



# Las luchas por el reconocimiento dinamizan el derecho y la política en los Estados democráticos constitucionales: a propósito de Habermas y Honneth\*

Jesús Carrasquilla Ospina\*\*  
Pontificia Universidad Javeriana  
Cali-Colombia

Para citar este artículo: Carrasquilla Ospina, Jesús. «Las luchas por el reconocimiento dinamizan el Derecho y la Política en los Estados democráticos constitucionales: a propósito de Habermas y Honneth». *Franciscanum* 168, Vol. LIX (2017): 115-143.

## Resumen

Las luchas por el reconocimiento dinamizan el derecho y la política, es algo casi incuestionable. Habermas y Honneth son dos referentes intelectuales en este asunto y herederos cada uno a su manera de la Teoría Crítica. El primero postula que los principios forjados en la Teoría de la Acción Comunicativa adquieren un mayor

- .....
- \* Este artículo es un producto derivado del proyecto de investigación: «La lucha por el reconocimiento como un nuevo paradigma de justicia. Una mirada político-social a los individuos y grupos excluidos» (2015); proyecto inscrito en la línea «Filosofía práctica» dentro del Grupo de investigación *De Humanitate*, categoría A en Colciencias. Este proyecto de investigación ha sido financiado por la Pontificia Universidad Javeriana, Cali.
  - \*\* Estudios de doctorado en Filosofía por la Universidad del Valle. Licenciado y Magíster en Filosofía por la misma Universidad. Profesor de planta del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia y director del Grupo de investigación *De Humanitate*. Contacto: carrasquilla@javerianacali.edu.co.

sentido de aplicación en su obra *Facticidad y validez* en tanto permite abordar los conflictos propios de las democracias constitucionales en sus múltiples matices. Esto se explica al entender cómo funciona la misma democracia y lo que ella implica al reconocer el poder comunicativo de la palabra en cuanto se expresa en promover la participación, la discusión pública, el empoderamiento de los ciudadanos hacia una praxis vinculante, cuyo fin es el de orientar la acción política para alcanzar una mejor convivencia. El segundo, sin negar su relación con Habermas, trata de ir más allá de él para afirmar una libertad social, que se construye en interacción con los otros y está más enfocado en comprender la gramática moral de los conflictos sociales. Su perspectiva privilegia más la lucha social de sujetos que tienen una conciencia de injusticia y que valoran globalmente acciones e instituciones, leídas en clave de reconocimiento, y este reconocimiento integral puede ser entendido como justicia. Según Habermas, el derecho ensambla la lucha social, pero no agota la lucha, puesto que las injusticias continúan, la lucha por la libertad no puede ser detenida; pues esta lucha por el reconocimiento termina siendo el fundamento último de la democracia.

### Palabras clave

---

Política, derecho, reconocimiento, democracia, libertad.

## The Struggles for Recognition Energize Law and Politics in Constitutional Democratic States: About Habermas and Honneth

---

### Abstract

---

The struggles for recognition energize law and politics, and they are almost undeniable. Habermas and Honneth are two intellectual

referents on this subject, and each in their own way is heir to Critical Theory. The first postulates that the principles set out in the Theory of Communicative Action acquire a greater sense of application in his work *Facticity and validity* insofar as it allows one to approach the conflicts of the constitutional democracies in their multiple nuances. This is explained by understanding how democracy itself works, and what this implies in recognizing the communicative power of the word in the area of furthering participation, public discussion, and empowering citizens towards a binding praxis, whose purpose is to guide political action to achieve a more favorable coexistence. The second, without denying its relationship with Habermas, Honneth attempts to go beyond his work to declare social freedom, which is built on interaction with others, and is more focused on understanding the moral grammar of social conflict. His perspective privileges is more favorable towards the social struggle of those who have an awareness of injustice, and who generally value actions and institutions understood in the context of recognition, and this integral recognition can be understood as justice. According to Habermas, the law constructs social struggle, but does not exhaust the struggle since injustice continues; the struggle for freedom cannot be stopped because this struggle for recognition is finally the ultimate foundation of democracy.

## Keywords

---

Politics, right, recognition, democracy, freedom.

## Introducción

---

La complejidad de las sociedades modernas y la posible resolución de sus conflictos ameritan una conexión profunda entre derecho y política. El derecho se legitima desde una política deliberativa y democrática y la política termina organizada y disciplinada por el derecho. Sin embargo, esta conexión también podría generar

tensiones que Habermas intenta abordar desde el poder comunicativo y desde la integración y eficacia social que produce el derecho.

La cuestión que se quiere abordar en este artículo consiste en develar la tensión que se da entre derecho y política en *Facticidad y validez* de Habermas; escrito que se orienta por la siguiente pregunta: ¿de qué forma responde el derecho y la política a los conflictos en las sociedades complejas modernas? Casi nadie negaría el avance que ha significado en las sociedades actuales entender el derecho como fuente de integración social y como soporte de una institucionalidad democrática; sin embargo, el mismo Habermas es consciente de que este derecho se puede menoscabar por la influencia tan grande que han adquirido la economía de mercado y el poder administrativo en tanto podrían terminar minando el ordenamiento jurídico-político y la estabilidad misma de la comunidad política.

Habermas, en este sentido, apuesta por un Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso y visualiza además que el derecho y la política deben estar en afinidad con la moral. Esta última idea plantearía que Habermas no renuncia a la moral, pero concibe una moral procedimental al parecer restringida, porque todo se juega en la escena democrática, en la discusión pública, en el juego político, donde se podría intuir cierta dimensión política de la acción humana que se entiende como praxis transformadora de los ciudadanos. En otros momentos, pareciera que Habermas le da más juego al derecho porque piensa que este es más eficaz a la hora de la integración social y moral. Por su parte, según nuestro autor, se quedaría más en la formación del juicio libre del individuo, formación que si no está asociada a la participación democrática no termina teniendo un impacto significativo en la esfera pública.

No es casual que uno de los primeros autores que vuelve a retomar la «lucha por el reconocimiento» sea el mismo Habermas, además es el director de la tesis de habilitación de Axel Honneth, quien trata efectivamente sobre *la lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. De todas formas

a Habermas le interesa, en esta circunstancia, más el derecho y la política como lo expresa muy bien en *Facticidad y validez*, sin embargo, no renuncia a afirmar que el «derecho ensambla la lucha social» en un momento histórico determinado pero la lucha social debe continuar si el derecho no puede resolver las expectativas morales (normativas) de individuos y grupos excluidos. Honneth es un muy buen intérprete y realizador de esta veta intuita de alguna manera por Habermas y luego desarrollada más ampliamente en *la Inclusión del otro*<sup>1</sup>.

De acuerdo con lo anterior, el principio de argumentación que articula lo que se va a defender aquí es el principio de autonomía<sup>2</sup> en su sentido moderno: la autonomía moral en tanto «autolegislación racional» kantiana se expresa hondamente en el ejercicio de la autonomía política de los ciudadanos, en la medida en que se sienten partícipes de la construcción de la misma comunidad jurídica y política. En este sentido, el planteamiento habermasiano no desconoce la importancia del poder, sino que lo expresa comunicativamente porque él es consciente de que el poder se podría reducir a lo meramente instrumental y estratégico; y esta perspectiva podría desvirtuar los acuerdos a los que hemos llegado discursivamente.

Para abordar el tema enunciado –las luchas por el reconocimiento como dinamizadoras del derecho y la política en Habermas y Honneth– se va a proceder de la siguiente manera: 1) explorar las conexiones entre derecho (sistema de acción) y política en la obra *Facticidad y validez* de Habermas (capítulo VII) desde la génesis democrática del derecho, 2) exponer sucintamente el pensamiento de Habermas y Honneth en relación con la lucha por el reconocimiento como dinamizadora del derecho y la política, 3) realizar un esbozo

1 Cf. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro* (Barcelona: Paidós, 1999).

2 En este sentido, se podría conjeturar que la categoría autonomía sirve muy bien para conectar el derecho y la política en Habermas. Y parte de esta concepción se expresa en el siguiente pasaje: «La autonomía de la persona jurídica incluye, por tanto, distintos componentes, a saber, junto a la autonomía ejercida en común de los ciudadanos incluye también la capacidad de elección racional y de autorrealización ética». Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*. 6.ª edición (Madrid: Trotta, 2010), 649.

preliminar que plantee conexiones, tensiones y desafíos entre derecho y política en las sociedades contemporáneas partiendo del postulado de que uno de los puntos de encuentro entre estas instancias es la democracia.

## 1. La génesis democrática del derecho

Sin duda el pensamiento de Jürgen Habermas ha ido posicionándose en la discusión filosófica pública de las sociedades contemporáneas. Y esto se debe a dos razones primordiales: 1) la dimensión casi enciclopédica de su obra en la que no deja dimensiones de la realidad sociohistórica sin analizar, extrayendo así las consecuencias más significativas para actuar en el presente, y 2) porque intenta encontrar las conexiones más relevantes entre teoría y praxis, sin renunciar al interés emancipador de todo conocimiento promulgado por la Teoría crítica.

Habermas plantea además en el prefacio de su libro *Facticidad y validez* el objetivo de su investigación en estos términos: «Sospecho, sin embargo, que el malestar y la inquietud tienen una raíz más profunda, a saber, el presentimiento y sospecha de que, bajo el signo de una política completamente secularizada, el Estado de derecho no puede tenerse ni mantenerse sin democracia radical»<sup>3</sup>.

La pretensión de Habermas apunta a saber integrar el principio discursivo entre los ciudadanos para construir mejor sus reclamaciones y que puedan adquirir validez a partir del procedimentalismo democrático. Se busca, en otras palabras, que el discurso canalice la institucionalidad democrática por medio del derecho.

Desde la perspectiva empirista la pretensión de legitimidad del derecho se transmite al poder político a través de su forma jurídica y, así, puede forjarse teniendo en cuenta determinados criterios de validez. En este sentido, las condiciones de legitimidad se

3 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 61.

transforman en condiciones de estabilidad a partir de la confianza en la legitimidad de la esfera de dominación. En otras palabras, se pregunta: ¿cómo termina legitimándose el poder a través del derecho? El derecho termina organizando el poder político, pero podría a la vez restringir el ejercicio más activo de la vida política de los ciudadanos, porque hay aspectos de la vida humana que no están normativizados. Una de las pistas que ofrece el autor para abordar lo anterior está relacionada con la autocomprensión normativa del Estado democrático de derecho.

Dentro de la política deliberativa se considera que sin el poder de la palabra no es posible la acción política y menos la democracia. Habermas reconoce, pues, un contenido normativo en la facticidad de los procesos políticos. Esto se entiende porque la manera de operar de un sistema político bien articulado está justificada, incluso empíricamente, gracias «a la dimensión de validez del derecho, y a la fuerza legitimadora que tiene la génesis democrática del derecho»<sup>4</sup>.

Habermas asume de los dos modelos imperantes en su momento lo que le parece más relevante: del Estado liberal (el subsistema económico) y del republicanismo (la comunidad política y la vida ética). Desde esta lógica, intenta ir más allá de una teoría filosófica y metafísica para luego confluir en modelos normativos de democracia. Se entiende entonces «que los implicados en una negociación no tienen por qué asentir por unas *mismas* razones al resultado convenido en ella»<sup>5</sup>.

Habermas, de igual forma, reconoce el papel activo de la comunidad jurídica, del respeto de la institucionalidad democrática y de sus procedimientos. La comunidad jurídica va reflexionando sobre las diversas prácticas y conflictos sociales y así, desde precedentes, va configurando sentencias que terminan siendo vinculantes para todos. «En lo que sigue el tema será la relación *externa* entre facticidad

4 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 363-364.

5 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 371.

y validez, es decir, la tensión que se da entre la autocomprensión normativa del Estado de derecho, explicada en términos de teoría del discurso, y la facticidad social de los procesos políticos –que más o menos discurren en las formas propias del Estado de derecho–»<sup>6</sup>.

En este punto es importante señalar la influencia de Arendt sobre Habermas. Tanto Habermas como Arendt valoran la palabra y la acción. Recordemos que Habermas se inspira de alguna forma en los estudios de Arendt sobre la esfera pública. Además, es importante reconocer que en Arendt el espacio público no se reduce al espacio político, va un poco más allá. Arendt no ha tenido una buena experiencia con la filosofía, por ejemplo, la de Heidegger (salvo la de Jaspers), aunque son sus grandes maestros; tampoco ha tenido una buena experiencia con la política porque ha encarnado lo peor que se pudiera esperar de un ser humano: los totalitarismos; el querer aniquilar a los otros menospreciados de una manera sistemática. Por eso aquí parece, según Arendt, que la política es lo contrario de la libertad<sup>7</sup>. De ahí su compromiso intelectual por una sociedad que reconozca la libertad y la pluralidad; es decir, un «nuevo comienzo» como lo es la acción en la vida de una sociedad y, por excelencia, la acción política porque termina siendo una acción concertada. Y aquí considero que también hay una conexión con Habermas en la idea de que un entendimiento intersubjetivo se vale de los sistemas de acción institucionalizados.

El diálogo y la institucionalización de ese diálogo que se hace público son claves en Habermas. Por tal motivo, para el filósofo alemán, el procedimiento que nos ofrece la política deliberativa constituye la pieza fundamental del proceso democrático; y este está constituido por «reglas de discurso y formas de argumentación»:

La razón práctica se retrae de los derechos humanos universales, en los que insiste el liberalismo, o de la eticidad concreta de una comunidad determinada, en la que insiste el republicanismo, para asentarse en esas

6 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 364.

7 Cf. Hannah Arendt, *La promesa de la política* (Barcelona: Paidós, 2008).



reglas de discurso y formas de argumentación que toman su contenido normativo de la validez de la acción orientada al entendimiento, y en última instancia, de la estructura de la comunicación lingüísticas y del orden no sustituible que representan la socialización y «sociación» comunicativas<sup>8</sup>.

La pregunta que surge aquí es cómo al reconocer una comunidad de comunicación<sup>9</sup>, puesto que debemos deliberar públicamente y tomar decisiones en conjunto, termina siendo vinculante políticamente. Y esos foros de deliberación están establecidos en el parlamento y en los procedimientos propios de la comunidad jurídica. La discusión de la opinión pública es clave en este proceso, pero todavía no es vinculante porque debe cumplir los procedimientos institucionalizados por las democracias modernas. No basta justificar intereses privados ni la imposición del poder social sobre otros actores que, al parecer, no tienen los mismos medios para hacerse sentir en las sociedades actuales: «La regulación del equilibrio de poder y la regulación del equilibrio entre intereses exigen, ciertamente, una canalización en términos de Estado de derecho»<sup>10</sup>.

Sin duda para Habermas la democracia se define por la participación pública y la autodeterminación de ciudadanos deliberantes en igualdad de condiciones. Además, el cuidado que evidencia el filósofo alemán por el respeto de la institucionalización de los procedimientos y presupuestos comunicativos acordados y la interacción de la opinión pública, a través de deliberaciones institucionalizadas con cierto grado de informalidad, son un buen antecedente para la consolidación de las democracias modernas.

Se entiende entonces, que, «con la teoría del discurso entra de nuevo en juego una idea distinta: los procedimientos y presupuestos

8 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 372-373.

9 Habermas expresa el ideario de una comunidad de comunicación: «Ya en la práctica cotidiana el entendimiento entre sujetos que actúan comunicativamente se mide por pretensiones de validez que –sobre el trasfondo masivo de un mundo de vida intersubjetivamente compartido– representan una invitación y desafío a posicionarse con un sí o con un no (...) En este sentido la acción comunicativa remite a una argumentación en la que los participantes justifiquen sus pretensiones de validez ante un auditorio idealmente ampliado», Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 400.

10 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 373.

comunicativos de la formación democrática de la opinión y la voluntad funcionan como importantísima esclusa para la racionalización discursiva de las decisiones de una administración y un gobierno ligados al derecho y a la ley»<sup>11</sup>.

Habermas, por su parte, ha analizado la complejidad de las sociedades modernas y estos análisis lo han llevado a valerse de todos los procedimientos que las tradiciones democráticas han ido institucionalizando –derecho y política– y que sirven de formas expeditas de resolver los conflictos cuando el simple diálogo e interacción no lo han logrado. Me parece que Habermas en el siguiente pasaje hace una distinción clave para los propósitos de nuestra exposición entre lo vinculante y lo influyente en las sociedades democráticas modernas:

El poder del que puede disponerse administrativamente cambia su estado de agregación mientras permanece retroalimentativamente conectado con la formación democrática de la opinión y la voluntad, la cual no solo controla *a posteriori* el ejercicio del poder político, sino que también lo programa más o menos. Pese a lo cual, solo el sistema político puede «actuar». Es un subsistema especializado en la toma de decisiones colectivamente vinculantes, mientras que las estructuras comunicativas de la opinión pública constituyen una vasta red de sensores que reaccionan a la presión de problemas o situaciones problemáticas que afectan a la sociedad global, y estimulan opiniones influyentes. La opinión pública así elaborada y transformada (conforme a procedimientos democráticos) en poder comunicativo no puede ella misma «mandar», sino solo dirigir el uso del poder administrativo en una determinada dirección<sup>12</sup>.

Habermas también es consciente de que la deliberación pública requiere una cultura política que propicia la libertad y no impone restricciones jurídicas a la vida social; y, en este sentido, se entiende que la libertad se pueda articular con las asociaciones formadoras de opinión.

Habermas apuesta por una racionalidad pública, por foros de discusión que fortalezcan el espacio público, el procedimentalismo

11 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 376.

12 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 376.

democrático y devuelvan a los ciudadanos las decisiones claves de la sociedad en relación con el bien público. Esto se evidencia en los supuestos que acompañan la convivencia democrática y la política deliberativa.

Por su parte, para Habermas es clave también la formación de la opinión pública en escenarios en donde se promueva fuertemente la participación ciudadana, y aquí los medios de comunicación han tenido un papel ambiguo, de formadores a simplemente consumidores de productos culturales y se ha ido diluyendo el carácter emancipatorio. Honneth valora en el *Derecho de la libertad*, la influencia de la radio y la prensa e incluso el cine en ciertas prácticas y consecución de valores, pero también de ciertos estándares de vida que han homogenizado la pluralidad cultural e ideológica de las sociedades actuales.

Desde una Teoría del discurso, se entiende que Habermas asuma como punto de partida el lenguaje en su contexto y la riqueza de interpretaciones que este puede suscitar. También es importante destacar a quien va a afectar las decisiones que se tomen, la calidad de los argumentos, una racionalidad pública que pone en paréntesis los intereses privados y potencializa el espacio público como escenario propicio de la acción política, dentro de una comunidad jurídica, que ha ido ganando autonomía en su interpretación, pero también en su participación ciudadana.

## **2. Habermas y Honneth: las luchas por el reconocimiento dinamizan el derecho y la política**

Antes de adentrarme en una breve comparación entre Habermas y Honneth. Es necesario plantear sucintamente un itinerario intelectual de Axel Honneth. Primero, a partir de la obra *Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales*, con Hans Joas, en la que se comienza a vislumbrar una antropología más acorde con las dinámicas propias de lo social. Segundo, también es un momento determinante su tesis doctoral *Crítica del poder*.

*Fases en la reflexión de una Teoría crítica de la sociedad* dirigida por Urs Jaeggi, en donde indica las aporías de la Teoría crítica tanto en Horkheimer como en Adorno –su déficit sociológico y la represión de lo social– y reflexiona además sobre la lucha como paradigma de lo social. Aquí adquiere gran importancia el pensamiento de Michel Foucault cuando se señala el paso del poder a la lucha, y la lucha entendida desde un conglomerado mayor de la acción humana y, por ende, de la acción social. En Foucault es claro el paso de un orden del saber a un orden del poder social.

Con la introducción de una concepción monista del poder, Foucault no solo abandona definitivamente el marco metodológico del estructuralismo semiológico; él también proporciona a su teoría, en general, un nuevo campo objetivo de investigación. En lugar de investigar las formas culturalmente determinantes de conocimiento de la historia de la Modernidad, son ahora las estrategias institucionales y cognitivas de integración social las que deben ser objeto de análisis, subrayando sobre todo sus efectos de conservación y estabilización en las sociedades de la Europa moderna. La teoría acerca de los conocimientos y saberes deviene teoría de la dominación; y va a ser justo aquí donde el trabajo de Foucault se acerque al territorio ya habitado por la tradición de la Escuela de Frankfurt<sup>13</sup>.

Un punto de inflexión de la obra de Honneth es *La lucha por el reconocimiento* que escribe en el contexto de una tesis de habilitación dirigida en este caso por Jürgen Habermas. En este texto se recupera la categoría reconocimiento, de cuño hegeliano, como dimensión fundamental en la construcción de la identidad de un ser humano y que se hace presente en tres esferas: amor, derecho y solidaridad. En este sentido, la lucha social por el reconocimiento se entiende no solo como la búsqueda de recursos, deseo de supervivencia, sino más bien una disposición integral que propugna por el respeto, por un reconocimiento a la medida de mi propia dignidad. Se entiende más desde el ámbito simbólico (de la visibilidad del sujeto en la esfera pública) porque implica el establecimiento de relaciones adecuadas, justas, entre unos y otros, y no la mera distribución de bienes o de

13 Axel Honneth, *Crítica del poder* (Madrid: Machado Libros, 2009), 235.

autoconservación; además porque el conflicto tiene una profunda impronta moral. Es decir, existen unas expectativas normativas (morales) de la manera adecuada (justa) de ser tratado y si esto no se logra se causa una herida moral en los sujetos, que termina dinamizando y configurando el conflicto mismo.

Honneth es enfático al establecer el hilo conductor de esta obra:

El proyecto de tal empresa surgió de los resultados a que había conducido mi investigación sobre la «Crítica del poder»; quien intente integrar en un marco teórico-comunicativo los logros teórico-sociales de los trabajos históricos de Michel Foucault, se ve orientado hacia un concepto de «lucha» éticamente motivada para el cual proporcionan el mayor estímulo los escritos hegelianos del periodo de Jena en torno a su idea de una «lucha por el reconocimiento» global<sup>14</sup>.

La conexión entre Habermas y Honneth es casi evidente, si ambos se inscriben dentro de la Teoría crítica, pero esta relación va a ser problematizada más adelante. No obstante, el mismo Habermas valora la lucha por el reconocimiento como la que permite ir introduciendo ciertos asuntos que pueden afectar a todos en la agenda pública:

Solo tras una «lucha por el reconocimiento» sostenida públicamente pueden las debatidas constelaciones de intereses ser abordadas por las instancias políticas correspondientes, ser introducidas en los órdenes del día de los órganos parlamentarios, ser discutidas y, llegado el caso, ser convertidas en una moción y tomarse sobre ello una resolución vinculante<sup>15</sup>.

Ahora bien, se van a establecer algunas conexiones entre estos dos autores sobre supuestos básicos comunes y sopesar algunas diferencias sobre el asunto mencionado anteriormente teniendo como trasfondo lo siguiente: la comunidad de comunicación es una comunidad de discusión cualificada que requiere que el debate sea público y libre: «La política deliberativa obtiene su fuerza legitimadora de la estructura discursiva de una formación de la opinión y la voluntad que solo puede cumplir su función sociointegradora gracias a la expectativa de *calidad* racional de sus resultados. De ahí que

14 Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento* (Barcelona: Crítica, 1997), 7.

15 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 393.

el nivel discursivo del debate público constituya la variable más importante»<sup>16</sup>.

En los tiempos actuales donde las demandas de justicia se acrecientan cada día más, tres pensadores participan en algunos de los debates más importantes sobre la exigencia de un orden social legítimo. Ellos son: John Rawls (*Teoría de la Justicia*<sup>17</sup>), Jürgen Habermas (*Facticidad y validez*<sup>18</sup>) y Axel Honneth (*El derecho de la libertad*<sup>19</sup>). Cada uno a su manera intenta proponer unos principios ético-políticos normativos, que permeen las instituciones sociales y logren mantener una vida en común. Las teorías de Rawls y Habermas están inscritas en el paradigma kantiano, mientras que la de Honneth está inscrita en el paradigma hegeliano. Aquí solo se hará referencia a Habermas y Honneth.

Honneth en su último libro *–El derecho de la libertad–* recoge muy bien la tensión que se da entre filosofía política y filosofía social e invita a una interpretación audaz de la obra de Hegel para intentar remediar esta situación:

Una de las grandes limitaciones que sufre la filosofía política actual es la de estar desacoplada del análisis de la sociedad y, por lo tanto, fijada en principios puramente normativos. Esto no quiere decir que no sea tarea de una teoría de la justicia la formulación de reglas normativas que permitan medir la legitimidad moral del orden de la sociedad, pero en la actualidad estos principios se establecen aislados de la eticidad de las prácticas y las instituciones dadas, para solo «aplicarlos» secundariamente a la realidad social. La oposición entre ser y deber que se manifiesta en ello o, dicho de otro modo, la descalificación filosófica de la facticidad moral, es el resultado de un desarrollo teórico de larga data, asociado en gran medida al destino de la *Filosofía del derecho* de Hegel<sup>20</sup>.

16 Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, 381.

17 Cf. John Rawls, *Teoría de la Justicia* (México: FCE, 1995).

18 Cf. Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*.

19 Cf. Axel Honneth, *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática* (Madrid: Katz, 2014),

20 Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, 13.

En este sentido, es sorprendente que un reputado pensador como Axel Honneth, que no se ha reconocido propiamente como un especialista de la obra de Hegel, se atreva a recuperar los planteamientos hegelianos para entender los conflictos sociales actuales. De ahí que la manera como Honneth hace esta recuperación está marcando un nuevo paradigma al entender «la teoría de la justicia como análisis de la sociedad». Esta nueva perspectiva está provocando, si se quiere, un giro filosófico y es el de no dejar el análisis social a los científicos sociales, como si a los filósofos les quedara solamente como tarea construir principios políticos que no tienen ninguna validez moral en el orden social o, todavía más grave, principios propuestos para un mundo social que no existe. Ahora bien, considero que Honneth redefine la labor de la filosofía en su encuentro con el mundo social. Es decir, es el encuentro entre filosofía e investigaciones sociohistóricas una veta poderosa que se debe seguir indagando y luego en esa medida poner al servicio de las sociedades democráticas modernas.

De igual forma, Honneth destaca el papel de los ciudadanos en la construcción de una voluntad política pública, como condición indispensable para el diseño de metas comunes, donde todos nos sintamos comprometidos a apoyarlas y a aprender a reconocer en el otro, parte de mi propio proyecto ético-político. Desde esta lógica, adquiere todo su valor la categoría «eticidad» (planteada por Hegel y recuperada por Honneth) en el sentido no solo de tener como referente el orden existente y sus prácticas, sino que también la «eticidad» posee una dimensión crítica-correctiva de ese orden, a la luz de valores e ideales compartidos por la sociedad:

Él (Hegel) asociaba a esto metas correctivas y transformadoras: en la ejecución de la reconstrucción normativa, el criterio según el cual, en la realidad social, tiene validez de «racional» lo que sirve a la implementación de los valores generales cobra vida no solo en forma de una revelación de prácticas ya existentes, sino también en el sentido de crítica de prácticas existentes o de esbozo preliminar de sendas de desarrollo aún no agotadas<sup>21</sup>.

21 Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, 22.

Así como se da esta eticidad también se encuentra en Hegel una dimensión teleológica de «progreso moral», a partir de una lectura más integral de los acontecimientos históricos, donde se podría percibir en esos hechos fragmentados una lucha de los hombres por la libertad y por condiciones existenciales más igualitarias. Honneth se vale de este preámbulo hegeliano para afirmar que el criterio clave para evaluar estas prácticas es la justicia, justicia que, según nuestro autor, es una de las expresiones más acabadas de la libertad individual en la Modernidad (aunque Honneth privilegie más la libertad social como lo hace Hegel). El yo está referido a un orden social, así como a una libertad que se justifica cuando se ejercita autónomamente y responde moralmente por el conjunto de la sociedad ante las reclamaciones de los sectores más vulnerables y excluidos.

Al respecto surge como cuestión: ¿qué papel juega la lucha por el reconocimiento en esta reflexión? Pienso que existen cuatro pilares que fundan en general la teoría del reconocimiento: 1) una antropología intersubjetiva (en línea hegeliana: «estar consigo mismo en el otro»), 2) del ejercicio del poder (como reconocimiento de reglas, prácticas, instituciones en la línea de Foucault: el poder entendido como una red de relaciones), se pasa a la lucha social (no meramente desde el derecho), 3) para que la lucha no se quede en algo coyuntural y sus ideales decaigan fácilmente, es necesario integrarla en una teoría de la acción (constituida por sistemas sociales, prácticas concertadas institucionalmente y la construcción de una cultura política pública que permita tramitar los conflictos sociales de una manera justa y adecuada), 4) el derecho al parecer establece un fijismo en los comportamientos humanos y la lucha social moviliza los conflictos. Habermas reconoce al respecto una dinámica interna: el derecho organiza el poder político y la política termina legitimándose en cierto procedimentalismo jurídico.

Se entiende entonces que ni el conflicto ni el reconocimiento desaparecen en *El derecho de la libertad*, simplemente se han articulado de otra manera a su propuesta global. Los conflictos continúan en los ámbitos sociales señalados: a) la esfera de las



relaciones personales, b) en la esfera del mercado económico y c) en la esfera de la opinión público-política. En este sentido, considero que Honneth ha hecho una lectura cuidadosa de *Facticidad y validez* de Habermas; pero no estoy seguro de si ha sacado acertadamente todas las consecuencias de esta lectura; porque tanto el derecho como la lucha social son instancias fundamentales de una sociedad que en la discusión pública se construye democráticamente. Sin embargo, no se podría reducir el valor de la justicia a ninguna de estas dos instancias por su aguda complejidad.

La apuesta de Honneth siempre busca desentrañar los aspectos básicos referidos a una filosofía de la intersubjetividad y de la interacción social que están en Hegel, que van más allá de lo meramente individual, que se ponen en juego en el encuentro con el otro y en la disposición abierta a escucharle. Al respecto se afirma: «de tal manera que los miembros pudieran reconocer en la libertad del otro una condición de su propia libertad; por eso, carece de una relación previa de reconocimiento mutuo, a partir de la cual las respectivas obligaciones de rol podrían adquirir fuerza de validez y convicción individual»<sup>22</sup>.

Dicho en otras palabras, el proyecto de Honneth también se puede entender en estos términos: a) la falta de reconocimiento en las personas es fuente de conflicto social porque no se da un reconocimiento adecuado; b) la lucha social tiene una motivación moral porque de alguna manera las personas se resisten ante un sistema que no los respeta, ni reconoce y además les cierra las posibilidades de autorrealización; c) el reconocimiento tiene un poderoso contenido normativo y estaría, incluso, avalado por estudios de psicología social (Mead), de psicoanálisis (Winnicott) y estudios sociológicos.

Se entiende entonces que «la lucha por el reconocimiento» aparezca hoy como un nuevo paradigma de justicia, esto de alguna forma está integrado y bien articulado por Honneth en su última obra:

22 Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, 232.

*El derecho de la libertad.* Dos supuestos claves permiten aproximarse mejor a una teoría del reconocimiento: a) una antropología de la intersubjetividad (Hegel), y b) una crítica del poder y diagnóstico de la sociedad (Foucault). Además, no creo como expone Danielle Petherbridge<sup>23</sup> que en Honneth se pierda esta perspectiva fundacional al dar un giro al reconocimiento, considero más bien que el paso que ha dado Honneth hacia la justicia es una forma más efectiva de garantizar el reconocimiento.

Uno de los supuestos que sostengo aquí es que la lucha social como la entiende Honneth es una forma dinámica de entender los conflictos humanos y va más allá de la salida meramente procedimental del derecho, porque la lucha (por el reconocimiento) implica un compromiso permanente de los ciudadanos con la esfera pública y con una discusión argumentada desde diferentes puntos de vista, que refleja la riqueza de una sociedad pluralista. Lo anterior no riñe con que a veces se piense que la lucha social pueda estar desconectada y solo responder de una manera coyuntural a problemas que son de hondo calado y que requieren de transformaciones sociales más consistentes, por eso es importante esbozar una teoría de la acción en donde se integren lo normativo a estrategias que visibilicen las esferas (íntima, económica y política), que constituyen la vida social en sociedades democráticas fundadas en una libertad social, libertad que se construye con los otros, es decir, intersubjetivamente. Sostengo, en este punto, que el derecho adquiere gran relevancia como una forma institucionalizada por procedimientos democráticos que busca resolver los conflictos de una forma vinculante para la sociedad.

En relación con las esferas arriba mencionadas, Honneth no renuncia a la lucha social como forma reivindicatoria de reconocimiento mutuo:

Por eso, la esfera política de la vida pública no debe entenderse, como es frecuente hoy en las teorías de la democracia, como una corte suprema en la que en último término se decide de forma autónoma acerca de

23 Cf. Danielle Petherbridge, *The Critical Theory of Axel Honneth* (Lanham: Lexington Books, 2013).

cómo deben ser las condiciones, que se deben regular en sintonía con el Estado de derecho, en las otras dos esferas de acción; la relación entre las tres esferas es mucho más complicada, pues la realización de la libertad social en la vida pública democrática está, por su parte, ligada al requisito de que los propios principios estén realizados, en alguna medida, también en las esferas de las relaciones personales y de la economía de mercado. En este sentido, a la construcción deliberativa de la voluntad que debe tener 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 por la libertad social en las otras dos esferas<sup>24</sup>.

Ahora bien, en esta libertad social se da una institucionalidad interna que la redefine, por tanto, Hegel cree en el progreso moral de la humanidad y este progreso de alguna forma se expresa en una institucionalidad madura y dinámica, que sabe crear las condiciones sociales para que todas las personas puedan realizar sus propios proyectos, en la medida que existen unas metas compartidas y ante las que no se puede claudicar. En este sentido, Honneth acentúa la procesualidad del pensamiento hegeliano:

Las instituciones que deben servir a los sujetos como estaciones de libertad social no las produce Hegel en el tablero de las idealizaciones teóricas; antes bien, como lo hemos visto en su determinación de los objetivos generales, quiere destilarla a partir de la realidad histórica al intentar, bajo la guía de su concepto de libertad, identificar y presentar aquellas formaciones institucionales que se acercan en un máximo a los requisitos deseados. En este proceso metódico, para Hegel, ciertamente juega un papel la idea teleológica de que en cada presente nos encontramos siempre en el punto más adelantado de un proceso histórico en el que la libertad racional se realiza gradualmente. Solo porque está convencido del progreso en la historia, Hegel puede estar tan seguro de que en la sociedad de su época se encuentran instituciones que le otorgan espacio y estabilidad a la forma social, es decir, desarrollada de la libertad<sup>25</sup>.

24 Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, 340-341.

25 Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, 85-86.

Sin duda el primer derecho que tiene todo ser humano no es el derecho en sí mismo como procedimiento o mediación social, sino como señala Honneth «el derecho de la libertad»; y este entendido como una aspiración y una exigencia legítima a vivir sin coerción su propia existencia, procurando una vida en común. De acuerdo con esto, es la libertad social la que de alguna manera funda otro tipo de justicia más acorde con el reconocimiento, con instituciones que ponen en práctica el reconocimiento.

Por ende, resulta claro que en el trasfondo de este pensamiento está Hegel porque permite avizorar una «estructura intersubjetiva de la libertad», tal como lo atestigua Honneth. Se entiende así que se puedan construir metas comunes que podamos llevar a cabo juntos, es decir, mi proyecto termina siendo promovido por el otro y se encuentra fundado en el mutuo reconocimiento.

Desde esta perspectiva, considero que *El derecho de la libertad* es otra forma de abordar cuestiones que ya de alguna manera están planteadas por Habermas en *Facticidad y validez*. Cuestiones referidas a la democracia, a la vida pública, a la teoría de la acción, al Estado de derecho, a la justicia, a los conflictos sociales, a las relaciones entre derecho y moral y a la formación de la voluntad pública de los ciudadanos. Esto de alguna forma corroboraría las conexiones entre los dos pensadores, pero a su vez los matices que presentan sus teorías.

Ahora bien, se plantearán algunos postulados que van a permitir entender una senda bien productiva entre las obras de Habermas y Honneth, sobre todo la de este último pensador que se ha construido asumiendo algunas categorías habermasianas, pero a la vez distanciándose de él y asumiendo otras perspectivas ético-políticas (*Crítica del poder* desde Foucault y la influencia hegeliana en *El derecho de la libertad*). En este sentido, se podrían reconocer consonancias y disonancias entre los autores: 1) La teoría del discurso de Habermas está muy centrada en una libertad reflexiva (o positiva), no obstante, también se puede señalar que comenzó el cambio hacia

una libertad social, pero no lo concluyó y esto mostraría cierto déficit en sus planteamientos teóricos. 2) Además considero que coinciden los dos autores en que el derecho como mediación social y fuente de integración social es una forma destacada de reconocimiento, sin embargo, el énfasis de Honneth, a diferencia de Habermas, no está en el derecho sino en la lucha social. Es decir, haciendo una lectura muy rápida de nuestra historia occidental se podría afirmar que es la lucha por la libertad (en sus diversas vertientes de luchas históricas, de luchas por el reconocimiento, de reivindicaciones de derechos, de emancipación social, entre otras), la que constituye (o funda) de alguna manera el derecho como institución y como conquista, pero no se queda allí. Por eso se pide el ejercicio de una «eticidad democrática», que empodere a los ciudadanos para que sigan transformando su sociedad desde las diversas luchas que se configuran. Algunas de estas reivindicaciones son reconocidas por el derecho y otras por la lucha social, en tanto ambas permitan modificar el entendimiento, remover ciertas injusticias y prácticas de la sociedad, que terminan por ser impuestas y no favorecen el ejercicio pleno de la libertad como no coerción sobre los otros. Desde esta lógica, se cambiaría el *dictum* kantiano enunciado así: «no es el derecho el que garantiza la libertad» sino más bien es «la libertad (la lucha por ella) la que garantiza el derecho» (como institución y como conquista).

Honneth matiza la capacidad regulativa del derecho en las esferas institucionales y promueve más una mirada desde la lucha social:

Las dificultades comienzan al ponerse de manifiesto, en la retrospectiva histórica, que las circunstancias apenas si pudieron ser modificadas en las otras esferas institucionales tan solo mediante instrumentos del Estado de derecho: ni en el ámbito institucional de las relaciones personales ni en el de las transacciones económicas, que, en cada caso, están subordinados a normas autorrelacionales de una forma autónoma de libertad social, han mejorado con claridad, en el curso de la historia, las oportunidades de realización de los principios fundamentales por vía de intervenciones jurídico-políticas; tales progresos, en general, como hemos visto, resultaron de transformaciones mediadas por el conflicto en la percepción y la movilización colectiva de los principios de libertad. Con frecuencia, el derecho tuvo aquí solo la función de una institución legal,

posterior, de mejoras ya logradas a través de la lucha, pero ocasionalmente esta fijación estatal o no era posible o no era necesaria, y los progresos conquistados solo se reflejaron en modificaciones de costumbres y prácticas. El motor y el medio de los procesos históricos de la realización de los principios de la libertad institucionalizada no es en primer lugar el derecho, sino que son las luchas sociales por su adecuada comprensión y las transformaciones del comportamiento que las siguieron. Por eso, también la orientación de la teoría de la justicia contemporánea casi exclusivamente según el paradigma del derecho es un error; es necesario considerar en igual medida la sociología y la historiografía, porque estas disciplinas dirigen su atención, por naturaleza, a las transformaciones en el comportamiento moral cotidiano<sup>26</sup>.

3) Habermas es consciente de la importancia de la lucha social, sin embargo, considero que no logra articularla consistentemente en su libro *Facticidad y validez*, aunque este juicio se podría matizar si admitimos que la interpretación de las necesidades y de los conflictos humanos, como sugiere Habermas, no se puede delegar ni sobre los jueces ni sobre el legislador político, sino más bien en la participación pública de los ciudadanos abogando por diversas reivindicaciones. Establece, además, una relación estrecha entre luchas por el reconocimiento y ordenamiento jurídico haciendo alusión explícita a Honneth

Las relaciones concretas de reconocimiento, que un orden jurídico legítimo no hace sino sellar, provienen siempre de una «lucha por el reconocimiento»; esta lucha viene motivada por el sufrimiento que produce el desprecio concreto de que uno es objeto y por la rebelión contra él. Son, como ha mostrado A. Honneth, experiencias de humillación de la dignidad humana, las que han de quedar articuladas para certificar los aspectos bajo los que en el contexto concreto lo igual ha de ser tratado de forma igual y lo desigual de forma desigual<sup>27</sup>.

La cita anterior nos serviría para explorar los posibles vasos comunicantes entre las obras de Habermas y Honneth, entre las cosas que Habermas construye, intuye y redefine y Honneth recoge, crítica y desarrolla, propiciando, según mi perspectiva, un diálogo filosófico

26 Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, 438-439.

27 Habermas, *Facticidad y validez*, 511.

fecundo, no públicamente reconocido, pero que es una de las vetas más promisorias de los últimos 25 años; diálogo que está relacionado con asuntos de justicia, derecho y lucha social con el fin de abordar razonablemente los conflictos sociales latentes en las comunidades políticas actuales.

### **3. Pluralidad, democracia y política: repensando el derecho**

---

En este apartado final solo quiero señalar de una manera sucinta el sentido positivo de la política, a pesar de las experiencias históricas que buscarían desvirtuar esta idea. La política tiene que ver con la vida en común e implica el ejercicio de una ciudadanía que ayude a alcanzar una libertad plena con todos. La libertad, en esta perspectiva, es una interacción y está fundada en una dimensión intersubjetiva de la existencia humana. La política no se le puede dejar a los políticos de oficio ni a los teóricos políticos, debe ser el ejercicio pleno de la ciudadanía en un contexto determinado de democracia constitucional.

Por su parte, el derecho aparece en las sociedades contemporáneas como otra forma de poder con una génesis histórica bien definida en la tradición occidental. La sociología ha sido crítica del derecho porque a veces termina legitimando las reivindicaciones de las clases altas y la dominación de las elites sobre la mayoría del pueblo.

En otras palabras, se busca realizar un esquema inicial que considere relaciones, tensiones y desafíos entre derecho y política en las sociedades contemporáneas, teniendo en cuenta que la bisagra de estas dos instancias es la democracia. Esto implica el fortalecimiento del espacio público como un filtro de los intereses privados para lograr, a partir de un diálogo abierto entre todos, la meta del bien común. Y en este espacio público, en el que se expresa la política, se va configurando profundamente la acción humana; acción que nos permite, a su vez, insertarnos en el mundo desde la

libertad, reconociendo la pluralidad que se expresa en la política. Y, en este sentido, cabe afirmar que, tanto el derecho como la política tienen que aprender a gestionar los conflictos desde la pluralidad democrática.

Los ciudadanos se juegan hoy su participación en la esfera pública, en la acción humana, al revitalizar su mirada sobre la condición humana, al problematizar los prejuicios sociales sobre la vida política y al asumir una responsabilidad histórica como miembros cooperantes de la sociedad desde una apuesta libertaria, dialógica y comprometida con la democracia.

De ahí que se pueda afirmar que el punto clave a considerar es la participación de todos en la vida pública, el abandono de la esfera pública a unos cuantos individuos ha empobrecido el ejercicio de la ciudadanía en la toma de decisiones del ámbito colectivo:

Pero si entendemos por político un ámbito del mundo en que los hombres son primariamente activos y dan a los asuntos humanos una durabilidad que de otro modo no tendrían, entonces la esperanza no es en absoluto utópica. Eliminar a los hombres en tanto que activos es algo que ha ocurrido con frecuencia en la historia, solo que no a escala mundial, bien sea en la forma (...) de la tiranía, en la que la voluntad de un solo hombre exigía vía libre, bien sea en la forma del totalitarismo moderno, en el que se pretende liberar «fuerzas históricas» y procesos impersonales y presuntamente superiores con el fin de esclavizar a los hombres<sup>28</sup>.

El derecho, es una forma de lucha, si se quiere, pero no necesariamente política. Aquí surge como pregunta: ¿cuáles son las restricciones del derecho y las posibilidades de la política? El derecho se encuentra, como diría Habermas, entre el principio del discurso y el principio democrático; su procedimentalismo está acorde con el poder comunicativo y tiene como contexto el entendimiento de los conflictos sociales desde una racionalidad práctica. Desde esta óptica adquiere sentido la autonomía como ejercicio político pero también como autoría de las leyes<sup>29</sup>.

28 Hannah Arendt, *La promesa de la política*, 135.

29 Cf. Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*.



Habermas, por su parte, es consciente de la facticidad de los poderes del mercado y de la política que terminan minando la legitimidad moral de la ciudadanía, es decir, estamos a merced de otros que toman las grandes decisiones. Sin embargo, también señala que se debe compensar tanta desigualdad: «Las desiguales condiciones sociales de vida de la sociedad capitalista deben ser compensadas por medio de una distribución más justa de los bienes colectivos»<sup>30</sup>.

Se entiende entonces que el sentido de la política deba ser renovado cada vez por sus ciudadanos y por la institucionalidad democrática, para no caer nuevamente en genocidios y totalitarismos que, en últimas, buscan socavar la libertad, es decir, la política misma. El derecho también ha significado un avance en las sociedades modernas por su eficacia y por la posibilidad de integración social y el lenguaje en que se lee su normatividad es el de la cultura política democrática. Dicho de otra manera, es necesario compartir ciertos valores últimos, procedimientos y un respeto por la institucionalidad para poder tramitar de una manera organizada los conflictos sociales; conflictos que se develan más fácilmente en sociedades democráticas que comparten la pluralidad como eje básico del más profundo ejercicio político.

Para Habermas la participación, la racionalidad y el derecho como mediación permiten visualizar un ejercicio autónomo de los ciudadanos y, por tanto, derecho y democracia se necesitan para la consolidación del Estado político:

Un ordenamiento jurídico es, pues, legítimo si asegura de modo equitativo la autonomía de todos los ciudadanos. Estos son autónomos solo si los destinatarios del derecho pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como sus autores. Y los autores solo son libres en cuanto participantes en procesos legislativos que estén de tal manera regulados y se lleven a cabo en tales formas de comunicación que todos puedan suponer que las regulaciones acordadas de tal modo son merecedoras

30 Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, 190.

de una aprobación general y motivada racionalmente. Desde un punto de vista normativo, no hay Estado de derecho sin democracia<sup>31</sup>.

Tanto el derecho como la política son formas de ver y de intervenir en la sociedad al considerar sus propios conflictos y esto implica aprendizajes, un ejercicio pleno de ciudadanía y una cultura política común. En este sentido, tanto el derecho como la política nos han legado una historia y una tradición que deben ser decantadas y reinterpretadas y renovadas de alguna manera. En este sentido, son los principios decantados que ayudan a resolver los conflictos propios de las sociedades democráticas. Es posible que estos principios se entiendan dentro de un contexto vital y se legitimen moralmente en cuanto orientan prácticamente la resolución de los conflictos de los sujetos y se justifican racionalmente con buenos argumentos. Es el ciudadano que hoy intenta apropiarse de la esfera pública y de todos los mecanismos democráticos que permiten que su presencia sea reconocida de una manera integral e incluyente.

Por un lado, se entiende que lo que define al ciudadano es su identidad política en cuanto búsqueda del bien común (el bien de todos), el considerar a los otros en este escenario favorece tramitar sus conflictos y la reivindicación de sus derechos en un marco constitucional democrático. Aquí tiene sentido lo que afirma Habermas: «porque dicha identidad está amarrada a los *principios constitucionales* anclados en la *cultura política* y no en las *orientaciones éticas fundamentales* de una forma de vida cultural predominante en el país»<sup>32</sup>.

Por el otro, Honneth en *El derecho de la libertad* habla de tres esferas que complementarían y profundizarían las esferas ya planteadas en su libro *La lucha por el reconocimiento* (amor, derecho, solidaridad). Estas son: a) la esfera de las relaciones personales, b) la de la economía de mercado, c) la de la construcción de la voluntad democrática. Según Honneth, esta última debería dinamizar a las dos

31 Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, 202.

32 Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*, 218.

primeras en un contexto del «nosotros» y desde la libertad social, que implica una acción conjunta con los otros y cierta interdependencia<sup>33</sup>.

Desde este horizonte se puede entender lo que plantea Honneth a continuación y que si se asumiera realmente por los ciudadanos en su sociedad implicaría una transformación de las bases mismas de la vida pública democrática.

La esfera de la construcción de la voluntad democrática tiene una posición superior respecto de las otras dos por dos únicas razones: en primer lugar, según los principios constitucionales modernos tiene, con los órganos del Estado de derecho, el poder legítimo, en virtud del cual las modificaciones alcanzadas por la sociedad en distintos ámbitos de acción pueden ser transformadas en hechos sancionados y, así en garantías jurídicas; la autolegislación democrática y el Estado de derecho asociado a ella constituyen, en medio de otros centros anclados en pertinaces normas de libertad, un centro especialmente destacado en lo institucional, porque solo él está investido del poder suficiente como para interrumpir el flujo de las discusiones que ocurren en otros lugares y fijar sus resultados con la ayuda de estatutos jurídicos. Además, en segundo lugar, solo la esfera de la construcción de la voluntad democrática está establecida, según su principio de libertad, como un lugar de la autotematización reflexiva. En las otras dos esferas sociales pueden constituirse, en cualquier momento, tales mecanismos discursivos como consecuencia de luchas y discusiones –lo hemos visto tanto en los cambios recientes en las familias como en los logros transitorios de la economía capitalista–, pero no están previstos institucionalmente desde un comienzo<sup>34</sup>.

Dicho de otra manera, la voluntad pública democrática debe permear tanto la familia como la economía y esto no resulta fácil hoy, porque no nos han formado para actuar desde una ciudadanía plena y menos para el ejercicio del poder de una manera democrática. La posibilidad de concertar, dentro de una cultura política común, nos permite lograr luchas sociales de más largo aliento, un primer nivel puede ser el derecho, pero la lucha por la libertad continua –debe ser articulada por la política buscando el bien mayor para todos–, sin embargo, la experiencia de injusticia que provocan los hombres

33 Cf. Axel Honneth, *El derecho de la libertad*.

34 Axel Honneth, *El derecho de la libertad*, 440-441.

no nos abandona. En últimas, no basta la formación de la opinión pública si no hay voluntad democrática definida y contundente del conjunto de los ciudadanos.

## A manera de conclusión

---

Habermas construye su política deliberativa entre el principio del discurso y el principio democrático, en el marco de la racionalidad práctica. De igual forma, en la praxis social de los sujetos existe un interés emancipador que se expresa en cómo el derecho ensambla las luchas sociales dentro de un procedimentalismo democrático que debe respetar el discurso, la calidad de los argumentos, los consensos y los disensos a los que lleguen las comunidades políticas.

Honneth aunque reconoce la importancia del derecho en los Estados democráticos modernos, también señala la juridificación de la vida social, su proyecto se inscribe más en la lucha social y en la formación de la voluntad pública democrática. Las esferas del reconocimiento en sus dos momentos (*La lucha por el reconocimiento* y *El derecho de la libertad*) expresan, de alguna manera, que al estar articuladas es posible comprender el reconocimiento como inclusión social, es decir, como justicia. Para Honneth la autonomía de los sujetos modernos se conecta profundamente con un orden social justo. Aquí es más fácil entender la dimensión intersubjetiva de la existencia humana, en la que se consolida la libertad social que se construye con otros y que aspira a bienes más englobantes que beneficien a la comunidad política. Por eso, no es casual encontrar que Arendt afirme que la libertad es la *conditio sine qua non* de la política<sup>35</sup>; y, en esta perspectiva, se entiende que el pensamiento crítico de estos dos grandes filósofos contemporáneos como Habermas y Honneth esté al servicio de la democracia.

35 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2006).

## Bibliografía

---

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Facticidad y validez*. 6.ª edición. Madrid: Trotta, 2010.
- \_\_\_\_\_. *La Constitución europea*. Madrid: Trotta, 2012.
- \_\_\_\_\_. *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Honneth, Axel. *Crítica del poder*. Madrid: Machado Libros, 2009.
- \_\_\_\_\_. *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Madrid: Katz, 2014.
- \_\_\_\_\_. *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona: Paidós, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Madrid: Katz, 2009.
- Petherbridge, Danielle. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Lanham: Lexington Books, 2013.

*Enviado: 5 de julio de 2016*

*Aceptado: 23 de agosto de 2016*