

Reconocimiento y libertad social en el pensamiento de Axel Honneth

Recognition and Social Freedom in the Thought of Axel Honneth

Diego Alejandro Botero Urquijoⁱ  

Óscar Javier Cabeza Herreraⁱ  

Campo Elías Flórez Pabónⁱ  

ⁱ Departamento de Filosofía; Facultad de Artes y Humanidades; Universidad de Pamplona; Pamplona; Colombia.

Correspondencia: Diego Alejandro Botero Urquijo. Correo electrónico: diego.botero@unipamplona.edu.co

Recibido: 22/09/2021

Revisado: 23/05/2022

Aceptado: 11/07/2022

Citar así: Botero Urquijo, Diego Alejandro; Cabeza Herrera, Óscar Javier; Flórez Pabón, Campo Elías. (2023). Reconocimiento y libertad social en el pensamiento de Axel Honneth. *Revista Guillermo de Ockham*, 21(1), pp. 289-306, <https://doi.org/10.21500/22563202.5602>

Editor en jefe: Carlos Adolfo Rengifo Castañeda, Ph. D., <https://orcid.org/0000-0001-5737-911X>

Editor: Fraidy-Alonso Alzate-Pamplona, M. Sc., <https://orcid.org/0000-0002-6342-3444>

Coeditor: Claudio Valencia-Estrada, Esp., <https://orcid.org/0000-0002-6549-2638>

Copyright: © 2023. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* proporciona acceso abierto a todo su contenido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0).

Declaración de intereses. Los autores han declarado que no hay conflicto de intereses.

Disponibilidad de datos. Todos los datos relevantes se encuentran en el artículo. Para mayor información, comunicarse con el autor de correspondencia.

Financiación. Universidad de Pamplona, proyecto de investigación 400-156.012-101(GA311-BP-2022).

Descargo de responsabilidad. El contenido de este artículo es responsabilidad exclusiva de los autores y no representa una opinión oficial de su institución ni de la *Revista Guillermo de Ockham*.

Resumen

En este artículo se realiza un análisis del concepto de libertad social en Honneth, el cual se hace relevante para el tratamiento de la libertad en la filosofía política contemporánea. En ese sentido, se aborda la gramática moral del reconocimiento como la base teórica que permite la reflexión sobre la libertad. Desde ahí se presenta la crítica de Honneth a las ideas de libertad negativa y reflexiva como recurso para el desarrollo de la libertad social. Ello conduce al contraste de la libertad social con otras propuestas teóricas de relevancia para la filosofía política contemporánea. Por último, se concluye con una valoración del sentido de libertad social y su aporte a la comprensión contemporánea de la libertad y la justicia social señalando los límites que tiene esta propuesta en Honneth.

Palabras clave: justicia social, liberalismo, libertad negativa, libertad positiva, libertad reflexiva, libertad social, reconocimiento, republicanismo.

Abstract

This paper undertakes an analysis of Honneth's concept of social freedom, which has gained relevance for the understanding of freedom in contemporary political philosophy. The moral grammar of recognition is analyzed as the theoretical foundation for any reflection on freedom. The author then revises Honneth's critique of the ideas of negative and reflexive freedom as a resource for the development of social freedom, which leads in turn to a contrast between the concept of social freedom and other relevant theoretical proposals in contemporary political philosophy. The paper concludes with an assessment of the meaning of social freedom and its contribution to the contemporary understanding of freedom and social justice showing the limits of this proposal Honneth's.

Keywords: social justice, liberalism, negative freedom, positive freedom, reflexive freedom, social freedom, recognition, republicanism.

Introducción

El pensamiento de Axel Honneth cobra un sentido valioso para la filosofía política contemporánea a través del abordaje de la teoría social que realiza desde el diálogo crítico con autores como Habermas, Adorno, Horkheimer y Foucault. El autor contribuye con su teoría del reconocimiento (Honneth, 1997), que presenta una serie de reflexiones sobre la

vulneración social a la que se ven expuestos los sujetos, a partir de la ausencia de reconocimiento de sus condiciones identitarias (Fraser y Honneth, 2006). Con Honneth se observa el desarrollo de problemas filosóficos en el ámbito de la filosofía social (Fascioli, 2016a, 2016b; Kozlarek, 2001), de la ética y de la filosofía política (Grueso, 2008, 2012, 2018; Pereira, 2014).

Su pensamiento muestra un desarrollo teórico bastante sólido de la idea de libertad social en relación con la justicia social. Este parte de la premisa de que los sistemas de acción constitutivos de la modernidad se pueden considerar como institucionalizaciones del valor universal de la libertad individual. Ello vincula la teoría de la justicia con una teoría social. En el centro de la teoría de la justicia se encuentra el concepto de libertad, mientras que en el centro de la teoría social está el sistema de acción humana (Honneth, 2017, p. 17). Por tanto, la libertad social en Honneth se convierte en la categoría que permite la consecución de la justicia social.

En ese sentido, Honneth distingue la necesidad de pensar la justicia social desde el reconocimiento de los sujetos a través de las instituciones que promueven las denominadas relaciones de reconocimiento. Dichas formas de interacción permiten alcanzar condiciones de libertad, por lo cual, esta se constituye como la base para la justicia, puesto que solo los sujetos libres desarrollan esas maneras de convivencia que los protegen de las diversas formas de vulneración a las que están expuestos (Honneth, 2017). Las relaciones de reconocimiento resguardan a los individuos de las afectaciones a las que son propensos y contribuyen a la construcción de un orden social justo.

La libertad en Honneth se configura como libertad social, un sentido novedoso de esta en el tratamiento de la libertad al interior de la filosofía política contemporánea (Fascioli, 2008). Surge de una crítica a los modelos de libertad individual arraigados al liberalismo y permite un diálogo crítico con reflexiones sobre la libertad como la de la libertad sustantiva de Sen (1999, 2010), la libertad como no dominación de Pettit (1999, 2006), el sentido de la autonomía en Habermas (1998) o la praxis de liberación de Dussel (1998, 2016).

Con el objeto de reconstruir la reflexión filosófica de Honneth en la que se sostiene el sentido de libertad social, en este texto se analiza dicha categoría partiendo de la teoría del reconocimiento honnethiana. Desde allí, los modelos de reconocimiento que desarrolla el autor –amor, derecho y solidaridad– le permiten sostener la importancia de la libertad individual, de acuerdo con las relaciones de reconocimiento que promueven las instituciones que regulan el orden social. A partir de la crítica a los modelos de libertad negativa (comprendida como ausencia de interferencia) y reflexiva (entendida como autodeterminación), presentes principalmente en las teorías políticas liberales, Honneth centra su reflexión en el sentido de libertad social, la cual se consigue mediante entidades que garantizan conexiones de reconocimiento. Por ende, desde el presente estudio, se muestra el tránsito del reconocimiento a la libertad social como elemento que permite articular una teoría crítica de la justicia que, no obstante, presenta ciertos límites en esta apuesta por la justicia social desde el modelo de libertad social.

En Honneth se aprecia un abordaje de la libertad negativa y reflexiva que deriva en su sentido de libertad social. Estos modos de libertad claramente no son excluyentes, por el contrario, la libertad social permite alcanzar formas de libertad individual que contribuyen a la construcción de un orden social justo en el que se quedan cortos los modelos negativo y reflexivo de la libertad. Si bien la libertad negativa comprendida como ausencia de interferencia y la libertad reflexiva, como autodeterminación significan desarrollos de la libertad asentados en el liberalismo, son insuficientes en cuanto a la constitución de un orden social justo que surja de las condiciones sociales de existencia de los sujetos. Por su parte, la libertad social, basada en los modelos de reconocimiento que protegen a



los individual de distintos modos de vulneración, permite que se creen las condiciones para una buena convivencia.

Además, se advierte cómo la libertad social evidencia un tránsito significativo en el pensamiento de Honneth. El autor pasa de fundamentar su reflexión política en el reconocimiento a hacerlo en la libertad, en su caso comprendida como libertad social. Es importante señalar que el modelo de libertad social subsume el sentido del reconocimiento, lo que se traduce en un giro en el que la libertad se consigue desde los modelos de reconocimiento. Las dimensiones de la libertad social solo funcionan en la medida en que los individuos cuenten con los espacios de protección que garanticen tanto condiciones de libertad en la que no haya interferencia (Honneth, 2017, p. 112) como formas de autonomía propias de la dimensión reflexiva de la libertad (Honneth, 2017, p. 132).

Con la libertad social se asiste al desarrollo de una categoría a través de la que se proyecta una propuesta normativa basada en el análisis social y que conduce a la formulación de una teoría crítica de la justicia. El giro honnethiano del reconocimiento a la libertad significa una apuesta por el desarrollo de una propuesta normativa que se bosqueja desde el reconocimiento, para materializarse con la libertad social en una reflexión enfocada en la construcción de la justicia social.

Fundamento moral de la teoría del reconocimiento

La propuesta de Honneth de la teoría del reconocimiento se constituye en su sistema de pensamiento que inicia con la aproximación a los debates actuales de la filosofía social. Los primeros trabajos del autor aparecen en diálogo con el planteamiento habermasiano de la teoría de la acción comunicativa (Fascioli, 2016a; Romero, 2009). Desde allí contribuye al estudio de los déficits de la teoría crítica y la reconstrucción del materialismo histórico. Honneth publica con Joas en 1980 el texto *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaft*. Posteriormente, para 1985 publica *Kritik der Macht. Reflexión sstuf en einer kritischen Gesellschaftstheorie*, libro que cuenta con gran parte de su disertación doctoral sobre las relaciones entre la teoría crítica y los estudios históricos desarrollados por Foucault. En esta primera etapa, presenta la historia de la teoría crítica como un proceso de aprendizaje.

Para el acercamiento de la teoría de reconocimiento del autor, se observa el vínculo entre moral y reconocimiento a partir de la exploración de las ofensas morales que afectan a los sujetos. En este punto aparece un fundamento moral con la relación directa entre la negación del reconocimiento y dichas formas de vulneración (Parada y Castellanos, 2015) desde dos condiciones:

- a) Solo puede ofenderse moralmente a aquellos seres vivos que se refieren reflexivamente a su propia vida en el sentido de que su voluntad está orientada por su propio bienestar; pues sin una referencia a los estándares de calidad de la propia vida no se puede explicar de ningún modo lo que perjudica o daña a una persona cuando, en lugar de meros daños, accidente o necesidad, hablamos de ofensas morales. b) [...] Que los sujetos humanos puedan ser ofendidos en su relacionarse consigo mismos (*Sichzusichverhalten*) es algo que resulta de la circunstancia de que solo están en condiciones para la construcción y preservación de una autorrelación positiva si cuentan con la ayuda de reacciones de asentimiento o afirmación de otros sujetos; sin la referencia a estos presupuestos objetivos no puede explicarse de ningún modo por qué una persona resulta dañada cuando un aspecto específico de su autocomprensión queda destruido por determinadas acciones, manifestaciones circunstancias. (Honneth, 1998, p. 27)

En este sentido, una ofensa moral se conecta directamente con la posibilidad de autorrealización de los sujetos, que se ve afectada si se irrespeta su sentido de autorreferencia

y se condiciona el reconocimiento desde una confirmación intersubjetiva. La relación entre moral y reconocimiento la establece el autor de la siguiente manera:

El primer paso en el despliegue de una moral del reconocimiento consiste en la prueba fundamental de que la posibilidad de ofensa moral resulta de la intersubjetividad de la forma humana de vida: puede ofenderse a los seres humanos en ese modo específico que llamamos “moral” porque estos le deben su identidad a la estructura de una autorreferencia práctica que, desde el primer momento, se halla supeditada a la asistencia y la afirmación por parte de otros seres humanos. (Honneth, 1998, p. 30)

Aquí se encuentra un análisis desde la negatividad, es decir, una reflexión a partir del estudio social (Herzog y Hernández, 2012). Este enfoque aparece con la necesidad de fundamentar su propuesta normativa mediante una tipología de ofensas morales que se intensifican con las afectaciones en las dimensiones más básicas de la autorrealización. Las distintas formas de menosprecio que se viven en la realidad pueden ser sistemáticamente distinguidas según el criterio de cuál estadio de autorrelación práctica intersubjetivamente lograda lesiona (Honneth, 1997, p. 116). Ello muestra que las lesiones morales se presentan de manera gradual en la sociedad.

La primera forma de menosprecio se relaciona con las situaciones de maltrato y vulneración física como la tortura, la violencia sexual y en caso extremo, el asesinato. Estos actos comprometen la integridad corporal de los sujetos, por lo que significan la forma de degradación humana de mayor impacto, pues destruye la posibilidad de autoconfianza y de confianza en el otro (Honneth, 1997, pp. 161-162).

La segunda forma de menosprecio se asocia con la privación de derechos y las diferentes maneras de exclusión social. Estas vulneraciones no consisten solo en la limitación violenta de la autonomía individual, sino con el sentimiento derivado de la negación del estatus de sujeto plenamente valioso en condiciones de igualdad. En su reflexión, los derechos se comprenden como las pretensiones que alguien puede reclamar de manera legítima en cuanto participa de una sociedad y se encuentra cobijado en su ordenamiento institucional (Honneth, 1997, p. 156). Tal negación implica que al individuo vulnerado se le concibe como incapaz de realizar juicios morales, lo que le arrastra a la pérdida del autorrespeto. Por tanto, la persona a la que no se le reconocen los derechos no es considerada como un sujeto legítimo y valioso.

La tercera forma de menosprecio, que conduce a un agravio moral, es la desvalorización social de los modos de autorrealización individuales o colectivos. Se vincula con la degradación valorativa de determinadas formas de vida que no son reconocidas. Esto deriva en la imposibilidad de aceptación social de los sujetos, de sus habilidades y de sus maneras de existencia. En consecuencia, cuando los sujetos no perciben su forma de vida dentro de la comunidad de un modo positivo, experimentan una pérdida de autoestima personal. El estatus que recibe un individuo se relaciona intrínsecamente con la valoración social de su autorrealización en el contexto cultural al que pertenece (Honneth, 1997, p. 163).

Así, se constata en el autor la identificación de la conexión entre el reconocimiento y las actitudes morales. Si bien las ofensas morales se asientan en la denegación del reconocimiento, de manera inversa permiten la protección de estas vulneraciones. El sustento moral aparece en las actitudes que se adoptan con el fin de proteger a las personas de las ofensas que surgen de los presupuestos comunicativos de su autorreferencia. La moral representa la suma de actitudes que los sujetos están obligados a adoptar recíprocamente para asegurar como comunidad las condiciones de identidad personal (Honneth, 1998, p. 30). Por ende, la conexión sistemática entre moral y reconocimiento acontece desde las heridas morales hasta darle un significado positivo al reconocimiento (Honneth, 1999).



Al respecto, Honneth propone tres niveles de reconocimiento que posibilitan la integridad humana. De cada una de las formas de menosprecio que identifica, como contraparte plantea una forma específica de relación positiva que los sujetos consiguen para alcanzar maneras de autorrealización que permitan una buena vida. Tal relación positiva solo se consigue en cuanto exista, en cuanto a las formas de menosprecio, su correspondiente manera de reconocimiento intersubjetivo.

Los sujetos deben el desarrollo de las formas de reconocimiento recíproco a la dedicación emocional o el amor, al reconocimiento jurídico y a la adhesión solidaria, los cuales se dan en tres esferas de la vida en comunidad: la familia, la sociedad civil y el Estado. Cada una de estas esferas fomenta un modo de integración social, ya sea por el desarrollo de lazos afectivos, por el reconocimiento de derechos o por la afirmación colectiva de los valores (Tello, 2011). En tal caso, se aprecia cómo para el autor las esferas de reconocimiento constituyen las bases sobre las que se puede construir un orden social en que los sujetos sean capaces de desarrollar y preservar su integridad humana.

La teoría del reconocimiento de Honneth es una de las propuestas preponderantes en los debates filosóficos sobre el reconocimiento en el siglo XX (Basaure, 2016). Se posiciona actualmente, aunque con diferencias importantes (Ricoer, 2005), a autores como Taylor (1992, 1993, 1995) y Todorov (1995). Su propuesta se sostiene en un orden formal antropológico (Basaure, 2010, 2011), con base en Hegel y Mead (Honneth, 1997), el cual establece que los seres humanos se constituyen como tal a partir de la relación con otros en un medio intersubjetivo de interacción.

Las estructuras sociales en las que se presentan las formas de reconocimiento son indispensables para la existencia e integración de la sociedad (Basaure, 2011; París, 2018). Por su parte, las ausencias de reconocimiento dañan profundamente a los sujetos, pues son afectaciones a su subjetividad; serán más graves en cuanto repercutan más profundamente la estructura de su personalidad: “las ofensas morales se perciben como tanto más graves cuanto más elemental es el tipo de autorrealización que dañan o destruyen” (Honneth, 1998, p. 27).

Desde los distintos agravios morales, Honneth realiza una separación tripartita de las maneras de reconocimiento que se asocia con los diversos daños psíquicos que pueden sufrir los individuos. Ello se fundamenta en la separación hegeliana entre familia, Estado y sociedad civil (Hegel, 2006). Las esferas de reconocimiento desarrolladas por Honneth son el amor, entendido en un sentido amplio de cuidado; el derecho, comprendido como la esfera de reconocimiento de los sujetos ante la ley; y la solidaridad, percibida como esa esfera donde los sujetos son reconocidos desde su construcción identitaria como actores que aportan a la vida en comunidad.

Cada una de estas esferas se relaciona con un tipo de vulneración. El amor se ocupa de proteger a los sujetos de formas de desprecio condensadas en maltrato, abuso, tortura y muerte; el derecho los salvaguarda de la desposesión de derechos, la estafa y la discriminación. La solidaridad atiende la injuria, la discriminación y la exclusión de los individuos. Estos daños que pueden sufrir las personas quebrantan varias dimensiones de su autorrelación: la autoconfianza en la primera de las esferas, el autorrespeto en la segunda y la autoestima en la tercera.

Amor

La primera forma de vulneración moral, el desprecio, encuentra en el amor un mecanismo que permite proteger a los sujetos. El amor funciona como el lazo emocional a partir del cual los individuos se brindan el reconocimiento recíproco como seres que se aman y dependen entre sí para la vida:

Para Hegel, el amor representa el primer estadio de reconocimiento intersubjetivo, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional. (Honneth, 1997, p. 118)

Sin embargo, es posible identificar cómo este concepto de amor no ha sido preponderante para la filosofía moral (por lo menos en la tradición que se sostiene desde Kant), en cuanto la idea de moralidad ha estado estrechamente vinculada con principios de imparcialidad que se distancia del compromiso afectivo. Aún existe consenso en que el amor debería ser visto como una manera de relación intersubjetiva que involucra formas mutuas de consideración de bienestar, lo que representa un caso de particularismo desde el que se rechaza cualquier apelación a categorías tradicionales de la filosofía moral (Honneth, 2007, pp. 171-172).

Para Honneth, resulta absurdo relegar aquellos actos que son más significativos para la construcción de la moralidad. Así, se puede ver cómo las acciones que se asocian con el amor tienden al bienestar del otro, lo cual es reconocido como moralmente valioso, independientemente de si se alinea con leyes morales que incentivan a los sujetos a actuar. El amor constituye un modo de relacionamiento intersubjetivo, de la misma manera que el respeto moral, que debe estar presente en una relación con cualquier persona (Spinelli, 2018). Es clara la existencia de deberes con los individuos a los que los sujetos están atados por sentimientos. El amor logra que a través de actos de afecto, se llegue a relaciones en las que los individuos se abran a otros, compartan lo que los hace vulnerables, por lo que merecen toda la benevolencia posible.

Se muestra que el amor depende del desarrollo normativo en la escala de valores de la sociedad moderna (Goulart, 2012). Si bien el abordaje del amor en *La lucha por el reconocimiento* (Honneth, 1997) se concibe como una esfera que puede desarrollarse normativamente, en su discusión con Fraser corrige ese planteamiento mostrando que las relaciones íntimas son susceptibles de conflictos interpretativos en los que la apelación al amor lleva a un tipo de atención más amplia (Fraser y Honneth, 2006). Por tanto, “El progreso moral en la esfera del amor puede significar, entonces, una eliminación paso a paso de los clichés de rol, los estereotipos y las adscripciones culturales que impiden estructuralmente la adaptación a las necesidades de los demás” (Fraser y Honneth, 2006, p. 146).

Derecho

La segunda forma de menosprecio, la desposesión de derechos, encuentra al derecho como la esfera positiva en donde se da el reconocimiento mutuo que identifica a los sujetos como miembros libres e iguales de una sociedad (Romero, 2009). El derecho se caracteriza por ser una esfera social completamente desligada de un carácter vinculado con sentimientos y emociones, en donde se le da valor a cualquier individuo en la misma medida. En el derecho los sujetos son valiosos como un fin en sí mismos y se reconocen como tal. Aprenden a verse a sí mismos como iguales en derechos. En ese sentido, las relaciones que se dan en el contexto jurídico implican las perspectivas del otro generalizado desde un carácter cognitivo, sostenido en que las personas se reconocen mutuamente a partir del saber común de las normas que regulan los derechos y deberes que les competen (Honneth, 1992, p. 85).

La relación positiva consigo mismo desarrollada desde el reconocimiento jurídico permite el autorrespeto. A través de la posibilidad de reclamar derechos, los individuos ven que de manera pública se les reconoce moralmente como responsables. Los sujetos de derecho se encuentran condicionados por los contextos específicos en los que se pueden observar. A lo largo del desarrollo de la modernidad, por ejemplo, los derechos se



han ampliado de forma progresiva. Tal ampliación se ha logrado, por un lado, porque a determinadas personas y grupos sociales se les han reconocido ciertos derechos y por otro, porque los derechos mismos se han expandido; desde los derechos liberales de corte negativo como la libertad, la vida y la propiedad; pasando por los derechos políticos de participación en sentido positivo; hasta los derechos sociales relacionados con el bienestar. Estos últimos son fundamentales para Honneth (1997):

A partir de aquí no podría estar lejos la visión de que la participación política solo es una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad a su percepción activa no se garantice mediante un cierto grado de nivel de vida y seguridad económica. De tales exigencias igualitarias, más tarde en el curso del siglo XX, al menos en los países occidentales, ha tenido lugar un desarrollo del bienestar y ha surgido esa clase de derechos al bienestar, que debe asegurar a todo ciudadano la posibilidad del ejercicio de todas sus restantes pretensiones de derecho. (p. 143)

En consecuencia, la vulneración de derechos que se asocian con el bienestar de los sujetos genera una forma de daño semejante a la afectación física. La privación de los derechos, además de vergüenza social, lleva a diversas expresiones de violencia. No obstante, el reconocimiento en este nivel conduce a la inclusión de nuevos grupos sociales (Faundes, 2017). Si bien se han presentado importantes formas de reconocimiento en el nivel jurídico, aún hoy en día la expectativa de integración social está lejos de ser alcanzada. Por ello, el fortalecimiento del Estado de derecho es condición de posibilidad para la construcción de una sociedad justa, puesto que se requiere de un marco jurídico que proteja a los sujetos de las formas de menosprecio que impiden el autorrespeto.

Solidaridad

A la luz de Honneth (1998), la esfera de solidaridad surge como producto de la evolución social:

Hegel parece estar convencido de que el tránsito entre estas diferentes esferas de reconocimiento se produce en cada caso por medio de una lucha en la que los sujetos combaten entre ellos con el objeto de que se respeten sus concepciones de sí mismos, las cuales a su vez también crecen gradualmente: la exigencia de ser reconocido en dimensiones cada vez nuevas de las personas proporciona, en cierta medida, un conflicto intersubjetivo cuya disolución solo puede consistir en el establecimiento de otra nueva esfera de reconocimiento. (p. 24)

Esta esfera se caracteriza por ser particularmente contextual, en la medida que el reconocimiento y la valoración de las particularidades de los sujetos responden al marco interpretativo que desarrolla cada sociedad. El reconocimiento social se comprende como la valoración de los sujetos en el marco interpretativo de una sociedad específica. Depende en gran parte de las características propias de los sujetos para el alcance de los objetivos socialmente compartidos.

En las sociedades modernas existen diversos modos de autorrealización personal. De ella surge la valoración social que se le da a los sujetos, en cuanto es el grado de reconocimiento social que merecen por su autorrealización y por su identidad particular dentro de un horizonte de valores que da la cultura. Para Honneth (1997) el sentido de la valoración está determinada por la contribución que los individuos hacen a las metas socialmente válidas, de manera que las habilidades personales aportan a los objetivos sociales:

El autoentendimiento cultural de una sociedad proporciona los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida que cooperan en la realización de valores socialmente definidos. En este sentido esta forma de autorreconocimiento recíproco está ligada al presupuesto de una vida social cohesionada cuyos miembros constituyen una comunidad valorativa por la orientación a objetivos comunes. (p.150)

De allí se desprende que esta forma de autorreconocimiento recíproco se concibe en el marco de un horizonte de valores y objetivos sociales compartidos, a los cuales se puede contribuir si los miembros de la sociedad conjuntamente se encaminan a metas comunes desde una concepción compartida de vida buena. Esa forma de reconocimiento se denomina solidaridad, comprendida como la participación activa en la autorrealización del otro.

Esto da cuenta de un sentido de eticidad que, con base en las esferas sociales del derecho, permite el tratamiento igualitario, mientras que el amor que posibilita relaciones interpersonales valiosas en las que los individuos se reconocen mutuamente, de manera que aparece la solidaridad universal entre los sujetos (Pereira, 2010). Desde allí, la solidaridad se asienta como una forma de autorreconocimiento para el alcance de la autoestima, en cuanto relación positiva con sí mismo. Ello permite que los sujetos se sientan valiosos por llevar a cabo acciones que son apreciadas por los demás. De este modo, la autoestima se relaciona con la autointerpretación que se logra en la reflexión sobre sí mismo de manera autónoma. El valor y el sentido que se les da a las acciones están condicionados por el contexto semántico y simbólico en los que suceden; se relacionan directamente con la autocomprensión cultural (Anderson y Honneth, 2005).

La valoración social depende de los objetivos socialmente compartidos, por tanto, la esfera de la solidaridad puede considerarse como un escenario que depende de la trayectoria histórica de la sociedad; puede variar y permite un desarrollo normativo. El alcance dependerá de cuán amplio sea el horizonte axiológico en que se desarrolla, debido a que con una mayor amplitud de los objetivos sociales frente a las distintas formas de existencia valiosa, será posible una valoración social simétrica. Esto potencia, entonces, las luchas sociales, porque las normas pueden romper con la tradición y perder su carácter jerarquizador y prescriptivo, el cual han conseguido a causa de una generalización creciente de estas. Por ende, la relación de reconocimiento de la solidaridad o eticidad puede conseguir su desarrollo bajo la presión de los sujetos individualizados (Honneth, 1992, p. 85).

Lo planteado le permite a Honneth sostener que tanto las formas de menosprecio como las esferas de reconocimiento recíproco que se asocian a ellas, para desarrollar esas autorrelaciones positivas que protegen a los sujetos de las heridas morales, están sometidas a transformaciones históricas. Las formas de indiferencia afectiva en las relaciones personales y familiares, la negación de los derechos y la desvaloración social son dimensiones que dependen históricamente, ya sea de la concepción de amor y familia, del nivel de universalización de los derechos o del horizonte axiológico común. En virtud de ello, el autor propone una tipología de niveles de reconocimiento, dimensiones de los sujetos en relación con las esferas sociales de reconocimiento y formas de vulneración o menosprecio (Tabla 1).

Tabla 1
Modelos de reconocimiento

Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Acción cognitiva	Valoración social
Dimensión de personalidad	Naturaleza de la necesidad y del afecto	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor y amistad)	Relaciones de derecho (derechos)	Comunidad de valor
Potencial de desarrollo		Generalización, materialización	Individualización, igualdad
Autorrealización práctica	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de menosprecio	Maltrato y vulneración, integridad física	Desposesión de derechos y exclusión; integridad social	Igualdad e injuria, honor, "dignidad"

Nota. Adaptado de *La lucha por el reconocimiento*, por Honneth, 1997, p. 159, Crítica.



Fundamento moral en el pensamiento de Honneth

La gramática moral de reconocimiento se encamina a desarrollar una teoría social normativa (Pereira, 2010). Honneth afirma que el horizonte kantiano no le significa un enfoque pertinente para su propuesta, debido a que el punto de vista moral en que se concibe a los sujetos como fines en sí mismos o como seres autónomos se ubica por encima de las distintas eticidades, en otras palabras, sobre los sistemas axiológicos materializados en la vida social. A la luz de Honneth, en Kant se concibe la moral como respeto y la autonomía como autodeterminación (Fascioli, 2008). Honneth (2017, p. 13) sostiene la necesidad de reconfigurar la eticidad para que los principios morales surjan de las condiciones históricas de cada sociedad, con la intención de desarrollar principios morales situados en las condiciones materiales de la sociedad.

En el autor se aprecia la filosofía social como una intersección entre la filosofía y la sociología. Ello deriva en un desarrollo categorial de dos conceptos angulares en su obra: las ideas de patología y de desprecio (Honneth, 2011a, 2011b). En este punto, establece que las vulneraciones sociales se dan en diferentes escalas vinculadas con la ausencia de reconocimiento de los sujetos, las cuales le impiden la autorrealización ya sea porque se afecta físicamente a los individuos, se niegan sus derechos o se minusvaloran socialmente.

Todas estas formas de agravio generan situaciones de conflicto. Por tanto, una sociedad en la que acontezcan estas situaciones es una patologizada. Las patologías sociales son los obstáculos que presentan los sujetos para el desarrollo de su ideal de vida buena. Va más allá de la idea de reconocimiento; la incluye, pero la supera. La patología está centrada en la valoración de las metas de la vida humana. Estos escenarios se consideran patológicos, porque la modernidad permitió un desarrollo racional en el que se pueden diseñar mecanismos para construir sociedades que no permitan estas formas de vulneración. A pesar de ello, son susceptibles de corrección desde la afirmación de relaciones de reconocimiento mutuo que protejan a los sujetos (Pereira, 2022).

La propuesta de Honneth (1997) se orienta por la conexión entre moralidad y reconocimiento que permite un horizonte normativo por el cual se consigue la autorrealización. Las condiciones de ese horizonte normativo se logran desde las relaciones sociales de reconocimiento que le posibilitan al sujeto una autovaloración positiva de sí mismo. Lo anterior se valida desde un enfoque negativo, ya que sin un mínimo nivel de autoconfianza, autorrespeto y reconocimiento de las propias capacidades, el individuo no alcanza la autorrealización: “el hecho de que la posibilidad de la autorrelación positiva solo se da por la experiencia del reconocimiento puede entenderse como una indicación de las condiciones necesarias para la autorrealización individual” (Honneth, 1997, p. 209). Tales condiciones requieren de un sentido positivo de libertad que se logra desde la confianza que desarrollan los sujetos a partir de la validación que hacen los demás, tanto para articular las necesidades propias como para contribuir socialmente mediante las cualidades de cada quien.

Las tres formas de reconocimiento desarrolladas por Honneth, amor, derecho y solidaridad, son el fundamento del horizonte axiológico de la vida en sociedad y significan las condiciones intersubjetivas para una buena vida:

Con estos tres patrones de reconocimiento (el amor, el derecho y la solidaridad) quedan establecidos aquellos requisitos formales de las relaciones de interacción en cuyo contexto pueden los seres humanos sentirse seguros de su “dignidad” o integridad. [...] con la enumeración de los tres patrones de reconocimiento quedan también mencionadas las infraestructuras morales que tienen que pertenecer a un mundo de vida social si ha de proteger a sus miembros. (Honneth, 1992, pp. 86-87)

Con el autor, se evidencia que la vida buena se vincula estrechamente con la autorrealización. De ahí el desarrollo de su idea de eticidad: el conjunto de elementos estructurales que desde el reconocimiento apunta a la posibilidad de la autorrealización (Honneth, 1997, p. 208). En consonancia con lo expuesto, el potencial normativo de la intersubjetividad se ubica en las relaciones de reconocimiento que hacen posible el mantenimiento de la integridad de los sujetos. Por ello, desde la necesidad evidente de la afirmación de la eticidad, el autor pasará del reconocimiento a la libertad social para pensar la justicia. La teoría del reconocimiento en Honneth construye una visión alternativa del mundo social que brinda comprensión de los conflictos sociales, los cuales se explican a partir de las afectaciones morales, de las formas de menosprecio y de aquellos a quienes se vulnera físicamente, se les niegan sus derechos y no se valoran socialmente (Cortés, 2005). Tales formas de menosprecio generan en los sujetos la necesidad de luchar por su reconocimiento. Esas maneras de reivindicación tomarán sentido desde la libertad social y se objetivarán en su propuesta crítica de justicia.

Existen diferentes niveles de la lucha social. Primero, se da desde la intersubjetividad una pugna por que los sujetos sean reconocidos desde la afirmación de su identidad; si bien esta es una lucha que se podría catalogar como de baja intensidad. Segundo, los sujetos propenden desde el reconocimiento social por la ampliación de sus condiciones de libertad tanto desde el reconocimiento de sus derechos como desde la valoración social de la que deben ser objetos. Esta lucha lleva, entonces, a un sentido de progreso, puesto que la afirmación de las reivindicaciones sociales de aquellos que son excluidos permitirán formas de desarrollo moral desde nuevas maneras de reconocimiento (Fraser y Honneth, 2006).

En ese orden de ideas, Honneth comprende las luchas sociales como una mezcla de intereses moralmente motivados por aquellos que no son reconocidos, sino que son excluidos y vulnerados; los cuales se orientan al logro de formas de reconocimiento ampliadas cultural e institucionalmente. Por ende, se puede observar una teoría social normativa en la que las transformaciones sociales se explican mediante modos de reconocimiento recíprocos (Farfán, 1997). Así, la reivindicación social se concibe como una lucha por la autorrealización, lo que se alcanza solo intersubjetivamente. Por consiguiente, el cambio social se proyecta desde la ausencia de una comunidad que le brinde al sujeto relaciones de reconocimiento. En este sentido, individuo y comunidad no son categorías opuestas, están juntas para la construcción social (Honneth, 1999).

En consecuencia, la importancia de una eticidad normativa se encuentra en la propuesta de una teoría de la justicia. Esta apuesta se consolida en su obra *El derecho de la libertad* (Honneth, 2017), en donde propone que el contenido de la justicia es la libertad (libertad social en su caso). Las demandas de reconocimiento son demandas de libertad, categoría que se vuelve originaria de una sociedad justa. Honneth realiza un abordaje de la idea de libertad negativa, trabajada como ausencia de interferencia, y de la libertad reflexiva, entendida como la posibilidad de la autonomía individual. Desde allí, plantea la idea de libertad social que subsume a las dos anteriores con un contenido que surge de la institucionalización de las condiciones sociales que permiten formas de reconocimiento mutuo. La libertad social hace posible una eticidad democrática en la que las condiciones de libertad social se materializan en las instituciones. Para el autor una persona es libre cuando vive en una sociedad con entidades que le permiten el reconocimiento recíproco. Esta idea es novedosa, debido a que tradicionalmente la libertad no ha sido sentada como reconocimiento, sino como ausencia de interferencia, no dominación y autodeterminación, sentidos negativo y reflexivo de la libertad que explora el autor.



Libertad negativa y reflexiva

El desarrollo de la idea de libertad negativa se sintetiza en que un sujeto es libre en cuanto no está obstaculizado para hacer lo que desea, pues es capaz ya sea por su fuerza o su ingenio. Este sentido de libertad consiste en que agentes externos al individuo no le impidan el alcance de sus objetivos. La concepción negativa de la libertad se fundamenta desde la ausencia de obstáculos: “no importa qué elección existencial se haga, qué deseos se satisfagan, el acto puro, sin impedimentos del decidir, es suficiente para calificar de libre a la acción resultante” (Honneth, 2017, p. 40).

Por otro lado, se encuentra la libertad reflexiva. Esta va más allá de evitar obstáculos para el alcance de aquello que los sujetos desean, puesto que se relaciona con la posibilidad de tomar decisiones con base en la voluntad de estos. La libertad reflexiva está estrechamente asociada con la capacidad individual de autodeterminación. Una persona es libre cuando guía sus acciones de acuerdo con sus intenciones: “debido a que y en la medida en que tiene no solo la capacidad de darse a sí mismo leyes para actuar sino también la de operar según ellas” (Honneth, 2017, p. 51). La concepción de libertad reflexiva evidencia la autocomprensión racional y las implicaciones del desarrollo de la autonomía individual.

En palabras de Honneth, estos modelos de libertad no se adecúan a los requisitos de una noción de justicia social. Desde el sentido de libertad negativa los sujetos actúan sin restricciones a partir de sus contextos. Ello es problemático, por ejemplo, en la esfera jurídica, ya que no permite el desarrollo de nuevos principios que se orientan al establecimiento del orden social:

El partir de una libertad solo negativa, no permite concebir a los ciudadanos mismos como autores y renovadores de sus propios principios jurídicos, puesto que para ello sería necesario conceptualmente en el anhelo por la libertad del individuo un punto de vista adicional, de mayor nivel, según el cual se justificaría atribuirle un interés en la cooperación con todos los demás. (Honneth, 2017, pp. 44-45)

La libertad reflexiva presenta límites en las condiciones institucionales, lo cual imposibilita pensar en la justicia social. La cooperación entre los individuos se sustenta en la idea de la autonomía moral que subyace a la libertad reflexiva. Por tanto, no es posible el desarrollo de valores sociales que condicionen las decisiones individuales de los sujetos partiendo de su autodeterminación (Honneth, 2017, p. 58). Esta idea de libertad reflexiva obstaculiza una conexión cercana entre individuo y sociedad:

A pesar de su libertad reflexiva el hombre como sujeto aislado, queda incomunicado con el mundo externo de las entidades e instituciones sociales; por más que logre limitarse en su acción solo a objetivos establecidos por sí mismos, la realizabilidad de los mismos sigue siendo incierta en la realidad objetiva. (Honneth, 2017, p. 67)

A la luz de Honneth, se percibe que estos sentidos de libertad no desarrollan vías contundentes para la autorrealización individual, lo que le lleva al desarrollo de su modelo de libertad social. Su propuesta dialoga con planteamientos teóricos como el de Berlin (1998), quien aborda la libertad negativa, comprendida como la posibilidad de acción a partir de la ausencia de interferencia, y la libertad positiva, la posesión de los medios que permiten la efectiva realización de las acciones.

Para Berlin (1998, p. 232), por un lado, la libertad negativa es una magnitud gradual, más allá de un concepto absoluto. Consiste en la posibilidad de los sujetos para desarrollar cursos de acción. Así mismo, cuanto mayor sea el margen en que los individuos se encuentran ausentes de interferencias, más elevado es su nivel de libertad negativa. Esta idea de libertad no se basa exclusivamente en la ausencia de obstáculos para las acciones individuales, sino en la falta de restricciones en las decisiones de los individuos:

El ámbito que tiene mi libertad social o política no solo consiste en la ausencia de obstáculos que impiden mis decisiones reales, sino también en la ausencia de obstáculos que impidan mis decisiones posibles, para obrar de una manera determinada, si eso es lo que decido. (Berlin, 1998, p. 46)

Por otro lado, para Berlin (1998) la libertad positiva no está estrechamente relacionada con las posibilidades de los cursos de acción individual propios de la libertad negativa, sino con la magnitud en la que los individuos no dependen de otros. Esta consigue dimensiones particulares a través de la capacidad de autodeterminación individual. En otros términos, cuando pueden decidir desde su libertad negativa entre los posibles cursos de acción (Berlin, 1998, p. 132). La libertad positiva se puede limitar o ampliar desde el autogobierno, puesto que está vinculada con las habilidades que los sujetos tienen para alcanzar aquello que consideran valioso en cuanto estén ausentes de interferencias externas.

Además de Berlin, la libertad social de Honneth dialoga con el sentido de autonomía privada y autonomía pública en Habermas (1998). Este desarrollo del republicanismo kantiano tiene en cuenta el modelo deliberativo de la política que aparece de la relación entre la tradición republicana y la liberal que se gesta desde Aristóteles.

Al respecto, Habermas (1998, p. 652) sostiene que no es posible ser libre a costa de la libertad de otro, ya que, a partir de la autodeterminación individual, la libertad se afirma no solo negativamente, sino como resultado de una autolegislación colectiva. En la construcción social entre sujetos libres e iguales, los individuos se conectan de manera colectiva como autores de leyes de las que son destinatarios y a las que se encuentran ligados.

El desarrollo del principio kantiano del derecho como garantía del ejercicio de libertad es retomado por Habermas. En este, se reconocen a los individuos como coautores y destinatarios de las leyes. Para ello, el uso político de la razón es fundamental con la intención de garantizar libertades iguales, institucionalizadas jurídicamente en el marco de procesos democráticos (Velasco, 2013).

En correspondencia con lo expuesto, se evidencia una relación cercana entre la autonomía privada, contundente en el liberalismo, y la autonomía pública, preponderante en el republicanismo. Esa relación es bidireccional, en cuanto los sujetos necesitan de la autorrealización para la autonomía pública, así como del reconocimiento público para el desarrollo de la autonomía privada. Las fronteras entre lo privado y lo público, que garantizan iguales libertades a los sujetos, tanto en las formas de autonomía privada como pública, son asunto del proceso democrático (Habermas y Rawls, 1998, p. 189).

Por otro lado, el modelo de libertad social se encuentra con el de libertad como no dominación, desarrollado por Pettit (1999). La libertad como no dominación se presenta como un desarrollo alterno de los sentidos negativo y positivo de la libertad, propios del liberalismo. Pettit (1999) sostiene que no hay antagonismo entre libertad positiva y negativa, ambas confluyen en la libertad como no dominación. Para él, es fundamental la ausencia de servidumbre, más allá de la ausencia de interferencia, lo cual lleva a la construcción de una sociedad republicana libre de formas de dominio.

Libertad social

En el contexto de estas cavilaciones sobre la libertad, se aprecia que el autor responde a las insuficiencias identificadas en la libertad negativa y en la reflexiva desde la libertad social. Para ello, su sentido de libertad requiere dos requisitos para superar dichas deficiencias: primero, se integra a su concepción más allá de criterios individuales que están de cimiento en la construcción del orden social; y segundo, la libertad social orienta las condiciones de justicia social.



La libertad debe ser aquello que brinde estatus a los sujetos como actores de la construcción y del perfeccionamiento colectivo de una sociedad justa y no como simples espectadores de los principios de justicia. Esta es una teoría de la libertad que se enfoca en el mejoramiento de la sociedad desde las necesidades de los individuos. La libertad social delimita las condiciones de la justicia social, materializadas en las entidades que garantizan su pleno desarrollo. El componente institucional es el elemento base de la libertad social, ya que permite el desarrollo de relaciones intersubjetivas autónomamente establecidas (Honneth, 2017, pp. 65-73). Desde la libertad social, los sujetos se hacen libres en el marco de instituciones que permiten relaciones de reconocimiento mutuo.

La libertad social se afirma desde la garantía que le otorgan las instituciones sociales y políticas, así como con fundamento en la eticidad que la proyecta desde las relaciones interpersonales. La libertad social se presenta, entonces, como aquel ideal que articula la reflexión del autor sobre la justicia social. La apuesta del autor se orienta por la comprensión de cómo las instituciones impulsan o no las condiciones de libertad que garantizan la justicia social (Mohan, 2020).

En ese sentido, Honneth comprende la libertad como el valor de mayor importancia en el pensamiento filosófico moderno. Los acuerdos sociales que permiten la construcción del orden social tienen una fundamentación ética y se materializan a través de las instituciones. La libertad social promueve la conexión entre la subjetividad del individuo y la objetivación institucional. Una sociedad justa garantiza a los individuos relaciones recíprocas de reconocimiento desde las que se hacen libres. Por ende, las posibilidades institucionales de reconocimiento recíproco que lleven a que los sujetos encuentren su autorrealización individual a partir de la interacción social con otros sujetos libres contribuyen al alcance de la justicia social (Escobar, 2018).

En Honneth se encuentra un giro del reconocimiento a la libertad en su apuesta por el alcance de la justicia social sostenida en la libertad social. Los modelos de reconocimiento funcionan como sistemas de acción en los que se institucionalizan obligaciones sociales asociadas con los roles y los objetivos de cada sistema. Estos sistemas permiten que las esferas sociales funcionen siempre que los individuos se vean protegidos de formas de vulneración (Honneth, 2017, p. 112). Esto le da un contenido moral a la estabilidad que genera la libertad social, en cuanto los sujetos son quienes deciden reflexivamente las obligaciones sociales que aceptan para la interacción social.

La apuesta por la determinación de la sociedad desde el modelo de libertad social, que permite sistemas de acción, tiene como elemento central el concepto de institucionalización. Este aparece por lo menos en tres dimensiones. Primero, la libertad individual se encuentra enmarcada en el sistema cultural, desde un sentido universalmente aceptado y reconocido. Segundo, la libertad individual se asienta en los sistemas de acción respectivos tanto en las normas como en los roles sociales; ello corresponde con la idea parsoniana de institucionalización: los valores culturales se transmiten a normas y roles en los subsistemas, además, se puede seguir de forma evidente y legítima (Parsons, 1968). Tercero, los roles, las prácticas y las costumbres tienen pretensiones normativas dentro de los sistemas de acción, los cuales se logran desde mecanismos discursivos y regulaciones jurídicas.

De acuerdo con el abordaje del autor, se observa cómo la filosofía política actual se encuentra desacoplada del análisis social, lo cual significa una limitación. Si bien los principios normativos son importantes para la construcción de la justicia social, el autor devela cómo toman distancia de la eticidad social y se aplican solo de manera secundaria (Honneth, 2017, p. 13). Por ello, es válida una teoría de la justicia desde los requisitos estructurales de las sociedades actuales. Su propuesta se desarrolla partiendo

de cuatro premisas. Primero, las sociedades actuales se orientan hacia ideales y valores importantes, las cuales deben darse desde las esferas sociales como objetivos de educación institucionalizados que guíen la vida de los individuos en sociedad. Segundo, se deben tomar como puntos de referencia para una teoría de la justicia aquellos ideales que tienen pretensiones normativas, pero que al mismo tiempo permiten la reproducción de la sociedad en cada caso. Tercero, una teoría de la justicia debe desarrollarse a través de un estudio de la sociedad en cada caso, que permita una reconstrucción normativa que evite la aplicación de principios inmanentes cuando estos deben surgir de la exploración de qué esferas sociales aseguran la afirmación de valores ya institucionalizados. Cuarto, el análisis social que permite la reconstrucción normativa debe ofrecer la oportunidad de una aplicación crítica que permita evaluar la eticidad a la luz de los valores encarnados en cada caso (Honneth, 2017, pp. 16-23).

En esta teoría de la justicia, la libertad social permite que los individuos no sean simples espectadores de los principios normativos de justicia, sino que participen en su construcción y perfeccionamiento colectivo. Se requiere para el alcance de la justicia social una teoría de la libertad que materialice las necesidades de los sujetos y promueva el mejoramiento de la sociedad, lo que solo se consigue de forma colectiva. La libertad social delimita las condiciones de la justicia desde la razón y dentro de un medio adecuado: las instituciones sociales.

La libertad social exige condiciones materiales, las cuales se alcanzan desde la afirmación de relaciones intersubjetivas e institucionales que se proyectan a partir de conexiones de reconocimiento mutuo que aparecen en las esferas de reconocimiento. Así, se necesitan garantías para el mantenimiento de los aparatos institucionales a los que los sujetos deben las dimensiones de su libertad:

Determinadas instituciones de mucho contenido normativo y, por lo tanto, denominadas “éticas”, necesitan de la garantía jurídica, de la protección estatal y del apoyo de la sociedad civil; solo en un juego en el que se reparten las tareas al derecho, la política y lo público social, pueden mantenerse vivos aquellos aparatos institucionales a los que los miembros de una sociedad deben las distintas facetas de su libertad intersubjetiva y así, globalmente, la cultura de la libertad. (Honneth, 2017, p. 88)

La libertad social presentada como una ampliación de la libertad reflexiva y negativa a esa esfera social que tradicionalmente se distancia del sujeto es una dimensión constitutiva de las personas, fundamental para la autorrealización que se logra desde instituciones que garantizan relaciones de reconocimiento.

Límites de la teoría crítica de la justicia de Honneth

La propuesta de Honneth sostiene que para la consecución de condiciones de libertad no es suficiente la intencionalidad de los sujetos materializada en la libertad reflexiva ni la ausencia de interferencia plasmada en la libertad negativa. Se requiere de un horizonte de proyección brindado por la realidad social y de instituciones proyectadas como escenarios y mecanismos que permitan sujetos libres (Coronado, 2018). En cuanto tal materialización de la libertad está mediada por la existencia de entidades que promueven relaciones de reconocimiento mutuo, su propuesta se decanta por encontrar en las esferas de reconocimiento los escenarios en los que aparecerán dichas instituciones. Lo que evidencia que la libertad supera el sentido del reconocimiento, absorbiendo las conexiones de reconocimiento como requisito para concretar la libertad social.

Sin embargo, es pertinente analizar cómo se logra la identificación de instituciones auténticas que promuevan reconocimiento. Si bien para Honneth las relaciones inter-



subjetivas armonizadas y permanentes son las que posibilitan a los sujetos alcanzar las metas de vida que se proponen, las instituciones funcionan si estos actúan en dichos contextos para el alcance de la libertad. No necesariamente apoyar una institución de manera activa lleva a la certeza de que su funcionamiento es adecuado. El apoyo por parte de la sociedad a determinadas instituciones no es garantía de su correcto funcionamiento (Coronado, 2018).

A partir de allí, para subsanar los mecanismos de evaluación de las instituciones en las que se materializa la libertad, se hace necesario hacer un examen de la teoría de Honneth para definir los elementos frágiles de su proyecto normativo de justicia. Si bien su teoría del reconocimiento es muy eficaz para definir situaciones de vulneración y conflictos sociales y puede dar importantes luces interpretativas para la aplicación de la justicia, es problemática como fundamento normativo de una teoría crítica de la justicia. La ambigüedad aparece con las esferas de reconocimiento que formula, puesto que no deja del todo claro si son constantes o son un producto histórico contingente. Ello le impide a la formulación precisar de principios normativos de justicia que garanticen la construcción de un orden social justo, los cuales podrían surgir, o no, de tales esferas de reconocimiento mutuo. Pensar la justicia desde el análisis social valida su sentido crítico, pero su alcance normativo es ambivalente cuando se puntualizan principios de justicia.

La pretensión de una propuesta normativa sobre la justicia social esbozada por el autor no logra materializarse en sentido estricto, en la medida que no desarrolla principios morales que permitan principios políticos, que a su vez aseguren la construcción de una sociedad justa. Empero, tales limitaciones se convierten en espacios de reflexión que marcan un derrotero de investigación para proponer vías que posibiliten la consolidación de una teoría crítica de la justicia sostenida desde la libertad social.

Conclusión

La propuesta de Honneth sobre la libertad se relaciona directamente con su teoría de la justicia. En este sentido, las intenciones filosóficas que subsumen su reflexión se encaminan por pensar la manera como se construye una buena vida en comunidad. Para ello proyecta el desarrollo de un concepto que impacta de manera preponderante en la filosofía política contemporánea: la libertad social.

Desde una crítica a los sentidos de libertad negativa y reflexiva, se encuentra en la libertad social un elemento bastante interesante: las instituciones. Esta es la característica principal de la libertad social, el componente institucional de esta, debido a que desde allí supera el alcance de la libertad negativa y reflexiva en sus dimensiones personales, a una visión de mundo en que los sujetos se hacen libres desde las relaciones de reconocimiento.

Esto implica una perspectiva de la libertad que abre un debate sobre el sentido de la cooperación social y de la manera como deben interactuar los sujetos con miras al alcance de la justicia social. La categoría de libertad ha sido preponderante en las discusiones de filosofía política, donde la libertad social de Honneth contribuye a ese debate y favorece un sendero novedoso para llevar a cabo esa reflexión.

El desarrollo de la libertad en Honneth como libertad social da cuenta de un giro en el pensamiento del autor del reconocimiento a la libertad. La libertad social se constituye como la categoría que articula la propuesta política del autor, concretada en la pretensión de una teoría crítica de la justicia. Este sentido de libertad subsume los alcances de las relaciones de reconocimiento para que contribuyan a la construcción de un orden social justo a partir del alcance de condiciones de libertad por vía institucional.

De este modo, se observa cómo la reflexión de Honneth sobre el reconocimiento, sostenida en su filosofía social, impacta la filosofía política. Su propuesta de un abordaje crítico de la justicia, desde el estudio de las condiciones de injusticia por causa de la ausencia de reconocimiento, fortalece el modelo de libertad social frente a aquellos que se encuentran en la filosofía política contemporánea. A su vez, muestra cómo las relaciones de reconocimiento protegen a los sujetos de distintas formas de vulneración.

No obstante, esta propuesta tiene falencias. La ambigüedad en la evaluación de las instituciones, en el marco de la justicia social, se convierte en un problema para garantizar condiciones de injusticia eficientes. A pesar de la fuerza que brinda la libertad social, se exhibe una ausencia de mecanismos que permitan medir las condiciones de libertad social de los sujetos que promueven las instituciones. Ello deriva también en una problemática para la elaboración de principios de justicia que le otorguen a Honneth el alcance normativo que pretende su teoría.

Referencias

- Anderson, J., y Honneth, A. (2005). Autonomy, vulnerability, recognition, and justice. En J. Christman y J. Anderson (Eds.), *Autonomy and the challenges to liberalism* (pp. 127-149). Cambridge University Press.
- Basauré, M. (2010). Continuity through rupture with the Frankfurt School: Axel Honneth's theory of recognition. En G. Delanty y S. Turner (Eds.), *Handbook of contemporary social and political theory* (pp. 99-109). Routledge.
- Basauré, M. (2011). Reificación y crítica de las patologías sociales en el marco del proyecto de teoría crítica de Axel Honneth. *Enrahonar*, 46, 75-91. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.193>
- Basauré, M. (2016). Charles Taylor y Axel Honneth: reconocimiento en disputa. *Persona y Sociedad*, 30(2), 95-117. <https://doi.org/10.53689/pys.v30i2.109>
- Berlin, I. (1998). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Alianza.
- Coronado, C. (2018). La libertad como condición de la justicia según Axel Honneth. *Open Insight*, 9(15), 147-171. <http://openinsight.com.mx/index.php/open/article/view/263>
- Cortés, F. (2005). Reconocimiento y justicia: entrevista con Axel Honneth. *Estudios Políticos*, (27), 9-26. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/1346>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.
- Dussel, E. (2016). *14 tesis de ética*. Trotta.
- 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://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/341989>
- Farfán, R. (1997). La lucha por el reconocimiento o la lógica moral de los conflictos sociales. *Sociológica*, 12(34), 201-208. <http://www.sociologicamexico.azc.uam.mx/index.php/Sociologica/article/view/602>
- Fascioli, A. C. (2008). Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth: un rescate de El sistema de la eticidad de Hegel en la filosofía contemporánea. *Revista Actio*, (10), 21-25. <http://www.actio.fhuce.edu.uy/images/Textos/10/Fascioli10.pdf>
- Fascioli, A. C. (2016a). La crítica de Axel Honneth a la dicotomía habermasiana entre sistema y mundo de la vida. *Recerca*, (19), 73-92. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2016.19.4>
- Fascioli, A. C. (2016b). O reconhecimento como núcleo de fundamentação da normatividade: reflexões sobre crítica de Honneth à ética do discurso habermasiana. *Perspectiva Filosófica*, 43(2), 36-63. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/perspectivafilosofica/article/view/230322>



- Faundes, J. J. (2017). Honneth y la demanda por el reconocimiento intercultural de los pueblos indígenas. *Perfiles Latinoamericanos*, 25(49), 303-323. <https://doi.org/10.18504/pl2549-013-2017>
- Fraser, N., y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*. Morata.
- Goulart, L. (2012). Amor e reconhecimento em Axel Honneth. *Revista da Faculdade Mineira de Direito*, 15(30), 78-83. <https://doi.org/10.5752/P.2318-7999.2012v15n30p78>
- Grueso, D. I. (2008). Tres modos de involucrar el reconocimiento en la justicia. *Praxis Filosófica*, (27), 49-71. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i27.3322>
- Grueso, D. I. (2012). Teoría crítica, justicia y metafilosofía: la validación de la filosofía política en Nancy Fraser y Axel Honneth. *Eidos*, (16), 70-98. <http://www.scielo.org.co/pdf/eidos/n16/n16a04.pdf>
- Grueso, D. I. (2018). *Axel Honneth: reconocimiento, herida moral y teoría crítica*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez*. Trotta.
- Habermas, J., y Rawls, J. (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Paidós.
- Hegel, G. (2006). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Editorial Sudamericana.
- Herzog, B., y Hernández, F. (2012). La noción de “lucha” en la teoría de reconocimiento de Axel Honneth: sobre la posibilidad de subsanar el “déficit sociológico” de la teoría crítica con la ayuda del análisis del discurso. *Política y Sociedad*, 49(3), 609-623. https://doi.org/10.5209/rev_POSO.2012.v49.n3.36841
- Honneth, A. (1985). *Kritik der Macht. Reflexión sstuf en einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). Integridad y desprecio: motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. *Isegoría*, (5), 78-92. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1992.i5.339>
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Honneth, A. (1998). Entre Aristóteles y Kant: esbozo de una moral del reconocimiento. *Logos, Anales del Seminario de Metafísica*, (1), 17-37. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM9899110017A>
- Honneth, A. (1999). Reconocimiento y obligaciones morales. *Estudios Políticos*, (14), 173-187. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/16430>
- Honneth, A. (2007). *Disrespect: The normative foundations of critical theory*. Polity Press.
- Honneth, A. (2011a). *La dinámica social del desprecio: hacia una ubicación de una teoría crítica de la sociedad*. Trotta.
- Honneth, A. (2011b). *Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social*. Trotta.
- Honneth, A. (2017). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Katz.
- Joas, H., y Honneth, A. (1980). *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaft*. Campus.
- Kozlarek, O. (2001). Entre filosofía social y lucha social: la actualización de la teoría crítica por Axel Honneth. *Devenires*, 2(3), 27-55. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/698>
- Mohan, R. (2020). Reconstrucción normativa y crítica: la subsunción del análisis de la sociedad en la teoría de la justicia de Axel Honneth. *Constelaciones*, (11-12), 467-499. <http://constelaciones-rtc.net/article/view/3794>

- Parada, J., y Castellanos, J. M. (2015). Trayectorias teóricas del reconocimiento moral en Axel Honneth. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 17(1), 57-81. <https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/view/1355>
- París, S. (2018). El reconocimiento recíproco en la filosofía de Axel Honneth: contribuciones a la transformación pacífica de los conflictos. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 74(280), 369-385. <https://doi.org/10.14422/pen.v74.i280.y2018.003>
- Parsons, T. (1968). *La estructura de la acción social: estudio de teoría social con referencia a un grupo de recientes escritores europeos*. Guadarrama.
- Pereira, G. (2010). Reconocimiento y criterios normativos: entrevista a Axel Honneth. *Andamios*, 7(13), 323-334. <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v7i13.128>
- Pereira, G. (2014). Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia. *Ideas y Valores*, 63(156), 53-78. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v63n156.38327>
- Pereira, G. (2022). Patologías sociales como imposición de un tipo de racionalidad práctica. *Andamios*, 19(48), 307-324. <http://dx.doi.org/10.29092/uacm.v19i48.907>
- Pettit, P. (1999). *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Paidós.
- Pettit, P. (2006). *Una teoría de la libertad: de la psicología a la acción política*. Losada.
- Ricoer, P. (2005). *Caminos del reconocimiento: tres estudios*. Trotta.
- Romero, J. (2009). J. Habermas, A. Honneth y las bases normativas de la teoría crítica. *Constelaciones*, 1, 72-87. <http://hdl.handle.net/10366/72728>
- Sen, A. (1999). *Desarrollo y libertad*. Planeta.
- Sen, A. (2010). *La idea de justicia*. Taurus.
- Spinelli, L. (2018). Amor, direito e estima social: intersubjetividade e emancipação em Axel Honneth. *Latitude*, 10(1), 84-111. <https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/2099>
- Taylor, C. (1992). The politics of recognition. En A. Gutmann (Ed.), *Multiculturalism and the politics of recognition* (pp. 25-74). Princeton University Press.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1995). *Philosophical arguments*. Harvard University Press.
- Tello, F. H. (2011). Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. *Revista de Sociología*, (26), 45-57. <https://doi.org/10.5354/rds.v0i26.27487>
- Todorov, T. (1995). *La vida en común: ensayo de antropología general*. Taurus.
- Velasco, J. C. (2013). *Habermas: el uso público de la razón*. Alianza.