permita desarrollar su proyecto de vida, contribuir al de los demás y establecer círculos sociales de realización plena. Si bien reconoce el papel de los colectivos y las organizaciones sociales, deja constancia de que no son necesarios para la validez de las demandas, pues cree que, para una persona o un grupo social que en las relaciones comunitarias experimentan acciones prejuiciosas y excluyentes, la demanda de ser reconocidos es igual de significativa que poder participar con igualdad de derechos en los espacios sociales:

El desarrollo y la realización de la autonomía individual solo son posibles, en cierto sentido, cuando todos los sujetos de esos grupos reúnen las precondiciones sociales para realizar sus objetivos vitales sin desventajas injustificables y con la mayor libertad posible. (Honneth, 2006, p. 192)

4.3.1 La integración social validadora de relaciones intersubjetivas

Lograr gozar de la libertad social intersubjetiva es el punto de llegada de la propuesta de Honneth, resultado de un proceso en perspectiva constructivista que, desde los principios de validez de las pretensiones morales hasta la participación en escenarios de vida ética, dota al sujeto de las condiciones necesarias para vivir de manera racional experiencias de autonomía y determinación. Estas no son dadas como un ejercicio aleatorio, sino como el resultado de la aplicación de cuerpos normativos que determinan la integración social, consolidan prácticas intersubjetivas de reconocimiento y moldean las instituciones éticas en torno al bien común. Con este fin, la teoría honnethiana elabora unos criterios de integración social que nacen del reconocimiento mutuo en las relaciones intersubjetivas y que, en su desarrollo, hacen posible un orden comunitario como ideal de integración.

La integración social en la vida comunitaria, configurada por el principio de igualdad, permite que los sujetos busquen una participación efectiva en la producción y el cumplimiento de las normas, convirtiendo la vida en comunidad en un espacio de reconocimiento moralmente superior. Esto les da la legitimidad de proponer escenarios de justicia, donde el uso de los argumentos emanados de acuerdos normativos y presupuestos éticos —consignados en los principios hegelianos de amor, igualdad jurídica y solidaridad— sean los impulsos para acercar la experiencia de justicia a las personas y los grupos poblacionales que están en situación de vulnerabilidad (Castañeda, 2011).

El proceso de construcción normativa de Honneth, sustentado en Hegel, es una fuente de inspiración para analizar las causas de los padecimientos sociales y proponer desde allí —a modo de llenar un vacío que compromete la felicidad— una justicia que construye parámetros normativos de vida buena anclados en la libertad de los sujetos, bajo el entendido de que experimentar justicia es sinónimo de realización individual en perspectiva intersubjetiva. Según Hegel, la libertad se forja a lo largo de la historia como el desarrollo de un ideal de realización que se va alcanzando por etapas, que son consecuentes con el ascenso del sujeto desde su pretensión moral hacia su vida ética.

Hegel plantea que el medio de realización de la libertad son las instituciones, entendidas como las estructuras que surgen de los procesos históricos de los seres humanos, cuyo propósito es asegurar el desarrollo de su libertad social y otorgarles las herramientas necesarias para su vida intersubjetiva. Hegel llamó *eticidad* a todas esas instituciones que garantizan la libertad, teniendo en cuenta que la libertad no es una sola cosa ni se experimenta en la intimidad solamente, sino que tiene muchas dimensiones y debe realizarse de maneras diversas, desde distintas instituciones, en compañía de varios sujetos.

A partir de su lectura de Hegel, Honneth esboza las esferas de relación del ser humano, que se dan por etapas, pero que son interdependientes entre sí: su entorno familiar y las expresiones de afectividad que se perciben allí; su espacio estatal y los cuerpos legislativos que aseguran sus derechos y el acceso a recursos; y su entramado sociocultural, que lo

valida como participante en relaciones de solidaridad y honra. Como se ha venido presentando, y es quizás uno de los aportes más reconocidos de Honneth en su lectura de Hegel, estas esferas, como instituciones normativas, son los espacios ideales de realización del ser humano y, por ende, los escenarios primeros para instalar su proyecto de justicia social.

Este ejercicio tripartito para vivir la dimensión social del sujeto permite, en términos de la teoría del reconocimiento, proponer caminos de entendimiento del valor de la vida, en la medida en que esta se realiza en conexión con otras experiencias vividas: desde la realidad moral de cada uno se articula un proceso en red, que da como resultado un presupuesto de eticidad que se despliega en la vida comunitaria.

En términos honnethianos, este es el gran reto de la modernidad: construir un espacio dialógico y dinámico entre la pretensión personal de realizarse y las herramientas para lograrlo en la vida pública, la comunidad. Esta se constituye como un espacio de desarrollo práctico de la sociedad, que posibilita los intercambios entre proyectos de vida de los sujetos, validados por cuerpos normativos que buscan frenar las imposiciones del capitalismo exacerbado. Estas últimas traen consigo tendencias sociales y creencias mediadas por una racionalidad cosificante, que coaccionan a los sujetos para que perciban como normales sus relaciones intersubjetivas, aunque se enuncien desde un punto de vista instrumental.

En consecuencia, se trata de romper con la producción de injusticia, que está dada en la visión de que el otro es una “cosa” para ser dominada, bloquear su interés y sustentar una expresión distorsionada que crea la patología social. A partir de esta, el sistema coloniza el mundo de la vida y las lógicas instrumentales del mercado invaden las esferas de la realización personal, remplazando las interacciones por acciones instrumentales y los procesos burocráticos por formas alienantes.

4.3.2 Las esferas de eticidad y los proyectos de vida buena

Pensar la justicia en perspectiva honnethiana es proponer un ejercicio ascendente, desde lo más íntimo del sujeto, su vida afectiva —y sus

expectativas de realización—, hasta su vida solidaria, en el desarrollo de una cultura económica de bienestar, pasando por un camino intermedio, los derechos y las atribuciones que le otorga el Estado para dicha garantía y dicha sostenibilidad. En el primero se da el desarrollo de los lazos afectivos que fortalecen la autoestima; en el intermedio, el goce de los derechos contenidos en leyes y normas que protegen la vida; y en el último, la validación de la participación comunitaria para acceder a bienes y servicios, generada por la solidaridad. Estos son los escenarios ideales para el desarrollo armónico del proyecto de justicia, de manera integral y articulados unos con otros, tal como lo señala Honneth:

En la relación personal entre dos personas que se conocen tiene una forma especial de libertad, que consiste en el perfeccionamiento del propio yo, posibilitado mutuamente. Las relaciones personales —así lo quiere la sociedad moderna— son aquellas relaciones sociales en las que la naturaleza interna del hombre encuentra, en medio de la anonimidad e individualización, su libertad mediante la confirmación mutua. (2014, p. 175)

Estos mismos escenarios, como lo advierte Hegel y lo desarrolla ampliamente Honneth, son los que potencializan como punto de llegada, y dan razón de ser como punto de partida, la lucha por el reconocimiento, porque su realización otorga felicidad intersubjetiva. Por el contrario, la ausencia de alguno de estos sentimientos de acogida genera sentimientos de sufrimiento en la vida del sujeto, que incluyen violencia en su vida personal, desposesión de derechos en su vida estatal y deshonor en la integración social. Estos distorsionan la emancipación de su proyecto de realización y presionan la emergencia de reclamos morales, sociales y legítimos que se dirigen a la validación en las relaciones intersubjetivas, para garantizar condiciones de vida digna y evitar expresiones de aniquilación o sufrimiento.

Si se mira más detalladamente cada una de las esferas del reconocimiento honnethiano, podrán encontrarse esos valores de justicia que propone como presupuestos de libertad social, que tienen la capacidad de transformar la realidad en la medida en que el sujeto experimenta expresiones de realización. No es una justicia normativa, pero

la fundamenta; tampoco es una justicia liberal, pero se esboza en sus cimientos; mucho menos es una justicia comunitarista, pero es el sustento de la vida en comunidad. En síntesis, entiende por justicia la realización del sujeto en la vida intersubjetiva y el acceso que tiene a las herramientas para dicha realización en la sociedad, partiendo de lo más humano y cotidiano del individuo, la garantía de su visibilización, hasta llegar al ejercicio pleno de sus derechos, en la articulación con el otro en el escenario de las instituciones éticas.

En la esfera afectiva, Honneth propone una vivencia de justicia a partir de las expresiones afectivas que, en la vida moral, materializan el significado de sentido del proyecto de vida y brindan experiencia de libertad en la acción emotiva de los participantes con las personas con quienes despliegan afecto. Esto se da en las dimensiones espontáneas de sus vidas, a partir de prácticas de un amor que en Hegel es filial, paternal o maternal, pero que en la propuesta honnethiana se reviste de otras y más significativas formas de relación de afectos. Estas no solo incluyen las relaciones tradicionales, como la familia, el vínculo sanguíneo o los lazos maritales de un hombre con una mujer, sino que dan paso a otras expresiones abordadas por Honneth (2014) en su obra *El derecho de la libertad*, como los afectos entre amigos, las expresiones espontáneas de enamoramiento y las relaciones de parejas del mismo sexo:

El requisito para las amistades que obedecen, así, reglas de acción imprecisas, que necesitan siempre una interpretación, constituye normalmente, como lo sabía ya Aristóteles, una valoración recíproca que no corresponde tan solo con las ejecuciones vitales que se perciben desde el exterior del otro, sino con las perspectivas y las decisiones éticas, que se esconden detrás como razón motivacional determinante: los amigos o las amigas se consideran valorables por la forma en que abordan existencialmente su propia vida. (2014, p. 183)

La amistad, que es el vínculo espontáneo, libre, con sentido compartido y no impuesto y determinado, le permite a Honneth, al proponerla como un espacio social de realización, introducir el presupuesto del afecto o el sentimiento de cercanía, como un lazo fuerte y sólido para validar relaciones primarias de experiencias de proyectos morales.

En esta, más allá de las vinculaciones consanguíneas o contractuales, la libre elección del sujeto en búsqueda de su felicidad le depara realización y determina los modos de expresión moral de la modernidad:

Als eine sphaere freiheit konnten diese institucionen der freundschaft schon deswengen nicht begriffen werden, weil es nicht im ermessens des einzelnen lag, in sie ein - oder auszutreten; nicht nur waren in strikter weise standesgrenzen einzuhalten, sondern es bedurfte auch erst der gemeinsamen wahrnehmung von interessenuberschneidungen, bevor solche bundnisse geknupft werder konnten. (Honneth, 2013, p. 241)

Este aporte novedoso de Honneth a la teoría de Hegel, de expandir las relaciones afectivas más allá de la familia y pensar en lo erótico, las relaciones homoparentales y las expresiones espontáneas de afecto que no están mediadas por las tradiciones familiares, es la muestra concreta de cómo las instituciones éticas deben ir amoldándose a las demandas de los individuos y construir cuerpos normativos que permitan que las expresiones más intuitivas del afecto y el enamoramiento tengan garantía de respeto y reconocimiento.

Estas, lejos de ser sancionadas o excluidas por normas existentes o pactos previos, deben irse acoplando al entramado de lo que se entiende por comunidad —no en una asunción de inclusión o tolerancia, como si las mayorías determinaran el bienestar de las minorías, sino desde la lógica de la transformación permanente— y que, en el terreno de los afectos, no está determinado, sino que es dinámico, en la medida en que sea la expresión que indique la realización en la vida de cada sujeto. Por ello advierte que “estar consigo mismo en el otro significa [...], en la intimidad del amor, volver a apropiarse de la necesidad natural del propio yo en la comunicación corporal, sin tener que tener miedo a ser expuesto o lastimado” (Honneth, 2014, p. 200).

Bajo el entendido hegeliano de que el ser humano va construyendo conciencia de sí en la medida en que avanzan los estadios de reconocimiento, podría decirse que en el primer eslabón la producción de afecto y acogida, que produce el núcleo vital dado por la familia y los espacios de afectividad distintos a ella, desarrolla un concepto inicial de lo que

se percibe como justo o como bueno. Allí se desarrollan de manera más espontánea los sentimientos de amor y cariño, que le permiten al sujeto reconocerse en su mismidad y determinar, según las relaciones sanguíneas o afectivas, qué le genera bienestar, qué fortalece su vida y, en suma, qué le da felicidad; que son, en definitiva, los puntos en común de su proyecto de vida en su entramado afectivo:

En estas nuevas formas de intimidad y privacidad que están en este momento recién constituyéndose, tiene que fundarse una reconstrucción normativa que se ha puesto de presente en una primera esfera de libertad social en las relaciones personales, y para hacerlo tendrá que identificar en este cambio tan veloz aquellos modelos del rol de mayor duración, cuyo cumplimiento recíproco permite que los participantes experimenten una realización intersubjetiva de su particularidad respectiva. (Honneth, 2014, p. 177)

Cuando en esta primera etapa, dada por la cotidianidad que se construye en el hogar o los espacios fraternales, el ser humano experimenta un rechazo real o implícito de su pretensión de validez, ya sea porque es maltratado física o mentalmente, ignorado o desvinculado del proceso, se está ante una primera experiencia de menosprecio y una obstrucción explícita de la justicia, porque se ha puesto en riesgo el bienestar y se experimenta frustración por ver fallas en el proceso del amor.

Los daños al proyecto de vida en esta etapa son altamente significativos, pues experimentar injusticia cuando se inicia la vida social es coartar los deseos de autonomía y determinación desde sus primeros asomos; además, destruye los lazos con el núcleo vital y hiere los sentimientos más genuinos de lo que es la felicidad para el sujeto, en su moralidad, debido a que, en esta etapa, cuando se dan mayoritariamente círculos de amigos, el sujeto cultiva a través del afecto un nivel de valoración de su vida y la vida de las personas con las que comparte estos espacios; y dicha situación le permite fortalecer su personalidad y su autoestima, desarrollar una relación de pertenencia con su entorno, motivar capacidades propias y ampliar en su subjetividad las cualidades de la responsabilidad moral. En términos de Honneth,

las normas de acción de las amistades están, por lo tanto, institucionalizadas socialmente en la medida en que hay un saber compartido acerca de las prácticas que, juntas, describen aquello que constituye su realización adecuada en lo normativo; tan pronto como tienen lugar desviaciones de estas reglas de conocimiento intuitivo, esto es vivido por lo común como una crisis; cuando hay un gran número de vulneraciones a estas normas, se percibe como la renuncia a la amistad. (2014, p. 178)

En esta etapa primera de las esferas éticas del reconocimiento, que da inicio al camino que lleva a la eticidad, el sujeto está ante la posibilidad de abrirse espontáneamente a las experiencias de afecto que en su libertad individual conducen a la realización personal, y de verse realizado afectivamente en el otro que lo complementa. Dicha corresponsabilidad, aunque se da en el espacio de lo íntimo, se traduce en otro, y requiere que dichos espacios cuenten con la gramática argumentativa y las herramientas necesarias para su realización.

A la vez, esa dinámica de estar con el otro para su realización afectiva implica entender su relación como complemento. En ese sentido, la felicidad del otro encontrada con la suya pone determinados límites, parámetros y acuerdos, que serán los rectores para garantizar la realización mutua, o del entramado afectivo, y harán de la experiencia de cada acto cotidiano una sensación de justicia para cada una de las partes, porque se siente “bueno”, reconocen sus actos como moralmente “bondadosos” y estar con el otro les hace “bien”. Por tanto,

el otro no es aquí una limitación sino la condición de libertad individual, porque, como par confidente en la interacción, le otorga al individuo la oportunidad de desligarse de los límites impuestos en la articulación del propio querer y, así, de obtener un espacio “público” para la autoexploración ética. (Honneth, 2014, p. 186)

En segundo lugar, el individuo asegurado en su personalidad y en proceso de construcción social se encuentra con el entramado colectivo, asegurado por el Estado, donde a partir del otorgamiento de derechos se le reconoce como un sujeto respetable, en razón de sus pretensiones personales y con garantías de interlocución en el espacio social. Una

relación reflexiva entre un ente político y social dotado de fuerza coercitiva para garantizar el bienestar a los suyos y un ciudadano que cuenta con derechos para su realización efectiva.

La razón de ser de dichos derechos, que son integrales y universales, es que el sujeto accede a ellos libremente y en igualdad de condiciones; y esta dinámica sin restricciones le permite experimentar libertad en el espacio social, donde el Estado lo protege para su realización efectiva y el aseguramiento de condiciones de vida en la relación intersubjetiva. El déficit en esta esfera está dado como una expresión de desposesión de derechos, que limita la autonomía personal y la ausencia de un estatus de integración con los otros, amparado en el marco normativo, que pone en riesgo su poder de determinación en la vida comunitaria y no le permite estar en igualdad de condiciones con sus pares de interacción.

Este otorgamiento de justicia en el terreno estatal, a diferencia del primero, es material y se puede evaluar no solo en el respeto que experimenta el sujeto, sino en la facilidad real de acceso a las herramientas que tiene para hacer valer sus derechos: normas, leyes, cuerpos legislativos e instituciones jurídicas, que si bien no suelen particularizarse como en la primera esfera, sino que se muestran universalizables, se limitan en su capacidad de acción de acuerdo con el contexto y el territorio, sin que eso ponga en riesgo su principio rector de igualdad de condiciones.

Sin embargo, el Estado soberano en la modernidad ha compartido esta vocación de bienestar con las prácticas capitalistas, que dejaron de ser producto del Estado mismo para convertirse en su determinante. El aseguramiento de los derechos del sujeto se ha concentrado en el mercado y parece que las pretensiones del capitalismo lograron someter el Estado al mercado. Por ende, en la actualidad, hay cada vez menos derechos reconocidos y más exigencias impuestas a los ciudadanos.

Esta mercantilización de la relación Estado-sujetos en la modernidad opera con relación a la dinámica de oferta-demanda, donde los derechos humanos han quedado como ejercicios subsidiarios del proyecto de realización de la vida buena. Pero es el mismo sujeto consciente de este reto de cosificación quien está llamado a levantarse contra estas

prácticas y reducir el mercado a las justas proporciones, no con la falsa ilusión de desaparecerlo, pero sí de regularlo para que esté al servicio de las relaciones de eticidad, y no que estas estén a su acomodo.

Honneth (2014) encuentra además que en los aportes de Durkheim existe un buen análisis del reto que tiene el sujeto en la modernidad frente a la realidad capitalista. Entiende que ante esta se debe promover una relación ética, que garantice en el sujeto que la aborda la libertad de relación en términos económicos, donde los valores determinantes sean el bienestar —para él— y la solidaridad —para los otros—. Allí, el mercado no será un enemigo de la integración que hay que vencer, sino un ejercicio subsidiario que, en aras del bien colectivo, puede consolidar principios de cooperación subyacentes, creando y legitimando corporaciones profesionales que deben estar conformadas por estrategias de asesoramiento, que permiten reconocer en el otro más bien una parte en la cooperación que un competidor.

En la modernidad el mercado no fue una creación involuntaria ni es preciso decir que es una expresión que requiere su aniquilación. Es real que tiene efectos desproporcionados y que ha pasado la barrera de su utilidad, dejando de ser un instrumento para volverse un fin en sí mismo, pero es menester del ejercicio ético enderezar este acto de mercantilización y regresarlo a sus justas proporciones, y que estas permitan que los sujetos, en el ejercicio de la libertad democrática y para su bienestar, adquieran bienes y busquen servicios que fortalezcan su valor de vida.

La dinámica debe ser inversa. No se trata de acomodar al sujeto según las especulaciones del mercado o crear sistemas comunitarios en torno a la cadena de especulación del mercado, cuyas prácticas oprimen el derecho a la libertad tanto en los escenarios mayoristas (grandes capitales) como minoristas (las compras del ciudadano). Se trata de invertir la lógica y producir sistemas de mercados que sean subsidiarios de las acciones comunitarias, donde sea la demanda de los sujetos en relación la que determine lo que se requiere y los mecanismos para conseguirlo; y el mercado otorgue dicho servicio, sin usura, sin monopolio y bajo la lógica del bienestar.

Experiencias como el consumo reflexivo, el consumo sostenible, el intercambio de productos y los espacios compartidos, así como las políticas de no monopolio, renta básica o necesidades básicas satisfechas, que se fortalecen tanto en los Objetivos de Desarrollo del Milenio y los Objetivos de Desarrollo Sostenible, como en los acuerdos internacionales y las declaraciones y movilizaciones de la sociedad civil, son acciones que parecen, por lo menos en cuanto a sus intenciones, retomar el rumbo y darle el lugar que le corresponde al mercado opresor. En dicho contexto, Honneth trae a colación a Hegel:

En estas reflexiones acerca del “sistema de necesidades”, Hegel con mayor claridad que muchos de sus contemporáneos toma conciencia de que en la economía de mercado, que va estableciéndose progresivamente, surge otra dimensión más de la nueva forma de libertad individual que va a determinar, a partir de entonces, como un sistema de prácticas desconocidas, hasta el momento, la cultura de las sociedades modernas: mediante las posibilidades de compra individual que les ha abierto el mercado de bienes, los sujetos aprenden a entenderse a sí mismos como consumidores que son libres para formar su voluntad personal y, así, su identidad por vía de la búsqueda placentera de mercancías y de la adquisición satisfactoria de las mismas. (Honneth, 2014, p. 263)

Finalmente está la esfera del bienestar, que Honneth construye en términos del desarrollo social, categoría que en las sociedades modernas se desarrolla particularmente en la cultura y las prácticas democráticas. En ambos escenarios, los intercambios entre los participantes están dados con base en la solidaridad, donde la articulación no mengüe su autonomía ni su independencia, sino que las fortalezca, en vista de que los sujetos, validados en las relaciones intersubjetivas, logran posesionar expresiones colectivas que les permiten disfrutar del desarrollo de su autonomía y su determinación en el encuentro con el otro, promoviendo diversos proyectos, como actos compartidos, discusiones argumentativas, grupos de trabajo, movilizaciones sociales, estructuras de economía solidaria, entre otros. Estos posibilitan la creación de pequeños nichos, a veces en serie, de microprácticas de integración, que buscan desarrollar acciones de respeto mutuo por sus pretensiones; que no solo traducen a pequeña escala los sentimientos de transformación de las estructuras

éticas más determinadas, como las del Estado, sino que ponen a prueba el nivel de participación de cada sujeto, y la acogida y el respeto que tienen sus pretensiones de validez en el entramado social.

La limitación en estos espacios, o cualquier asomo de impedimento, es leída como deshonra o injuria frente al valor que tiene el proyecto de vida del individuo en lo comunitario, pues funciona como un campo de entrenamiento de la puesta en práctica de la cooperación en la construcción comunitaria y, a la vez, como un medidor que les permite a los sujetos evaluar las ventajas de construir consensos y activar procesos comunicativos para consolidar el desarrollo de sus proyectos de vida buena.

Este espacio mide su éxito de realización por la articulación que pueda darse entre el ejercicio individual, construido en lo afectivo, la validación que le produce a su estima el reconocimiento que le otorga el otro en el espacio intersubjetivo, y el disfrute de la igualdad espacial, que es la realización de los derechos ya otorgados en la normativa estatal, pero que se viven en la cotidianidad. Su disfrute le permite al individuo gozar de autoestima y fortalece su nivel de autonomía en la vida comunitaria. Por eso la importancia de la articulación entre las esferas:

A la construcción deliberativa de la voluntad que debe tener un lugar en los múltiples y diversos foros de la vida pública se le han puesto de antemano ciertos límites; solo hace justicia a sus propios principios de legitimación cuando en un proceso de repetido debate acerca de las condiciones de inclusión social aprende que hay que apuntalar las luchas de la libertad social en las otras esferas. (Honneth, 2014, p. 341)

El fortalecimiento de pequeños espacios locales para consolidar procesos deliberativos y escenarios participativos, tanto en lugares institucionales como fuera de ellos, y las resistencias, movilizaciones y nuevas y creativas formas de acciones colectivas han sido creados a partir de las demandas urgentes de una participación directa que el sujeto moderno exige de la democracia liberal, para pasar de los escenarios representativos a los participativos, que le otorguen voz directa y tramiten como públicos aquellos intereses que le generan bienestar.

Esos espacios —que se consolidan en la actualidad como escenarios cada vez más dialogales, crean sus propios circuitos de autoabastecimiento, y logran transformar realidades y en ocasiones poner en jaque a los poderes absolutistas— tienen la posibilidad de convertirse en procesos dinamizadores de las acciones que la intersubjetividad demanda en las transformaciones institucionales, para que sean garantes de sus derechos, y que las normas e instituciones logren estar a la altura de sus intereses individuales y colectivos:

Se necesita, tal como se demostró en la transformación de una vida pública “burguesa” en una “democrática”, según exija el nuevo principio de la soberanía del pueblo, que exista un espacio de comunicación general que supere las divisiones de clase, que les posibilite a los distintos grupos y a las distintas clases afectadas por las decisiones políticas, el establecimiento de un intercambio de opiniones. (Honneth, 2014, p. 387)

Estas tres esferas, así combinadas, permitirán la realización del proyecto de vida de los sujetos en espacios de intersubjetividad que garanticen la libertad social, en términos de una relación crítica con la comprensión liberal de la libertad, que posibilita el desarrollo subjetivo del proyecto de vida buena en cuanto la comunidad lo garantiza. Su ausencia o su debilitamiento constituyen una amenaza directa de disolver la vida en comunidad, o afectarla gravemente en su estructura, y por ende, conducir al sujeto a un escenario de frustración de su proyecto de vida.

Esta frustración y la aniquilación de la felicidad del sujeto, debido al agotamiento de las tres esferas, se manifiesta de distintas formas. En primer lugar, afecta la integridad física, con formas de maltrato que le retiran por la fuerza la disposición de su cuerpo y constituye un grado de humillación en la relación práctica consigo mismo. En segundo lugar, obstruye el derecho en la comprensión normativa de la persona y las pretensiones individuales para una realización social en una institución con miembros de una comunidad. En tercer lugar, acrecienta la reacción de frustración, por el desprecio a formas de vida individual o colectiva hacia ciertos grupos, por honor o dignidad, que los conduce a la deshonra.

Las tres dimensiones que se dan de manera circular, interdependiente y progresiva en medio de la comunidad, y confirman el desarrollo armónico del proyecto de vida buena, son la sensación de autoestima que da el afecto, la seguridad de protección que brindan las normas participativas, con base en derechos que garantizan la dignidad humana, y el valor de sentir la acogida y experimentar el significado del aprecio en la vida del sujeto. En suma, la existencia de las tres, sin ninguna restricción, y la posibilidad de ser conscientes de su realización en la vida personal e intersubjetiva son la expresión mayor de la libertad social.

4.4 El socialismo como ruta reconstructiva de los valores colectivos

En la propuesta honnethiana, la vida comunitaria es un escenario de realización de los proyectos de vida buena, donde a través del desarrollo de la libertad y la autodeterminación en una dimensión social los participantes —de manera intersubjetiva— encuentran la posibilidad de superación de prácticas de injusticia. Estas venían siendo dadas en la asunción de la individualidad y en contravía de los proyectos de integración, acallando el reclamo por el reconocimiento de extensos sectores poblacionales, ante los que se ha logrado imponer en el imaginario social la realización como un ejercicio reificado y mediado por el capital.

Precisamente la consolidación de la teoría socialista, después de la fallida conquista del Estado democrático liberal con base en los principios de libertad, igualdad y fraternidad, llevó a los filósofos poshegelianos a construir una propuesta de sociedad que no sumergiera, ante la presión creciente de un capitalismo que quería quitar lo mejor de la Revolución industrial, el sentido transformador del trabajo, para ponerlo al servicio de particulares en detrimento del bien social. Así,

la reivindicación de lo “social”, por lo que, como ya lo dice su nombre, responde el socialismo, representa en las sociedades modernas el deseo general de eliminar todos los obstáculos sociales para una práctica de libertad en una mutualidad solidaria. Hasta tanto no se haya logrado este objetivo normativo, que es más que la mera exigencia de un “deber”,

porque en él se expresa el principio estructural determinante de todo lo concerniente a las sociedades, un socialismo así entendido seguirá teniendo razón de ser. (Honneth, 2017, p. 134)

En el imaginario de muchos pensadores actuales, incluso hegelianos, el socialismo no solamente es un ejercicio fallido que limita la libertad individual del sujeto y la social del colectivo, sino que pone en riesgo el bienestar y la autonomía por un poder absolutista, a veces amorfo, del Estado, pues este ha llegado a imponer prácticas de limitación de los derechos, reducción de las libertades y negación de las diversidades que son propias del ser humano, lo que en ocasiones deriva en un errado comunismo. En este marco, el gran debate al que quiere hacerle frente Honneth tiene que ver con cómo lograr devolverle a la realización personal el sentido social (que se ha perdido por el capitalismo, deviniendo en individualidad), y recuperar estructuras y espacios que giren en torno al ser humano, su realización y su libertad como fin último, pero con un poder emancipador y transformador de su misma realidad.

La actualidad de esta pregunta lo lleva a repensar el socialismo, para proponer un uso en perspectiva sociológica de la Teoría Crítica. Por ello, en su abordaje, además de tratar de rescatar el sentido filosófico de esta propuesta marxista y su encaje en la democracia liberal (sin demeritar esta, sino entendiéndola como fortaleza), la ve hoy, en términos teóricos, como una oportunidad para el acceso de los sujetos al disfrute de su libertad en el marco de la vida comunitaria, en un ejercicio que pueda trascender los parámetros institucionales, en aras de proponer reformas y nuevos esquemas que garanticen que el horizonte de eticidad sea el lugar ideal para el desarrollo de los proyectos de vida buena. Solo así se logrará sacar del atolladero las promesas de libertad de la actualidad, que suelen enmarcarse en las competencias del mercado y, por la falta de una orientación normativa, no han hallado la forma de pensar la sociedad más allá del capitalismo y las presiones neoliberales. Por ello, en una lectura propedéutica, Honneth sostiene que

la comunitarización más enérgica de la producción debe servir al objeto moral de quitarle a la libertad proclamada de manera revolucionaria el carácter de mera búsqueda de intereses privados, para hacerla

compatible, en la forma novedosa de una cooperación sin imposiciones, con la otra promesa revolucionaria; la fraternidad. Visto así, el socialismo representa desde un comienzo, un movimiento de crítica inmanente del orden moderno de estructura capitalista; se aceptan sus fundamentos de legitimación normativos, la libertad, la igualdad y la fraternidad, pero se duda de que puedan realizarse sin contradicciones si no se piensa la libertad de manera menos individualista y, por lo tanto, más orientada en una ejecución intersubjetiva. (Honneth, 2017, p. 39)

Siendo así, el rescate que hace Honneth del socialismo (ya caduco como práctica en los días actuales) está permeado por la posibilidad que este tenía, en su origen, de dotar a las comunidades en ascenso de un sentido del bienestar de los sujetos como bien mayor; de todos, sin excepción, sin pasarlos por procesos ideológicos o políticos. Y, en segundo lugar, entender que el bien común no es un proceso fracasado, sino que debe corregir su camino, haciendo del capitalismo no la máxima esencial, sino una estructura puesta al servicio de la sociedad; y poner en el centro la libertad que en su vida puede experimentar cada individuo, con ayuda de prácticas normativas que aseguren su racionalización y su propósito.

4.4.1 La reinención del socialismo

En el Estado moderno, lejos de tratarse y transformarse, las patologías sociales se fueron volviendo más agudas, ya no solo experimentando —en términos hegelianos— efectos enfermizos por la negación del reconocimiento en la intersubjetividad, sino un nuevo asomo patológico manifiesto en que las instituciones de eticidad tratan a los sujetos en cuanto cosas y objetos reificantes en sus demarcaciones normativas. Esto hace indignantes las condiciones de vida que deben asumir en su espacio de relación, donde experimentan prácticas de desprecio que los llevan a reclamar procesos de transformación en las relaciones entre individuo y sociedad. Por eso Honneth reitera en los últimos años su posición: “Ha surgido una patología de segundo orden: la población ve las condiciones institucionales de la convivencia solo como relaciones ‘de cosa’, como circunstancia que se escapa a toda intervención humana” (2017, p. 21).

Solo un acercamiento a sí mismo, a sus compañeros de interacción y al entorno —en términos libertarios, al proyecto de vida buena— permitirá al sujeto superar los riesgos de cosificación de esta segunda patología en su proyecto de vida, tanto en su relación intersubjetiva como en su vida comunitaria, y evitar la fetichización de sus condiciones sociales, que no solo limitan su realización, sino que lo están conduciendo a la frustración de su propia libertad social, en ocasiones de manera inconsciente.

Por eso en el rescate del socialismo que propone Honneth advierte (como ya se vislumbraba en los seguidores de izquierda de Hegel) una crisis de libertad en el proyecto filosófico, y busca conjurarla y actualizarla desde la misma teoría marxista. Esta última, bajo el interés de provocar una reflexión social, enarboló la bandera de la retoma del control de la sociedad para preservar su libertad y mantener vivo el legado de las demandas de las revoluciones industrial y francesa, respectivamente, buscando darle al Estado, como ente rector de la vida social, las funciones económicas que habían escapado al control social.

Así, en su obra *La idea del socialismo* (2017), indica que todas las reflexiones posrevolucionarias compartían la idea de que la miseria de las masas trabajadoras solo podía eliminarse mediante una nueva organización de la esfera económica, que reconectara las actividades ejecutadas en ella con la construcción de la voluntad social. Por tanto, señala con contundencia que “en el socialismo existe una chispa de vida si se libera decididamente de su idea rectora del andamiaje intelectual arraigado en el industrialismo temprano y se le coloca un nuevo marco teórico social” (2017, p. 12).

El afán de la liberación de los poderes opresores burgueses que surgieron en este periodo de la historia, entre ambas revoluciones y fruto de ellas, consolidó proyectos de sociedad absolutistas, con liderazgos que se convirtieron con el tiempo en propuestas dictatoriales y totalitaristas. Para hacer frente a esta práctica opresora, la teoría marxista generó un modelo de relación Estado-sociedad sostenido por el reclamo del proletariado, bajo el imaginario de que su transformación sería la de toda la sociedad; pero con el tiempo no solo desarmó la misma estructura

proletaria, sino que, debido a la experiencia reducida del mundo del trabajo en la vida del sujeto, provocada por el capitalismo, divorció irreconciliablemente el desarrollo de la emancipación.

El auge teórico del proletario —enraizado en el poder convocante de los anhelos del mundo del trabajo, construidos a partir de la Revolución industrial—, como en un ejercicio de retroceso volvió a reducir las pretensiones de realización a un proyecto individual de libertad y las relaciones comunales a una estrategia doctrinal. Esto llevó a que los exponentes de las teorías del socialismo rápidamente entraran en conflicto con el concepto de libertad individual, pues no respondía a las expectativas amplias de la triada libertad, igualdad y fraternidad.

Debido a que su espectro conceptual es en términos ideológicos y no de bien común, esta posición los pone en una situación muy estrecha para armonizar las pretensiones de libertad individual con las expectativas sociales de una vida en fraternidad, que a la vez garantice la igualdad, que fueron las promesas de la Revolución francesa y que el socialismo no solo no logró mantener, sino que dejó de pretender. La frustración del proyecto socialista consiste en que sus postulados no lograron posesionar la importancia del ejercicio colectivo para alcanzar la realización intersubjetiva de la sociedad, víctima de la explotación capitalista.

Esta situación crítica permitió ver que aún está por resolverse la demanda posmedieval, ya asegurada en el Renacimiento, de la libertad de los individuos como prerequisite para la modernización de la vida en sociedad, pero ahora amarrado al Estado que, como novedad, exige unos parámetros de articulación en aras del bien común, esbozados con mayor claridad en las demandas que apuntaban en todas las direcciones a proponer a las sociedades emergentes —urbanas en su mayoría, y con altísimos retos en materia de ruralidad y de intercambio de productos y servicios— un cuadro normativo que les permitiera responder solidariamente por el otro y romper con la dinámica del egoísmo, que se había configurado en el imaginario revolucionario y limitaba la participación del sujeto en el mercado capitalista.

El desespero que motivó las movilizaciones en Inglaterra en la búsqueda de espacios laborales en la manufactura, y el ímpetu que llevó a los franceses a vaciar las cárceles de personas injustamente condenadas por reclamar justicia social y acceso a alimentos interpelaron al sujeto, en diferentes escenarios, para que entendiera el papel protagónico que debía tener, alejado del teocentrismo, la confesionalidad y la realeza, frente al desarrollo de un proyecto de mundo que girara en torno a él y su bienestar, y que tomara el control de la sociedad, no solo a la hora de hacer la revolución, sino en el ordenamiento de las sociedades posrevolucionarias y los proyectos que allí se cuecen —de orden normativo, ético y social— para garantizar que pervivieran. Tal como señala Honneth sobre la revolución que consolidó la democracia liberal,

la Revolución francesa con sus principios de libertad, igualdad y fraternidad, había creado demandas morales de un orden social justo a las que, a partir de ese momento, toda persona que tuviera intenciones de mejorar las circunstancias sociales podía remitirse. (2017, p. 28)

Sin embargo, más de doscientos años después, y en pleno auge de las relaciones capitalistas y el exacerbamiento de las acciones neoliberales, la libertad y la igualdad se han puesto en orillas contrarias, casi antagónicas: el ser nominado como un sujeto libre con derechos no necesariamente hace al ciudadano acreedor de prácticas de igualdad en la vida diaria, ni para acceder en igualdad de condiciones a servicios y productos no requiere nominarse como un ser libre. Y ocurre lo mismo a la hora de relacionar una de estas dos categorías con la solidaridad: los seres libres no son, por ende, solidarios, la solidaridad no está anclada en la libertad en todas sus manifestaciones, la igualdad no es el resultado de la solidaridad intersubjetiva, y en las acciones intersubjetivas el ciudadano no siempre persigue la solidaridad.

Además, en la modernidad el acceso restringido a la libertad se entendió como un escenario de conquista ilustrada, que estaba vetado para la mayoría de los sujetos o que dependía de sus posibilidades, asumiendo la normatividad como un asunto de apropiación individual y alejando la libertad como principio de la fraternidad. En este panorama, el capitalismo dejó de ser un componente para garantizar la

consolidación de la democracia y terminó reduciéndola, poniéndola a su servicio, y consolidando prácticas como el libre mercado, la concentración de riquezas, las clases sociales y la marginalidad económica; haciendo casi imposible la realización de proyectos de felicidad para los sujetos que participan en las comunidades de manera nominal, porque están fuera de ella, en términos de vínculos.

El desarrollo de esa tipología de libertad en la modernidad, cargada de individualismo, que no pretendía la igualdad en términos reales, sino un equipamiento de sensación de bienestar, puso en jaque la vida en comunidad, porque el interés por una comunidad de iguales ya no hacía parte de los ideales que complementan la libertad. Por tanto, se implantó el sentimiento de desencanto frente a los efectos de la revolución y se dio paso al afán de la construcción de proyectos singulares de búsqueda de capital, donde ni la pretensión moral, ni las relaciones intersubjetivas, ni mucho menos la vida en comunidad podrían estar antes que el placer de la obtención de riquezas y ganancias. Por eso, la crítica de uso al socialismo, pero a la vez el salvavidas de su reactualización que extiende Honneth es determinante en el momento coyuntural de pensar y proponer salidas a la crisis capitalista:

Solo si se establece en el centro del poder económico de la nueva sociedad el de la libertad individual, no como la búsqueda de los intereses privados, sino como una complementación solidaria, podrán realizarse sin objeciones las demandas normativas de la Revolución francesa. (Honneth, 2017, p. 37)

En este punto de una crisis de valores colectivos por el auge del capital, pero al tiempo de un desencanto, a veces no asumido, de la frustración de la vida digna en el marco de las prácticas mercantilistas del mismo capital, el gran reto de la teoría normativa honnethiana es proponer herramientas conceptuales que, en los ideales de comunidad, extiendan los mecanismos necesarios para articular el sentimiento de libertad individual con una convivencia basada en la solidaridad entre los sujetos, y con un entramado institucional que garantice el acceso en igualdad de condiciones a los servicios que permiten el goce efectivo de los derechos. Así,

dependiendo de cuál de los dos conceptos se privilegie en las estructuras de las “asociaciones” o “comunidades”, la sociedad se volverá verdaderamente social al coincidir la libertad con la fraternidad. En el primer caso la comunidad se compone de miembros que son libres de antemano y que obtienen, mediante la colaboración cooperativa, estímulos y apoyos adicionales, pero no su libertad; en el segundo, en cambio, la colaboración en la comunidad debe de ser pensada como condición social, bajo la cual los miembros alcanzan completamente la libertad, al poder complementar recíprocamente sus planes de acción aún incompletos. (Honneth, 2017, p. 41)

Por eso, la gran labor de la Teoría Crítica —desde el ejercicio de empoderar a la ciudadanía libertaria a partir del uso de la teoría del reconocimiento— es verificar sistemáticamente si el modelo de una comunidad social realmente satisface la exigencia de reconciliar, de una manera nueva, la libertad individual con la solidaridad, y entender la comunidad solidaria como condición necesaria para la libertad.

El movimiento socialista, en la crítica hecha por Honneth, parte del pensamiento holístico que concibe no a la persona individual sino a la comunidad solidaria como portadora de la libertad que ha de ser realizada. En el socialismo está la base de una forma de vida comunitaria y no la distribución justa; por eso, el problema del fallido ejercicio de coartar la libertad y la vida social no está en el socialismo mismo, sino en la manera errada en la que se implementó, enfocándolo como proyecto político en una de las alternativas del proceso de transformación, la producción, y no en su aspecto más importante: el bienestar de la comunidad.

Durante décadas esta concepción errónea del socialismo produjo prácticas de vida social relacionadas con el control de la vida pública por parte de un Estado con visos de totalitarismo, limitaciones de libertades y reducción de derechos, siendo totalmente contrario a su deseo de emancipación. Esto generó la ausencia de solidaridad, por la presión de unas relaciones impuestas, una libertad agenciada por el acceso cada vez más restringido al mundo del trabajo, y una igualdad que rompió

con la privacidad y la capacidad de control del sujeto, de su mundo y sus propias cosas. Por eso, Honneth señala que

el trasfondo antropológico de este esbozo está dado por la idea adoptada por Feuerbach, y también por Rousseau, de que, para ser satisfechas, las necesidades humanas necesitan casi siempre la intervención complementaria de otros sujetos: a partir de un grado determinado de la división del trabajo, mi hambre solo puede ser saciada si otros producen los alimentos que necesito; mi deseo de contar con una vivienda adecuada solo puede ser satisfecho cuando un grupo de artesanos la construye. (2017, p. 45)

Con su teoría del reconocimiento, Honneth quiso completar la tarea de Habermas en razón de aquello que quedó por fuera de su teoría de la acción comunicativa, en perspectiva de las demandas no contextualizadas de los sujetos. De la misma manera, en su relectura del socialismo, quiere completar la acción no avanzada por Marx, que solo buscó respuestas a las dinámicas de integración societal en el encuadre de enfoque económico, y no lo articuló a otras demandas económicas para su realización, más allá de la economía de mercado; sin explorar otras opciones del mercado mismo, como la de Adam Smith de oferta y demanda, de asociaciones de productores libres, o prácticas económicas de ciudadanos que encargan de su sustento a un órgano de control.

Marx traza a grandes rasgos el modelo de una sociedad en que la libertad y la solidaridad se entrecruzan; esto le parece posible si el orden social está constituido de tal modo que cada uno concibe los fines del otro; cuando las intenciones individuales se ensamblan de modo tan transparente que solo las podemos realizar siendo conscientes de nuestra dependencia mutua en la ejecución recíproca. (Honneth, 2017, p. 47)

Por eso para él la meta de repensar el socialismo como estrategia de transformación de la vida comunitaria se hace desde una realidad posmarxista que, superando la demanda industrial del proletariado, le permita ir más allá del individualismo para reconciliar la libertad individual con la fraternidad comunitaria. Este abordaje logra poner en el otro, en la medida en que busca presupuestos de libertad, una cuota de

preocupación solidaria y una demanda por materializar sus pretensiones en condiciones de igualdad.

En el socialismo, Honneth revisa cómo el sujeto vive la libertad en su vida cotidiana cuando puede construir su proyecto de vida sin obstáculos ni imposiciones, en la medida de lo posible. Solo puede ser limitado por la libertad del otro si una expresión pone en riesgo su realización, por lo que se debe garantizar un nivel de comunicación que permita a los sujetos participantes conocer entre ellos las pretensiones, para que no se autolimiten en su realización y, por el contrario, cooperen en la complementariedad de su ejercicio. Adoptando una forma objetiva, dada por el hecho de que los otros miembros de la sociedad ya no pueden considerarse posibles causantes de una restricción de las intenciones de acción propias, sino parte de la cooperación necesaria para su realización, y allí se da un verdadero espíritu de comunidad. Por tanto, el concepto honnethiano de comunidad abarca más de lo que este generalmente designa:

No solo significa convicciones compartidas y un cierto grado de identificación con los objetivos del grupo, sino, ante todo, la responsabilidad recíproca de sus miembros y una preocupación por el otro: ya habíamos encontrado antes este rasgo del concepto socialista de la comunidad en la idea de que los fines no solo se superponen, sino que deben ensamblarse intersubjetivamente, de modo que uno no está activo “con otro”, sino “para el otro”. (Honneth, 2017, p. 55)

La vida comunitaria exige que los sujetos transiten de la libertad individual a la libertad social, dotando a los miembros de la capacidad y la responsabilidad de preocuparse unos por otros, de manera que se brindan ayuda recíprocamente para hacer realidad sus necesidades justificadas, ya que la esencia de la vida en comunidad es privilegiar el bienestar intersubjetivo.

En comunidad los sujetos desarrollan su acceso a la justicia en la medida en que se articulan y procuran las necesidades compartidas, bajo la activación normativa, y con base en el principio de solidaridad como eje motivador, actuando uno para el otro, de manera que los actos sean

acciones espontáneas y sus necesidades generales puedan realizarse sin imposiciones, teniendo como punto de llegada la igualdad de derechos y garantizando el espacio de realización de sus proyectos de vida buena.

Según la propuesta honnethiana, la vida en comunidad otorga a los participantes la portabilidad de la libertad, que les permite, en primer lugar, priorizar la preocupación por el otro y, con ello, reducir las prácticas instrumentalizadoras propias del capitalismo, poniendo el acento de las relaciones interpersonales más en términos de realización colectiva; y en segundo lugar, consolidar formas de trato, como buenas prácticas, en perspectiva de acogida, que consoliden políticas de igualdad y desestimulen situaciones de explotación.

Honneth plantea una diferenciación entre libertad en la comunidad y libertad comunitarista. En la primera, la libertad solo se da en dimensiones sociales, es decir, en la articulación intersubjetiva: aunque cada sujeto la experimenta de manera particular —como una libertad individual—, solo es plena en la articulación con el otro en el entramado social; mientras que, en la segunda, se trata solo de una agrupación de sujetos que se acompañan, pero que no comparten su libertad, a lo sumo la limitan. Para Honneth, los sujetos solo pueden realizar su capacidad para la libertad como miembros de una comunidad social que a su vez debe ser libre, en el sentido en que en su interior existan las condiciones institucionales necesarias para que avance el interés compartido.

Por estas motivaciones, la reinención del socialismo puede ser el lugar ideal para la realización de la comunidad y, en ella, del proyecto de vida buena de los sujetos. En cuanto espacio de desarrollo de la libertad intersubjetiva, se constituye como receptora de la articulación de los movimientos sociales, las luchas políticas y las acciones identitarias que, buscando la justicia en los parámetros de eticidad, logran “ser sí en los otros”.

En este ejercicio intersubjetivo actúan tres ejes claves de la dinamización de la libertad social. Primero, los mecanismos comunicativos que permiten que los sujetos compartan entre sí sus expectativas, encontrando puntos en común que les son propios y que, al conocerlos,

les garantizan que gozan de la protección y el respeto de los demás. En segundo término, espacios y roles de acciones que les permiten resignificar, construir sus propios relatos y apropiarse de su entorno social. En tercer lugar, la capacidad permanente de dinamizar y transformar los cuerpos normativos y las instituciones para que estas respondan a la realización de la libertad social. Con estos tres principios en acción, una sociedad cumple la condición esbozada, es decir, se logran la emancipación de la sociedad y la participación de todos en perspectiva de igualdad; y ello permite que las relaciones intersubjetivas lleguen a un nivel de realización general —completa o plena— de libertad en términos hegelianos.

La reactualización que Honneth pretende hacer de la idea del socialismo se da a partir del potencial que encuentra en ella, aún vigente, para que las viejas y las nuevas demandas sociales, en materia de justicia, consigan con un ejercicio participativo consolidar los espacios de libertad social en la modernidad, ante la presión devastadora del capitalismo:

Con la ampliación de la interacción social y el aumento de las interconexiones políticas, una y otra vez, aparecen colectivos de diferente composición, cuyos asuntos no habían sido considerados en la forma de organización social, en “las relaciones de producción”. Cada vez, la única posibilidad que tienen estos grupos para conseguir el reconocimiento público de sus demandas es imponer un derecho de intervención en el establecimiento de reglas sociales invocando normas implícitamente aceptadas y, de este modo, lograr que se elimine toda restricción interior de la comunicación social. (Honneth, 2017, p. 132)

En el ejercicio de la libertad social está la clave del desarrollo de la vida en comunidad y, por ende, en garantizar sus tres pilares fundamentales: el desarrollo del proyecto de vida de cada individuo en su libertad individual, el proceso de articulación y complementación de su aspiración de vida buena en la realización intersubjetiva, y la existencia de instituciones y normas que brinden su experiencia de libertad. Esta triada logrará desafiar la amenaza de injusticia que pervive aún y se consolida como un impedimento para conquistar la libertad.

Si bien parecía haberse logrado un resquicio de libertad en el liberalismo moderno, las prácticas mercantiles y capitalistas devolvieron la sociedad a la dependencia decimonónica, por lo menos en términos de autonomía, haciendo de esta época de la historia la modernidad como un proyecto incompleto, en términos habermasianos. Es decir, por el auge del mercantilismo liberal se perdió el tesoro máspreciado del liberalismo: la libertad social, que se ha pulverizado en pequeñas experiencias de libertades individuales incompletas.

Emprender esta reconquista de la libertad para no cometer los mismos errores se debe dar en asociación con los demás, en una vocación de intersubjetividad que conduzca a los sujetos a luchar para cambiar el determinismo histórico que ha implantado una mala percepción del socialismo radical y que promueva la interacción social, con prácticas democráticas que garanticen la vida plena de los sujetos. Por lo tanto,

la idea de la libertad social permitiría la salida de esta situación contradictoria, dado que parecía haberse encontrado en ella un mecanismo o esquema de acción según el cual la realización de libertad de un sujeto estaría directamente ligada al requisito de la realización de la libertad del otro. Si, atendiendo los recaudos institucionales correspondientes, los propósitos de acción individuales de los miembros de la sociedad se ensamblaran de tal modo que solo pudiesen realizarse sin imposiciones cuando hay aprobación y preocupación recíprocas, la fraternidad se convertiría en forma de ejecución de la libertad y estas dos coincidirán en una comunidad de iguales. (Honneth, 2017, p. 155)

Es decir, con Honneth, puede afirmarse que, en términos de reconocimiento, libertad y justicia, la teoría socialista —en sus proporciones originarias de búsqueda de bien común— puede dar sustento realizable a los ideales de felicidad de los sujetos en la comunidad.

4.4.2 La ética comunitaria desde la teoría socialista

Este proceso honnethiano reconoce al socialismo como un movimiento de libertad y lo ve como el resultado de un ejercicio de autoexploración, a partir de la reconstrucción de su idea normativa original y de

la propuesta de una acción transformadora de la misma vida social que permita restaurarlo, donde la pretensión principal no sea la igualdad *per se*, sino otra noción que la contenga, pero que no se limite a ella; como la de la libertad que le permite ir más allá de la individualidad, una libertad de unos con otros, como experiencia de vida que conduce a la intersubjetividad en los entornos compartidos.

Ante la frustración de no ver cumplidas las promesas de la Revolución francesa —de proveer al mundo igualdad, libertad y fraternidad— y asumirse hoy como un sujeto abocado a la instrumentalización del mercado y el neoliberalismo, Honneth propone pasar de una idea restrictiva de libertad, dada en términos de individualidad, a una más amplia, la libertad social. Así, plantea que la realización personal sea una condición necesaria para su ejecución y esta se valide en espacios colectivos, conduciendo al sujeto y su proyecto de vida a experiencias de justicia social, en armonía con el entorno, y alejándolo de la instrumentalización mercantilista.

Lo genuino de Honneth, en su búsqueda para teorizar la justicia social, es superar los ideales de igualdad en las comunidades para poner en el horizonte la libertad social, como una manera superior de libertad que permite materializar los principios de la Revolución francesa, asegurando la experiencia de igualdad a partir de la realización personal, de modo integral, garantizando así prácticas de fraternidad en el ejercicio de la intersubjetividad, y permitiendo que las estructuras éticas del entorno comunitario conduzcan a la felicidad.

Este abordaje desestimula el marco teórico socialista afincado en la teoría de la clase obrera, para postular un nuevo principio: el sujeto en sus pretensiones de validez. Y se basa en pensar que igualmente es un sujeto revolucionario, pues se construye a partir de los principios tripartitos de la revolución, que lucha por una vida que no sea controlada (capitalismo exacerbado), por construir relaciones espontáneas (superando la mera sustancialización de la lucha de clases) y ser un sujeto histórico (referente a un contexto espacio-temporal). Por lo tanto, para Honneth, el socialismo es la expresión de un proyecto en marcha, una conciencia

que la historia puede cambiar para mejorar la vida de sus participantes en el proceso de eticidad.

El rescate que plantea del socialismo, en su acervo teórico, propone transformar el determinismo histórico, columna vertebral del ejercicio marxista, que caducó ante la solicitud de los proyectos de realización comunitaria, por un proceso que denomina experimentalismo histórico, con base en las expectativas del sujeto y no del sistema. Este constituye un proceso teórico-práctico que permite a los entornos sociales aumentar la posibilidad de que sus participantes alcancen la realización de la libertad social en las diferentes experiencias de la vida, sin limitaciones ideológicas, políticas o de clase.

Para este propósito realiza un inventario de las instituciones actuales que prometen garantías de realización a los sujetos y analiza dos fases: en primer lugar, reconocer en los entornos y contextos experiencias institucionales que son buenas o tienen potencial de bondad, cuentan con estima y reconocimiento de los sujetos, y pueden consolidarse; en segundo lugar, en las instituciones finales que, soportadas en procesos metahistóricos, les permitan tener claro un horizonte de realización en torno a la libertad social, como requisito para saber hacia dónde va la sociedad en su conjunto. Por eso afirma que

encontrar una explicación para el agotamiento repentino de las energías utópicas es más difícil de lo que aparenta a primera vista. El desmoronamiento del régimen comunista de 1989, frecuentemente sugerido por los intelectuales como el punto de partida del desvanecimiento de todas las esperanzas de lograr un estado más allá del capitalismo, no puede ser considerado su causa. A las masas indignadas que hoy, sin contar con una idea concreta de una sociedad mejor, denuncian el creciente abismo entre la pobreza pública y la riqueza privada, no fue la caída del muro lo que las convenció de que el socialismo de estilo soviético prodigaba bondades solo si cobraba como precio la falta de libertad. (Honneth, 2017, p. 19)

En las exposiciones de sus postulados, Honneth es categórico al indicar que ve una práctica cotidiana cosificante en el capitalismo, en dos

sentidos: por un lado, la frustración de las relaciones sociales, a pesar de la creciente y desbordante promoción de realización fallida que oferta el mercado, dada en términos materiales y absolutamente individualistas, de modo que ya el sujeto no construye su ideal en el marco del proyecto de vida buena, sino desde escenarios instrumentales; y por otro lado, la ausencia de proyectos metahistóricos consolidados que propongan otro mundo posible, el de la justicia social y la realización comunitaria.

En la teoría honnethiana, bajo la premisa de que la libertad social es el ideal mayor de realización del sujeto, para blindar esta última es necesario convocar a la sociedad a un ejercicio de actualización del proyecto de la forma de vida democrática, a partir de una reconstrucción de valores éticos. Su hipótesis de indagación es que tras el proyecto socialista de “poner nuevamente bajo el poder de la sociedad, representada por el Estado, las funciones económicas que habían escapado del control social” (2017, p. 31), se halla la iniciativa moral o ética mucho más fundamental de “realizar para la masa de la población los principios ya proclamados de la libertad, la igualdad y la fraternidad” (p. 32).

Todo este proceso sistemático de Honneth le permite a la Teoría Crítica proponer, desde la transformación de prácticas institucionales, orientar la vida intersubjetiva al progreso, transitando desde lo normativo hasta lo teleológico, con la garantía de una vida libre y realizada. Y así, desarrollar un estándar de evaluación permanente, bajo la comprensión de la historia como un proceso de aprendizaje social, que les permite a los miembros de una comunidad resolver el problema de la indeterminación —que es un complemento necesario para entender la racionalidad social— y asumir ese mismo mecanismo de aprendizaje social como el instrumento de solución de los obstáculos a los proyectos de vida buena.

Conclusión

La individualidad moderna ha disgregado el espíritu de comunidad y ha hecho que el sujeto regrese a la reflexión de la libertad individual, donde se le presentan nuevas y efímeras formas de relación social, asumiéndose

como mediadoras que eligen resolver el caos propio del capitalismo. Por ende, se ve llamada a encontrar un elemento cultural que pueda conciliar la libertad individual con el sentimiento de vivir en comunidad.

Para volver a tomar la vía de la racionalidad —que es la que responde a las demandas de integralidad del sujeto, en términos de la Teoría Crítica, por su acervo normativo—, la eticidad, en tanto categoría social, aparece como el instrumento a través del cual se consolida la vida en comunidad. Esta garantiza que en el entramado social, producido por las acciones normativas de consenso, se den ejercicios tanto de expresiones culturales como resultado de las relaciones sociales, y se asegure la proyección de moralidad de cada sujeto como prerequisite de su autorrealización. Es decir, en la propuesta honnethiana, la vida en comunidad es la sumatoria de una relación entre derecho, eticidad y moralidad.

El gran problema al que se enfrenta la propuesta comunitaria de Honneth son la individualidad moderna y la disgregación de la vida compartida, pues se vive en la modernidad como los animales en la naturaleza. Honneth es partidario de que el proyecto comunitario no se pueda sustentar en la libertad individual; por eso su problema es cómo hacer que esta no coincida con la frustración, pues la libertad no mediada por la intersubjetividad y la experiencia de realización personal conduce al caos y al terror.

El reglamento no es suficiente y ninguna norma resuelve problemas sociales si las personas no están dispuestas a asumir ese reglamento o hacer suya esa limitación; por eso está convencido de que hay que encontrar un elemento cultural para conciliar la libertad individual con el sentimiento de integración, y esa es la comunidad, que en últimas es dada como un ámbito normativo que media en los conflictos sociales.

La comunidad tiene en el Estado —las instituciones en su conjunto, en términos hegelianos— una estructura que debe estar en función de la realización de sus miembros y tener un potencial de flexibilización que permita que esta se vaya acomodando a los ideales de vida buena de los sujetos; evitando que pase lo contrario, que sus rígidos

requerimientos pongan en aprietos el desarrollo del proyecto de felicidad. Y deben poseer una gran capacidad de autorregulación, a lo que Hegel llama eticidad. Por ello, en términos hegelianos, el Estado es plural y es la totalidad de lo social en la modernidad.

La propuesta que hace Honneth a la lectura hegeliana consiste en que se logre consolidar, en la vida comunitaria, la autonomía de la sociedad respecto al Gobierno y de la familia respecto a la sociedad, y que a la vez se den vínculos dinámicos entre ellos que contribuyan a la realización de los sujetos miembros. Esta autonomía es la que consolida esa visión moderna del Estado facilitador de la comunidad, que radica en permitir el desarrollo de la vida intersubjetiva. Pero esta le recuerda al Estado que la libertad que es soberana debe vivirse de forma situada; es decir, debe tener un lugar de realización y unas instituciones que la garanticen, como mayor valor social, desplegada en las relaciones intersubjetivas, donde la eticidad genera el sentimiento de comunidad adecuado para vivir en sociedad.

En definitiva, el socialismo, desde la perspectiva de Honneth, recupera la mayor vocación del sujeto: vivir juntos en relaciones de solidaridad con miras al desarrollo de su proyecto de vida buena, que se confirma en la acogida del otro, generando una comunidad de sentimientos y compartiendo realidades trasindividuales. Más allá de solo juntarse y tratar de vivir en sociedad, la intersubjetividad supone que la comunidad se debe a los sujetos, y estos, compartiendo juntos sus proyectos de vida, como experiencia de realización de su intersubjetividad, luchan cada día por experimentar libertad en el desarrollo del proyecto de vida.

Conclusiones

El potencial transformador de los conflictos morales

En el trabajo de Axel Honneth hay evidencias del potencial transformador de los conflictos morales en la sociedad, pues los entiende como mecanismos que permiten expresar las demandas de los sujetos cuando algo en su proceso de construcción societal funciona como equívoco. Esto los lleva a activar estrategias para sustituir la vivencia de experiencias negativas, que obstaculizan el ser parte integral de la comunidad a la que pertenecen o desean pertenecer; y a buscar validez intersubjetiva, como actores clave en los procesos que ensamblan la estructura de tal comunidad, dado que dicha pertenencia significa el desarrollo de su proyecto de vida.

Honneth no solamente hace una revisión de la Teoría Crítica en su primera y su segunda generación, de las cuales es heredero, ni de las tareas pendientes propuestas por la Escuela de Frankfurt, de la que fue su director, recogidas en los aportes de la genealogía de Nietzsche y la acción comunicativa de Habermas, sino que incluso encuentra sustento en la teoría del poder de Foucault. Todo ello con el objetivo de aunar herramientas que le permitan proponer un nuevo proceso de análisis social, tomando como punto de partida las reflexiones sociológicas y la filosofía social; y, desde allí, indagar por las deficiencias de la vida en comunidad, haciendo conciencia del déficit de derechos emergente.

Estas reflexiones se habían visto desdibujadas por el avance del capitalismo, que llevó a muchos filósofos a centrar su potencial de crítica en la mercantilización, que viene cosificando las relaciones intersubjetivas y hace de la dignidad humana un asunto de segundo orden; para

darles paso a experiencias privatizadas, con un plan de vida impuesto por la capacidad consumista, que se posesiona como un desarrollo de la autonomía individual.

Honneth tiene un afán de ir más allá de la Teoría Crítica, pues en sus indagaciones al interior de las generaciones, tanto en los ejercicios de Adorno³¹ y Horkheimer³² como en el trabajo más elaborado de Habermas³³, muestra que, si bien sus postulados buscan analizar el malestar de los individuos en la sociedad, no son capaces de captar los procesos colectivos de integración y orientación social, ni los conflictos cotidianos producidos por prácticas alienantes, dado que las relaciones actuales se reproducen independientemente de los actores sociales y, en muchos casos, no permiten ver los hilos oscuros de la dominación capitalista que las genera.

Los hilos más invisibles que sostienen las demandas morales

La propuesta honnethiana parte del punto de análisis según el cual la sociedad padece problemas cuyas causas no se deben buscar en las reflexiones teóricas, sino en las vivencias de sus protagonistas, pues en muchos de los casos las causas permanecen ocultas y no son necesariamente expresadas, pero aun así son generadoras de sufrimiento y obstruyen la felicidad. Su presupuesto principal es que la sociedad genera

31 Honneth hace una lectura de las lecciones de Theodor W. Adorno recogidas en los textos *Introducción a la dialéctica* (publicado originalmente en 1958), *Problemas de filosofía moral* (1963) y *Ontología y dialéctica* (1960).

32 Honneth hace una lectura de dos textos claves de Max Horkheimer: *Crítica de la razón instrumental* (publicado originalmente en 1947) y la obra que comparte con Adorno, titulada *Dialéctica de la Ilustración* (1944).

33 Los textos más característicos de la obra de Habermas que indaga Honneth son *Teoría de la acción comunicativa* (publicado originalmente en 1981), *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), *Escritos sobre moralidad y eticidad* (1986), *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991), *Facticidad y validez* (1992-1994) y *La inclusión del otro* (1996).

formas de opresión que no son perceptibles por la teoría tradicional, manifestadas en cómo los propios actores sociales asumen las relaciones intersubjetivas, desde los momentos de incomodidad o insatisfacción que cuestionan su anhelo de integración.

Por eso el autor busca retomar la fuente de la teoría hegeliana para responder a dichos desafíos, articulando a su lectura de Hegel —de la libertad realizada a lo largo de la historia en las instituciones— una complementariedad de reactualización de Marx, en términos de sus primeras reflexiones filosóficas sobre los retos de proteger al sujeto en sociedad; de Weber y su apuesta por pensar en los desajustes de la sociedad; y de Freud y el uso del psicoanálisis para entender los anhelos de realización social propios de cada sujeto.

Prácticas de desprecio para titular las demandas de felicidad vivida intersubjetivamente

En este caldo de cultivo que prepara entre filosofía moderna, sociología y materialismo histórico, Honneth parte de un presupuesto antropológico negativo para realizar su análisis desde la filosofía social. Este le permite identificar los impedimentos que tienen las personas para realizarse plenamente en sus proyectos de felicidad en los espacios sociales, reconociendo allí expresiones vividas por el sujeto y reflejadas en sentimientos, como el sufrimiento, la instrumentalización, el menosprecio y la cosificación. Estas manifiestan que algo no funciona correctamente en esas relaciones puntuales de vida colectiva: hay un sentimiento de insatisfacción del individuo o de la sociedad. Ahora, el mayor problema para Honneth no es tanto el sentimiento de insatisfacción, sino saber por qué se siente, qué la produce y por qué causa frustración personal y colectiva.

Para Honneth, Hegel es una fuente de inspiración para analizar las causas de estos padecimientos sociales, que le permite desarrollar tres conceptos amplios que resumen su obra: el reconocimiento, como el valor que potencializa su dignidad y denota lo contrario al padecimiento de desprecio que experimenta el sujeto; la libertad social, como

la expresión emancipatoria de su anhelo de justicia; y las instituciones, que se expresan en relaciones de eticidad, como las garantes de su autonomía. En consecuencia, dignidad, determinación y autonomía constituyen los soportes de realización del proyecto de vida buena del que es portador cada sujeto.

Ahora, como se trata de la realización plena de los sujetos —sinónimo de felicidad, en términos aristotélicos—, Honneth invita a hacer un uso exhaustivo de la filosofía social, depositando todo su interés en esta lucha moral, de manera integral, en cada una de las esferas que constituyen la realización. Asume que el sujeto consigue su valor moral solo superando el déficit que siente y que es un obstáculo para el desarrollo integral, y esto le permite experimentar que tiene el mismo estatus social que otros miembros de la comunidad. Por tanto, logra ser respetado como un ciudadano a partir del reconocimiento de su proyecto de vida, en un proceso progresivo de tres etapas.

Primero, tomar conciencia del sufrimiento, que es el vehículo que manifiesta el sentimiento de desprecio en el proyecto de cada sujeto, como resultado de una percepción errónea que la sociedad tiene de las pretensiones de realización de los diferentes y particulares procesos de vida. El sufrimiento, al experimentarse en cada una de las esferas de realización, y ser siempre una acción dinámica y en crecimiento, pone al sujeto en una posición de búsqueda, que le permite ir tomando un aire de impulso en las relaciones sociales, que deviene en patologías de la libertad; y que, de inmediato, demanda la dependencia de la autonomía en condiciones intersubjetivas, esto es, el reconocimiento por parte de otros.

Segundo, entender que las experiencias de sufrimiento en la cotidianidad le crean una lesión que altera su identidad y obstruye su participación en la totalidad. Esta sensación de humillación conduce a acciones de lucha contra la injusticia social que experimenta en el momento en que ya no puede comprenderse racionalmente como sujeto partícipe, o su proyecto es deficitario en la vida en comunidad. Las luchas sociales, lejos de lo que se cree, sobre todo en la teoría de la democracia liberal, no son siempre, ni la mayoría de las veces, motivadas

por la redistribución de bienes y servicios; sino y, sobre todo, son más comunes aquellas que surgen de las heridas morales que experimentan los sujetos cuando ven fallido su proyecto de vida. La instrumentalización, el rechazo y la invisibilización generan heridas profundas, hay un oprobio moral, y eso produce un conflicto social, por lo que resulta esencial en la propuesta honnethiana asumir un entendimiento de la sociedad desde la teoría de la moralidad.

Tercero, tomar constancia de que esta situación de sufrimiento —sentida en la vida de cada sujeto de múltiples maneras— es tramitada como una experiencia de agravio moral con repercusiones en la comunidad, que se da en el ejercicio dialéctico entre quien busca consolidar su identidad personal en un proyecto colectivo y una sociedad que no responde a dichas expectativas de acogida e integración, lo cual se evidencia a la hora de asumir e interpretar las acciones normativas. Tal situación está permeada por un sentimiento de patología social, que la hace insensible ante el reclamo particular de quien experimenta en su proyecto moral restricciones para avanzar en el desarrollo de la vida social, en cada una de las esferas que lo conducen a la relación intersubjetiva en comunidad y garantizan su proyecto de vida buena.

Solo este proceso reflexivo desde la negatividad conduce al sujeto a la emancipación, que se define como vida buena en términos honnethianos. Esta es entendida como toda la dimensión de realización personal del proyecto de vida buena —del que toma conciencia el sujeto en su moralidad—, se da de manera intersubjetiva y es vivida en comunidad, lo que permite asumir que la bondad de dicha vida está dada en razón a que existen condiciones de dignidad, autonomía y felicidad, que parten del sentirse reconocido por los otros.

El ejercicio normativo reconstructivo honnethiano como vía renovadora de la Teoría Crítica

Avanzar en su búsqueda para superar el déficit de derechos siempre será un asunto progresivo que, en la teoría hegeliana acogida por Honneth, se da en el campo dinámico de las esferas sociales: las expresiones afectivas,

que le permiten al sujeto experimentar interdependencia en su círculo de relaciones primarias, a partir del vínculo sentimental; las consideraciones en materia de derechos que otorga el Estado, a partir de leyes, normas y políticas que protegen su dignidad; y la participación en espacios de integración económica que le permiten desplegar sus potencialidades de bienestar. Así, en la primera esfera se busca un reconocimiento como ser humano, a través del amor y la acogida; en la segunda, de ciudadano, a través del derecho y los servicios que lo protegen; y en la tercera, como un actor clave, a través de la participación social y económica en los procesos colectivos. Todo esto, en suma, crea comunidad.

Para el sujeto, movilizarse en cada una de estas esferas de manera articulada y simultánea es garantía de realización de su proyecto de vida, porque da estatus moral a sus pretensiones y le permite experimentar el valor de su existencia, en la medida en que es acogido por otros miembros (mientras se va ampliando su proyecto de realización en cada una de las etapas, de manera progresiva): primero, de su familia o sus afectos; segundo, de su espacio político territorial; y, tercero, de su entorno comunal de bienestar. Acciones que, en simultánea, le posibilitan transitar de pretensiones morales a escenarios de eticidad.

En su lectura negativa de la realidad, como proceso metodológico, Honneth propone leer en estas mismas esferas de realización las experiencias de desprecio que causan un profundo sufrimiento y limitan la realización del proyecto de vida. En las relaciones interpersonales, la ausencia de afecto de aquellas personas de las que el sujeto espera amor causa un sentimiento de violencia psíquica, física y emocional, y conduce a una expresión de desconfianza de sí mismo que frustra la realización. En las relaciones político-estatales, el desconocimiento de los derechos o la negación de categorías como igualdad, equidad y justicia social promueven sentimientos de desposesión de la ciudadanía —tratándolo como de segunda categoría— que llevan a una condición de exclusión y minan el respeto social. En la vida de colectividad y solidaridad, la negación de la participación o la pormenorización promueven experiencias de deshonra, lesionan la autoestima y llevan al sujeto a escenarios de desprecio de sus propias cualidades y capacidades, desarrollando sentimientos de indignidad.

Toda esta situación no solamente se naturaliza a un punto tal que se convierte en patológica, sino que se transforma en una amenaza para el desarrollo de la vida comunitaria, pues relativiza, condiciona o aniquila el proyecto de vida. Y una vida colectiva, sin que sean realizables los proyectos de vida de cada sujeto, no solo será una vida vaciada de sentido, sino que su alto nivel de cosificación hará imposible el desarrollo de la intersubjetividad y la construcción colectiva. Por ello, en su presupuesto teórico-crítico Honneth plantea articular un proceso de reconstrucción normativa que permita a la sociedad ser consciente de su actitud patológica, por la misma lucha que generan los miembros que son afectados, a partir de las expresiones negativas de valoración en cada una de las esferas sociales. Y desde allí, por la misma demanda del sufrimiento que emana de la violencia, la desposesión y la deshonra, reconstruir los caminos de articulación morales y éticos que permitan recuperar el proyecto de realización.

Actualización de la propuesta hegeliana

Honneth emprende una tarea en seis estadios para desarrollar ese ejercicio antropológico de construir una propuesta normativa que valide la vida en comunidad, a partir del desarrollo de los proyectos de vida buena de los sujetos. Primero, actualiza la propuesta hegeliana, partiendo de un recorrido por toda su obra, que va desde la *Filosofía de la historia*, para asumir su propuesta de análisis de la realidad; pasando por el proceso de la dialéctica del amo y del esclavo, que explica su teoría del reconocimiento, en la *Fenomenología del espíritu*; para terminar en la *Filosofía del derecho*, donde expone su tesis de libertad social y eticidad, actualizando así su propuesta integral de entender la teoría de la sociedad como el resultado de la interacción de los sujetos conscientes:

La única idea moderna de justicia se fragmenta, entonces, en tantos puntos de vista como esferas institucionalizadas de una promesa de libertad de efecto legitimador haya en nuestras sociedades contemporáneas, puesto que, en cada uno de esos sistemas de acción, comportarse de una “manera justa” frente al otro significa algo distinto, porque para la realización de la libertad prometida son necesarias, en

cada caso, condiciones sociales especiales y contemplaciones mutuas. (Honneth, 2014, p. 10)

Según Honneth, lo valioso de la propuesta transversal de la obra de Hegel es que reconstruye la formación ética de los seres humanos para realizar un potencial moral desde la vida misma, que le permite, al regresar al escenario ético, ser partícipe de su transformación y su actualización. Sin embargo, toma distancia de su concepción metafísica de la autoconciencia que hace presente la otra “autoconciencia”, propia de la *Fenomenología del espíritu*, como garantía de integración de los sujetos (autoconscientes); y prefiere proponer una reconstrucción normativa de la libertad que, en últimas, para la propuesta honnethiana, es la que actualiza las relaciones intersubjetivas.

Con esta pseudoapuesta por la libertad, que en Hegel siempre será un ejercicio compuesto: libertad social, Honneth redefine el nuevo entramado de prácticas institucionales de las sociedades contemporáneas, ya no con base en un modelo de conciencia suficiente —los sujetos que toman conciencia— ni de un desarrollo de la libertad solo en términos jurídicos o reflexivos —en términos hobbesianos o kantianos—, sino con base en el despliegue de un modelo de libertad social que permitirá consolidar la vida en comunidad. Y allí, con esta claridad societal, vuelve al Hegel de la *Filosofía del derecho*, para postular la relación con la libertad más allá del Estado hegeliano: una propuesta de instituciones plurales que, si bien se siguen leyendo desde el Estado, son la sumatoria de las estructuras que están dispuestas para el desarrollo de las relaciones intersubjetivas y deben ser en sí mismas moldeables y renovables.

Honneth es consciente de que para Hegel la razón de la libertad es comunal, porque siempre se encarna en la figura de prácticas sociales; es decir, en las formas de vida de cada sujeto y en sus acciones de intersubjetividad. Además, es histórica, porque siempre es resultado de un proceso de articulación que se realiza progresivamente a través de la construcción de las relaciones interpersonales y se manifiesta en la figura de instituciones sociales que él llama instituciones éticas. Estas cuentan en sí con el potencial de transformación de sus mismas estructuras, en función del bien mayor que es propio del sujeto en comunidad.

Análisis hermenéutico de los conflictos morales

En segundo lugar, Honneth reconoce el valor del conflicto en la sociedad como dinamizador de la transformación, pues desarrolla un potencial moral para la comunicación entre los sujetos —en su vida en comunidad— de aquellas expresiones que coartan su libertad por la alta dosis de frustración que les genera en su proyecto de vida. Es un motor de la sociabilidad que construye un nexo entre el no reconocimiento y la injusticia, e impulsa una demanda de cambio de su espacio y su entorno, de manera que les garantice su dignidad y los conduzca a escenarios colectivos de valoración intersubjetiva de la vida. En esas prácticas sociales o formas de vida ética, los miembros de la comunidad acceden a metas afines, en virtud de las cuales pueden completar y se pueden realizar de manera colectiva, dado que la libertad social se experimenta en cada individualidad.

Fruto de esa lucha transformadora, los miembros de la sociedad acceden a metas racionales, pues han conquistado sus pretensiones de reconocimiento; solo se realizan individualmente si lo hacen colectivamente, es decir, si su validación se da en relación con los otros. Por tanto, para Honneth, la lucha por el reconocimiento no persigue fines egoístas, ni pretensiones individuales, sino que se da por una meta colectiva, vivida en cada sujeto, para la realización intersubjetiva. Además, este vínculo interpersonal les permite a los sujetos en comunidad asumir su relación con base en un universal racional: la realización de sus proyectos de vida y todo lo que la ponga en peligro. En uno u otro sentido, encuentran la posibilidad de construir metas colectivas para la realización cooperativa, que blinden el desarrollo sostenible de la convivencia de los proyectos de vida, haciendo de la lucha la manera más idónea de generar una integración social.

La lucha para Honneth, a diferencia de la teoría marxista, ya no es por la igualdad, o una confrontación por acceso a recursos —en riesgo de ausencia— entre los sectores poblacionales organizados en clases sociales. En la actualidad, es más bien una demanda por el aumento de la sensibilidad moral, ante el significado que tiene para la realización personal, en términos negativos, el valor político del menosprecio. En el

fondo, es una reflexión por la injusticia social y una demanda explícita por la eliminación de prácticas de invisibilización.

Se lucha por lo que un sujeto en relación de intersubjetividad, o con el anhelo de ella, asume como necesario y valioso en su momento histórico; no por el estatus social, sino por la jerarquía de valores institucionalizados que son necesarios para su realización en su entramado social; por el honor y el respeto, no por la identidad. En suma, son conflictos que parten de la pretensión moral de la realización personal, se debaten en el espacio intersubjetivo del reconocimiento, y tienen como punto de llegada los escenarios comunitarios donde la realización de cada sujeto es validada por las prácticas de eticidad colectiva.

Las realidades coyunturales que afrontan los sujetos en la actualidad parecen haber disminuido en muchos de ellos sus pretensiones de reconocimiento social, ocasionando que se aumente en el ambiente la sensación de no hacer parte de los procesos comunitarios. Esto se evidencia sobre todo en las restricciones de las prácticas democráticas, y demuestra la actualidad de la reflexión de la lucha por el reconocimiento como herramienta teórico-social para lograr recuperar ese escenario comunitario para la vida intersubjetiva.

En este punto de la teoría honnethiana no solo es claro el potencial transformador de los conflictos, sino su permanencia en las relaciones de las comunidades. Estos constituyen un bastión que actualiza, en las relaciones intersubjetivas y de manera permanente, las demandas que, por las aceleraciones sociales actuales, deberán ir denotando expresiones reales o latentes, que en su campo de transformación de la vida social exigen nuevos reclamos de reconocimiento, ante la aparición de otras formas, cada vez más poderosas, de poner en riesgo el potencial de realización de los sujetos en la vida en comunidad.

Patologías sociales promovidas por el déficit social

En tercer lugar, Honneth devela los efectos nocivos de la patología social de la razón. Dicha expresión es el resultado acumulado de prácticas

de sufrimiento, humillación y cosificación de muchos sujetos, para quienes la invisibilidad es su lugar, incluso en los procesos sociales y comunitarios. Es un estado negativo de las comunidades que no permite garantizar el desarrollo armónico de sus miembros, a veces con el concurso consciente de ellos; promoviendo una limitación, fruto de un falso reconocimiento o de procesos de reificación, que se dan como una restricción o un déficit de racionalidad.

El sufrimiento conduce a una relación distorsionada con el entorno. Este efecto social deficitario se da en un universal racional, asumido por ser un todo general o que abarca lo global como patológico, y presenta tres rasgos que hacen posible su identificación en la vida en comunidad. En primer lugar, verificar la existencia de un núcleo ético, como punto de referencia normativo que permite evidenciar vacíos que dan origen a la patología social. En segundo lugar, reconocer que el actual sistema capitalista, con sus dinámicas mercantiles, propuesto hoy como esfera de acción, se convierte en reproductor, a máxima potencia, de estas prácticas que terminan naturalizando la exclusión y haciendo del reconocimiento un asunto de estatus y de privilegio. En tercer lugar, que hay una amenaza latente para la relación necesaria entre la teoría de buscar la realización, como un deber moral del sujeto, y la praxis de compartir el proyecto de vida con otros, para poder ser un sujeto realizado.

Proponer esta reflexión de corte normativo, como antídoto para el crecimiento de la instrumentalización capitalista, es un llamado a prestar atención de manera sistemática al comportamiento de las comunidades que la padecen, pero la normalizan o no evalúan el daño que produce en sus relaciones de eticidad, promoviendo una patología social. Estas patologías, como expresiones inmanentes en la sociedad, serán siempre una amenaza a la vida en comunidad, como una deformación de la razón que reduce ostensiblemente sus posibilidades de realización efectiva. Tanto para la crítica como para el diagnóstico de dichas patologías es necesario

un parámetro normativo que sea más comprensivo de aquel ofrecido por una teoría formal de la justicia porque el punto de referencia de un

diagnóstico semejante solo puede ser la presuposición de una buena vida bajo condiciones de integración social. (Honneth, 2009a, p. 30)

Según Honneth, el antídoto frente a la vida patológica en comunidad es la realización de la razón, en un proceso de aprendizaje social en el que la misma comunidad va solucionando los problemas a medida que los encuentra; y tales soluciones son de carácter intersubjetivo, están presentes en la vida de cada sujeto y terminan proponiéndose como nuevas prácticas de integración social. Precisamente cuando se dan estos cambios en el entramado social, las instituciones van acomodando sus estructuras, actualizando su normatividad y transformando sus tratos por estos nuevos procesos de relación. Esto es lo que se denomina vida de eticidad.

La libertad social como garantía de justicia colectiva y restaurativa

En cuarto lugar, Honneth actualiza la justicia como la validación del desarrollo del proyecto de vida buena en comunidad, y la entiende desde una concepción sustancial de la ética, que se desarrolla a partir de experiencias concretas en la vida de los sujetos en libertad. En Honneth la libertad es una condición de autonomía racional para todos los sujetos en relación, que funciona como un valor ético que se evidencia en la intersubjetividad, y no como un principio moral que el sujeto trae consigo en su proyecto de vida buena. En la vida en comunidad se expresa como una síntesis de determinaciones, y por eso la idea más clara de libertad es la que encarna un proceso intersubjetivo de reconocimiento en las instituciones de la modernidad.

La justicia somete estas instituciones a examen para garantizar a todos los individuos la participación en prácticas de reconocimiento recíproco en todas las esferas de la vida social. Por ello, más allá de la libertad jurídica o la libertad moral, la fuerza de la libertad social —en la vida en comunidad— consolida la vocación democrática del vivir juntos, para renovar el marco institucional de su realización. La libertad social hace de la justicia un proceso dinámico, que no es impuesto por

las normas, sino que se da como fruto de la vivencia de realización de los sujetos; incluso, está dotada con una capacidad de transformar realidades que no son favorables para la realización de los sujetos, y transgredir cualquier asomo de falso reconocimiento o cosificación de los proyectos de vida buena. En Honneth la justicia es profundamente progresiva.

Teniendo en el horizonte el desarrollo del proyecto de vida buena, se entiende que solo allí adquiere sentido la idea de justicia, pues es depositaria del criterio ético; a saber, que le corresponde a cada quien la dependencia de la autonomía en condiciones intersubjetivas, esto es, el reconocimiento por parte de otros. Superar los meros análisis de la libertad individual significa entender que la realización va más allá de sentir que solo se es libre en el campo subjetivo, pues para la jurisdicción de la sociedad del mercado este es el escenario ideal para crear las reglas generando sufrimiento por indeterminación, dadas las restricciones por su aparato jurídico. El mercado usa el concepto de libertad para alimentar y controlar en el sujeto “sus propias preferencias”, el “ser libre para salir al mercado” y la creencia de que dentro de él “debe” hacer su desarrollo. El mercado vende la idea de que se está en la era de la libertad egoísta y privada, por eso el capitalismo tiende a frenar el entendimiento de la razón, limitándola a un proceso instrumental y generando patologías.

Es necesario luchar contra la idea predominante de libertad privatizadora, propia del capitalismo, según la cual es posible ser libre sin los otros. Si bien es una práctica que cobra vigencia por los sistemas egoístas y calculadores que tiene instalados la economía del mercado en las formas sociales, estos generan sentimientos de indeterminación en el sujeto que los padece. Este, muchas veces inconsciente de ello, no entiende por qué las limitaciones constantes en su vida, o se acostumbra a una vida limitada, sacrificando lo más importante de la libertad: la interdependencia con los otros.

Así, puede decirse categóricamente que para Honneth son complementarias las palabras *libertad* y *asociación*, lo que se traduce como libertad social en términos hegelianos. Por eso, la gran apuesta honnethiana es la libertad social, entendida como ser libre en cooperación

con otros. En sus consideraciones la libertad siempre es intersubjetiva, y las libertades que se disfrutan con el otro nacen en el campo político, la construcción colectiva y los valores compartidos; allí, las acciones interpersonales cobran validez.

Potencial de realización intersubjetiva de la vida en comunidad

En quinto lugar, sobresale el valor de la vida en comunidad como garantía del desarrollo intersubjetivo de los proyectos de vida buena. En las esferas del reconocimiento hegeliano que Honneth logra no solo actualizar, sino fortalecer y modernizar, se encuentra un *superávit normativo* en cuatro dimensiones: la primera son todas las sociedades se reproducen con valores e ideales comunes que son el sustento del ejercicio dialógico de los proyectos de vida buena; la segunda indica que una teoría de la justicia que tenga como punto de referencia los ideales y los valores de carácter normativo de dichas comunidades será vista no como una norma externa, pesada, que hay que cumplir, sino como el resultado de la interacción social; la tercera es la reconstrucción normativa de la sociedad, a la que Honneth apuesta la originalidad de su proyecto, que permite que en las construcciones éticas de las comunidades se aseguren los valores e ideales de la convivencia como subsidiarios del desarrollo personal; y la cuarta plantea que la reconstrucción de la racionalidad social no debe restringirse a las instituciones realmente existentes con los valores que encarna, sino que debe dinamizarlas y transformarlas todas, como complementarias y no determinantes de la vida de los sujetos.

El uso que hace Honneth de las esferas sociales como espacios que consolidan el proceso de vida comunitaria da cuenta de un vínculo directo entre la relación intersubjetiva y el autocuidado en la vida familiar, social y cultural, que conduce a la justicia social. Es decir, tanto en lo público como en lo privado, el sujeto se dispone a llevar a cabo prácticas de preservación y protección mutua para conservar el bien mayor: su realización intersubjetiva. Allí, para hablar de una vida lograda, el núcleo es la moralidad del proyecto de vida del sujeto, que será vida

buena, es decir, realizada, solo en entornos de eticidad, como un escenario emancipador. Como plantean Francesc Hernández y Benno Herzog en la introducción de *La sociedad del desprecio*,

así, crítica y cambio social surgen justamente de la experiencia de una falta de comunidad que ofrecería al individuo el pleno reconocimiento. Individuos y comunidad aparecen entonces no como entidades antagónicas sino como momentos mutuamente constitutivos. Al igual que los comunitaristas, se vincula el desarrollo propio a la existencia de una estructura moral social. Pero esta comunidad y solidaridad no se percibe en oposición a la autonomía individual, sino como su resultado. (Honneth, 2011, p. 24)

La razón de ser de la comunidad es la máxima realización del sujeto. No es una estructura que se impone sobre la voluntad de los individuos, tampoco es el proceso de unos que acogen a otros en relaciones asimétricas, ni es un espacio donde se sacrifica el bienestar personal por otro bien que no le pertenece al sujeto. Por el contrario, es la sumatoria de proyectos subjetivos individuales que encuentran realización en las relaciones sociales.

Por ende, constituye un ejercicio natural que articula las pretensiones del individuo con las instituciones establecidas en la comunidad, a través de un vínculo dinámico, que parte de la conciencia de sí que tiene el individuo, con rumbo a una vivencia intersubjetiva como punto de llegada. Dicha intuición es dada cuando el sujeto percibe que es reconocido o que es despreciado en su experiencia de comunidad; y esta es la sumatoria de individuos que se reconocen libres y se articulan con base en las dimensiones jurídicas preestablecidas para producir relaciones éticas, que son el respaldo de la intersubjetividad.

Tal experiencia, al ser vivida, permite indicar que existe comunidad o ausencia de ella. Y esta es una experiencia en constante movimiento, de forma escalonada, ya que el individuo asciende a la comunidad como un valor de reconocimiento. Pero cuando una actitud personal no logra esta valoración, vuelve a sí para identificar el daño causado y exigir validez, pues solo se experimenta intersubjetividad en la medida

en que se puede combinar la autonomía de ideales con la dependencia del reconocimiento que otorga la comunidad.

Según Honneth, la comunidad es el escenario por excelencia del desarrollo de la eticidad, y a su vez, deberá ser criticada de una manera reconstructiva, de tal forma que se pueda ver en ella en qué medida las instituciones y las prácticas éticas son, o no, lo suficientemente representativas de aquellos valores e ideales generales encarnados; y cómo se dan, o no, las condiciones sociales e institucionales para que los sujetos se relacionen de manera que sientan que viven en comunidad. El atributo mayor de la vida en comunidad es el desarrollo de la solidaridad, que se entiende como el despliegue de autoestima que provoca el proyecto de cada sujeto en su entramado moral. Y se relaciona con la misma experiencia en otros, desde la estimación que esta relación les produce, que los transporta a un sentimiento de orgullo de grupo, el cual sustenta en cada uno el valor de estar en comunidad.

La realización del sujeto se consigue bajo el desarrollo del parámetro de vida buena y esta tiene un complemento en la articulación con otros proyectos de vida buena, lo cual se estima en tres principios: primero, la vida será buena para el sujeto cuando sea producto de su autorrealización y resultado de sus pretensiones de felicidad; segundo, su bondad se sustenta en la posibilidad que tiene como sujeto de verse reconocido en el otro, cuya acogida y cuya valoración confirman su percepción de que avanza su proyecto de vida; tercero, dicho proyecto de vida buena se enraíza en el espacio sociofísico, donde el sujeto cuenta con todas las herramientas —entre la libertad, la autonomía y la determinación— que le permiten realizarse siendo en los otros. Por tanto,

el concepto de vida buena, intersubjetivamente cohesionante, relativamente encarnado en el plano moral, puede ser captado, en cuanto a su contenido, como sigue: que a todo miembro de la comunidad se le conceda la oportunidad de determinar su curso vital en el espacio de los derechos que se le atribuyen. (Honneth, 1997, p. 112)

El valor protector y emancipador que tiene el proyecto de vida buena desarrollado en comunidad dota al sujeto —en su personalidad— de

una sensación de equilibrio emocional que le permite desarrollar, recibir y tramitar afecto, y participar de un proceso de apropiación cognitiva, que sustentan en él la capacidad de responsabilidad moral y un alto nivel de valoración social, que realiza en su entorno a través de acciones y cualidades de integración.

Según Honneth, el desarrollo armónico de estas experiencias en la vida del sujeto garantiza el desarrollo a escala integral de la humanidad, ya que lo liberan del círculo perverso de las presiones capitalistas y mercantilistas, de marcar sus expectativas morales solo en relaciones de generalización y materialización, y de segregarse de la vida social para cultivar acciones de individuación.

Aplicación del método de reconstrucción normativa

Y en sexto lugar, en la tarea de proponer la colectividad como espacio ideal para el desarrollo del proyecto de vida buena, Honneth usa el método de la reconstrucción normativa bajo la premisa de que la realización es intersubjetiva y se desarrolla en comunidad, permitiendo así, al interior de la Teoría Crítica, sustentar acciones de reconstrucción normativa de las instituciones éticas de la sociedad que garanticen su libertad.

Por lo tanto, es necesario que en las relaciones de los sujetos, que demandan pasar de las pretensiones morales a los espacios de eticidad, se identifique un criterio normativo para diferenciar las prácticas que aportan al desarrollo del proyecto de vida buena y saber cuáles son las amenazas que lo ponen en crisis para demandarlas, ya que a una construcción normativa le corresponde, además de la vigencia social —que la sustenta en las relaciones comunitarias—, una validez moral —que le permite a cada sujeto tener la convicción de que se está realizando—.

El proyecto normativo de Honneth está vinculado con una idea del bien, en términos aristotélicos, y propone como finalidad las herramientas éticas del actuar común. Así, bajo la categoría de libertad social, busca contribuir a que todos los sujetos de una relación comunitaria accedan en igual medida a la libertad, experimentada en su individualidad,

en el ámbito de las sociedades modernas. Para Honneth, la clave de este desarrollo normativo está directamente relacionada con el progreso moral en la vida de cada individuo, ya que el conocimiento de los principios normativos posibilita una relación consciente con estos fundamentos, y dicho progreso es la base o el soporte de las experiencias de libertad y autonomía en el sujeto. Por ello, desde la Teoría Crítica, considera que el mayor reto en la crisis actual del capitalismo es responder a la pregunta ¿cuál es la manera más adecuada o idónea de acceder a un punto de vista normativo para hacer crítica de la sociedad?

En su propuesta, el modelo reconstructivo, que se entiende como un proceso de interpretación de la realidad social, busca la separación entre las exigencias de una razón y la concreción de esa razón. Dicho modelo no acepta como válido ningún principio normativo que al mismo tiempo no esté ya operando en el mundo social; es decir, se encuentran realizados ya en las prácticas comunitarias, disponibles para acceder a ellos de manera cognitiva, desde el punto de partida inmanente que se da a partir de las experiencias de negación, desprecio o no realización de los sujetos.

Además, para que el método funcione, Honneth considera que debe articularse a la genealogía, con la ayuda de Nietzsche y de Foucault. Esta le permitirá rastrear el origen de los valores para mostrar el significado de un ideal que persigue el sujeto a lo largo de la historia, que solo se da en la relación intersubjetiva, y cómo, precisamente en la vida en comunidad, va cambiando dicho sentido hasta que significa algo distinto o contrario. Con ello, se justifican transformaciones permanentes de las instituciones de eticidad, para transferir significados. Por consiguiente,

el objetivo normativo parece no ser ya la eliminación de la desigualdad, sino la prevención de la humillación o del menosprecio; las categorías centrales de esta nueva visión ya no son la distribución equitativa y la igualdad de bienes, sino la dignidad y el respeto. (Honneth, 2010, p. 10)

Honneth siempre está buscando caminos para acceder, de forma participativa y desde la vida en comunidad, a fuentes de normatividad, pues para él es claro que los valores por sí mismos no representan su

aplicación práctica, sino que tienen significados porosos que pueden ser afectados por las situaciones socioestructurales. Por ende, lo normativo tiene que ser fruto de lo construido de manera intersubjetiva.

La crítica reconstructiva edifica ideales que habitan en el mundo de la vida de la sociedad, y los emplea como punto de referencia normativo; pero por sí misma no da una explicación de por qué los ideales construidos son deseables desde el punto de vista normativo. Estos valores tienen que racionalizar un concepto formal de progreso en la sociedad, que se evidencia en la realización del proyecto de vida de cada sujeto.

Allí, en el desarrollo progresivo del proyecto de vida que enarbola cada sujeto, los ideales reconstruidos deben verse como encarnación de una razón que se da de manera progresiva, lo cual evidencia que transitar del mundo del deseo moral al despliegue de la eticidad ofrece mejores momentos en el aprendizaje social, y que en la vida en comunidad el sujeto en relación encuentra mejores respuestas o soluciones a problemas en la realización de su plan de felicidad.

Por todo esto, la propuesta filosófica de Honneth no solo es una nueva vía de la Teoría Crítica, con una cosecha propia, desde la reactualización de la filosofía hegeliana, sino que, además, propone un giro desde la teoría del reconocimiento hasta sus desarrollos de conceptos de vida buena: comunidad y prácticas de visibilización. Su apuesta es por una metodología normativa que consolide la intersubjetividad y fortalezca teórica y axiológicamente las acciones cognitivas que resultan de la vida en comunidad. Su interés es fortalecer el valor de la justicia en la vida social, como resultado de los procesos de libertad social, y la capacidad que tiene la filosofía social de analizar pequeñas realidades (incluso no visibilizadas) que, experimentadas de forma negativa, trazan metas de transformación que requieren las comunidades para superar el déficit de derechos de la modernidad, dado en materia de injusticia social y de exclusión.

En este libro sobre *Las prácticas naturales de desprecio como impedimento para el desarrollo de la vida buena* se quiso plantear, a partir de la teoría honnethiana, un análisis filosófico que permitiera evidenciar el

potencial reconstructivo que ofrece la teoría del reconocimiento, para evidenciar no solo los efectos de la experiencia del desprecio en las comunidades, que crean manifestaciones de reificación en las sociedades contemporáneas, sino también el potencial transformador que tienen las comunidades —siendo conscientes de las consecuencias patológicas de este sentimiento negativo— para superar dicho déficit de derechos y promover vidas intersubjetivas con base en la libertad social, experimentada en la realización del proyecto de vida de cada sujeto.

De la misma manera, la prolija producción honnethiana, que aún no se detiene, brinda la posibilidad de seguir indagando por tres líneas de investigación que aparecen en este proceso teórico. En primer lugar, el papel del análisis de las patologías sociales, con el propósito de comprender las nuevas y cada vez más soterradas formas de desprecio que se circunscriben en la sociedad, pasando como propias de los modelos políticos y económicos actuales, pero que siguen generando sentimientos de sufrimiento. En segundo lugar, cómo asumir los falsos roles de reconocimiento que las sociedades capitalistas impulsan en las sociedades, haciéndolos móviles y dependientes de las categorías materiales, y olvidando sus pretensiones morales. Y, en tercer lugar, leer el fenómeno de quietud que el descontento social ha generado, ante su incapacidad de pensar nuevos modelos de sociedad, que superen los caducos y se construyan sobre los intereses de vidas buenas vividas intersubjetivamente.

Bibliografía

- Abadie, S. (2018). *Huellas del menosprecio. Adolescentes privados de libertad y desarrollo humano*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Abril, F. (2011). Sentimientos negativos y dominación social. *Philosophia*, 71, 13-24.
- Abril, F. (2016). El problema de la dominación en *El derecho de la libertad* de Axel Honneth. *Revista Pilquen - Sección Ciencias Sociales*, 19(1), 1-12.
- Acosta, M. del R. (2010). *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad de los Andes.
- Adorno, T. W. (2017). *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger* (traducción de L. Caragati). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Basaura, M., y Montero, D. (Comps.). (2018). *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual*. Santiago de Chile: Anthropos; Centro de Estudios del Conflicto y Cohesión Social.
- Beitz, C. R. (1983). Cosmopolitan ideals and national sentiment. *The Journal of Philosophy*, 80(10), 591-600.
- Bilbeny, N. (2014). *Legitimidad y acción política*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Butler, J., y Athanasiou, A. (2017). *Desposesión: Lo performativo en lo político* (traducción de Fernando Bogado). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Butler, J., y Fraser, N. (2016). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficante de Sueños.
- Carrasquilla, J. (2017). Justicia y reconocimiento: un debate contemporáneo. En D. I. Grueso (comp.), *La justicia, una reflexión inacabada. Entre lo clásico y lo contemporáneo* (pp. 205-229). Cali: Universidad del Valle.
- Castañeda, W. (2011). *El reconocimiento como sendero de inclusión social. Reflexiones sobre las acciones afirmativas y políticas públicas hacia poblaciones*

- historicamente discriminadas y excluidas por su orientación sexual, identidad de género o por su pertenencia a grupos étnico raciales.* Cartagena de Indias: Escuela de Gobierno y Liderazgo; Corporación Caribe Afirmativo.
- Cortés, F. (2007). *Justicia y exclusión.* Medellín: Siglo del Hombre; Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia.
- De Sousa Santos, B. (Coord.). (2005). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa.* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Delgado, R. (Ed.). (2018). *Del desprecio social al reconocimiento: las prácticas de orientación escolar de niños, niñas y jóvenes desvinculados y desmobilizados de los grupos armados en Colombia.* Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Desviat, M. (2016). *Cohabitar la diferencia: de la reforma psiquiátrica a la salud mental colectiva.* Madrid: Grupo 5.
- Escobar, A. (2018). El concepto de “eticidad democrática” de Axel Honneth como espacio de realización de la libertad. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía*, 22, 8-24. <https://doi.org/10.1344/astrolabio2018.22.2>
- Fascioli, A. (2011). *Humillación y reconocimiento. Una introducción a la teoría crítica de Axel Honneth.* Montevideo: Banda Oriental; Biblioteca Nacional.
- Frankfurt, H. G. (2006). *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos* (traducción de S. M. de Hagen y V. I. Weinstabl). Buenos Aires: Katz.
- Fraser, N. (1997). *Justice interruptus: Critical reflections on the “postsocialist” condition.* Londres: Routledge.
- Fraser, N., y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?* (traducción de P. Manzano). Madrid: Morata.
- Grueso, D. (2010). Identidades colectivas, eficacia política y justicia social. En D. I. Grueso y G. Castellanos (comps.), *Identidades colectivas y reconocimiento. Razas, etnias, géneros y sexualidades* (pp. 23-46). Cali: Universidad del Valle.
- Grueso, D. (Comp.). (2015). *Reconocimiento y democracia, desafíos de la justicia. Reflexiones crítico-teóricas contemporáneas.* Cali: Universidad del Valle.
- Grueso, D. (Comp.). (2017). *La justicia, una reflexión inacabada. Entre lo clásico y lo contemporáneo.* Cali: Universidad del Valle.
- Grueso, D., y Castellanos, G. (Comps.). (2010). *Identidades colectivas y reconocimiento. Razas, etnias, géneros y sexualidades.* Cali: Universidad del Valle.

- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión* (traducción de P. Fabra). Barcelona: Paidós.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Fenomenología del espíritu* (traducción de W. Roces y R. Guerra). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2017a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]* (traducción de R. Valls Plana). Madrid: Abada.
- Hegel, G. W. F. (2017b). *Filosofía del derecho* (traducción de J. Abellán). Madrid: Tecnos.
- Hernández, F. J., y Herzog, B. (2015). *Estética del reconocimiento. Fragmentos de una crítica social de las artes*. Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia.
- Herrera, A. (2004). *Jürgen Habermas. El filósofo en el siglo xxi*. Oviedo: Losada / Nobel.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (traducción de M. Ballester). Barcelona: Crítica.
- Honneth, A. (1999). Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. *Isegoría*, 0(20), 5-15. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1999.i20.89>
- Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, 0(35), 129-150. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2006.i35.33>
- Honneth, A. (2007a). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento* (traducción de G. Calderón). Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2007b). *Disrespect. The normative foundations of critical theory*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2009a). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea* (traducción de P. Storandt Diller). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, A. (2009b). *Crítica del poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad* (traducción de G. Cano). Madrid: Antonio Machado Libros.
- Honneth, A. (2009c). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica* (traducción de G. Mársico). Buenos Aires: Katz.

- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2011). *La sociedad del desprecio* (edición y traducción de B. Herzog y F. J. Hernández). Madrid: Trotta.
- Honneth, A. (2012). *The i in we. Studies in the theory of recognition* (traducción de J. Ganahl). Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (2013). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática* (traducción de G. Calderón). Madrid: Katz.
- Honneth, A. (2016). *Patologías de la libertad* (traducción de B. Herzog y F. J. Hernández). Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización* (traducción de G. Calderón). Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A. (2018). La idea del socialismo para nuestro tiempo. Entrevista con Axel Honneth por Peter Kulesa. En M. Basaure y D. Montero (comps.), *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual* (pp. 39-49). Barcelona: Anthropos; Centro de Estudios del Conflicto y Cohesión Social.
- Honneth, A. (2019). *Reconocimiento. Una historia de las ideas europeas* (traducción de S. Chaparro Martínez). Madrid: Akal.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (2018). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (traducción de J. J. Sánchez). Madrid: Trotta.
- Kojeve, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel* (traducción de A. Alonso Martos). Madrid: Trotta.
- Leyva, G. (2018). Hacia una reconstrucción del concepto de dignidad en Kant, Hegel y Marx. En C. Trueba Atienza y S. Pérez Cortés (eds.), *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política* (pp. 231-252). Barcelona: Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Lukács, G. (2004). *Ontología del ser social: el trabajo. Textos inéditos en castellano* (traducción de M. Vedda). Buenos Aires: Herramienta.
- Marcuse, H. (2017). *Razón y revolución* (traducción de J. Fombona de Sucre y F. Rubio Llorente). Madrid: Alianza.

- Montero, C. (2012). *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación: Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Morales, P. (2017). *Reconocimiento y menosprecio en Axel Honneth. Un marco interpretativo para comprender e intervenir en lo social*. Buenos Aires: Espacio.
- Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development. The capabilities approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polidori, A., y Mier, R. (2017). *Nicht für immer! ;no para siempre! Introducción al pensamiento crítico y la Teoría Crítica Frankfurtiana*. Barcelona: Gedisa; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Rawls, J. (2001). *The law of peoples. With "The idea of public reason revisited"*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reyes, M. (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.
- Roggerone, S. M. (2018). *¿Alguien dijo crisis del marxismo? Axel Honneth, Slavoj Žižek y las nuevas teorías críticas de la sociedad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Rojas, M. (2012). *Hegel y la libertad. Autodeterminación racional, intersubjetividad ética, estado racional*. Ciudad de México: Ítaca.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Buenos Aires: Katz.
- Saavedra, K. (2017). La justicia en perspectiva hegeliana: comunitarismo y libertad social. En D. Grueso (comp.), *La justicia, una reflexión inacabada. Entre lo clásico y lo contemporáneo* (pp. 67-88). Cali: Universidad del Valle.
- Semler, C. (2018). Paradojas de la libertad moderna: patologías sociales en Habermas y Honneth. En G. Casuso y J. Serano (eds.), *Las armas de la crítica* (pp. 296-319). Barcelona: Anthropos; Universidad Católica del Perú.
- Shklar, J. (2013). *Los rostros de la injusticia* (traducción de A. García Ruiz). Barcelona: Herder.
- Shklar, J. (2018). *El liberalismo del miedo* (traducción de R. García Pérez). Barcelona: Herder.
- Siep, L. (2014). Sobre la actualidad de la teoría del reconocimiento de Hegel. *Cuadernos de Filosofía*, 63, 5-22. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/CdF/article/viewFile/3103/2742>
- Sloterdijk, P. (2009). *El desprecio de las masas* (traducción de G. Cano). Valencia: Pre-Textos.

- Trueba, C., y Pérez, S. (Eds.). (2018). *Dignidad. Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*. Barcelona: Anthropos; Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort* (traducción de M. Romano Hassán). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana.
- Young, I. M. (2011). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zurn, C. (2015). *Axel Honneth: A critical theory of the social*. Cambridge: Polity Press.



Universidad
Pontificia
Bolivariana

SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos. Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57)(4) 354 4565 o vía correo electrónico a editorial@upb.edu.co. Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, correo electrónico y número telefónico.

Hay un crecimiento de la experiencia de frustración que experimenta, ya que la sociedades actuales naturalizan el desprecio, promoviendo acciones de deformación de sus demandas, bien sea por la cosificación que atraviesa ocasionada por la cultura capitalista, que hace experimentar falsas experiencias de libertad, o por la promoción de nuevos medios de dominación, que promueven un falso reconocimiento o una cultura de la reificación con una fuerte dosis de individualismo que entorpece el “desarrollo de la vida buena”.

Para Axel Honneth, son las experiencias de sufrimiento del sujeto las que le permiten hacer consciencia en su núcleo moral que sus expectativas de realización no son recepcionadas en la relación intersubjetiva de la comunidad: en su universo moral el sujeto autoconsciente descubre la necesidad de valorar su felicidad. Su misma autoconciencia le demanda una relación con los otros para validar su identidad; ese proceso de validación requiere de escenarios sociales para consolidar su proyecto de vida buena y la vida intersubjetiva en comunidad le debe permitir experimentar realización de su identidad. Dicha realización se debe confirmar en expresiones de libertad que se manifiestan en autonomía y determinación.

